



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

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2012
том 13
выпуск 1

*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.
2012. Том 13. Вып. 1. — СПб.: Изд-во РХГА, 2012.
ISSN 1819-2777

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<i>Федорук В. Н.</i> Церковь и государство в России во второй четверти XIX в. в свете мнений и отзывов духовных лиц николаевской эпохи	7
<i>Фиалко М. М.</i> <i>Tria prima</i> в новоевропейской магико-алхимической традиции	16
<i>Макаренко И. И.</i> Место герменевтики в контексте философско-религиоведческих методов исследований	24

ИЗ ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

<i>Смагин Ю. Е.</i> Природа знания и власти в философии английского эмпиризма	31
<i>Шевченко И. В.</i> Соотношение непосредственности и опосредствования в теории познания Ф. Г. Якоби	37
<i>Кондрахина Е. И.</i> Актуальность Иммануила Канта, или <i>Homo Quaerens</i>	47
<i>Пилецкий С. Г.</i> Идея мести в творчестве Фридриха Ницше.	56

Публикация

<i>Бриссон Л.</i> Платоновская концепция мифа и ее развитие в античной философии.	65
---	----

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Вослед юбилею Виссариона Григорьевича Белинского

<i>Ермичев А. А.</i> К вопросу о роли В. Г. Белинского в истории русской философии	75
<i>Муравьев А. Н.</i> Мыслящая единица	84
<i>Ломоносов А. Г.</i> О фихтеанском взгляде В. Г. Белинского	93
<i>Заикин С. П.</i> Соловьев и Белинский.	99

Архив русской мысли

<i>Артём-Александров К. В.</i> Памяти А. И. Герцена. О неизвестном выступлении С. Л. Франка	103
<i>Франк С. Л.</i> А. И. Герцен как мыслитель	104

СЛОВО И ОБРАЗ В КУЛЬТУРЕ

<i>Цветаева М. Н.</i> Категория «духовного» в религиозном и светском искусстве	107
<i>Симонова О. А.</i> К вопросу о культурогенезе супрематизма	115
<i>Сунайт О. С.</i> Тема «ближнего» у Достоевского	124

<i>Шадрихина И. А.</i> Поэзия Марины Цветаевой как предчувствие самоубийства	131
<i>Пило Боил ди Путифигари Ч.</i> Пространство замкнутое и открытое: «Приглашение на казнь» Владимира Набокова.	145

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И ПРИКЛАДНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПСИХОЛОГИИ

<i>Галушко В. Г.</i> Формулируемое разумом слово веры	154
<i>Троицкая И. В.</i> Психологические компоненты нравственности человека	166
<i>Астэр И. В.</i> Инновационные возможности Русской Православной Церкви в решении проблемы социального одиночества	179
<i>Смолова Л. В.</i> Вклад психологии взаимодействия с окружающей средой в формирование нового типа сознания для решения экологических проблем.	187
<i>Козырев Ф. Н.</i> Религиозные воззрения школьников Европы и Санкт-Петербурга по данным международного исследования REDCo	199
<i>Бразговский Ф. В.</i> Символические репрезентации власти в образовательном дискурсе.	206

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Сагаатовский В. Н., Селиванов Ф. А. Бытие и мы. — Тюмень: Вектор Бук, 2011. (<i>Артём-Александров К. В.</i>)	216
Наши авторы	219
Аннотации	221

В. Н. Федорук

ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО В РОССИИ ВО ВТОРОЙ ЧЕТВЕРТИ XIX В. В СВЕТЕ МНЕНИЙ И ОТЗЫВОВ ДУХОВНЫХ ЛИЦ НИКОЛАЕВСКОЙ ЭПОХИ

Во второй четверти XIX в. в Св. Синоде — высшем органе Православной Российской Церкви произошли изменения, в результате которых императорская власть окончательно присвоила себе инициативу руководства церковной жизнью и влияния на развитие системы духовного управления. В 1830-х гг. были созданы: особая Канцелярия обер-прокурора, Хозяйственное и Духовно-учебное управление со светскими чиновниками во главе; Канцелярия Св. Синода непосредственно подчинена обер-прокурору. В 1841 г. был введён Устав духовных консисторий, утвердивший преимущество светских чиновников в епархиальном управлении. Св. Синод окончательно утратил свое прошлое значение и подчинился во всем влиянию обер-прокурора, который, в лице Н. А. Протасова, был только представителем государственной власти в церковном управлении. Произошедшее можно охарактеризовать как одно из значительнейших событий в русской церковной истории (некоторые исследователи рассматривали эти нововведения как реформу). Преобразования были произведены последовательно в полном соответствии с предначертаниями верховной власти. В рамках усиления бюрократического, административного начала в николаевское царствование институт синодальной обер-прокуратуры стал выразителем личных интересов императора, в управлении Церковью произошли изменения, имевшие определяющее значение в течение всего последующего периода синодальной истории.

В этой связи несомненный интерес представляет реакция представителей епископата — современников на синодальные преобразования и сложившееся при Николае I положение Церкви в Российской империи. Этот вопрос еще не затрагивался в исторической науке. Известно, что чертой царствования Николая I, отличавшей его как от предыдущего, так и от последующего правлений, было абсолютное игнорирование общественного мнения, да и само это понятие рассматривалось не как мнение большинства или мнение интеллектуальной элиты, а, скорее, как отношение к тем или иным событиям высшего света и верхушки бюрократии. Как отмечает Л. В. Выскочков, Николай I «пытался решить поставленные задачи, наивно полагая, что всё находится

в самодержавной власти»¹. В первые годы правления Николая I сформировался образ государя как достойного, благородного и доброго к своим подданным правителя. Соответственно от деятельности правительства образованные круги ожидали глубоких реформ — не политических, но социально-экономических, административных. Николай I, наоборот, считал какие-либо коренные изменения в системе злом, и полагал, что «всякая уступка общественному мнению ведёт к ослаблению власти, а республиканские беспорядки настигают лишь монархов с мягким сердцем»². При этом всё царствование Николая I прошло под знаком напряжённой административной деятельности. Коснулась она и высшего органа церковного управления — Св. Синода.

Говоря об усилении позиций светской власти в церковном управлении, в первую очередь, необходимо рассмотреть отношение к церковно-государственным отношениям и укреплению власти обер-прокурора самих церковных деятелей. Выразителем мнения русского епископата можно считать митрополита Московского и Коломенского Филарета (Дроздова) — крупнейшего богослова того времени, архиерея, обладавшего непререкаемым авторитетом. Среди его обширного наследия — «Собрание мнений и отзывов», отражающее взгляды святителя на современные ему проблемы. Именно Филарет наиболее четко сформулировал отношение Православной Церкви к государству в России, охарактеризовал религиозные пределы самодержавной власти и ее церковно-политическое значение. В литературе существует мнение, что у Филарета «была своя государственная теория священного царства. Но она совсем не совпадала с официальной и официозной доктриной государственного суверенитета <...> Филаретовский образ мысли был вполне далёк и чужд государственным деятелям николаевской эпохи»³. С таким выводом трудно согласиться. Филарет действительно оставался апологетом российской модели «симфонии властей», но с сильным «креном» в пользу светской власти. Всеми своими проповедями и сочинениями он содействовал укреплению светского (царского) влияния на церковные дела: «Понимая, что усиление светской власти в Св. Синоде не прихоть очередного обер-прокурора, а стратегическая задача, решавшаяся по воле императора, митрополит Филарет не мог четко отграничить его (императора) церковные прерогативы и прерогативы Православной Церкви в православной империи»⁴.

Филарет отстаивал внутреннюю самостоятельность Синода в церковных делах. Постоянное и упорное противоборство московского митрополита и обер-прокурора Н. А. Протасова свидетельствует об этом. Разногласия между Церковью и властью Филарет объяснял не как закономерность, а как частный случай. Сам митрополит, говоря о стеснённом положении Св. Синода, был всегда осторожен в своих суждениях, и эта осторожность не была следствием его слабости или угодничества перед властями. Это была продуманная позиция, направленная на консервацию всех начал как народной православной жизни, так и имперских институтов. В этом он был полным единомышленником Николая I и его чиновников. Как и император, Филарет понимал, что нарушение работы одного из составляющих имперского механизма (синодальной

¹ Выскочков Л. В. Николай I. — М., 2003. — С. 135.

² Труайя А. Николай I. — М., 2002. — С. 136.

³ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. — Париж, 1988. — С. 203.

⁴ Фирсов С. Л. «Охранительная идеология» и Православная Церковь в России в 1825–1861 годах // Философия и социально-политические ценности консерватизма в общественном сознании России (от истоков к современности). Сборник статей. Вып. 1. — СПб., 2004. — С. 153.

системы) может повлечь дисбаланс всего государственного устройства. И в этой глубоко продуманной осторожности мысли Николая I и Московского митрополита абсолютно совпадали. Обоим деятелям досталась в наследство чёткая имперская структура, и они не желали её разрушать. Многочисленные её недостатки были понятны и царю, и митрополиту. По поводу протасовского Устава духовных консисторий, усилившего полномочия светских чиновников на местах, митрополит констатировал: «Зачем не архиерей определяет членов консисторий? По грехам нашим»⁵. Таким образом, Филарет недвусмысленно намекал, что и сами архиереи допускали много злоупотреблений, и внутренне соглашается с действиями обер-прокуратуры.

Филарет открыто не возражал против подчиненного положения Церкви в государственной системе империи, да и не собирался этого делать. При этом он сознавал долг Церкви в особо важных случаях «на законных основаниях» участвовать в решении политических дел империи и охранять её от возможных потрясений. Последовательное изучение проповедей митрополита Московского «позволяет установить зависимость его взглядов от государственной идеологии. Однако в разные периоды это проявлялось по-разному. Начиная свою карьеру как проводник теории «евангельского государства», в царствование Николая I он придерживался консервативной идеологии «официальной народности». Его обоснование наследственности монархической власти в России и поведения подданных раскрывало значение взаимодействия «православия, самодержавия и народности». Однако с изменением правительственной идеологии в сторону реформаторских идей он стал утверждать, что духовенству надо как можно меньше вмешиваться в политическую жизнь страны, так как оно может неверно предвидеть цели правительства и проповедовать ложные идеи, в то время как его основная задача — поддерживать любые действия верховной власти»⁶.

Отношение митрополита Филарета к власти не просто повлияло, но и на долгие годы определило суждения церковных деятелей по данной проблематике и стало хрестоматийным, его формулировки использовались русскими богословами вплоть до начала XX в. Николай I и Московский митрополит Филарет были уверены в божественном происхождении царской власти, верили в то, что самодержавие на земле — образ «небесного единоначалия»⁷. Развивая теорию церковно-государственных отношений, митрополит Филарет не ввёл ничего принципиально нового. Он обобщил богословское наследие и дал наиболее лаконичное и безупречное с точки зрения православного сознания учение о церкви и государстве. Самодержавие в православном мышлении подразумевает только религиозный предел власти венценосца. То есть ограничителем монаршей воли является только Бог. Залогом благополучия народа и государства при этом является абсолютная власть монарха, освящённая авторитетом Церкви. Подтверждая и обобщая многовековую христианскую концепцию царской власти, святитель писал: «Бог по образу Своего небесного единоначалия, устроил на земле Царя, по образу Своего вседержительства — Царя Самодержавного; по образу Своего царства непреходящего, продолжающегося от века и до века — Царя

⁵ Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам. — Т. IV. — СПб., 1888. — С. 212.

⁶ Журавлёва О. М. Епархиальная практика и церковно-государственная деятельность московского митрополита Филарета (Дроздова). 1821–1867 гг. — СПб., 2003. — С. 16.

⁷ Филарет митрополит Московский и Коломенский. Слова и речи. — М., 1861. — Т. 3. — С. 252.

наследственного»⁸. Отсюда вытекала идея восприятия самодержцами своей власти не только (и не столько) как «от Бога данной», сколько власти Божественной в своих истоках. В данном случае Церковь устами своего выдающегося богослова заявляла о том, что она всегда будет поддерживать политику и идеологию русской монархии.

Наряду с богословскими воззрениями Филарета, следует взглянуть на личные отношения между Николаем I и московским владыкой. Филарет был одним из немногих святителей, кто умел очень аргументировано и при этом «удивительно неделикатно напоминать Николаю I о внутренней независимости Церкви, так, что даже видеть святителя императору становилось неприятно»⁹. Неудовольствие Николая вызвали решительное сопротивление Филарета назначению Александра Николаевича членом Св. Синода и некоторые, на взгляд императора, неосторожные выражения в проповедях¹⁰. Но государь и московский владыка были единомышленниками в главном — во взглядах на природу власти в России. То же можно сказать и о других иерархах. Резюмируя отзывы представителей высшей православной иерархии об императоре Николае I, Л. В. Выскочков пишет: «он оставил о себе благодарную память у большинства иерархов Православной Церкви»¹¹. Через много лет после смерти царя митрополит Киевский Платон (Городецкий) произнёс в личной беседе: «Император Николай Павлович всем сердцем был предан всему чистокровному русскому и в особенности тому, что стоит во главе и в основании Русского народа и царства — Православной вере»¹². В другом случае киевский митрополит называл императора «земным для него богом» и ставил выше Петра I¹³. Архиепископ Херсонский Никанор (Бровкович) писал о кончине Николая I: «смерть его была образцом смертей христианина»¹⁴.

Иным было восприятие обер-прокурора и усиления его полномочий в Св. Синоде. Утверждая религиозную природу царской власти, архиереи не могли даже заочно полемизировать с монархом, но чётко различали государя и его подданных (чиновников), подчиняться которым представлялось для многих невозможным. Для большинства архиереев описываемой эпохи было характерным нежелание мириться с неизбежным и все возрастающим влиянием светских чиновников на Церковь. В литературе сложилось мнение, что при обер-прокуроре Н. А. Протасове Св. Синод был абсолютно несамостоятельным и «безгласным»¹⁵. Однако, обзор некоторых событий

⁸ Цит. по: Самодержавие. История, закон, юридическая конструкция.— СПб., 1906.— С. 176–177.

⁹ Флоровский Г. В. Указ. соч. С. 202–203.

¹⁰ Воспоминания и отзывы Московского митрополита Филарета, записанные его викарием, преосвященным Леонидом // Русский архив. 1907. Кн. 1. С. 49–55; Сушков Н. В. Об увольнении Киевского и Московского митрополитов в епархии // Чтения Общества любителей древностей российских. 1869. Кн. 4. С. 181–192.

¹¹ Выскочков Л. В. Николай I. С. 192.

¹² Митрополит Платон Киевский об императоре Николае Павловиче // Николай Первый и его время. Документы и материалы. — М., 2000. — Т. 2.— М., 2000.— С. 382.

¹³ Митрополит Киевский Платон об императоре Николае I // Русский архив. — 1893. — № 4. — С. 436.

¹⁴ Цит. по: Тальберг Н. «Человек вполне русский». Император Николай I в свете исторической правды // Николай Первый и его время. Указ. изд. — Т. 1.— М., 2000.— С. 398.

¹⁵ Благовидов Ф. В. Обер-прокуроры Св. Синода в XVIII и в первой половине XIX столетия. — Казань, 1900. — С. 429; Смолич И. К. История русской Церкви 1700–1917 // История Русской церкви. — М., 1996. — Т. 8. — Ч. 1. — С. 224.

того времени, знакомство с перепиской и мемуарами показывает, что положение дел было несколько иным.

Интересно описывает взаимоотношения епископата и Н. А. Протасова Н. С. Лесков — современник описываемых событий. Он отмечает, что этот обер-прокурор был поставлен во многом благодаря пожеланиям самих архиереев, и называет это «огромнейшей из ошибок высшего церковного учреждения»¹⁶. Уже в первые месяцы обер-прокуратуры Н. А. Протасова, несмотря на проявляемые им тогда согласие и корректность, некоторые члены Св. Синода высказывали предчувствие, что Н. А. Протасов будет «не легким». Но все же из переписки и воспоминаний иерархов не явствует, что они представляли, до какой степени могло усилиться значение нового обер-прокурора. Что касается архиереев, то Николай I не знал лично всех епископов, и в вопросах по их кандидатурам всегда опирался на мнение Н. А. Протасова. Духовная карьера, награды находились в прямой зависимости от решения Н. А. Протасова. О том, как обращался Н. А. Протасов со своими подчиненными, можно прочесть в многочисленных мемуарах. Так, архиепископ Красноярский Никодим (Казанцев) сообщает о грубо административных методах обер-прокурора, в частности, о том, что Н. А. Протасов не стеснялся без приглашения входить в гостиную митрополита Филарета и кричать, на что однажды Московскому владыке пришлось ответить: «если потише будете говорить, ваше сиятельство, я услышу»¹⁷. Существует мнение, что Н. А. Протасов «всегда становился на сторону белого духовенства перед черным»¹⁸, а в отношении епископата вел себя как единоличный правитель, на каждом шагу показывал свою власть, требовал к себе уважения и благоговения. Небезынтересен здесь и взгляд со стороны: английский богослов В. Пальмер, побывавший в Петербурге в 1840-х гг., подметил, что «епископы ждут смиренно приема у высокопоставленных особ»¹⁹.

Пользуясь правом личных докладов, обер-прокурор предлагал кандидатуру на епископскую кафедру вопреки мнению членов Св. Синода. По сообщению чиновника Св. Синода Ф. Ф. Измайлова, если Синод принимал решение, негодное обер-прокурору, то «определение резолюции останавливалось надолго, дабы члены Синода данную резолюцию забыли, и тогда уже составлялся протокол вновь, с резолюцией по желанию, которую члены Синода, запямятовав, подписывали»²⁰. В такой обстановке неудивительно, что среди архивных материалов нами не обнаружено ни одной жалобы или элемента критики действий Н. А. Протасова, поданных официально. Следы протеста можно проследить только по частной переписке. Например, его заочно «величали» «иезуитом», «скрытым католиком», «фальшивым, честолюбивым и самолюбивым человеком»²¹.

¹⁶ Лесков Н. С. Синодальные персоны. Период борьбы за существование (1820–1840) // Исторический вестник. — 1882. — № 11. — С. 393.

¹⁷ Никодим, епископ Красноярский. «О Филарете, митрополите Московском моя память» // Чтения Общества любителей древностей российских. — М., 1877. — Кн. 2. — Ч. II. — С. 93.

¹⁸ Грибовский В. М. Церковное управление в царствование Николая Павловича // Исторический вестник. — СПб., 1902. — Кн. VIII. — С. 463.

¹⁹ Цит. по: Лопухин А. П. Пальмер о русской Церкви // Странник. — СПб., 1883. — Т. 3. — С. 482.

²⁰ Измайлов Ф. Ф. Из воспоминаний секретаря при Св. Синоде // Странник. — СПб., 1883. — № 4. — С. 721.

²¹ Смирнов-Платонов Г. П. «Из воспоминаний» // Русский архив. — 1897. — Кн. 3. — С. 113.

Единодушного мнения об обер-прокуроре 1836–1855 гг. среди епископов не было. Некоторые восхваляли его в своих мемуарах. Видный деятель присоединения униатов архиепископ Полоцкий и Витебский Василий (Лужицкий) писал о Протасове, как о «человеке благочестивом, просвещённом и пламенно желавшем добра»²². Виленский митрополит Иосиф (Семашко) отмечал в обер-прокуроре «рыцарскую прямоту и простоту в общении»²³.

Представляют интерес мнения рядовых клириков, учившихся или уже служивших во второй четверти XIX в. Среди них — выпускник Санкт-Петербургской духовной академии священник М. Я. Морошкин. Он являлся членом особой комиссии, созданной вскоре после смерти императора Николая I и изучавшей различные материалы, освещающие николаевскую эпоху. Некоторые исторические источники, обработанные этой комиссией, были опубликованы в 98 томе Сборника Императорского русского исторического общества. В 1902 г. вышел 113 том «Сборника», в котором были напечатаны «Материалы для истории русской Церкви в царствование Николая I», подготовленные М. Я. Морошкиным еще в 1860-х гг.²⁴. Описывая церковные учреждения, священник указал на нововведения в синодальном управлении, связанные с обер-прокурором Н. А. Протасовым, но не проанализировал синодальные преобразования. При этом М. Я. Морошкин критически относился к деловым и личным качествам Н. А. Протасова: «Поверхностно знакомый с сущностью и характером духовных дел, особенно духовного образования, граф более обращал внимание на внешний блеск и форму и мало заботился о внутреннем содержании»²⁵. Автор, являясь человеком николаевского времени, свидетелем многих описываемых им событий, распространил свое критическое отношение лишь на личность обер-прокурора, и все негативные явления церковной жизни связал именно с ней. Он отметил, что обер-прокурор любил между членами Св. Синода «посеять взаимное недоверие» и имел «даже какое-то предубеждение к архиереям»²⁶. Необходимо отметить, что М. Я. Морошкин, впервые в историографии, указал на взаимообусловленность двух начал во внутренней политике — светского и церковного. Выразил эту мысль автор следующим образом: «в николаевскую эпоху господствовала идея внешнего могущества и силы России — с одной стороны, безусловного единства ее духовной жизни — с другой»²⁷.

Среди современников большой резонанс получила духовно-учебная реформа Н. А. Протасова. Это естественно, поскольку духовное образование определяло уровень подготовки духовенства от сельского иерея до епископа, формировало церковно-богословскую мысль, касалось любого клирика. Первые шаги Н. А. Протасова в духовно-учебном деле были восприняты положительно, от них ждали определённых улучшений в жизни семинарий и низших духовных школ. Последующие, более

²² Василий, архиепископ Полоцкий и Витебский. Записки о воссоединении греко-униатского духовенства и народа в Белоруссии и на Волыни с Православной Церковью // Русский архив. — 1881. — Кн. 2. — С. 381.

²³ Сушков Н. В. Воспоминания о митрополите Литовском и Виленском Иосифе и об уничтожении унии в России // Чтения Общества любителей древностей российских. — М., 1869. — Кн. 1. — С. 167.

²⁴ Морошкин М. Я. Материалы для истории Православной Церкви в царствование императора Николая I // Сборник Императорского Русского Исторического общества. — СПб., 1902. — Т. 113.

²⁵ Там же. С. 158.

²⁶ Там же. С. 157, 161.

²⁷ Там же. С. 197.

принципиальные шаги обер-прокурора вызвали глубокое неприятие. В основном эти шаги касались реформирования высшей духовной школы. Впоследствии мемуаристы отмечали, что «со стороны некоторых лиц возникали даже сомнения в благонамеренности действий Протасова»²⁸. Во второй половине XIX — начале XX вв., когда ушли цензурные ограничения, многие отзывались о реформах Н. А. Протасова негативно: «Протасов изломал всё, что с редкой заботливостью, старательным трудом насаждалось в течение 20 лет»²⁹. В вопросе о значении духовно-учебной реформы, большой интерес представляют труды Д. И. Ростиславова³⁰, представляющие собой не только монографические исследования. Отчасти, они написаны под непосредственным впечатлением от описываемых событий. Д. И. Ростиславов, хоть и не являлся священником, был современником протасовских реформ, учился, затем преподавал в Санкт-Петербургской духовной академии. Он критически относился к существовавшей тогда системе, программе и методам духовного образования. Свои взгляды он впервые выразил в 1860-х гг. в работах «Об истории духовных училищ в России» и «О православном белом и черном духовенстве в России» (что характерно, работы вышли за рубежом и анонимно)³¹. В целом, Д. И. Ростиславов дал положительную оценку деятельности Н. А. Протасова в области духовного просвещения. Понимая общее направление внутренней политики тех лет, автор указал на то, что при «введении различных улучшений в быт духовной академии особое внимание было обращено на батальон военных кантонистов», где «скрывался настоящий идеал училищных порядков»³². Д. И. Ростиславов разделял недовольство многих светских преподавателей духовно-учебных заведений: в обер-прокуратуре он видел инстанцию, противостоящую засилью учёного монашества. В данном случае проявился антагонизм между белым и черным духовенством, которому традиционно принадлежали ведущие роли в духовном просвещении.

Еще один выпускник Санкт-Петербургской духовной академии николаевского времени — И. А. Чистович, один из крупнейших исследователей духовного просвещения, оставивший десятки работ по русской церковной истории³³. Автор попытался избежать собственных оценок и предпочтений, впервые в историографии указал на единство во взглядах на духовное просвещение императора, синодального обер-прокурора и Министерства народного просвещения, что было новым словом в истории Церкви XIX в., когда часто увлекались личностными характеристиками. В целом, труды И. А. Чистовича можно обозначить как подробное описание всевозможных нововведений в области духовной школы в первой половине XIX столетия и процесса замены Комиссии духовных училищ Духовно-учебным управлением, при обер-прокуроре Н. А. Протасове. В его работах отмечено острое противостояние

²⁸ Там же. С. 158.

²⁹ Дьяконов К. П. Духовные школы в царствование императора Николая I. — Сергиев Посад. — 1907. — С. 35.

³⁰ См.: Ростиславов Д. И. Петербургская духовная академия при графе Протасове. 1836–1855 // Вестник Европы. — СПб., 1883. — № VII. — С. 121–188.

³¹ [Ростиславов Д. И.] Об истории духовных училищ в России. — В 2 тт. — Лейпциг, 1863; О православном белом и черном духовенстве в России. — В 2 тт. — Лейпциг, 1866.

³² Ростиславов Д. И. Петербургская духовная академия... С. 157.

³³ Чистович И. А. История Санкт-Петербургской духовной академии. — СПб., 1857; История перевода Библии на русский язык. — СПб., 1873. — Ч. 1–2; Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. — СПб., 1894.

обер-прокурора и иерархов (особенно Филарета Московского) во взглядах на духовное образование.

Как и любая реформа, преобразования в области церковного управления и духовного образования, проведённые в царствование императора Николая I при обер-прокуроре Н. А. Протасове, всколыхнули мысль, заставляя высказывать о них противоположные сентенции. Мнения и отзывы представителей духовенства и преподавателей духовных академий интересны не только потому, что освещают детали, порой даже мельчайшие подробности протасовских реформ. Они также являются своеобразным индикатором мнения духовенства о положении Церкви в империи. Взгляды представителей высшей иерархии и богословов, с одной стороны, идеологически обосновывавших существующий порядок, с другой, критически его оценивавших, помогают лучше разобраться в сложных вопросах развития церковно-государственных отношений во второй четверти XIX в.

ЛИТЕРАТУРА

1. Благовидов Ф. В. Обер-прокуроры Св. Синода в XVIII и в первой половине XIX столетия. — Казань, 1900.
2. Василий, архиепископ Полоцкий и Витебский. Записки о воссоединении греко-униатского духовенства и народа в Белоруссии и на Волыни с Православной Церковью // Русский архив. — 1881. — Кн. 2. — С. 380–387.
3. Воспоминания и отзывы Московского митрополита Филарета, записанные его викарием, преосвященным Леонидом // Русский архив. — 1907. — Кн. 1. — С. 49–56.
4. Выскочков Л. В. Николай I. — М., 2003.
5. Грибовский В. М. Церковное управление в царствование Николая Павловича // Исторический вестник. — СПб., 1902. — Кн. VIII. — С. 453–469.
6. Дьяконов К. П. Духовные школы в царствование императора Николая I. — Сергиев Посад, 1907.
7. Журавлёва О. М. Епархиальная практика и церковно-государственная деятельность московского митрополита Филарета (Дроздова). 1821–1867 гг. — СПб., 2003.
8. Измайлов Ф. Ф. Из воспоминаний секретаря при Св. Синоде // Странник. — СПб., 1883. — № 4. — С. 701–723.
9. Лесков Н. С. Синодальные персоны. Период борьбы за существование (1820–1840) // Исторический вестник. — 1882. — № 11. — С. 373–410.
10. Лопухин А. П. Пальмер о русской Церкви // Странник. — СПб., 1883. — Т. 3. — С. 482.
11. Митрополит Платон Киевский об императоре Николае I // Русский архив. — 1893. — № 4. — С. 435–439.
12. Морощкин М. Я. Материалы для истории Православной Церкви в царствование императора Николая I // Сборник Императорского Русского Исторического общества. — СПб., 1902. — Т. 113.
13. Никодим, епископ Красноярский. «О Филарете, митрополите Московском моя память» // Чтения Общества любителей древностей российских. — М., 1877. — Кн. 2. — Ч. II. — С. 1–116.
14. Николай Первый и его время. Документы и материалы. — Т. 1–2. — М., 2000.
15. Ростиславов Д. И. Об истории духовных училищ в России. — В 2 тт. — Лейпциг, 1863.
16. Ростиславов Д. И. О православном белом и черном духовенстве в России. — В 2 тт. Лейпциг, 1866.

17. Ростиславов Д. И. Петербургская духовная академия при графе Протасове. 1836–1855 // Вестник Европы. — СПб., 1883. — № 7. — С. 121–188.
18. Самодержавие. История, закон, юридическая конструкция. — СПб., 1906.
19. Смирнов-Платонов Г. П. «Из воспоминаний» // Русский архив. — 1897. — Кн. 3. — С. 109–122.
20. Смолич И. К. История русской Церкви 1700–1917 // История Русской церкви. — М., 1996. — Т. 8. — Ч. 1.
21. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам. — Т. IV. — СПб., 1888.
22. Сушков Н. В. Воспоминания о митрополите Литовском и Виленском Иосифе и об уничтожении унии в России // Чтения Общества любителей древностей российских. — М., 1869. — № 1. — С. 159–176.
23. Сушков Н. В. Об увольнении Киевского и Московского митрополитов в епархии // Чтения Общества любителей древностей российских. — М., 1869. — № 4. — С. 159–197.
24. Труайя А. Николай I. — М., 2002.
25. Филарет митрополит Московский и Коломенский. Слова и речи. — М., 1861. — Т. 3.
26. Фирсов С. Л. «Охранительная идеология» и Православная Церковь в России в 1825–1861 годах // Философия и социально-политические ценности консерватизма в общественном сознании России (от истоков к современности). Сборник статей. — Вып. 1. — СПб., 2004. — С. 142–172.
27. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. — Париж, 1988.
28. Чистович И. А. История Санкт-Петербургской духовной академии. — СПб., 1857; История перевода Библии на русский язык. — СПб., 1873. — Ч. 1–2; Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. — СПб., 1894.

М. М. Фиалко

TRIA PRIMA В НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ МАГИКО-АЛХИМИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Эзотерическая магико-алхимическая традиция, бытовавшая в Европе в XVI–XIX вв., представлена широким спектром имен и направлений. Проблема ее единства стоит весьма остро, впрочем, так же, как и в других областях истории религии¹. Внешняя разнородность этой традиции заставляет искать какие-то «сквозные» мотивы, одним из которых может выступать сформировавшаяся еще в XVI в. модель трех начал (*tria prima*), ставшая предметом нашего исследования. Для удобства ориентации в материале выделим две основных традиции в рассматриваемый период: магическую и алхимическую, которые до определенного момента можно отделить друг от друга. Магическая берет начало в новоевропейский период с работ Марсилио Фичино (1433–1499), главы Платоновской Академии во Флоренции. Наиболее важной его работой о магии была «*De vita coelitus comparanda*» («О стяжании небесной жизни») — третья часть его фундаментальной работы «О жизни». Идеи, выраженные в ней, стали классическими благодаря «Оккультной философии» Корнелия Агриппы (1486–1534), сам же Фичино был открыт европейской наукой лишь в XX в. Новоевропейскую алхимию начинает Парацельс (1493–1541), автор классической теории трех начал, наследовавшей теории двух начал Гебера, созданной на основе «Изумрудной скрижали» Гермеса. В этом смысле Парацельс вписывается в общеевропейскую традицию, берущую начало еще со средневековья, если не ранее². Произведения Парацельса были почти не известны при его жизни: скорее, популярностью, и даже скандальной, пользовался он сам. Научное исследование его трудов началось лишь в конце XIX в. (деятелем «Золотого

¹ Мы исходим из того, что, пока еще окончательно не оформилась эзотериология, эта традиция должна изучаться именно в рамках истории религии, пусть даже в виде расширения классического в религиоведении понимания магии как антисоциального извода религии (Mauss M. Hubert H. *Esquisse d'une théorie générale de la magie // L'Année sociologique*, 1902–1903. P. 1–146. См.: Durkheim E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, 1912. P. 58–60). Магия же прямо связана с эзотерикой, так как всякая магия эзотерична (но не всякая эзотерика магична).

² Когда зародилась сама алхимия, до конца неизвестно, но ее основателем считают Зосиму Панаполитанского, жившего в Египте в III–IV вв. н. э. Его произведения изданы Бертело: Berthelot M. *Collection des anciennes alchimistes grecs*. — Vol. III. — Paris, 1888. — P. 117–142.

рассвета» Артуром Уэйтом). С начала XVII в. ведущим направлением в эзотерике становится прямо связанное с именем Джона Ди (1527–1608) розенкрейцерство, в рамках которого две выделенные традиции переплетаются. С ним сосуществует масонство, бурно развивающееся, в особенности в XVIII в., в Англии и Франции. Итоговую, завершающую теорию для всей традиции создает в XIX в. Элифас Леви (1810–1875), работы которого дают начало магии «Золотого рассвета», принадлежащей уже к особой традиции XX в., свидетелями которой мы, может быть, еще являемся.

1. Три начала Фичино

Теория трех начал, созданная в «*De vita coelitus comparanda*»³, имеет явные неоплатонические и герметические истоки: это, в первую очередь, «Эннеады» Плотина и «*Corpus Hermeticum*», переведенный на латынь самим Фичино, а также «Пикатрикс»⁴, известный в средневековье трактат по магии, по традиции приписываемый Гермесу⁵. Именно отрывок из IV Эннеады (IV, 3, 11), где Плотин говорит о низведении Души в статуи или особые образы, послужил, если верить Кристеллеру⁶, поводом к написанию «*De vita coelitus*», бывшей, по словам самого Фичино, комментарием на «*librum Plotini de fauore coelitus hauriendo tractantem*»⁷. На основе классической схемы Единое-Ум-Душа-Материя, принадлежавшей Плотину, Фичино разрабатывает концепцию Души мира (*Anima mundi*) — особого посредника божественного Ума (*Mens*) и Тела мира (*Corpus mundi*), формирующей материальные предметы мира на основе содержащихся в ней семенных идей (*rationes seminales*), связанных с идеями Ума. Благодаря Душе мира становится возможным причаститься уже в земной жизни вечным божественным идеям, низведя их в материальный мир⁸. Сама Душа дышит Духом, дыханием мира (*Spiritus mundi*) — особой тонкой квинтэссенцией, разлитой повсюду, которую можно вдыхать (*haurire*), приобщаясь идеям божественного Ума⁹.

³ Marsilii Ficini florentini Liber de vita coelitus comparanda composita ab eodem inter commentaria ejus dem in Plotinum // Marsilii Ficini florentini medici atque philosophi celeberrimi de vita libri tres. — Veneto, 1567. — P. 153–323.

⁴ Picatrix. The Latin version of the Ghāyat al-hakīm. — London, 1986.

⁵ О «Пикатрикс» см.: Pingree D. Some of the sources of the Ghaayat al-hakiim // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. — Vol. 43. — 1980. — P. 1–15.

⁶ Kristeller P. Supplementum Ficinianum. — Firenze, 1937. — I. — P. LXXXIV. Ныне эта точка зрения является общепринятой. Тем не менее, Уокер считал возможной и аллюзию на IV, 4, 30–42. См.: Walker D. P. Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella. — University Park, 2003. — P. 3, note 2.

⁷ «книгу Плотина, рассуждающую о вдыхании небесной благодати» (Ibid. P. 149). Слова Плотина подтверждал для Фичино и «сам Гермес, которому Плотин следовал» (*Mercurius ipse quem Plotinus sequitur*), и, в частности, его «Асклепий». См.: P. 318–319.

⁸ «Как я сказал, она — посредник вещей (*media rerum*), она содержит все вещи и близка к ним обоим. Она согласована со всем (*conciatur omnibus*), подобна божественным и смертным вещам и повсюду одна (*simil ubique*). Душа божественно содержит столько же семенных идей вещей, сколько идей в божественном уме. С их помощью она создает виды в материи. Вот почему каждый частный вид соответствует через семенную идею своей Идее и часто через первую может получить что-то от последней». (Ibid. P. 154). «Ты низводишь определенный дар через семенную идею души (*singulare munus trahes per rationem animae seminalem*)». (P. 155).

⁹ Ibid. P. 159–160.

Теорию «Духа» Фичино, судя по всему, заимствует их «Пикатрикса», в IV книге которого разрабатывается самобытная теория spiritus`а как помещенного Богом в середину четырех небес (in medio quatuor celorum) — двух высших (первосущность и интеллект, неотличимый от души) и двух низших (природный и элементарный миры) — и низводящего влияния высших небес в элементарный и природный миры: «Затем он создал небеса, формы и поставил небо духа в середину четырех небес, два из которых над ним светлые и ясные, так как они первосущность и интеллект, небо же духа как ступень высшая от более высоких небес заимствует (a superioribus recipit) подобающие ей науку и благородство и распространяет ее на низшие (inferioribus tribuit)»¹⁰. Теория Духа из «Пикатрикса» дополнила неоплатоническую модель Души мира как занимающей промежуточное положение между Телом (Материей) и Умом, формируя трехчастную схему «Anima mundi — Spiritus mundi — Corpus mundi», которая была основой естественной магии Фичино, связанной в первую очередь с изготовлением талисманов и с орфической музыкальной магией¹¹, то есть исполнением гимнов Орфею под музыкальный аккомпанемент. Обратим внимание на двойное посредничество Души мира (Anima mundi) и Духа мира (Spiritus mundi): оживляющая Духом Душа находится между Телом и Умом, Дух — между Душой и телом. Магия становится уловлением потока Духа и управлением им в едином одушевленном с помощью него мире. Важна также неразрывность и цельность этой схемы — ни один из ее компонентов не действует сам по себе, поэтому при рассмотрении магии Фичино нельзя ограничиться теорией spiritus`а либо души. Душа в прямом смысле дышит духом, дыханием (spiritus`ом), без которого она не способна быть связующим звеном Ума и тела, дух же — именно функция Души.

В «De occulta philosophia»¹² Агриппы, произведении, известном именно как классический свод ренессансной магии и не отличавшемся самобытностью, эта схема заимствуется полностью. Однако если у Пико делла Мирандолы, как и Фичино, опиравшегося на «Асклепия» Гермеса, натуральная магия Фичино становится лишь несовершенным прообразом каббалистической, основанной на теории сфирот, то для Агриппы возможной становится и демоническая магия в полном объеме, что, безусловно, выводит его за границы неоплатонической магии Фичино¹³.

2. Теория трех начал Парацельса

Несмотря на удивительную широту знаний Парацельса (не нужно забывать, что он был в первую очередь практикующим и успешным врачом), ставшую легендарной¹⁴, и множество источников, которые были основополагающими для него, можно

¹⁰ Picatrix. The Latin version ... P. 174.

¹¹ Walker D. P. Orpheus the theologian and Renaissance Platonists // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. — 1953. — Vol. 16. — Nr. 1–2. — P. 100–120. — P. 100–103.

¹² Agrippa H. C. De occulta philosophia libri tres. — Lugdunum, 1550.

¹³ Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. — М., 2000. — С. 127–137. За границами ее находится и Бруно, который, тем не менее, прямо опирался на «De vita coelitus...» Фичино и «De occulta philosophia» Агриппы. См.: Там же. С. 187–211.

¹⁴ По легенде, отец Парацельса, обучавший сына естествознанию, наградил его еще в юности именем Парацельс — Paracelsus («больше Цельса»), имея в виду, что сын уже тогда знал больше

выявить ту алхимическую базу, на основе которой им была создана знаменитая модель *tria prima*.

Важнейшую роль в генезисе алхимии играет «Изумрудная скрижаль» Гермеса Трисмегиста¹⁵. Уже Зосима опирался на писания Гермеса, но действительно цельная алхимическая модель на этой основе была создана арабом Гебером (Джабиром ибн-Хаййаном) в VIII в. н. э. «Скрижаль» провозглашала единство всего мироздания, которое явит чудеса единой вещи (*miracula rei unius*), отец которой — Солнце, а мать — Луна. Соответственно, двумя началами всех металлов и провозглашаются активное огненное, то есть Сера (Солнце), и пассивное водное — Меркурий или Ртуть (Луна), начала. Формируется так называемая меркурие-серная теория Гебера, выраженная в известной в латинском переводе «Сумме совершенства»¹⁶. Целью же алхимика является совершенное их соединение, которое породит совершенный металл — золото, с помощью «великого делания» (*opus magnum*). В последующие века благодаря контактам европейцев с арабами, участвовавшим после крестовых походов, эта модель переносится в Европу, становясь классической. Среди прочих, знаменитый Никола Фламель, живший в XIV–XV вв., был ее ярким адептом, о чем свидетельствует его «Философская сумма»:

*Dont plusieurs hommes de science
Ces deux spermes-la, sans doubtance,
Ont figurez par deux dragons,
Ou serpens pires, se dict-on:
Lun ayant des ailes terribles,
L'autre sans aile, fort horrible.
Le dragon figuré sans aile,
Est le soulfhre, la chose est telle,
Lequel ne s'en vole jamais
Du feu, voila le premier mets.
L'autre serpent qui ailes porte,
C'est argent vif, que vous importe,
Qui est semence feminine,
Faicte d'eau & terre pour mine.
Pour tant au feu point ne demeure,
Ains s'envole quand veoit son heure¹⁷.*

известного римского натурфилософа I в. н. э. Цельса (а не оппонента христианства грека Цельса, жившего во II в., известного по знаменитому трактату Оригена).

¹⁵ Изумрудная скрижаль // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. — М., 2001. — С. 314–315.

¹⁶ *Geberis perspicassimi summa perfectionis*. — Veneto, 1542. В действительности, Гебер выделял не два, а три начала — Серу (*Sulphur*), Меркурий (*Mercurius*) и Мышьяк (*Arsenicum*). Но мышьяк, согласно 14 главе «Суммы» «подобен Сере» и его не следует определять по-другому, чем ее (*Ibid.* — P. 20), поэтому «двуначалие» сохраняется.

¹⁷ «Поэтому многие ученые мужи / Эти два семени без сомнения / Изобразили двумя драконами / Или еще более худшими змеями, говорят: / Один с ужасными крыльями, / Другой без крыльев, сильно страшный. / Изображенный дракон без крыльев — / Это Сера, вещь такая, / Что не исчезает из огня никогда — / Вот первое блюдо. / Другой змей, крылья несущий, — / Это Ртуть, которая для вас важна, / Которая есть женское семя, / Из воды и земли в основе, / Тем не менее, в огне совсем не живет, / Так исчезает, когда свой час увидит». Flamel N. *Le sommaire philosophique // Bibliotheque des philosophes chimiques*. — Paris, 1741. — V. 2. — P. 265.

Именно эту теорию Парацельс в зрелый период (1520–1530 гг.) дополняет третьим началом — Солью, соотнося их как душу (Сера), дух (Меркурий) и тело (Соль)¹⁸. Эти начала, по Парацельсу, суть три составляющие каждой вещи¹⁹. Сера есть организационный принцип тела, Соль придавала телу твердость, а Меркурий был летучим (или жидким) жизненным началом, в котором обитала сила организма²⁰. Сера горела, Меркурий испарялся, Соль оставалась твердой. «Возьми кусок дерева. Это тело. Теперь сожги его. Горючая часть — это Сера, дым — Меркурий, зола — Соль»²¹. Кроме того, три начала соотносились им с Отцом (Сера), Сыном (Меркурий) и Святым Духом (Соль)²².

Необходимо разделять теорию трех начал и учение Парацельса. Последнее отнюдь не сводилось к первому. Парацельс выделял ряд других категорий, необходимых для понимания его учения. Он говорил о существовании огненной силы трансформации всех вещей — Вулкан. Она приводила каждую вещь к ее последней форме, являясь обоснованием алхимии. В каждой вещи действовал Архей — внутренний Вулкан (*der inwendig Vulcanus*)²³. В человеке Архей, по Парацельсу, располагался в желудке. Той силой, которая обеспечивала познание мира, главным источником мудрости и законом природы был Свет природы (*Licht der Natur*)²⁴, а первоматерией мира — Илиастер²⁵.

¹⁸ «Теперь, дабы три этих отдельных субстанции были верно поняты, а именно дух, душа и тело, нужно знать, что они значат не что иное, как три начала (*drei principia*) — Меркурий, Сера и Соль, из которых образуются все семь металлов. Ибо Меркурий — дух, Сера — душа, Соль — тело. Среднее между духом и телом (*das mittel aber zwischen dem spiritu und dem corpore*), как говорит Гермес, есть душа, и она есть Сера, которая объединяет две различные вещи и превращает их в одну сущность (*einiges wesen*)». *De natura rerum // Paracelsus. Sämtliche Werke. Ab I. Herausgegeben von Karl Sudhoff. 11. Band. — München und Berlin, 1928. — S. 318.* Ряд исследователей, следуя самому Парацельсу, говорят о герметических истоках его теории трех начал, опираясь на процитированный фрагмент. Интересной остается возможность того, что Парацельс, создавая эту модель, опирался в том числе и на теорию трех начал Фичино, то есть на «*Sulphur, Mercurius, Sal*» Парацельса могли повлиять также «*Anima, spiritus, corpus mundi*», что в этом случае стоило бы рассматривать как рецепцию неоплатонизма в алхимическую традицию и переплетение ее с магической уже в XVI в. См.: *Pagel W. Op. cit. P. 218–227.* О соотношении духа (*Geist*) и души (*Seele*) у Парацельса см.: *Ibid. P. 118, n. 324.* В любом случае герметические истоки теории трех начал Парацельса (хотя бы в смысле алхимической базы, которая была для него основой) несомненны.

¹⁹ «Есть три субстанции, дающие каждой индивидуальной вещи тело. Имена этих трех вещей — Сера (*Sulphur*), Меркурий (*Mercurius*), Соль (*Sal*) <...> Если ты возьмешь какую-либо вещь в руки, у тебя будет три субстанции под одной формой (*drei substanzen under einer gestalt*)». *Opus paramirum // Paracelsus. Sämtliche Werke. Ab I. Hg. von. Sudhoff. 9. Band. — München, 1925. — P. 45.*

²⁰ *De mineralibus // Bianchi M. The visible and the invisible. From alchemy to Paracelsus / Alchemy and chemistry in the 16th and 17th century. Ed. by Rattansi P., Clericuzio A. — Dordrecht, 1994. — P. 39.*

²¹ *Opus paramirum // Sudhoff. 9. Band. — P. 45–46.*

²² *Weeks A. Paracelsus (Theophrastus Bombastus von Hohenheim, 1493–1541): essential theoretical writings. — Leiden, 2008. — P. 316. Note 3.*

²³ «Ничто не создано в последнем виде (*in ultimam materiam*), но все вещи созданы в первом, и Вулкан обращает их искусством алхимии в последний. Архей, внутренний Вулкан, продолжает работу, он знает, как приготовить части к разделению». *Labyrinthus medicorum errantium // Paracelsus. Sämtliche Werke. Ab I. Sudhoff. 11. Band. — P. 188.*

²⁴ См.: *Dehaye P. La lumière de la nature chez Paracelse // Cahiers de l'hermetisme. — Paris, 1980. — P. 53–88.*

²⁵ О понятии Илиастера у Парацельса, иногда максимально близком «*Mysterium Magnum*» — первохаосу см.: *Койра А. Paracelse. — Paris, 2004. — P. 50–55.*

3. «Иероглифическая монада» Джона Ди

Монада Ди, которой посвящен его главный труд²⁶, мыслилась им как ключ ко всему знанию, универсальный символ, включавший в себя весь мир, некий всеобщий язык описания. Сама Монада представляет собой знак, состоящий из четырех частей — Солнца, Луны (верхняя часть Монады), Стихий, обозначаемых крестом (ее середина), и фигуры Огня (ее нижняя часть). Основной смысл Монады есть очищение порожденных Солнцем и Луной стихий и преобразование последних в совершенном союзе светил. Это путь от четырех (сторон креста) к единице. Солнца и Луна соединяются, порождая Стихии — и это символ начала, их земного союза. Стихии (Крест) очищаются, и это символ середины и очищения. Они приводятся к совершенной форме и соединяются в божественном союзе, и это трансформация²⁷. Монада Ди, включавшая в себя *tria prima*, есть спиритуальное «великое делание», ее цель соответствует цели алхимика, это совершенное соединение Солнца и Луны.

Если связь Монады с алхимией Гебера и «Скрижалю» сразу бросается в глаза (Солнце Ди как Сера Гебера и Луна как Меркурий, что формирует интересное возвращение к аутентичным терминам Гермеса), учитывая и доказательства знакомства Ди с меркурие-серной теорией²⁸, то гораздо более интересными представляются ее парацельсианские истоки. Стихии Ди связываются с Солью Парацельса, фигура Огня — преобразующее огненное начало — с его Вулканом-Археем. Агент трансформации вещей, приводящий их к высшей форме, сохраняет у Ди свой деятельностный аспект. Это находит и документальное подтверждение. Согласно исследованию библиотечного каталога Ди, с 1562 по 1582 г. он приобрел несколько десятков изданий работ Парацельса²⁹. Тем не менее, нельзя точно сказать, что «Монада» была плодом знакомства Ди с работами Парацельса. Выше представлено наше понимание его учения, и мы не можем утверждать, что оно было тем, которое Ди воплотил в «Монаде». Скорее здесь стоит ограничиться гипотезой о *сходстве* или, возможно, *родстве* системы «Иероглифической монады» и алхимии зрелого Парацельса³⁰.

4. Теория астрального света Элифаса Леви

Доктрину Элифаса Леви можно рассматривать как итог развития всей новоевропейской магико-алхимической традиции. Конечно, наряду с последней, ее важными источниками были также месмеризм, мартинизм и христианская мистика Франции

²⁶ Dee J. *Monas Hieroglyphica*. — Antwerpen, 1564.

²⁷ См. Dee J. *Monas Hieroglyphica*. — Antwerpen, 1564. — P. 23.

²⁸ Clulee N. *The Monas Hieroglyphica and the Alchemical Thread of John Dee's Career // AMBIX*. — Vol. 52. — Nr. 3. — 2005. — P. 205.

²⁹ Szxnyi G. E. *John Dee's occultism: magical exaltation through powerful signs*. — Albany, 2004. — P. 133.

³⁰ За недостатком места в этом очень кратком анализе «Монады» не может быть рассмотрена проблема ее связи с традицией розенкрейцерства, впервые обозначенная Йейтс (Йейтс Ф. Розенкрейцерское просвещение. — М., 1999. — С. 83–84). Впрочем, ее аргументация строилась в основном на материальных свидетельствах (изображение Монады в «Химической свадьбе» и прямые аллюзии на нее в «*Consideratio brevis*»). На наш взгляд, эта связь носила более глубокий характер, и можно говорить о «Монаде» Ди как основополагающем источнике розенкрейцерской традиции.

XVII–XVIII вв., которые стали источниками самобытной доктрины астрального света, разработанной Леви в «магический» период его творчества (50–60-е гг. XIX в.).

Мы остановимся на рассмотрении учения о магии Леви в контексте теории трех начал. Леви говорил о существовании особой силы, субстанции, которую он называл астральным светом (*lumière astrale*). Это универсальный пластический посредник (*médiateur plastique universel*³¹), великий магический агент (*le grand agent magique*³²), душа мира (*âme du monde*³³) управление которым, восхождение внутри которого и есть магия. Он, по Леви, реально существует, и в него бессмысленно верить, как верят в Бога. У астрального света есть три аспекта — огненный Дух или Сера (*Esprit ou Soufre*), пластический посредник или Меркурий (*Médiateur Plastique ou Mercure*) и твердое Тело или Материя (*Corps ou Matière*)³⁴. Они, как мы видим, соответствуют трем началам Парацельса, соотносясь у Леви (в отличие от последнего) с Духом, Душой и Телом соответственно. Три этих начала есть также свет — позитивный (Сера), негативный (Меркурий) и нейтральный (Соль)³⁵, а значит каждый из них трехтроичен (также имея три аспекта — Серу, Меркурий и Соль) и т. д. Таким образом, проблема соотношения трех начал решается объединением мира всеобщим магическим агентом — астральным светом, а три начала Парацельса становятся тремя его характеристиками, что можно рассматривать как завершение магиико-алхимической традиции XVI–XIX вв. и начало нового этапа в истории европейского эзотеризма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. — М., 2000.
2. Agrippa H. C. *De occulta philosophia libri tres*. — Lugdunum, 1550.
3. *Alchemy and chemistry in the 16th and 17th century*. Ed. by Rattansi P., Clericuzio A. — Dordrecht, 1994.
4. Calder I. *John Dee studied as an English Neoplatonist*. — London, 1952.
5. Clulee N. *The Monas Hieroglyphica and the Alchemical Thread of John Dee's Career // AMBIX*. — Vol. 52. — Nr. 3. — 2005. — P. 197–215.
6. Dee J. *Monas Hieroglyphica*. — Antwerpen, 1564.
7. Flamel N. *Le sommaire philosophique // Bibliotheque des philosophes chimiques*. — Paris, 1741. — V. 2. — P. 263–284.
8. *Geberis perspicacissimi summa perfectionis*. — Venetiae, 1542.
9. Lйvi E. *Dogme et rituel de la haute magie*. — Paris, 1856.
10. Lйvi E. *Histoire de la magie*. — Paris, 1860.
11. Lйvi E. *La clef des grands mystères*. — Paris, 1861.

³¹ Lévi E. *Histoire de la magie*. — Paris, 1860. — P. 18.

³² Lévi E. *La clef des grands mystères*. — Paris, 1861. — P. 118.

³³ Lévi E. *Dogme et rituel de la haute magie*. — Vol. I. — Paris, 1856. — P. 131, 236. Изначально это термин, введенный Фичино, ставший классическим в европейской магии благодаря Агриппе. Вообще, трехчастная схема Фичино не обязательно воспринималась полностью — Леви, например, использует только термин «душа мира» и именно для характеристики астрального света.

³⁴ *Histoire de la magie*. — P. 530–531.

³⁵ *Ibid.* P. 531.

12. Marsilii Ficini florentini Liber de vita coelitus comparanda composita ab eodem inter commentaria ejusdem in Plotinum // Marsilii Ficini florentini medici atque philosophi celeberrimi de vita libri tres. — Veneto, 1567. — P. 153–323.
13. Paracelsus. Sämtliche Werke. Ab I. Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften Herausgegeben von Karl Sudhoff. — München und Berlin, 1922–1933.
14. Pagel W. Paracelsus: an introduction to philosophical medicine in the era of the Renaissance. — Basel, 1982.
15. Picatrix. The Latin version of the Ghaayyat Al-Hakiim. — London, 1986.
16. Pingree D. Some of the sources of the Ghaayat al-hakiim // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. — Vol. 43. — 1980. — P. 1–15.
17. Szxnyi G. E. John Dee's occultism: magical exaltation through powerful signs. — Albany, 2004.
18. Walker D. P. Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella. — University Park, 2003.
19. Weeks A. Paracelsus (Theophrastus Bombastus von Hohenheim, 1493–1541): essential theoretical writings. — Leiden, 2008.

И. И. Макаренко

МЕСТО ГЕРМЕНЕВТИКИ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ МЕТОДОВ ИССЛЕДОВАНИЙ

Герменевтика как научная дисциплина играет важную роль в формировании методов интерпретации и оценки текстов культуры, в том числе религиозных текстов, то есть несет в себе религиозоведческое содержание. Она дает возможность выявить особенности сакральных текстов, а также используется и в межрелигиозной коммуникации. В данном контексте мы используем понятие «герменевтика» как раздел философии, который изучает предпосылки, возможности и особенности процесса истолкования текста. Сам термин «герменевтика» стал употребляться в философском смысле в раннем немецком романтизме (Ф. Шеллинг, Л. Тик, Ф. Шлейермахер, И. Риттер, А. Хюльсен, В. Г. Ваккенродер и др.)¹. Герменевтика является в широком смысле философией понимания. Представители современной философской герменевтики (Э. Бетти, Х. Г. Гадамер, М. Ландман) видят в ней не только метод гуманитарных наук, в том числе философии культуры и философии религии, но и способ толкования определенной культурно-исторической ситуации и человеческого бытия вообще. Усматривая основную проблему философии в проблеме языка, они отвергают объективное научное познание, безгранично доверяя косвенным свидетельствам сознания, воплощенным в речи, прежде всего письменной.

Как метод историко-культурной интерпретации герменевтика разрабатывалась В. Дильтеем. Отметим, что центральной идеей философии для Дильтея является понятие «жизнь» и её культурно-исторические реалии. Сам по себе человек, по Дильтею, не имеет истории, он сам — история. Она-то и раскрывает его, кто он, что он собой представляет. Таким образом, толкование текста у Дильтея — это соединение субъекта и объекта в историческом акте понимания. От человеческого мира истории Дильтей отделил мир природы. А задача философской герменевтики как раз и состоит в том, чтобы понять «жизнь», исходя из нее самой. В этой связи Дильтей выдвинул метод «понимания» как непосредственного постижения духовной целостности, в смысле целостного переживания. Понимание, как интуитивное проникновение в жизнь, он

¹ Дильтей В. Герменевтика. Собр. Соч. Т. IV. — М., 2001. — С. 9–12.

противопоставляет методу объяснения, применимому в науках о природе, где используется рассудочное доказательство. Понимание личного, внутреннего мира достигается через самонаблюдение, рефлексивность. Понимание же другого мира, «личностного», возможно только через «вживание», или «сопереживание», т. е. «вчувствование». По отношению к культуре прошлого понимание выступает как метод интерпретации, названный Дильтейем герменевтикой. Основой герменевтики он считал психологию понимания: ее особенность состоит в непосредственном постижении целостности душевно-духовной жизни личности².

Поставив проблему понимания жизни, Дильтей необходимым образом столкнулся с вопросом о том, как вообще возможно «научное познание единичных личностей и каковы средства его достижения». Ключом к решению проблемы научного познания духовно-исторического мира становится у Дильтея анализ понимания, которое может иметь различные градации — в зависимости от интереса, испытываемого человеком к рассматриваемому им предмету. В высших своих формах понимание доводится до специализированного искусства, которое в его применении к фиксированным жизненным высказываниям Дильтей называет истолкованием, или интерпретацией.

Традиционная герменевтика интересует Дильтея как интерпретация сохранившихся в тексте остатков человеческой жизни. Однако понимание самой жизни, очевидно, не может быть аналогичным пониманию любой предметной области — человеческая жизнь не позволяет определить себя как «предмет» или «текст». Поэтому по отношению к жизни нельзя занять некую внешнюю ей «исследовательскую» позицию, подвергать ее рассмотрению как нечто имеющееся: ведь если — в соответствии с замыслом Дильтея — исходным становится «целостный человек», «полнота жизни», то проживаемая и переживаемая человеком жизнь, разворачивающая себя в определенных жизненных отношениях, образует ту первичную реальность, вырваться за пределы которой оказывается невозможным ни мысленно, ни физически. «Архимедовой точкой», отталкиваясь от которой можно было бы построить систему достоверного знания, не может стать и никакая другая единичная жизнь. Понимание жизни может быть развернуто только из него самого и постепенно расширено за счет переработки и усвоения нового опыта. Так оказывается, что основывающийся на герменевтическом круге метод частных филологических наук становится фундаментом социогуманитарного познания вообще.

Сформировавшуюся в различных частных гуманитарных науках методику понимания Дильтей впервые попытался применить в более общем плане — к человеческой жизни в целом, что дало исследователям основание называть Дильтея основателем философской герменевтики. Надо, однако, учесть, что термин «герменевтика» Дильтей применительно к собственной философии практически не употреблял. Впервые это сделал Хайдеггер в лекциях 1919–1925 гг. Новый импульс развитию темы «Дильтей и герменевтика» был дан в 60-х годах XX в. с появлением работы «Истина и метод» Г.-Г. Гадамера. Сам же Дильтей утверждал, что основоположения наукам о духе дает психология, а не герменевтика.

Разумеется, философская герменевтика лишена преимуществ герменевтики филологической, для которой возможно непрерывное возвращение к постоянному тексту. Жизнь не только трудно схватывать в каждый конкретный момент — она не поддается и интроспективному методу, ибо любое осмысление жизни или жизненных отношений

² Дильтей В. Жизнь и история. Собр. Соч. Т. I. — М., 2000. — С. 9–11.

неуловимым образом видоизменяет предмет рассмотрения, деформируя его в соответствии с ожиданиями исследователя. Поэтому путь понимания должен идти через так называемые «объективации жизни»: речь идет об образованиях, которые Жизнь произвела из себя и в которых косвенным образом узнает себя самое.

В соответствии с этим, метод философии жизни базируется, по Дильтею, на триединстве переживания определенных жизненных состояний и процессов, выражения (термин, который Дильтей употребляет в качестве синонима для «объективаций жизни») и понимания. Таким образом, основная проблема герменевтики состоит, по Дильтею, в раскрытии того, как индивидуальность может стать предметом объективного познания в данном проявлении чужой уникальной жизни.

Таким же путем пошел Э. Гуссерль. По его мнению при любом исследовании далекой, тем более чужой культуры, важно, прежде всего, реконструировать «жизненный мир» этой культуры, вжиться в неё, только так можно понять смысл ее памятников. Дальнейшую разработку этой проблемы осуществлял немецкий философ Г. Гадамер. Он был учеником великого М. Хайдеггера, который понимал герменевтику как учение о «бытии», как теорию «познания». Основываясь на идеях и тезисах Дильтея и Хайдеггера, Гадамер придал герменевтике более универсальный смысл, превратив проблему «понимания» в саму суть философии, то есть герменевтика по Гадамеру, — не искусство истолкования (как у Шлейермахера) и не метод познания (как у Дельтея), а исследование *условий* возможности понимания. Предметом философского знания с точки зрения герменевтики, по Гадамеру, является мир человека, трактуемый как область человеческого общения³.

Именно в этой области протекает повседневная жизнь человека, создаются культурные и научные ценности. У Гадамера язык и текст являются независимыми и самостоятельными «сущностями», а толкование — как акт, который раскрывает не столько прошлое, оригинальное значение текста, сколько устанавливает диалектику интерпретатора с настоящим. По Гадамеру, «сопричастность традиции — условие *всякого* понимания. Текст может обладать материей и энергией, но он также занимает определенное место на определенном временном отрезке, и его положение может меняться. И тексты, и читатели полностью историчны; и те и другие несут признаки культурной обусловленности»⁴. Гадамер, отрицая миф об объективности, настаивает на том, что место читателя в истории и традиции — важная составляющая всего процесса понимания. По его же утверждению, для понимания текста в процессе истолкования не обязательно помещать себя в исторический контекст автора. Но это означает, что необходимо применить в жизни то, о чем говорит автор в тексте. По его убеждению, герменевтическую задачу нельзя разделять на толкование, понимание и применение. Герменевтический процесс — это акт в «единстве», в «целостности», направленный для достижения «понимания». Таким образом, герменевтика Гадамера отводит главное место не автору и тексту, а соединяет воедино — текст и читателя. В этом процессе современный читатель ориентируется не на прошлое, но на настоящее.

Проблема «понимания» непосредственно связана с понятием культуры. Культуру в исторической традиции во многом определяло развитие гуманитарных наук, а динамика и процесс развития естественных наук определяет уже существование науки как таковой, при этом оставляя метафизику в области философии. Гадамер отказывает

³ Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. — М., 1988. — С. 6.

⁴ Там же.

герменевтике в претензии быть методологией гуманитарных наук и провозглашает ее универсальной философией нашего времени. Основополагающими уже в философской герменевтике становятся вопросы: как возможно понимание окружающего нас мира? Как в этом понимании воплощается истина бытия?

По Гадамеру, герменевтика должна выступать как самосознание человека в современную эпоху. Таким образом, философская герменевтика претендует на роль экзистенциальной, конституирующей положение индивида в этом мире системы координат⁵. Необходимо указать, что «герменевтика познания» в гуманитарных и естественных науках значительно меняется как способ познания в сильно развивающемся мире конца XX — начала XXI вв. в различных технологиях и сферах жизни общества. Как результат быстрого развития в культуре практически потерян момент «художественности», о котором говорили многие сторонники гуманитарного метода познания. Отметим, что художественность в силу этих обстоятельств уходит на интуитивный уровень. Проблема «понимания», например, произведения искусства, как опыта, в этом случае тем не менее сохраняет свою актуальность. В отличие от технического подхода культурологический подход к действительности, ее пониманию и освоению исходит из того, что уже само по себе обладает обликом и формой⁶, то есть институализируется. Социальная и культурная жизнь, по преимуществу, это деятельность социокультурных институтов, важнейшим из которых выступает религия.

Религия и религиозно-общественные учреждения являются предметом исследования отдельной гуманитарной науки — религиоведения. Современная энциклопедия следующим образом определяет предмет ее исследования: «знания о религии, накопленные человечеством за всю его историю» или «наука о религии, сформировавшаяся во второй половине 19 в.

Зародившись в западной Европе и Северной Америке на стыке философии, социологии, психологии, антропологии, языкознания, мифологии, фольклористики, востоковедения и других наук, религиоведение с самого начала поставило своей целью не апологию тех или иных религиозных верований, обрядов и институтов, а беспристрастное исследование религий мира. Объектом новой науки стали все существовавшие и существующие религии»⁷.

Религиоведение традиционно включает в себя теорию религии, психологию религии, историю религии, социологию религий и др. Одной из наиболее важных теоретико-практических проблем религиоведения XX в. стал вопрос о соотношении религиоведения и теологии. На сегодняшний день этот вопрос решается в том плане, что религиоведение и теология — это самостоятельные отрасли знания, каждая из которых имеет свою специфику и полное право на научное существование. Существующие точки их соприкосновения рассматриваются как основа для диалога и сотрудничества между теологией и наукой о религии.

Важной стороной религиоведческих исследований является вопрос о методах религиоведческого познания. Как и в любой науке, здесь применяются философский, специальные общенаучные и частнонаучные, теоретические и эмпирические методы: системный метод, диалектика, анализ, синтез, абстрагирование, обобщение, экс-

⁵ Там же. С. 246–247.

⁶ Левяш И. Я. Культурология. — Минск, 1998. — С. 116–200.

⁷ Красников А. Н. Религиоведение // Религиоведение. Энциклопедический словарь. — М., 2006. — С. 857.

траполяция, моделирование, аналогия, гипотеза, индукция, дедукция, наблюдение, эксперимент и др. В соответствующих разделах кроме названных используют свои методы. Так, в социологии религии плодотворно используются методы установления социальных фактов — изучение документов, опросы разного рода — интервью, анкетирование и прочие методы первичной обработки полученных данных — группировка, ранжирование, составление статистических таблиц и др. Психология религии использует анализ биографий, проективные тесты, личностные опросники, шкалирование межличностного восприятия, методы исследования установок и диспозиций личности, социометрию, метод отраженной субъектности и так далее.

В исследованиях религии разработаны такие подходы, которые интегрируют многие частные приемы. Они с успехом применяются в течение многих десятилетий, дают хорошие результаты и в настоящее время.

Каузальный анализ имеет в виду изучение причинно-следственных отношений, выявление причин возникновения и эволюции различных явлений религии. Согласно принципам этого анализа, главным вопросом которого является «почему?», «религия не может быть постигнута лишь из самой себя. Именно причинное рассмотрение прежде всего помогает объяснить различные религиозные и нерелигиозные формы из каких-то действительных отношений в жизнедеятельности людей»⁸.

Историзм, исходя из единства исторического и логического в качестве инструмента познания, использует логику истории, которая позволяет понять современное состояние объекта как нечто ставшее и вместе с тем дает руководство к правильному осмыслению событий и фактов прошлого. Историзм может выступать в нескольких разновидностях. Генетический подход имеет в виду выведение последующих этапов развития из начальной фазы. В ходе этой процедуры важное значение имеет отыскание промежуточных звеньев в цепи эволюции. С другой стороны, чем дальше в глубь веков направляет свой поиск исследователь, тем меньше в его распоряжении фактического материала. В этом случае историзм предстает в форме актуализма: поскольку современное состояние всякого явления — это итог развития, изучение этого состояния позволяет создать теоретическую модель, которая может охарактеризовать явление в его предшествующих фазах, в том числе и начальных. Сравнительно-историческое исследование сопоставляет разные этапы развития одной и той же религии в различные моменты времени, разные религии, существующие одновременно, но находящиеся на разных этапах развития. Большое значение имеет сравнение сопоставимых образов разных религий, в западных и восточных культурах и т. д. На базе сравнительного анализа сформировалась специальная область исследования — сравнительное религиоведение.

Типологический метод представляет собой совокупность процедур расчленения и группировки изучаемых объектов по каким-либо признакам. В результате типологизации получают статистические устойчивые группы признаков — типы, которые задают модель типологической общности для определенных объектов, явлений. Инвариантность признаков какого-то объекта позволяет относить его к соответствующему типу. Различия признаков объектов внутри типа носят случайный характер, эти различия незначительны по сравнению с различиями свойств объектов разных типов. С помощью типологизации выделены, например, исторические типы религий.

⁸ Яблоков И. Н. Основы религиоведения. — М., 2004. — С. 19.

Феноменологический метод включает совокупность приемов выяснения смыслов и значений в духовном взаимодействии людей. Он соотносит мотивы, представления, идеи, цели практически действующих индивидов и тем самым достигает понимания смысловой связи их поведения, помогает обнаружить формальные структуры общения, субъективные факторы общественных отношений. Использование приемов феноменологического анализа способствовало выделению одного из разделов религиоведения — феноменологии религии, которая наряду с субъективными религиозными переживаниями рассматривает и религиозные институты, общности и проч.

Герменевтический метод тесно связан с феноменологическим, исторически наследовал традиции экзегетики. Данный метод применяется в целях достижения понимания религиозных явлений и тем отличается от каузального метода, историзма, структурного, функционального и других, которые обеспечивают объяснение этих явлений. Герменевтический метод предполагает использование приемов истолкования сакральных текстов, сочинений религиозных авторитетов прошлого и вообще объективных феноменов религиозной культуры, соотнесения понимания первоисточников, первотворений каждым новым поколением с авторским пониманием, выявления связи текста с социокультурным контекстом и т. д. Различие объяснения и понимания и, соответственно, методов того и другого относительно; они взаимосвязаны: объяснение способствует пониманию, а понимание является одной из предпосылок объяснения.

Структурно-функциональный анализ имеет дело с объектами, представляющими собой системы, и направлен на раскрытие их строения и функционирования. Результатом является выделение элементов, которые соотносятся с другими элементами и с системой в целом, выяснение воздейственности этих элементов. Такая же операция может быть выполнена и над каждым выполненным элементом, который в свою очередь представляет собой систему или «подсистему».

По мнению авторов современного энциклопедического словаря по религиоведению значительной особенностью религиоведческих исследований XX в. стало слияние научных парадигм. Словарь отмечает, что «возникновение и широкое распространение таких направлений, как философия жизни, феноменология, герменевтика привели к серьезным изменениям в религиоведении. Смена философских предпосылок религиоведения с неизбежностью привела к пересмотру методов изучения религии. Особенно отчетливо это прослеживалось в герменевтическом подходе к изучению религии»⁹.

Анализ места герменевтики в контексте религиоведческих методов исследований позволил сделать вывод о том, что использование герменевтики существенно изменило само содержание религиоведения XX в. Как метод исторической интерпретации герменевтика разрабатывалась В. Дильтеем, который видел основную проблему герменевтики в раскрытии того, как индивидуальность может стать предметом объективного познания в данном проявлении чужой уникальной жизни. Основываясь на идеях и тезисах Дильтея и Хайдеггера, Г. Г. Гадамер придал герменевтике более универсальный смысл, превратив проблему «понимания» в саму суть философии и назвав предметом философского знания с точки зрения

⁹ Красников А. Н. Религиоведение // Религиоведение. Энциклопедический словарь. — М., 2006. — С. 858.

герменевтики мир человека, трактуемый как область человеческого общения. Сегодня же герменевтику зачастую рассматривают как один из важнейших методов научного познания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ванхузер К. Д. Искусство понимания текста. — Черкассы, 2007. — С. 615.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. — М., 1988.
3. Дильтей В. Жизнь и история. Собр. Соч. Т. I / Под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова. — М., 2000.
4. Дильтей В. Герменевтика. Собр. Соч. Т. IV / Под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова. — М., 2001.
5. Красников А. Н. Религиоведение // Религиоведение. Энциклопедический словарь. — М., 2006.
6. Левяш И. Я. Культурология. — Минск, 1998.
7. Осборн Г. Герменевтическая спираль. — Одесса, 2009.
8. Яблоков И. Н. Основы религиоведения. — М., 2004.

ИЗ ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Ю. Е. Смагин

ПРИРОДА ЗНАНИЯ И ВЛАСТИ В ФИЛОСОФИИ АНГЛИЙСКОГО ЭМПИРИЗМА

В эпоху Возрождения формируется антропоцентрическая сфера сознания, в которой обосновывается и осмысливается новое отношение к природному и социальному миру. В перспективе этого отношения оформляется соответствующая «конфигурация» знания, выдвигающая на первый план понимание истины как достоверности. Механические часы становятся образом и моделью «новой науки» механики, а также и космологии. В новом миропредставлении осуществляется «механизация» мира, которая была предназначена элиминировать из природного универсума все аристотелевские причины, чтобы оставить только причины действующие. Средневековый учёный верил, что он знает определённо о строении мироздания, но только Бог имеет всеполнейшее знание как Творец универсума. В XVII в. механизация мира позволяла раскрывать природные феномены и процессы как «материю-в-движении». Во времени движение постигается не только как свойство материальных тел, но и как структурная характеристика универсума в целом. Движение является основополагающим началом природных вещей и явлений. Поэтому неудивительно, что основатели «новой науки» Галилей, Кеплер, Декарт и Бэкон считали, что они обладают достоверным знанием о тех динамических принципах природного сущего, благодаря которым возможно реконструировать мир таким, каким его создал Творец. Здесь необходимо отметить, что образ механических часов был наиболее подходящей аналогией в понимании не только природных, но и социальных процессов. Образ механических часов — это фундаментальная модель для нового познания мира посредством его «механизации». Часы, как механизм заведённый один раз, затем работают непрерывно сами по себе; работа этого механизма осуществляется регулярностью его движения. Природный мир, по определению совершенного механизма, функционирует сам по себе и сообщает непосредственно о ходе времени. По Декарту, живые организмы суть тоже своеобразные часы, об этом свидетельствует регулярное сердцебиение, кровообращение и т. д. Подобного рода подход к пониманию и рассмотрению человеческого тела прослеживается в философии Гоббса. Он намеренно применяет данный подход

в интерпретации социально-политической структуры общества. Познание можно рассматривать в качестве последовательной цепи впечатлений или ассоциаций идей, которые могут демонстрировать процесс постижения вещей и явлений, при этом данный процесс подобен движению. Образ механических часов становится аналогией для научного познания и конструирования.

Провозглашённый Бэконом, Декартом и Гоббсом новый идеал науки основывается на познании как действии, или конструировании. По Бэкону, задача науки — открывать и познавать «формы вещей», а форма есть то, что способно производить вещь как таковую. При условии, что человек знает эти формы, он обретает власть над природой и тем самым становится способен подчинить природный мир своим намерениям, целям и проектам. В данной перспективе знание понимается как то, что увеличивает и приумножает могущество человека, поэтому оно должно быть силой. Античная мудрость и средневековая учёность не дают человеку такого знания, которое может быть руководством в его утилитарно-практической деятельности. Бэкон утверждал, что знание должно быть силой, способной производить новые вещи, необходимые человеку. Поэтому утверждается следующее положение: человек может познать исключительно только то, что он сам может сделать. Если Декарт говорил, что необходимо познавать природу при допущении творения мира Богом из ничего, т. е. природный мир есть просто протяжённая субстанция, которая оформляется врождёнными познающему человеку идеями, то, по мнению Гоббса, задача науки — сначала разрушить мир, т. е. сделать его «пустым», а затем этот уже «разрушенный мир» означивать с помощью однозначной системы знаков, созданной самим человеком. Такова в сущности знаковая теория языка и познания Гоббса. А поскольку государство создаётся с помощью общественного договора, постольку наука о государстве более истинна, чем наука о природе. Человек не создал природу, поэтому ему сложнее и труднее «реконструировать» механизм природы, чем механизм общества и государства. Сквозь призму такого рода направленности мышления становится понятной механистическая тенденция новоевропейской философии и наук.

Суть дела не только в том, что, согласно утверждению Бэкона, знание — сила. При тщательном рассмотрении вопроса гораздо важнее положение Декарта, согласно которому необходимо быть свободным субъектом своих познавательных и практических действий для того, чтобы постигать истину как несомненную достоверность, тогда как природа непрерывно уподобляется функционирующему механизму, в действие которого не «вмешивается» Бог. Задача науки, по Декарту, заключается в том, чтобы познать этот механизм и точно также необходимо, по мысли Гоббса, познать действие государства как механизма, способного регулировать общее поведение человеческих индивидов. Природа и общество уподобляются механизму, который функционирует сам по себе. Задача «новой науки» заключается и выражается в том, чтобы познать такого рода механизм. Важное значение приобретает проблема соотношения знания и власти. Традиционно власть рассматривалась или в юридических терминах, или в политико-экономических отношениях, но не изучалась как выражение метафизики «практического разума», которая, начиная с Бэкона, Декарта и Гоббса определяла основную проблематику новоевропейской философии и науки. Сущность метафизики «практического разума» заключается в следующем: как стремление к господству и властвованию над природными и социальными стихиями порождает определённого рода знание, так и само это знание, называемое «новой наукой», порождает определённые властно-господствующие отношения. Иными словами, власть и знание в философии английского эмпиризма непосредственно и взаимно полагают друг друга. Без власти не существует области научного

знания, без знания нет и соответствующей сферы могущества человека. Именно в этом выражается скрытая тенденция философии представителей английского эмпиризма. Власть понимается как господство над природными и социальными стихиями, как точно выверенная технология подчинения природного и социального тела.

«Знание и могущество человека совпадают»¹, — утверждает Бэкон, поэтому человек *может* лишь столько, сколько он знает, а для этого необходимо «очистить» человеческий разум от всякого рода «духовной диктатуры» и тем самым освободить его от того «стандартного сознания», которое препятствует постижению истины и раскрытию «форм вещей». Основная задача, которая включена в отрицательную, разрушительную часть бэконовского учения, — это раскрыть истинное лицо схоластической философии, её ненужность и даже опасность для человеческого познания; на место царства Божия поставить господство и власть человека. Сущность схоластического знания выражается в словесной учёности и культе авторитетов. И здесь важно: средневековая наука знает только учителей и учеников, она порождает лишь споры и диспуты, но не *открытия* и *изобретения*; она не понимает природу самих вещей и явлений, поэтому она не столько помогает, сколько препятствует человеку господствовать и властвовать над миром вещей и явлений. Церковная власть и схоластика контролируют разум человека, подчиняя его церковным догматам. Ренессансный гуманизм в лице представителей итальянского неоплатонизма старался преодолеть средневековый теоцентризм и выдвигал на первый план антропоцентрическое видение мира. Суть и замысел ренессансного антропоцентризма лежат в основе магико-утопических, архитектурно-художественных и научно-технических проектов. Гуманистический идеал Возрождения продолжается и до XVII в. Бэкон противопоставлял схоластическому стремлению к вере, обращению к «верному слову» апелляцию к Природе, к Вещам как таковым. Поэтому наука о природе для него есть основа всякого знания. Здесь радикальный поворотный пункт: теория становится практической, созерцательная наука — операциональной, познание — продуктивным, а опыт — изобретательным. Изобретение образует переход от интерпретации природы к господству человека над ней. По мысли Бэкона, необходима законодательная власть для свободы экономического предпринимательства и для мышления как науки, которая понимается в качестве свободного исследовательского предприятия. Тем самым философия превращается в метафизику прагматически направленного разума, который противопоставляется схоластике и разного рода университетской учёности. Новая наука и новая форма знания Галилея, Бэкона и Декарта выражает сущность политико-экономической реальности в её сугубо антропоцентрическом измерении.

Основанием философии и научного знания становится утилитарно-практически ориентированный разум, стремящийся к получению конкретных и определённых результатов, к разрешению непосредственно поставленных задач. По существу, Бэкон философски обосновал фундаментальное назначение практического разума (в его технологической направленности) для всей последующей философии и науки. Так, бэконовская программа «очищения» разума от всевозможных «идолов» связана с утверждением такого метода, который бы позволил обнаруживать без особых усилий истину, и таковая отождествляется с действенным знанием. По мысли Бэкона, оно есть прежде всего знание и искусство, которые завершают работу природы благодаря усилиям человека. Наука способна осуществить политико-экономическое и социальное преобразование общества. В философском учении Бэкона провозглашается идея, что новая

¹ Бэкон Ф. Соч. В 2-х т. — Т. 2. — М., 1972. — С. 12.

эпоха человечества должна быть результатом научно-экспериментирующего знания. Для этого необходимо понимать природу и социум как результат человеческого творения. Поэтому идеальное общество «Новой Атлантиды» не является уже сугубо статическим по своему совершенству, т. е. проекцией завершённого идеала, как это имело место в «Городе солнца» Кампанеллы или в «Утопии» Мора. В «Новой Атлантиде» общество становится динамичным благодаря активному поиску такого знания, которое открывает возможность познания и подчинения природы. В данной устремлённости утопического мышления полагалось, что оно в состоянии разрешать любые проблемы человеческого бытия, поскольку разрешение этих проблем относилось к будущему. Основанием утопического мышления был метод, который позволял раскрывать возможность и сущность будущих реалий человеческой жизни. В XVII в. утопическое мышление преодолевается утилитаризмом, в результате чего постоянно возрастала значимость материальной стороны человеческого существования. Представители утилитаризма следовали тем же принципам, которые провозглашал Бэкон в «Новой Атлантиде», а это: стремление к познанию в его наибольшей пользе и истине. Утопическое мышление вводило в сферу человеческого знания особое прикладное назначение науки и технологии. Самое важное что утверждается в «Новой Атлантиде», — это инструментально-практическое назначение науки. Необходимо отметить, что у Бэкона существует одно преимущество: он определяет социально значимые возможности новой науки, о которых в его время немногие подозревали. Всё, что происходит в «Доме Соломона», есть не иное что, как подражание именно природе. Подражая природе и её силам, человек имеет возможность использовать её потенциально в своих собственных целях и устремлениях; иными словами, овладеть всей её мощью и создавать, таким образом, «империю» человека. Также в «Новой Атлантиде» рассматривается идея прогресса и науки как социальных институтов. Утопия создавалась на основе идеи прогресса и развития такого знания, которое понималось как средство увеличения человеческого могущества над природными и социальными стихиями. Образ новой науки в её социальной значимости получил необходимое обоснование в утопическом проекте Бэкона.

Методика практически-действенного разума XVII в., получившая широкое распространение как новый подход к божественным и человеческим делам, является своего рода секуляризацией теологии. Многие философы XVII в. полагали, что новая наука «снимает» традиционные способы теологизирования и отражает тенденцию математизации в рассмотрении как природных, так и социальных явлений². У Гоббса данная тенденция «пронизывает» всю систему его философии, прежде всего в учении о теле. Необходимо отметить, что в рассматриваемый период времени методы математического исчисления переносились в физику, а из неё — в социальную философию. Подобного рода перенесение математического мышления в сферу социальной мысли принадлежит прежде всего Гоббсу. В математизации физики Декарт признавал только один атрибут материи — *протяжённость*, тела суть протяжённые вещи. В его представлении не доставало принципа физической *индивидуации*, который пытались ввести в философию Гоббс, а позднее Спиноза и Лейбниц. Гоббс, с одной стороны, сохраняет картезианскую идею конструирующего мышления, с другой, подчёркивает не только протяжённость, но и телесность, которую он понимает как то, что наделено силой и стремлением. Природный мир является телесным, где все тела наделены своего рода влечениями.

² См. Funkenstein A. Theology and the scientific imagination from the Middle Ages to the seventeenth centuries. — Princeton. N. J. PUR. 1986. — P. 80–89.

Общество — это тоже тело социальное, которое образуется из отдельных индивидов, наделённых изначально влечением властвовать и подчинять всё то, что его окружает. Поэтому, согласно Гоббсу, учение о теле должно быть первой основой философии.

Тенденция математизации знания и, более того, попытка точного выражения мыслей раскрываются в логической концепции Гоббса. Уподобление логических операций математическим, точнее арифметическим действиям имеет важный момент в методологии Гоббса и знаменует собой принципиально новый подход к логическому мышлению. Его логика исчисления напоминает бэконовскую критику средневековой науки, которая апеллировала к «верному слову» и следовала «книжной мудрости». В горизонте возможности и способности наименования и перенаименования всего сущего, Гоббс интерпретирует суждения, логические связки и сам язык в целом. Логика исчисления выступает как введение в «Первую философию», поскольку все умственные операции сводятся к операциям сложения и вычитания. Мир познания есть мир конструкций, который осуществляется с помощью математических теорем и логических суждений. Идея конструкции особым образом рассматривается в учении о человеческой природе и концепции социального договора. В своей теории языка Гоббс утверждал невозможность познания нетелесных субстанций. В результате точного и однозначного языка полагалась сама возможность науки, которая не есть лишь инструмент для увеличения могущества человека (Бэкон), а есть прежде всего «точное знание». Все феномены и явления, которые изучает наука, редуцируются к телесности и движению. Поэтому геометрия для Гоббса есть не только новая модель математики, но и новый метод логической науки, а тем самым геометрия является наукой о человеке. Именно в геометрии человек конструирует объект своего познания. Гоббс провозгласил себя основателем «новой науки», т. е. науки о человеческом и социальном теле. Необходимо иметь в виду, что ни один мыслитель XVII в. так явно и последовательно, как Гоббс, не доказывал конструктивный характер всех человеческих феноменов и проявлений: язык, логику, науку и государство как политико-экономический порядок. Никто кроме Гоббса не подчёркивал так явно, что любое познание есть познание через действия. Основа политической теории Гоббса лежит в том представлении, что человек по своей природе, находясь в «естественном» состоянии, лишён всяких социальных склонностей, что человек в таком состоянии не стремится к социальной гармонии и усовершенствованию окружающего его мира. Человек от природы не имеет никаких внутренних склонностей, дарований и влечений кроме одного — стремление подчинять других и самому властвовать. Именно в «естественном» состоянии имеет место «война всех против всех». Подобно Галилею, который говорил о свободном падении тел в пустоте, Гоббс говорил о «естественном» состоянии человека, т. е. о пустом в социально-историческом смысле пространстве, где естественное право делает всех людей равными. Гоббс отрицал данность человеку социальной природы и особо выделял анархическое состояние человека. Его понимание человеческой природы вне гражданского общества получило поддержку у Гассенди, а впоследствии у Вико, которые считали, что социальные отношения и связи для человека не являются врождёнными, что они суть человеческие конструкции. А поскольку человек обладает разумом, постольку он знает, что в таком агонистическом состоянии никто не является защищённым. Поэтому человек пытается и стремится упорядочить социальное бытие путём договора между людьми о совместной жизни и о добровольном подчинении воле суверена (монарха). Следует отметить, что данное обстоятельство является наиболее важным и значимым в понимании «новой науки» у Гоббса. Применяя язык конвенции, «естественный закон» знаменует переход общества

из естественного состояния в гражданское, тем самым человек становится гражданином. Также утверждается опосредование между природой как таковой и человеческим соглашением. Значимость человеческих установлений, которые существуют в отношении людей — религия, мораль, право и т. д. — не может быть произведена из законов природы. Законы природы недостаточны в качестве условия обоснованности человеческих установлений. Именно естественная необходимость есть слабость каждого в «войне всех против всех»; иными словами, равная уязвимость всех людей в их природном состоянии и неизбежность страха перед смертью. В силу данного обстоятельства возникло подчинение договорным обязательствам (общественный договор), когда права людей передаются монарху. Поэтому отношение между гражданами (подданными) и монархом (сувереном) — это отношение подчинения и властвования. Установленное государство, или гражданское общество, не есть сугубо механическое образование, оно есть организм, конструкция человеческого ума, которая воедино соединяет различные стремления или просто человеческие тела — тела как простые, так и сложные. Государство основывается на соглашениях, тем самым оно есть «рациональное сущее», или своего рода «непрерывное творение», которое требует для своего собственного сохранения всегда определённых усилий со стороны монархической власти. Если Бэкон говорил, что знание должно быть силой, то Гоббс утверждал, что власть должна быть знанием или наукой о человеке и государстве, знание оказывается неотделимым от власти, а власть необходимо предполагает наличие знания человеческой природы, его социальных отношений и устремлений, а также природного мира в целом. Гоббс и Спиноза стремились интегрировать науку о природе с наукой о политическом теле и государстве. Здесь на первый план выдвигаются механические метафоры, общество понимается и осознаётся как продукт человеческого намерения и труда, как искусственное тело, которое создаётся умением и старанием людей. Понимание общества в такой перспективе уже утверждалось в утопиях Кампанеллы и Бэкона. Утопическое общество во всех своих аспектах и характеристиках оказывается искусственным, т. е. такой конструкцией, которая контролируется и «усматривается» во всех своих деталях и проявлениях. Можно утверждать, что у Гоббса рассматривается и выявляется своего рода технология власти, т. е. «новая наука» — это наука о государстве, власти, правах и обязанностях гражданина. В правовую практику включается всё многообразие научного знания. Гоббс начинает свою философию с описания природного тела, затем переходит к описанию человеческого тела, наделённого разумом и стремлением. Человеческое тело в столкновении с другими телами облекается отношениями властвования и подчинения. Иными словами, человеческое тело является «носителем» властно-подчинённых отношений. По существу, Гоббс выясняет и рассматривает основы «политической технологии» тела, и в этих основах ассоциировалась история властно-объектных отношений. Наука «политической технологии», которую создаёт Гоббс, — это наука властного присвоения тела в целях сохранения гражданского мира.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бэкон Ф. Соч. В 2-х т. — Т. 2. — М., 1972.
2. Funkenstein A. Theology and the scientific imagination from the Middle Ages to the seventeenth century. — Princeton. N. J. PUR., 1986.

И. В. Шевченко

СООТНОШЕНИЕ НЕПОСРЕДСТВЕННОСТИ И ОПОСРЕДСТВОВАНИЯ В ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ Ф. Г. ЯКОБИ

Средоточием всей теории познания Якоби является учение о соотношении непосредственного и опосредствованного знания. Мысль об их коренном различии и первичности непосредственного знания Якоби впервые развивает и публично высказывает в «Письмах об учении Спинозы».

Суть этой мысли в следующем: Спиноза придерживался основного принципа старой, античной натурфилософии, который одновременно является *главным* принципом всякого *научного* исследования мира: из ничего ничего не бывает. При всех изменениях в мире что-то в нём сохраняется неизменным; а всякое изменение имеет причину, из которой оно следует с необходимостью. Ничто не может возникнуть «из ничего» или исчезнуть «бесследно», в ничто. В любом месте пространства и в любое время, событие «вытекает» из предшествующих событий и порождает последующие, т. е. причина мира в целом, как бесконечного универсума, тождественна с самим миром. Или, иначе говоря, мир как совокупность *имманентно* детерминированных телесных, душевных и духовных процессов — сам есть своя собственная причина, *causa sui*. Нет никакой причины мира «вне» мира, причины сверхъестественной, действующей разумно и целенаправленно и могущей «извне» проявить *свой* разум и *свою* волю в любой момент времени и в любой точке пространства мира, независимо от всего предшествующего и последующего. Следовательно, «внутри» мира нет никаких *целевых* (конечных) причин, воплощающих замысел Творца, но есть одни лишь *действующие* (промежуточные) причины.

Ясно, далее, что в ряду естественных событий и состояний нет ни *первой* причины (как «первая», она сама была бы «из ничего»), ни последней цели (из которой ничего не следует). Человек также — часть мира. Поэтому всё, что мы называем «мышлением», «волей», «чувством», «целями» и свободными «поступками» человека — также на самом деле (вопреки субъективной видимости) есть процесс механически-закономерно действующих природных сил, цепочка причин и следствий, в которой последующее с необходимостью вытекает из предыдущего, и в этой цепочке нет начала и нет конца.

Это и значит, что всякое существование и всякое событие *опосредствовано*, или, — что то же самое, — что всё происходит согласно вечной и неизменной *необходимости*.

Спиноза, согласно Якоби, оказался фаталистом и атеистом потому, что он хотел понять и объяснить всё, опираясь лишь на *рассудок*, хотел мыслить мир как целое, Бога и человека лишь как учёный, посредством одних лишь ясных и отчётливых понятий — так, как мыслит математик. Здесь — корень зла. Он хотел о Боге и человеке мыслить точно так же, как о числах, линиях и фигурах. Поэтому Спиноза и называет «Богом» — природу, субстанцию, а человек для него — модус (видоизменение, проявление, состояние) этой субстанции. Но природа — не Бог. От понятия Бога, полагает Якоби, нельзя отделить разум, волю, личность, трансцендентность, т. е. пребывание целиком и полностью «вне» природы и всякой естественной и научно постижимой закономерности. И человек — не модус субстанции, целиком детерминированный предшествующими её состояниями, он — личность, обладающая способностью свободного самоопределения.

Атеизм и фатализм не составляют преимущественное достояние именно учения Спинозы, его отличительную особенность. К такому же результату, по мнению Якоби, неизбежно приходит любая рассудочная, или научная, философия, если будет последовательной. Для неё *понять* какую-либо вещь — значит её *объяснить*, а *объяснить* — это значит *связать* с чем-то *другим* и *вывести* из этого другого, т. е. указать *основание* (мысли) или *причину* (вещи, события). Научное мышление — то, которое ищет причины и свои утверждения хорошо обосновывает, или доказывает. Любое же доказательство, как известно со времен Аристотеля, есть *выведение* одних суждений из других — такой переход, который совершается с логической *необходимостью*, мыслится аподиктически, в котором мы, следовательно, не свободны, а подчиняемся общей, объективной и безликой логике мысли или «логике вещей».

Отсюда ясно, что «понять», «объяснить» и «доказать» — всегда означает *опосредствовать* и подчинить *необходимости*. Любое объяснение, и прежде всего определение и доказательство, по сути своей есть опосредствование. Мы можем «понять» лишь то, что можем объяснить и вывести посредством чего-нибудь другого. Но это другое мы также можем понять лишь через нечто третье. И так далее *до бесконечности*. На этом пути *объяснения и обоснования* мы всегда имеем дело лишь с *обусловленным*, или истинным лишь условно — при наличии истинности предпосылок. Процедура опосредствования по своему существу бесконечна, вернее, требует бесконечного регресса, так как для обоснования привлекается только то, что в свою очередь, в силу конкретности и определённости, требует точно такого же обоснования. Некоторое положение действительно доказано только тогда, когда и те положения, из которых оно выведено, тоже доказаны. Двигаясь по цепочке обусловленного и объяснимого, мы не можем остановиться и не можем дойти до *первого* начала, до абсолютного и безусловного, *если* не хотим принимать ничего не доказанного.

На пути объяснения, выведения и доказательства абсолютное (безусловное) недостижимо, что прекрасно понимал уже Оккам, критикуя доказательства бытия Божьего, предложенные Аквином. Подняться постепенно, шаг за шагом, от мира к Богу, или от конечного к бесконечному, нельзя, как невозможно, двигаясь от одного момента времени к другому, дойти до *вечно*го — того, что вообще не имеет временных определений. Собственно, и сам основоположник логики и теории доказательства, Аристотель, уже прекрасно понимал, что всё доказанное в итоге исходит из недоказанного, вернее — *недоказуемого*, поскольку в противном случае цепочка доказательств либо уходит в бесконечность — и тогда каждое из её звеньев вечно останется недоказанным, т. е. вообще ничего нельзя доказать, — либо становится замкнутой, т. е. попадает в порочный круг. Доказательство лишь тогда и является собственно доказательством

истинности, когда цепочка выводов исходит из положения, не подлежащего доказательству, из некоторого «первичного достояния ума», истинность которого очевидна *непосредственно*, т. е. усматривается *из него самого*, а не из другого положения.

Пытаясь «понять» абсолютное, Бога, и доказать свои утверждения о нём, философия, взявшая за образец демонстративную науку, забывает о своих собственных предпосылках. Для неё понять Бога — значит точно так же «вывести» его из причины, из чего-либо иного, чем он сам, от чего он, стало быть, зависит. Но такой «Бог» перестаёт быть Богом. Там, где прекращается выведение и опосредствование, сфера зависимого и обусловленного, там кончается и область господства «понятия», науки и доказательства.

Существенный интерес науки состоит в отрицании Бога, в отрицании существования всего «сверхъестественного», «внемирного», признание которого ставит *произвольный предел* научному исследованию, запрещает в тех или иных конкретных случаях спрашивать далее о причинах и основаниях. Учёный не может прибегать в объяснении тех или иных вещей и событий к «воле Бога» или называть что бы то ни было *чудом*. Это значит просто уйти от объяснения под «благовидным» предлогом. Слова «это — чудо!» означают с точки зрения *познания* мира (отвлекаясь от их эмоционально-нравственного смысла) ровно то же самое, что «я не знаю, почему», но весь смысл науки и *познания* — исключительно в вопросе о «почему» и попытке ответить на него. Воля Божья как *причина* «объясняет» сразу *всё* (ибо она всеобъемлюща и вездесуща), поэтому она не объясняет *ровно ничего*.. Вот почему все чисто философские, научные системы в своём последовательном развитии должны прийти к спинозизму, атеизму и фатализму.

Это относится, говорит Якоби, и ко взглядам «бессмертного Лейбница», поскольку его философия в своём восхождении от чувственного к сверхчувственному, от конечного к бесконечному, посредством одного лишь «рефлектирования», в каком бы направлении она ни двигалась, «теряется в чистейшем ничто»¹. «Предустановленная гармония» индивидуальных монад по сути — не что иное, как живущая по своим внутренним законам единая субстанция Спинозы. И лейбницевское понимание свободы также по существу не отличается от спинозовского², потому что Лейбниц был учёным, и, подобно Декарту и Спинозе, стремился и в делах *метафизических* к созданию «универсальной математики».

В седьмом приложении к «Письмам об учении Спинозы» Якоби излагает краткую историю развития человеческого разума, которая постепенно выявляет и доводит до предела скрытую вначале внутреннюю противоречивость человеческого бытия. С одной стороны, всё достоинство человека состоит в его разумности, способности мыслить, понимать, рассуждать, обсуждать. Мышление — порождение самой жизни, оно поднимает человека над животными, служит лучшей ориентировке в мире, более надёжному самосохранению, поскольку обобщает опыт, находит причины и следствия и тем самым даже даёт человеку известную власть над миром.

В немногих словах Якоби показывает, как, однако, эта высшая способность человека обращается *против* породившей её жизни, против самого живого инди-

¹ Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. 6 Bände // Bd. 4–6 hrsg. von F. Köppen u. F. Roth [Bd. 4 mit 3 Abteilungen]. — Leipzig: Fleischer, 1812–1825 (перепечатка: Darmstadt: WB, 1968 und 1976). — Bd. 2. — S. 17.

² Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Bd. 4. — S. 66.

видуума. Развитие разума, появление научного мышления и его совершенствование от античных атомистов до Декарта приводит к такому пониманию природы (механико-математическому), которое делает совершенно необъяснимым её отношение к душе, духу, *res cogitans*, человеческой субъективности. Это мышление кульминирует, наконец, у Спинозы и Фихте. В публичном письме к Фихте 1799 г. Якоби поясняет, что в его философии спинозизм достигает окончательного завершения, ибо лишь у Фихте мышление, бывшее функцией жизни и акциденцией живого индивидуума, воображает себя *самодостаточным*, субстанциальным, и объявляет самого себя — *основанием всего сущего*. Таким образом, рациональное мышление неявно, или латентно, «в себе», всегда было идеализмом, только у Фихте это стало совершенно явным.

Понятие *непосредственного знания* появляется в результате критики претензий такого мнимо самостоятельного мышления на господство. На место всеобъемлющих и всеобъясняющих мысленных конструкций, растворяющих в себе реальность повседневного опыта как нечто несущественное и второстепенное, он ставит первичную и высшую жизненную достоверность, непосредственное сознание свободы и столь же непосредственно осознаваемое отношение к другому (Ты) без объемлющего единства, «снимающего» различия (единства природы, субстанции, абсолютного духа). «Непосредственное» означает также — необъяснимое, недоказуемое, не могущее быть в принципе предметом рационального «просвещения», «конструирования» и «дедукции». Непосредственное, полагает Якоби, — это именно то, что берётся и признаётся человеком таким, как оно есть, в его «фактичности» или «позитивности».

Просветительская деятельность состоит в том, чтобы, исходя из автономии субъекта, преодолевать границы непосредственно данного, растождествляться с ним, «снимать» кажущуюся непосредственность или позитивность «данного», т. е. отстраняться от него, усомниться в нём, подвергнуть его критике, показать его «основания» и тем самым освободиться от неосознанной связанности им, став в свободное к нему отношение.

Гегелевское требование преодолеть видимость непосредственности, требование универсального опосредствования — продолжение линии Просвещения: никаких пред-рассудков (того, что принимается до и без рассуждения)! Эмансипирующая функция опосредствования отчётливо просматривается в той критике непосредственного знания, которую Гегель даёт во введении к малой «Логике».

«Вера» Якоби, по мнению Гегеля, защищает предвзятые убеждения от всякой критики, в том числе — суеверия и предрассудки. Ведь естественные потребности и аморальные побуждения так же непосредственны, как и «совесть» в понимании Якоби. С другой стороны, всякая непосредственность моральных чувств и убеждений, как и чувственного восприятия — видимость. То, что кажется непосредственным, на самом деле опосредствовано, хотя и неявно.

Гегелевская критика вполне укладывается, однако, в пределы того, что Якоби называл «ложным рационализмом». Он был хорошо знаком с попытками доказать бытие Бога, т. е. разумно опосредствовать признание его Бытия, заменив тем самым простую и наивную веру — знанием. Он, как и многие другие философы, полагал, что такие попытки навсегда отнимают у человека веру в Бога — того Бога, перед которым можно благоговеть, которому можно молиться, на которого можно надеяться. Точно так же обстоит дело и со свободой, а следовательно — с моралью. Любая попытка их разумного объяснения, дискурсивного опосредствования, обоснования, доказательства приведут лишь к их отрицанию. Бог, свобода, мораль — граница всякого опо-

средствования, т. е. всякого «понимания». За этой границей находится самое важное для человека.

К этим выводам Якоби пришёл в ходе мучительных размышлений над учением Спинозы. Получается, что разум, отличительная способность человека, при помощи которой он хочет стать свободным, подвержен внутренней диалектике, которая делает этот же разум средством порабощения всего того, что находится вне досягаемости его понимания, в том числе — самого человека. Разум отрицает то, что не укладывается в его понятия, как «неистинное». Например, свободу, поскольку способность *начать* причинный ряд непостижима для разума, исходный принцип которого «из ничего ничего не бывает». Вот и Спиноза, опираясь на доводы разума, говорит, что непосредственно ощущаемая нами «свобода» поступить так или иначе, свобода выбора — иллюзия. На самом деле причина есть, но она не осознаётся. Падающий камень, если бы мог думать, также думал бы, что падает свободно. Спиноза, однако, не может, как и его последователи, указать эту причину в каждом отдельном случае. Следовательно, эта мнимая «причина» есть не некая *реальность*, а просто *требование* монизма, априорный принцип, который требует сводить всё многообразие эмпирически данной действительности к единственной «субстанции». Может быть, эти причины никто и никогда не найдёт, но они всё равно «должны» быть.

Важнейший опыт свободы, важнейшее для человека сознание свободы, на котором основываются все его моральные и правовые представления, лучшие человеческие чувства уважения и благоговения, объявляются разумом «видимостью», иллюзией. Человек здесь оказывается раздвоенным: на то, что в нём якобы действительно есть, и — «субъективную видимость», которая как бы есть и в то же время не есть. Полное «освещение» мира разумом достигается лишь благодаря тому, что многоцветно-мимолётная, неисчерпаемая полнота действительности отодвигается в тень. Для того, чтобы всё объяснить, от необъяснимого надо просто отвернуться. Кажущийся монизм оборачивается скрытым дуализмом. И сам философ-рационалист оказывается внутренне разорванным, поскольку как «философ» он оказывается чуждым самому себе как человеку. И поскольку таков на деле результат рационалистического монизма, то он оказывается внутренне противоречивым и сам себя опровергает, пытаясь объяснить всё, исходя из одного начала. Это имеет в виду Якоби, говоря: «Мы усваиваем универсум, разрывая его»³.

Здесь мы встречаемся с понятием «прыжка», знаменитого *salto mortale* Якоби. Спинозизм и идеализм логически безупречны. Они — любимое детище и высшее достижение разума. Возразить им и обосновать научно, логически связно и доказательно другую философскую позицию невозможно. Если же мы не отказываемся от признания своей свободы, от непосредственно осознаваемых жизненных достоверностей, то должны просто *выпрыгнуть* из системы рациональной философии, из сферы идеалистического солипсизма, перевернувшись на мгновение вниз головой. Выйти из мира научной логики спокойно, шаг за шагом, последовательно и логично рассуждая, невозможно: это будет путь внутри бесконечного лабиринта оснований и следствий. Ведь «наука логики» сама закрыла дверь, ведущую во внешний реальный мир, решившись довериться исключительно имманентному движению *понятия*. Перейти с позиции Спинозы-Фихте-Гегеля на позицию Якоби можно лишь одним прыжком, с точки зрения разума и логики — «смертельным» *salto mortale*!

³ Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Bd. 4/2. — S. 131.

Якоби, правда, не говорит, что верно и обратное: переход с позиций нормального, естественного, целостного человека на позицию теоретика — такой же «прыжок». И такой же «смертельный». Не случайно Сократ и Платон говорили о философии как «умирании», о необходимости своеобразной «философской смерти». Если человек хочет увидеть подлинную действительность, созерцаемую *одним лишь разумом*, надо уже при жизни суметь отделить душу от тела, отказаться от доверия чувственному восприятию, дать душе *собраться внутри себя*. Об этом говорил и Фихте, усмотревший главную ошибку Якоби в том, что он хочет мыслить философски, *не покидая в то же время точку зрения жизни*, здравого смысла. Юм также указывал на противоположность и несовместимость жизненно-практической и теоретической позиции: вставая из-за письменного стола, философ с первого шага молча принимает те самые представления, которые он только что со всей основательностью подверг сомнению или даже отрицанию в своих сочинениях.

Якоби уверен: выпрыгнуть из царства научной логики необходимо, если она неумолимо тащит нас в пропасть атеизма, нигилизма и отчаяния. Но что же дальше? Лессинг сразу обратил внимание Якоби на естественно возникающий тут вопрос: а куда, собственно, Якоби приземлится после такого прыжка? Не выпрынет ли он тогда из сферы *философии* вообще? Ведь увидев невозможность рациональной контраргументации против Спинозизма, приходится прыгать в сферу иррационального, где уже неуместно любое теоретизирование. Не означает разве отказ от систематического философствования, направленного именно на постижение *всеобщего*, целого — отказ от философии вообще? Одним словом, Лессинг требовал «объясниться». Ведь Якоби, как философ и мыслитель, всё же обосновывает свою позицию, приводит какие-то аргументы, доводы и т. д.?

По мнению немецкой исследовательницы С. Калефельд, вне всякого сомнения — Якоби критикует других философов не только «точно» и «самым добросовестным образом», но и «сознательно методически»⁴. Якоби по-своему весьма последователен, и за его критикой стоит глубокая философская интуиция, которая ему самому, может быть, была не вполне ясна и оказалась в ту пору совершенно не современной, но сегодня стала нам ближе и понятнее. Уже поздний Шеллинг стал подозревать, что не всё так просто и ясно, как ему казалось в спекулятивной молодости, и поставил Якоби выше Гегеля. Во всяком случае, «прыжок» Якоби не является результатом желания, отказавшись от ясности в понятиях и всякой логики, очертя голову броситься в пропасть интимных переживаний и необузданной мечтательности. Напротив, чувствуя всем сердцем зыбкость предлагаемой новейшей спекулятивной философией почвы, Якоби считал необходимым «выпрыгнуть» из призрачного мира «чистого мышления» для того, чтобы перевернувшись — на мгновение! — «головой вниз», снова благополучно приземлиться, живым и здоровым, «по ту сторону». Не по ту сторону *разума*, а по ту сторону *идеализма*, на такую твёрдую и реальную почву, которая даёт человеку прочную точку опоры в его реальной практической жизни.

Многие писали о том, что Якоби критикует «разум», апеллируя к «чувству» и «откровению». Но все дело в том, что критиковать разум может только сам разум.

⁴ Kahlefeld S. *Dialektik und Sprung in Jacobis Philisophie*. — Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000. — S. 11–12.

Чувство только лишь чувствует — оно вообще не судит и не критикует. Напротив, Якоби вполне признавал, что разум — высшее в человеке, что мы понимаем ограниченность рассудка и его науки лишь потому, что обладаем разумом. Но сам Якоби избрал другой путь, сделал иные выводы.

Вслед за Кантом Якоби принимает различие между рассудком и разумом, соглашается с *непознаваемостью* сверхчувственного, каким-то образом данного нам благодаря разуму. Самокритика разума для него, как и для Гегеля, оказывается критикой рассудка со стороны разума. Но как эта критика может быть свободным движением *понятия* (как у Гегеля), если и *образование* понятий и их *связывание* друг с другом и есть, собственно, деятельность *рассудка*?

Разумная критика рассудка для Якоби — это критика науки и рассудочной наукообразной философии со стороны «жизни» и «сердца», которую, однако, Якоби не хочет противопоставлять ни разуму, ни философии в её целом. Он ведёт критику рассудочной философии «изнутри», прослеживая её необходимую логику и показывая, что эта логика необходимо ведёт в исключению из поля зрения философии и разума — жизни, подлинной реальности, непосредственно данной нам в восприятии, к тому, что мир и сам человек оказываются «разорванными».

Впечатляющий пример подобной разорванности Якоби приводит в третьем приложении к «Письмам об учении Спинозы». Опираясь на один лишь рассудок, можно ясно представить себе, что жизнь либо имеет конец, либо будет продолжаться без конца, вечно. Ясное сознание этой альтернативы не только не даёт её разрешения, но и оставляет человека в самом мучительном, «разорванном» состоянии, поскольку обе перспективы представляются равно ужасными и бессмысленными. Если жизнь просто «закончится», то нет у неё никакого смысла. Если же она будет длиться и длиться без всякого конца — тогда у неё тем более смысла нет.

Якоби видит здесь трудную и подлинно *философскую* проблему: вопрос о правах «сердца», жизненно важных потребностей живой и неповторимой души перед лицом одного лишь безличного «холодного» рассудка, способного мыслить альтернативу, но не способного найти выход из неё, или же — вопрос о возможностях рационального познания, которое не может указать выход из отчаяния кантовских антиномий. Первый опыт самокритики разума состоит в *постижении человеком силы и слабости своего рассудка*. Да, рассудок способен понять и ясно увидеть альтернативу: **А** или не-**А**, третьего не дано.

Рассудок уверяет: если «сердце» жаждет третьего, оно хочет невозможного, и жажда его неутолима. Рассудок позволяет человеку ясно увидеть невозможность примирения и необходимость выбора. Но человек способен понять и другое: сколько бы он ни размышлял об этой альтернативе и какие бы выводы из нее не извлекал, он остаётся в состоянии разорванности и отчаяния. Оставаясь в кругу своих мыслей, двигаясь лишь в своих собственных представлениях, мы не можем найти выхода. Но кто такой этот «человек», которого повергает в отчаяние собственный рассудок? Этот человек, взятый в его целостности и индивидуальной особенности, и составляет «философскую перспективу»⁵ Якоби. И суть дела здесь — не в противопоставлении рассудка и «чувства», это — *фундаментальный опыт* осознания силы и ограниченности своего рассудка. Поэтому неправ был Ф. Шлегель, видевший в сочинениях Якоби

⁵ См.: Kahlefeld S. *Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie*. — Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000. — S. 15.

лишь выражение особенностей его личной веры и его индивидуального чувства⁶, его, так сказать, «якобийности», и положивший начало целой традиции превратного толкования его творчества.

В итоге: чтобы не погибнуть в пропасти отаяния, атеизма и нигилизма, к которым неизбежно ведёт философия, полагающая в основу «понятие», логику и доказательство, необходимо совершить *salto mortale*, а именно, признать наличие, наряду с рассудочным знанием, *знания совершенно иного рода*, первоначального, непосредственного, которое и является *первоисточником* всякого нашего истинного знания о *реальности*⁷, в том числе такой реальности, которая наполняет смыслом наше существование, преодолевая безрадостную альтернативу рассудка.

Уже в рецензии на работу Гердера о происхождении языка Якоби ясно излагает свой взгляд на первичное и основное в познании и даёт определение интуиции: «Я понимаю под “интуицией” созерцающее познание, всякое индивидуальное представление в душе, будь его предмет материален или нематериален, и я утверждаю об этом созерцающем познании, что из него вытекает и к нему сводится всякое и любое иное познание. Высшее существо само видит всё индивидуально, оно не нуждается ни в каких общих понятиях, которые являются всего лишь вспомогательным средством для ограниченных способностей... В основе своей любое познание, если даже оно привешено к сотне выводов, есть ничто иное, как простое восприятие»⁸.

Особенно подробно это учение о непосредственном знании изложено в работе «Давид Юм о вере, или идеализм и реализм». Якоби сам рассказывает о том, как он пришёл к изложенным там взглядам. Сколько я себя помню, говорит он, я не мог усвоить ни одного понятия, не связанного с каким-нибудь конкретным предметом, данным мне интуитивно, непосредственно, в чувственном восприятии или наглядном представлении. «Истинность» и «реальность» были для меня одним и тем же. Ни одно доказательство, ни одно объяснение, которое не указывало бы на интуитивно данные предметы, я не мог понять⁹. Это своеобразие своего духовного склада он называл своей «философской идиосинкразией». Непосредственная данность предмета, непосредственное переживание и восприятие реальности всегда были для него началом и источником всякого познания. Возможно, что эта личная особенность, склонность к «живому созерцанию», способствовала в какой-то мере формированию представления Якоби о двух первоисточниках всякого знания — чувственном восприятии телесного мира и *сверхчувственном восприятии* духовного мира.

Впервые Якоби говорит об этом немного раньше, в третьем письме к Менделесону: всё наше познание как телесных, так и духовных предметов в итоге покоится на «вере», т. е. сознании непосредственной достоверности *присутствия* (*Dasein*) этих предметов, достоверности, которая не нуждается ни в каком «обосновании», но представляет собой просто непосредственное согласие представления с представляемой вещью, когда «между ними» ничего нет. Напротив, всякое знание, которое мы получаем посредством доказательства или с которым соглашаемся вследствие приведённых доводов, рассуждений и доказательств — это знание, полученное из вторых рук, и вся

⁶ См.: Schlegel F. Jacobi's Woldemar / Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hrsg. von E. Behler u.a. — München, Paderborn, Wien, Zürich. — Bd. 2. — 1975. — S. 69.

⁷ См., напр.: Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Bd. 4. — XL, 59, 70–71. — Bd. 2, S. 20.

⁸ См.: Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Bd. 6. — S. 248 f.

⁹ См.: Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Bd. 2. — S. 178.

его достоверность зиждется на некотором подобии и связи с теми вещами, которые мы знаем непосредственно. Опосредствованное знание — второго сорта; оно никогда не может быть вполне надёжным и совершенным¹⁰.

В «Давиде Юме» Якоби углубляет эту мысль. Юм в своей знаменитой критике понятия причинности утверждает, что признание *действительности* некоторой вещи основывается не на процессе размышления, не на понятиях (когда мы, отталкиваясь от своих ощущений, ставим вопрос об их *причине*), но на «вере», т. е. на непосредственном «впечатлении». Влияние Юма на Якоби общеизвестно, различие же их позиций в том, что для Юма реальность внешнего мира есть не более, чем предмет субъективной *уверенности* (*belief*), источником которой служат механизмы нашей собственной познавательной способности.

«Вера» (*Glaube*) Якоби, напротив, означает *объективное знание* высшей степени достоверности, знание о *реальном* существовании вещей *вне* и *независимо* от нас, что как раз и оспаривает Юм, настаивал на том, что «выскочить» из самих себя и выйти за пределы собственных впечатлений «к самим вещам» невозможно: наличие впечатлений несомненно, а вот «откуда» они в нас берутся — не знаем и не узнаем. Слово «вера» здесь применяется Якоби не для того, чтобы противопоставить вероятность — достоверности и подчеркнуть субъективность оснований для признания истины, но для того, чтобы указать на *нерациональное* основание такого признания в том смысле, что это признание коренится не в рассудке и его понятиях, не в рассуждении, логическом выводе и доказательстве, но в другой, высшей способности, которую Якоби называет и «чувством», и «разумом», и которая даёт знание не менее достоверное, но более фундаментальное, чем математическое доказательство. Якоби не принимает юмовского скептицизма, признавая «трансцендентную» значимость своей «веры»: в ней, как сказал бы Хайдеггер, «само сущее выступает нам навстречу».

По мнению Г. Баума, в понимании юмовского *belief* Якоби ближе к Т. Риду, чем к Юму, но исторически исходным образцом для него была именно теория Юма¹¹.

Я узнаю, пишет Якоби, что я существую, и что существуют вещи вне меня, в одно и то же неделимое мгновение. Никакое представление, никакой «вывод» не опосредствует это «двойное открытие»¹². Ничто не отделяет друг от друга восприятие действительности вне меня и восприятие действительности меня самого. «Представлений» ещё нет — они появляются потом, в рефлексии, как «тени» того, что было в наличии, реально присутствовало «здесь и теперь». Точно так же обстоит дело и с духовной, бестелесной, «сверхчувственной» реальностью вне нас. Там реальность была дана нам благодаря внешним чувствам, здесь реальность даётся благодаря внутреннему чувству, или — непосредственному «разумному созерцанию». Собравшись в себе, душа видит не себя, разум в человеке — это способность «видеть» сверхчувственный, духовный мир.

Сверхчувственное бытие «открывается» внутреннему чувству само. Никакой процесс размышления, выведения, доказательства не может вывести нас в сверхчувственное и дать какое-нибудь знание о нём, если оно уже не «дано» само собою, если оно само не *прикоснётся* к нам. Сколько бы мы ни размышляли над тем, что дано в чувственном восприятии телесного мира, мы придём лишь к атеизму и фатализму.

¹⁰ Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Bd. 4. — S. 210.

¹¹ Baum G. Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F. H. Jacobis. — Bonn: Bouvier, 1969. — S. 21.

¹² Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Bd. 2. — S. 175.

Если бы Фома Аквинский изначально в Бога не верил, он никогда не пришёл бы к Богу, размышляя об устройстве мира и естественной связи причин в нём. Всякое учение о духовном, мета-физическом мире может основываться исключительно на непосредственных данных внутреннего, но вместе с тем — «чистого» и *объективного* чувства, мистического *опыта*, на его непререкаемом авторитете, на непосредственном *прикосновении* души к высшей реальности. Эта «вера» есть не субъективная «уверенность» или «настроение», но самое достоверное *знание*, которое не уступает по своей достоверности «живому созерцанию» находящихся рядом со мной вещей. Между Богом и душой ничего не расположено.

Таким образом, *чувственное восприятие и религиозное чувство суть два единственных источника познания*. Тот, кто что-нибудь действительно *знает*, должен в конечном счёте ссылаться на один из этих двух источников. Других путей к *реальности* нет. И в обоих случаях мы знаем реальность непосредственно, т. е. мы знаем её лишь потому, что воспринимаем нечто *фактически наличное, данное*, благодаря нашей способности *восприимчивости*, рецептивности, а не спонтанности или творчества. В обоих случаях происходит, по существу, чудесное *откровение*¹³. Оба источника познания самостоятельны и независимы друг от друга. То знание, которое даёт один из них, нельзя вывести из другого. Однако и приравнять их друг к другу нельзя. Созерцание разума настолько же превосходит чувственное восприятие телесных вещей, насколько человеческий род превосходит род животных.

ЛИТЕРАТУРА

1. Baum G. Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F. H. Jacobis. — Bonn: Bouvier, 1969.
2. Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. 6 Bände // Bd. 4–6 hrsg. von F. Köppen u. F. Roth [Bd. 4 mit 3 Abteilungen]. — Leipzig: Fleischer, 1812–1825 (перепечатка: Darmstadt: WB, 1968 und 1976).
3. Kahlefeld S. Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie. — Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.
4. Schlegel F. Jacobi's Woldemar / Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hrsg. von E. Behler u.a. — München, Paderborn, Wien, Zürich, Bd. 2, 1975.

¹³ Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Bd. 2. — S. 166–167.

Е. И. Кондрахина

АКТУАЛЬНОСТЬ ИММАНУИЛА КАНТА, ИЛИ НОМО QUARENS^{1*}

Появление философии Канта необходимо рассматривать, как и всякую «философию прошлого»², в определенном контексте. В данном случае этот контекст — формирование нового рационализма, явившегося совершенной реализацией идеалов Возрождения и началом кризиса духа Ренессанса в рамках остававшегося все еще актуальным целостного представления о человеке и его возможностях. Период исторического кризиса завершился становлением новых основ отношения человека к миру и к самому себе. Ключевыми историческими событиями для осуществления принципа субъективности стали Реформация, Просвещение и Французская революция. Протестантизм утвердил господство субъекта в религии. С появлением Декларации прав человека и Кодекса Наполеона право и нравственность стали рассматривать как основанные на человеческой воле. Индивидуальность — сравнительно недавний продукт человеческой эволюции. Его история начинается с субъект-центрированной эпохи Нового времени, века критицизма и понятийного мышления.

Современному мыслителю не обойти вопрос о существовании человека и его сущности. Современное знание «провоцирует к непрестанному самопознанию субъекта, рефлексивно брошенного и метафизически одинокого»³. Вопрос о человеке должен ставиться с тем большей необходимостью, что знание о нем все чаще сводится к дисциплинарным принуждениям в форме терапии, экспертизы, социальных технологий, учебных планов, тестов, результатов исследований, баз данных, проектов реформ и т. д. Исследование дискурса власти и человека, попавшего во власть этого дискурса, мы находим у известного французского мыслителя М. Фуко. Анализируя функционирование понятия «человек», он уделяет особое внимание критике представлений

¹ * Работа выполнена в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 годы, ГК № П1171 от 27 августа 2009 г. на проведение НИР по проблеме «Проект трансцендентальной феноменологии как конструкт новоевропейского сознания».

² Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Хайдеггер М. Время и бытие. — М., 1993. — С. 361

³ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. — М., 2008. — С. 282.

о том, что сущность человека представляет собой внутреннюю духовную субстанцию. Начало именно такого понимания «человечности» следует искать в новоевропейском рационализме. Фуко фактически объявил человека «несуществующим» и тем самым влился в ряды последователей М. Хайдеггера и Ж. Деррида с их отрицанием самоотносящегося субъекта. Хайдеггером в «Письме о гуманизме» вынесен окончательный приговор западноевропейскому философскому менталитету: в качестве установок познания и практики антропоцентричное мышление, гуманистическое самовосприятие и самооценка индивида себя исчерпали. В бесприютности европейского нигилизма слепо блуждает не человек, а всего лишь человеческое существо⁴.

Генеалогия человека неизбежно обращается к рассмотрению рационалистических представлений о субъекте в эпоху Нового времени. Человек впервые называет себя субъектом. Это не означает, что человек открывает в себе скрытую ранее субъективность. Но именно в это время он становится субъектом, выговаривает данное положение вещей. Самосознание, человеческий разум становится у Канта верховной инстанцией, перед которой должно искать оправдания все то, что предъявляет любые претензии на законность и действительность⁵.

Центр познания Кант расположил в автономном сознании субъекта. Новоевропейская онтология теперь рассматривает мир в первую очередь как «мое представление», вещи этого мира существуют в качестве явленных, представленных моему сознанию: «Истина становится достоверностью и собственная сущность сущего превращается в предстояние перед perception, восприятием, и cogitatio, со-ображением представляющего сознания»⁶. Для новоевропейской метафизики первично сознание; бытием считается только то, что таковым признало сознание. Здесь суть кантовского априоризма: сознание заранее диктует условия возможности всякого восприятия. Тем самым очерчиваются глобальные рамки научного представления, т. е. теоретического препарирования данности.

Актуальность философии Канта для нас — актуальность чтения человеческого в человеке. Вопрос о сущности человеческого ставится в каждую эпоху по-разному. Вопросание, с помощью которого ведется рассказ о человеке, высвечивает спектр ответов на вопрос о сущности человека. К. Маркс обнаруживает «человечного человека» (*der menschliche Mensch*) в «обществе». Христианин усматривает человечность человека (*humanitas*) в его отношении к божеству, в божественности человека.

Прислушаемся к вопросам кенигсбергского профессора. В лекциях по логике Кант вводит четыре знаменитых вопроса: «1. Что я могу знать?; 2. Что я должен делать?; 3. На что я смею надеяться?; 4. Что такое человек?» и замечает: «На первый вопрос отвечает метафизика, на второй мораль, на третий — религия и на четвертый — антропология. Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему»⁷.

⁴ См. также: «Бездомность становится судьбой мира... То, что Маркс в сущностном и весомом смысле опознал вслед за Гегелем как отчуждение человека, уходит своими корнями в бездомность новоевропейского человека» (Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. — М., 1993. — С. 207).

⁵ Канта мы могли бы назвать основоположником философии субъективности: «Кант обратил всю силу своего интеллекта на исследование глубины и творческой силы человеческой субъективности» (Чернов С. А. Уроки Канта // Актуальность Канта. — СПб., 2005. — С. 10).

⁶ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. — М., 1993. — С. 179.

⁷ Кант И. Логика // Кант И. Трактаты и письма. — М., 1980. — С. 232.

Исследование человеческой субъективности Кант начинает с исследования границ человеческого знания в «Критике чистого разума». Философ, подобно последовательному перипатетику⁸, удивился самой гносеологической способности человека⁹. Полагая начало познания в опыте, Кант выявляет априорные структуры деятельности каждого сознания. Таким образом, Кант продумывает «сознание вообще». Такое сознание, трансцендентальная сущность которого коренится в воображении, объединяет всех нас. Остроту кантовский вопрос обретает в постановке вопроса: все ли наше познание выводится исключительно из опыта? Это принципиальный момент кантовской гносеологии. Ведь сердцевинной «разумности» человека, естественной предрасположенностью его существования является неодолимая склонность к метафизическому вопрошанию¹⁰. Предметами такого вопрошания не являются предметы и явления чувственного мира, проблема их существования не может быть разрешена посредством обращения к повседневному опыту. Поэтому вопрос, выводимо ли наше знание исключительно из чувственного опыта, является краеугольным в деле представления идей свободы, бессмертия души, морали, счастья, существования абсолюта, истока и завершения космоса. Если эти феномены являются никогда не представленными в нашем пространственно-временном опыте, то мы вынуждены решить вопрос, имеем ли мы о них обоснованное и истинное знание. Необходимо исследовать, каким образом природа разума становится источником возникновения идей о сверхчувственных объектах познания.

Поскольку для Канта эти темы имеют важнейшее значение, он ищет возможность придать им познавательный статус, следовательно, происхождение знания необходимо берет свое начало не в нашем опыте и нашем восприятии. Ведь не наше чувственное восприятие свидетельствует о существовании Бога, не опыт сообщает о нематериальности души и свободе воли. Чтобы понять, что вопрос о соотношении познания явленного нам мира и данного нам опыта относится не только к сверхчувственным объектам, можно обратиться к таким примерам, как закон каузальности (причинности), который (закон) всегда превосходит границы субъективного человеческого опыта. Таким же внеопытным является и математическое знание, знание формального числового соответствия. Нет в моем опыте ни чистого числа, ни треугольника самого по себе, ни корня из одиннадцати.

Кант демонстрирует ограниченность нашего знания определенным временем и определенным пространством. По сути, я могу познавать только то, что дано мне, что мне представлено. «Коперник философии» первым понял, что любой «предмет» вне меня показывает мне единство и функции моего сознания, воплощенные и «кристаллизованные» в нем: мы познаем лишь действуя, и лишь то, что создаем»¹¹. Безусловно, это подрыв привычного познавательного фундамента¹².

⁸ Известное изречение Аристотеля: «Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать».

⁹ Н. М. Савченкова в небольшом эссе «Воин блеска» об А. К. Секацком отмечает новаторство кантовской мысли именно в вопрошании столь привычного для предшествующей философской традиции: как возможна метафизика? Как возможно априорное синтетическое суждение?

¹⁰ «И так поистине во всех людях, коль скоро разум расширяется в них до созерцания, во все времена была та или иная метафизика, и она всегда в них останется» (Кант И. Критика чистого разума. — Мн., 1998. — С. 81.).

¹¹ Чернов С. А. Уроки Канта // Актуальность Канта. — СПб., 2005. — С. 12.

¹² Уместно именно здесь вспомнить высказывание А. Секацкого: «Пользуясь приемами Деррида, я предложил бы прочесть имя Канта как анаграмму, содержащую основной шифр воинского духа Герма-

Обретение новой платформы познания Кант осуществляет в процессе своего знаменитого, названного «коперниканским», переворота, указав, что для обоснования возможности знания следует признать, что не наши познавательные способности должны соотноситься с миром, а мир должен соотноситься с нашими способностями, чтобы вообще могло состояться познание. Этот переворот разрешает в определенном смысле проблему человека, которая была поставлена самим Коперником: Коперник отнял у человечества его центральное место в мире. «Коперниканский переворот» Канта — восстановление этой позиции, так как великий кёнигсбергец не только доказал, что наше пространственное положение в мире несущественно, но и показал, что в определенном смысле наш мир вращается вокруг нас, что мы — те, кто, по меньшей мере отчасти, создает открываемый нами в мире порядок. Мы — те, кто творит наше знание о мире. Мы — те, кто исследует мир, а исследование — это творчество, искусство»¹³.

Согласованность всего, что воспринимается нами в мире, в структуре нашего сознания, можно рассматривать как отголосок лейбницевской идеи предустановленной гармонии. Кант находит структуру этой гносеологической гармонии, выявляет основные координаты: время и пространство — априорные формы чувственности. Мир становится похож на чертеж.

Разделив поле деятельности разума на сферу возможного познания и сферу возможного мышления, Кант надеется достичь возможности говорить об объектах разума, которые не могут быть познаны, об идеях Бога, свободы и бессмертия — «в практическом отношении»¹⁴.

Критика теоретического познания Бога у Канта не подвергает сомнению саму мысль о Боге. Вера в высшее моральное существо, законодателя, абсолют является для Канта условием прочной общности. Для Канта значимость постулатов Бога и бессмертия — само условие возможности нравственности вообще. Так же, как пространство и время — условия возможности познания. Не стоит забывать, что Кант не верил в чудеса и реальность таинств христианства. Реальность религиозных идей остается для него формальной, хоть и практичной. Кант превратил религию в инструмент реализации морали: исполнение моральных обязанностей по отношению к другим людям — это лучшая форма служения Богу. Мораль понимается как практика в смысле исполнения законов долга, это знание того, как нужно действовать вне зависимости от цели.

Кант утверждал, что абсолют существует, долг категорического императива, стоящий над людьми, во всех человеческих ситуациях имеет решающее значение и не может быть нарушен даже ради человечности в любом смысле этого слова. Кант говорит о таком нравственном законе, который человек сам себе устанавливает, сам избирает себе обязательное, связывая им себя. Нравственное поступание по Канту было бы невозможным при наличии знания о существовании Бога и бессмертия. Это свело бы на нет свободу действий человека.

Кантовский вопрос «на что я смею надеяться?» касается не только судьбы единичного человека, но и, как всякое кантовское суждение *per speciae aeternitas*, относится

нии: Кант — танк» (Секацкий А. К. О духе воинственности // Митин журнал. — Вып. 52. — С. 81).

¹³ Поппер К. Иммануил Кант — философ Просвещения // URL: <http://elenakosilova.narod.ru/studia/popkant.htm> (дата обращения 20.09.2011).

¹⁴ Кант И. Критика чистого разума. — Мн., 1998. — С. 814.

к человечеству в целом. Надеждой для человечества является прогресс в историческом мире. Для Канта непременным условием осуществления морального индивидуально-долга является политическое и социальное устройство человечества. На прогресс совести человека, таким образом, можно надеяться при условии прогресса государственного строя и социальных институтов, в которых существует человеческий род. Целью такого прогресса является достижение всеобщего правового гражданского общества, т. е. такого общества, «в котором членам его предоставляется величайшая свобода, а стало быть, существует полный антагонизм и тем не менее самое точное определение и обеспечение свободы ради совместимости ее со свободой других»¹⁵. Подход Канта согласует идеи морального закона внутри нас и мирового правительства вне нас. Величайшая проблема для человеческого рода — это достижение всеобщего правового гражданского общества, в котором сочетаются личная свобода и принуждение к признанию свободы других. Причина же отсутствия такого общества в наличном нам социальном устройстве легко объяснялась самим Кантом, пессимистично замечаящим о природе человека: «из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого», «все в целом соткано из глупости, ребяческого тщеславия, а нередко и из ребяческой злобы и страсти к разрушению»¹⁶. Нельзя не почувствовать разницы настроений немецкого мыслителя и просветителей, современником которых он является.

В «Антропологии с прагматической точки зрения» человек определяется Кантом согласно целям природы как наделенное разумом существо и одновременно как способное к агрессии и ненависти. С какой целью вложены эти исключаящие друга способности, Кант считает непостижимым. При этом конфликт признается немецким философом одной из форм развития. Природные задатки человеческого существа сопротивляются его всемирно-гражданскому и моральному состоянию. Величие и достоинство человека — в самопреодолении своей природы. Кантовский дискурс о человеке внушает уверенность в возможность реализации свободы вопреки давлению природных, национальных, государственных сил.

Оценка природы человека Кантом неоднозначна. С одной стороны, человек — существо открытое (человек есть проект), поэтому сказать о наличии некоей природы человека невозможно. С другой стороны, философ безусловно признает склонности, имеющиеся в человеке. Причем позиция Канта по части моральных инстинктов была в разные периоды его творчества различной. Можно даже проследить некую эволюцию его взглядов: сначала человек понимается как склонный к добру от природы, затем как нейтральный по отношению к добру-злу, и наконец, как «кривая тесина»¹⁷.

Позицию доброразумности мы можем проследить в «Антропологии с прагматической точки зрения»: «Природа хотела, чтобы человек все то, что находится за пределами механического устройства его животного существования, всецело произвел из себя и заслужил только то счастье или совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом»¹⁸. Таким образом, однозначно ответить

¹⁵ Кант И. «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» // Кант И. Соч. в 6 т. — М., 1966. — Т. 6. — С. 13.

¹⁶ Там же. С. 8.

¹⁷ Там же. С. 14.

¹⁸ Кант И. «Антропология с прагматической точки зрения». — СПб., 1999. — С. 252.

на вопрос, является ли Кант пессимистом или оптимистом в отношении к оценке человеческой природы, не представляется возможным.

Вивисекция человеческой души Кантом, как и платоновская или аристотелевская¹⁹, имеет результатом триаду: «животность — человечность — личность». В разделе «О первоначальных задатках добра в человеческой природе» Кант указывает:

1. Задатки животности человека как живого существа.
2. Задатки человечности его как существа живого и вместе с тем разумного.
3. Задатки его личности как существа разумного и способного отвечать за свои поступки»²⁰.

Вершиной структуры, ступени которой включают в себя последовательно предыдущие, является личность человека. Субстанцию личности человека, по Канту, составляет неискоренимое нравственное начало, и исчезнуть оно может лишь при условии исчезновения человека. Это не значит, что человек всегда поступает нравственно. Но реализуемость его как человека возможна только в этой сфере. Свободное нравственное поступание — единственно возможный выход из временного существования: «Задатки личности — это способность воспринимать уважение к моральному закону как сам по себе достаточный мотив произволения. Способность воспринимать только уважение к моральному закону в нас была бы моральным чувством, которое само по себе еще не составляет цели естественных задатков, а есть такая цель лишь постольку, поскольку оно — мотив произволения»²¹; «Человеческая природа, по Канту, подразумевает возможность благого характера поступков. Это “стяжание блага в поступке” позволяет человеку быть лицом и обладать природой личности»²².

Моральный закон разум, будучи свободным, полагает для самого себя. В уважении к закону я подчиняю себя закону, становлюсь под-законным. Основу этики Канта, таким образом, составляет прежде всего закон, следование долгу, но не любовь к человеку ли, Богу ли: «Хорошо делать добро людям из любви и участливого благоволения к ним... но это еще не подлинная моральная максима нашего поведения»²³. Достойней для личности делать добро не из чувства любви, но по велению закона: «Закон предписывает любовь, а не предоставляет каждому произвольно выбирать это в качестве своего принципа»²⁴. Предписанная законом любовь не становится любовью-чувством, а остается действом в соответствии с принципом любви, которое тем достойней, чем меньше испытываешь само чувство любви. Эта фиктивная любовь — случай морального закона, в соответствии с которым и определяется действие свободной воли. Сердцевина морали Канта — исполнение долга только ради закона.

Категоричность моральных норм Канта не допускает в вопросах нравственности никакой моральной середины, грозящей опасностью утраты определенности

¹⁹ Платон в диалоге «Государство» условно выделяет три начала души: разумное, яростное, страстное. В трактате «О душе» Аристотель выделяет три вида души: растительную, животную, разумную. Высший вид души — разумная душа, обладающая умом, который способен познавать мир. В разумной душе, как частное в общем, существуют и два более низких вида души — растительная и животная.

²⁰ Кант И. «Религия в пределах только разума» // Кант И. Соч. в 6 т. — М., 1966. — Т. 4. — С. 275.

²¹ Там же. С. 277.

²² Черняков А. Г. Кант и Хайдеггер // Актуальность Канта. — СПб., 2005. — С. 183.

²³ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 6 т. — М., 1965. — Т. 4. — С. 408.

²⁴ Там же. С. 409.

и устойчивости. Философ настаивает на нравственной автономии личности, самоценности морали, независимости совершающегося выбора. Свободу он понимает как автономию воли от (внешних) обстоятельств. Значимым в контексте постановки этической проблематики Кантом является прежде всего следование безусловному долгу, обязанность исполнения которого не зависит от любых обстоятельств моей жизни и судьбы²⁵. Подробное рассмотрение данной темы мы находим в популярной кантовской «Антропологии с прагматической точки зрения».

В своей небольшой статье «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» Кант называет главными пороками несовершеннолетнего человека и народа леность и трусость, которые являются для каждого отдельного человека необычайно естественными качествами, от которых чрезвычайно трудно избавиться в одночасье. Интересно, что для европейских обществ потребления в XX в. эти качества являются необыкновенно характерными, причину чего можно усмотреть не только в разращении и упадке нравов просвещенного человечества, но и в механизации, охватившей общество и сделавшей наши поведенческие привычки «машина-льными». Просвещение такого неслаженного человека он определяет как «выход человека из состояния своего несовершеннолетия» и отмечает, что «несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого»²⁶. Далее он соотносит этот тезис как со специфически личностным содержанием, так и с общественным, политическим.

Главное условие в деле просвещения — это свобода. Свобода для отдельно взятого индивидуума означает не что иное, как самостоятельное мышление, мышление без оглядки на «руководство со стороны другого». Свобода мыслить самостоятельно является достоинством и призванием каждого человека «во всех случаях публично пользоваться собственным разумом»²⁷. Свобода — это долг человека. Та самая, в конце которой нас ждет кара, постигшая первого человека²⁸. Просвещение по Канту является не возможностью, а обязанностью, свободной необходимостью для человека и общества. Нарушая естественный закон взросления себя и общества, частью которого мы являемся, мы попираем священные права человека: «Человек может откладывать для себя лично просвещение — и даже в этом случае только на некоторое время — в тех вопросах, какие ему надлежит знать. Но отказаться от просвещения для себя лично и тем более для будущих поколений означает нарушить и попортить священные права человечества. Но то, что не может решить относительно самого себя народ, еще меньше вправе решать относительно народа монарх»²⁹.

²⁵ «В сознании долга как способности определить свою волю независимо от всех обстоятельств, независимо даже от собственных влечений и склонностей, которые, собственно, и служат рычагами зависимости и манипуляции, и заключается свобода человека. В морали речь идет не о том, что ценно для каких-либо целей, но исключительно о том, что ценно само по себе» (Чернов С. А. Уроки Канта // Актуальность Канта. — СПб., 2005. — С. 15).

²⁶ Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Соч. в 6 т. — М., 1966. — Т. 6. — С. 27.

²⁷ Там же. С. 29.

²⁸ См. Камю А. Падение: «В конце всякой свободы нас ждет кара; вот почему свобода — тяжелая ноша, особенно когда у человека лихорадка, или когда у него тяжело на душе, или когда он никого не любит» ([URL: lib.ru/INPROZ/KAMU/padenie.txt](http://lib.ru/INPROZ/KAMU/padenie.txt) — дата обращения 22.09.2011).

²⁹ Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Соч. в 6 т. — М., 1966. — Т. 6. — С. 32.

Человек Канта — эгоист в том смысле, что непременно желает личного счастья. Для Канта счастье есть субъективная конечная цель каждого разумного существа, при том что счастье должно заключаться в предельно наполненной и моральной жизни³⁰. Он же и альтруист-космополит, живущий в соответствии со своим моральным законом (не забудем, что моральный закон личности возможен лишь в соотношении со всеобщим моральным законом). Максима, следовать которой должен человек: «делай высшее возможное в мире благо своей конечной целью»³¹.

Принцип автономии субъекта, независимости выносимого суждения Кант демонстрирует в аналитике прекрасного. Здесь он постулирует автономность красоты от какого бы то ни было познавательного или морального интереса: «Прекрасное ценится в своей самодостаточности. Оно возникает лишь для человека как субъекта познания и нравственности, но не сообщает ему ни знания, ни какой-либо определенной моральной идеи, а только побуждает к познавательной и нравственной активности»³².

Вкус судит прекрасное только на основании особого удовольствия от игры воображения и рассудка. Вкус не дает нравственных идей подобно тому, как рассудок — понятия, а разум — нравственные идеи. Данный вывод послужил плодотворной почвой эстетики романтиков. И все-таки суждение вкуса необходимо соотносить со сверхчувственной нравственной идеей — ведь такое суждение может выносить лишь нравственный человек, существо моральное. Несмотря на то, что эстетическое суждение свободно от идеологии морали, оно возможно только с моральной позиции. Этическое оказывается условием эстетического, хотя не входит в него как часть или цель. Созерцая в природе эстетические идеи, человек постигает красоту как символ нравственности. И в искусстве человек не перестает быть трансцендентальным мостом, перекинутым из природного единства к сверхчувственному моральному миру. Истинной пропедевтикой к утверждению вкуса служит развитие нравственных идей.

Кант необычайно рассудочный философ. Быть может, чары его привлекательности заключаются в его гении, столь близком каждому человеку как воплощению кантовского трансцендентального единства самосознания. В речи Канта нет пафоса Ницше или гордости Гегеля, профетизма досократиков, его язык доступен обыденному сознанию, со вниманием относящемуся к слову. Во всех своих исследованиях Кант неукоснительно следует логике самого предмета, обнаруживает замечательную последовательность мысли, так что в самом субъективном проступает всеобщее, объективное, общезначимое, идеальное содержание, в котором нет ничего личного. Обращение к философии Канта не теряет своей актуальности в мире, где распространяются слухи о смерти Бога и смерти человека. Пока человек остается разумным живым существом, *animal rationale*, он метафизическое живое существо, *animal metaphysicum*. Пока человек понимает себя как разумное живое существо, метафизика, по слову Канта, принадлежит к природе человека³³.

³⁰ «Согласно Канту, разум только на пути практического применения может надеяться на (большее) счастье» (Сморгунов Л. В. Философия и политика // Актуальность Канта. — СПб., 2005. — С. 147).

³¹ Кант И. Об изначально злом в человеческой природе // Кант И. Соч. в 6 т. — Т. 4. — С. 11.

³² Акиндинова Т. А. Красота как символ нравственности // Актуальность Канта. — СПб., 2005. — С. 93.

³³ Хайдеггер М. Введение к: «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие. — М., 1993. — С. 28.

ЛИТЕРАТУРА

1. Акиндинова Т. А. Красота как символ нравственности // Актуальность Канта. — СПб., 2005.
2. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. — СПб., 1999.
3. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч. в 6 т. — М., 1966. — Т. 6.
4. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Соч. в 6 т. — М., 1966. — Т. 4.
5. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 6 т. — М., 1965. — Т. 4.
6. Кант И. Критика чистого разума. Мн., 1998.
7. Кант И. Логика // Кант И. Трактаты и письма. — М., 1980.
8. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Соч. в 6 т. — М., 1966. — Т. 6.
9. Поппер К. Иммануил Кант — философ Просвещения // URL: <http://elenakosilova.narod.ru/studia/popkant.htm>.
10. Секацкий А. К. О духе воинственности // Митин журнал. — Вып. 52.
11. Сморгун Л. В. Философия и политика // Актуальность Канта. — СПб., 2005.
12. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. — М., 2008.
13. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. — М., 1993.
14. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. — М., 1993.
15. Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Хайдеггер М. Время и бытие. — М., 1993.
16. Чернов С. А. Уроки Канта // Актуальность Канта. — СПб., 2005.
17. Черняков А. Г. Кант и Хайдеггер // Актуальность Канта. — СПб., 2005.

С. Г. Пилецкий

ИДЕЯ МЕСТИ В ТВОРЧЕСТВЕ ФРИДРИХА НИЦШЕ

Говоря об Артуре Шопенгауэре — предшественнике Фридриха Ницше по пост-классической немецкой философии — обыкновенно не забывают подчёркивать его «вселенский», всепронизывающий пессимизм. А вот «герой» нашего рассмотрения (да и не простой герой, а сам величающий себя антихристом) — Фридрих Ницше — хоть и злой, но оптимист. В творчестве и личной судьбе Фридриха Ницше наиболее отчетливо запечатлен драматизм переходной эпохи рубежа XIX-XX вв. С одной стороны, Ницше — идейный наследник философской классики, профессионально и творчески осмысливший как истоки западной культуры (античность), так и другие важнейшие ее этапы (христианство, Возрождение, Новое время). С другой стороны, он — первый декадент, «поэт-безумец», пророк, силой своего таланта всколыхнувший долго дремавшие иррациональные пласты европейской культуры. Столкновение этих двух тенденций во многом и обусловило многоплановость и противоречивость как самого творчества Ницше, так и его последующего влияния. Кстати, на развитие философских идей самого Фридриха Ницше и на его концепцию «воли к власти» существенным образом повлияло творчество не кого-нибудь, а именно Артура Шопенгауэра. Вот они нити преемственности, так сказать.

В своем очень неслучайном одноимённом произведении «Антихрист», рассуждая в стиле и ракурсе хорошо знакомой нам дихотомии: «что такое — хорошо? и что такое — плохо?», Ницше пишет: «Что хорошо? — Всё, что повышает в человеке чувство власти, волю к власти, самую власть. Что дурно? — Всё, что происходит из слабости. Что есть счастье? — Чувство растущей власти, чувство преодолеваемого противодействия. Не удовлетворённость, но стремление к власти, не мир вообще, но война, не добродетель, но полнота способностей (добродетель в стиле Ренессанс, *virtu*, добродетель, свободная от морали). Слабые и неудачники должны погибнуть: первое положение нищей любви к человеку. И им должно ещё помочь в этом. Что вреднее всякого порока? — Деятельное сострадание ко всем неудачникам и слабым — христианство»¹. А что? До сих пор модный, веками проверенный, «протестантский» социал-дарвинизм.

¹ Ницше Ф. Антихрист. — Мн., 1997. — С. 299–300.

Хорошо, кстати говоря, адаптируется к капиталистическим «каменным джунглям» и уживается с капиталистическими «ужёвыми вёртками» в этих самых «джунглях».

Весьма оптимистично Фридрих Ницше публикует книгу «Так говорил Заратустра», которая для всех и ни для кого. Богатство ницшеанского словаря поражает, хорош и лексико-семантический слой: бесконечные неологизмы, игра слов, охота за корнесловием, мстительные подоплёки смысловых обертонов и выдающаяся заумь. Грезит в ней Ницше о сверхчеловеке, но зло грезит, жестоко, обзывается «обезьяной»: «...Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно превзойти. Что сделали вы, чтобы превзойти его? Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя; а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека? Что такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или мучительный позор. И тем самым должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или мучительным позором. Вы совершили путь от червя к человеку, но многое в вас осталось от червя. Некогда вы были обезьяной, и даже теперь ещё человек больше обезьяна, чем иная из обезьян»².

Аристократичен Фридрих Ницше тоже как-то люто, с надрывом, не по-аристократичному. Мораль, определяющими понятиями которой испокон веку были «добро» и «зло», возникает, по его мнению, как реализация чувства превосходства одних людей, «аристократов», «господ», над другими — «рабами», «низшими». В основе морали господ лежат, по Ницше, следующие положения. Во-первых, «ценность жизни» есть единственная безусловная ценность, и она совпадает с уровнем «воли к власти». Во-вторых, существует природное неравенство людей, обусловленное различием их «жизненных сил» и «воли к власти». И, в-третьих, сильный человек, «прирождённый аристократ», абсолютно свободен и не должен сковывать себя никакими нравственными нормами. Он выше них. Это и есть «сверхчеловек» — субъект морали господ. Ницше определяет такой тип человека следующим образом: это люди, которые проявляют себя по отношению к себе подобным весьма сдержанными, чуткими, верными, честными, дружелюбными и т.д., но по отношению к внешнему миру, там где начинается чужое, чужбина, они немногим лучше выпущенных на волю хищных зверей (чем-то мне сие до боли напоминает речь рейхсфюрера Генриха Гимmlера в напутствие элите арийской расы, отборным частям СС, перед их отправкой на восточный фронт; кстати, его же распоряжением в ранце бойца СС непременно должна быть именно эта книга Ницше — «Так говорил Заратустра»). Он — эта заветная мечта Ф. Ницше — «великолепная, роскошная, похотливо блуждающая в поисках добычи и славы «белокурая bestия». А мы ещё добавим: ... а когда идущая к женщине, держащая плёточку за пазухой на всякий случай.

В главе «О высшем человеке» Ф. Ницше сокрушается и одновременно полон надежд: «Человек зол» — так говорили мне в утешение все мудрецы. Ах, если бы это и сегодня было правдой! Ибо зло есть лучшая сила человека. «Человек должен становиться всё лучше и злее» — так учу я. Самое злое нужно для блага сверхчеловека... Но всё это сказано не для длинных ушей. Не всякое слово годится ко всякому рылу. Это тонкие, дальние вещи: копыта овцы не должны топтать их»³.

Ницше продолжает обзываться, но мы как бы не замечаем. В главе «О любви к ближнему» находим такие строки: «Вы жмётесь к ближнему, и для этого есть у вас

² Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — Мн., 1997. — С. 7–8.

³ Там же. С. 260.

прекрасные слова. Но я говорю вам: ваша любовь к ближнему есть ваша дурная любовь к самому себе. Вы бежите к ближнему от самих себя и хотели бы из этого сделать себе добродетель; но я насквозь вижу ваше «бескорыстие»... Разве я советую вам любовь к ближнему? Скорее я советую вам бежать от ближнего и любить дальнего!.. Вы не выносите самих себя и недостаточно себя любите; и вот вы хотели бы соблазнить ближнего на любовь и позолотить себя его заблуждением»⁴. Не обижаемся мы на Ф. Ницше, в первую очередь потому, что уж больно он нам нужен в русле нашего анализа по причине общего с нами равнодушия к слову «месть» и его производным. В главе «О сострадательных» мы вместе с автором проникаемся чувством аристократической брезгливости по отношению к нищим материально и духовно: «Поэтому умываю я руку, помогавшую страдающему, поэтому вытираю я также и душу. Ибо когда я видел страдающего страдающим, я стыдился его из-за стыда его; и когда я помогал ему, я прохаживался безжалостно по гордости его. Большие одолжения порождают не благодарных, а мстительных; и если маленькое благодеяние не забывается, оно обращается в гложущего червя»⁵. Провозвестник идеи сверхчеловека гнушается слабыми и убогими, он подумывает о том, что нищих было бы неплохо совсем уничтожить. Его раздражает, злит до белого каления то чувство неудовлетворенности, которое поселяется в душе независимо от того, откликнулись ли мы на призыв просящего или прошли мимо, не удостоив его взглядом. Сам вид нищих возбуждает в том, кто претендует на сверхчеловечество, ненависть и здоровую агрессию, отвлекает от радостных мыслей и высоких чувств — но и эта прямая благородная злоба неизмеримо выше слюнявой сострадательности.

Нищих надо давить и грызть, а заодно с ним и всех бездомных, бродяг, уличных проституток, олигофренов, психически нездоровых, туберкулёзных и онкологических больных, цыган и так далее по списку. В общем «выродков», «неполноценных», — «балласт» общества. В своё время юрист Биндине и психиатр Гохе как раз и предлагали понимать под бэконовской «эвтаназией» именно это. Гитлеровская Германия блестяще, с успехом, воплотила данное начинание в жизнь: быстро, легко и безболезненно провела через «душегубки» и газовые камеры миллионы людей. Так что сие человечеству, увы, знакомо и известно, и оно уже успело его по достоинству оценить. Равно, собственно, как и ницшеанский принцип «совестливых грызунов»: или всех грызи, или лежи в грязи.

В главе «О священниках» Ницше лихо, размашисто проходит — что логично — именно по священникам: «Вот священники; и хотя они также мои враги, но вы проходите мимо них молча, с опущенными мечами! Также и среди них есть герои...»⁶ Ницше знает, что многие из них хотят заставить других страдать не по какой иной причине, а потому, что сами пострадали сполна. В священниках он видит врагов злейших, опаснейших и, в то же время, врагов достойнейших, знающих толк в борьбе. И в главе «Об укусе змеи» Ницше сам применяет военную хитрость, не желая уступить священникам ни в злобе, ни в коварстве. Разматывая антихристианские идеи, он выворачивает наизнанку Нагорную проповедь Христа. Змея, кстати, вот так же, чулком, блестя новой кожей, меняет старую, стягивая её изнанкой. Многохитрый пророк, сознавая уязвимость традиционных здравомысленных возражений против

⁴ Там же. С. 52.

⁵ Там же. С. 76.

⁶ Там же. С. 78.

истин, возвещенных в Нагорной проповеди, призывает отойти от прямолинейных столкновений, показывает, как действовать исподтишка и наверняка: «Если есть враг у вас, не платите ему за зло добром: ибо это пристыдило бы его. Напротив, докажите ему, что он сделал для вас нечто доброе. И лучше сердитесь, но не стыдите! И когда проклинают вас, мне не нравится, что вы хотите благословить проклинающих. Лучше прокляните и вы немного! И если случилась с вами большая несправедливость, скорей сделайте пять малых несправедливостей! Ужасно смотреть, когда кого-нибудь одного давит несправедливость... Маленькое мщение более человечно, чем отсутствие всякой мести»⁷. Замечательно, что Ницше, выступающий против Христа со справедливостью на своем боевом стяге, гроша ломаного не дает за рассудочную справедливость — истинная справедливость должна быть густо напитана страстью и радостью мщения!

В главе «Об избавлении» Ф. Ницше не может избавиться от искушения заумно говорить о сокровенном — о воле. Прежде поставивший богатую радостями волю на пьедестал и воскуривший у ее алтаря благоволия безнравственности и бессовестности, теперь он открывает своим последователям другую тайну и призывает их принять участие в новой мистерии. Оказывается, сама воля — пленница! Она пленница памяти и сожалений, путающаяся в сетях прошлого, того, что было сделано ею же или в ее присутствии и что уже не может быть исправлено. Возможно ли бежать из плена, есть ли плененной воле избавление от острых терзаний? Да! И это избавление мстительный пророк видит в безумии: «Что время не бежит назад, — в этом гнев её; «было» — так называется камень, который не может катить она. И вот катит она камни от гнева и досады и мстит тому, кто не чувствует, подобно ей, гнева и досады. Так стала воля, освободительница, причинять страдания; и на всём, что может страдать, вымещает она, что не может вернуться вспять. Это и только это есть само мщение: отвращение воли ко времени и к его «было»... Дух мщения: друзья мои, он был до сих пор лучшей мыслью людей; и где было страдание, там всегда должно было быть наказание»⁸. За эту сладкую фразу, что, мол, дух мщения до сих пор был лучшей мыслью людей — многое может проститься Ф. Ницше из его изысканной, переливчатой, мизантропической лексики. В главе «О старых скрижалях» Ницше только тем и занимается, что трудово, бойко, звеня налево и направо, разбивает привычные, устоявшиеся «скрижали» человечества. Обратим внимание на две из них: «Ты не должен грабить! Ты не должен убивать!» — такие слова назывались некогда священными; перед ними преклоняли колени и головы, и к ним подходили разувшись. Но я спрашиваю вас: когда было на свете больше разбойников и убийц, как не тогда, когда эти слова были особенно священны? Разве в самой жизни нет грабежа и убийства? И считать эти слова священными, разве не значит — убивать саму истину? Или это не было проповедью смерти — считать священным то, что противоречило и противоборствовало всякой жизни? — О, братья мои, разбейте, разбейте старые скрижали!»⁹ Как ладно он танцует на этом диком пиршестве, назначенном смертью человечеству, какие коленца выделяет зловесный пророк! Разве может сравниться с этой пляской сухая наука Макиавелли, разве может — набивший оскомину драматизм пира во время чумы? А поправ заповедь ненасилия, с каким удовольствием он затем погружает свою мозолистую пяду странника в беззащитную мякоть целомудренного брака! Вторая святая скрижаль

⁷ Там же. С. 59.

⁸ Там же. С. 125–126.

⁹ Там же. С. 182.

была выдолблена Гименеем и олицетворяет его узы под аккомпанемент «марша Мендельсона», но пора ее разбить: «Заключение ваших браков: смотрите, чтобы не вышло оно плохим заключением! Вы заключили слишком быстро: отсюда следует осквернение брака! И лучше ещё осквернить брак, чем изогнуть брак, изолгать брак! — говорила мне одна женщина: «Да, я осквернила брак, но сперва брак осквернил меня». Плохих супругов находил я всегда самыми мстительными: они мстят целому миру за то, что уже не могут идти каждый отдельно»¹⁰. Про супругов, конечно, замечено по-житейски складно и верно. Столько за совместную жизнь пережито-перемолото-перетерплено, столько всякого разного накоплено, столько всякого разного съедено и проглочено (одной соли, поди, не один пуд), что для более или менее адекватного выброса мести и, в самом деле, целого мира мало. Можно, правда, было бы поболее поупражняться, пожонглировать смысловыми обертонами слова «брак». Позабавиться, попикировать «бракоделами», к примеру. Посокрушаться о «брачных» контрактах, покаламбурить, что, мол, «брак» по расчёту перспективнее, предпочтительнее «брака» по любви, и что, мол, «браки» совершаются на небесах. И так далее, и так далее. Поразительно, сколько смертельного яда растворено в как будто вовсе не безумных, а вполне здравомысленных словах пророка. Этот треклятый эгоизм вдвоем, кого он не погружал в уныние, чей бодрый дух не размягчал и чью волю не пленял? Во всяком браке воля хоронит себя, крепко спеленатая, едва не задушенная. Всякий это знает. И простой, нормальный, уравновешенный и равномерный человек соглашается на это рабство. Но безумцу можно не знать семейной психологии, можно с водой и с хохотом выплескивать младенца разумной истины — и он этим правом пользуется.

В другом своём незабвенном произведении — «К генеалогии морали» — Ницше выступает в роли не только глубокого, системного, увлечённого и утончённого «антихриста», но и не менее глубокого, системного, увлечённого и утончённого антисемита. Его аристократический антисемитизм похож на месть; да и вообще его неприятие иудаизма не столько покоится, сколько бурлит и пышет в связи с его, по всей видимости, не менее искренним уважением, почтением и преклонением перед образцово-классической, непревзойдённой, изысканнейшей, авторитетнейшей и победоносной еврейской мстостью. Духовной мстостью — высшей из возможных. Это не просто сквозит, а очень сквозит, слышится и чувствуется из текста: «Вы угадали уже с какой лёгкостью может жреческий способ оценки ответить на рыцарски-аристократическое и вырасти в его противоположность; повод для этого в особенности случается всякий раз, когда каста жрецов и каста воинов ревниво сталкиваются друг с другом и не желает столкнуться о цене»¹¹. Ницше указывает, что предпосылкой рыцарски-аристократических суждений о ценности вещей выступает мощная телесность, цветущее здоровье, укрепленное и беспрестанно закаляемое через войну, авантюру, охоту, танец, турниры и вообще любую свободную и радостную активность, между тем как у жрецов способ оценки другой. Неспособные к сражениям, обреченные на поражение в честном поединке, священники при помощи изощреннейших проповедей уклоняются от войны. Бессильная злоба ищет, как бы ослабить противника, и для достижения этой цели до сих пор не было в человечестве придумано лучшего средства, чем сотовый мед со змеиным ядом. Проницательный предтеча сверхчеловека называет священников величайшими ненавистниками в мировой истории, а также и остроумнейшими ненавистниками

¹⁰ Там же. С. 191.

¹¹ Ницше Ф. К генеалогии морали. — Мн., 1997. — С. 318–319.

и при этом замечает: «в сравнении с духом священнической мести, всякий иной дух едва ли заслуживает вообще внимания. Человеческая история была бы вполне глупой затеей без духа, который проник в неё через бессильных, — возьмём сразу же величайший пример. Всё, что было создано на земле против «знатных» и «могущественных», «господ», не идёт ни в малейшее сравнение с тем, что содеяли против них евреи, евреи — этот жреческий народ, умевший, в конце концов, брать реванш над своими врагами и победителями лишь путём радикальной переоценки их ценностей, стало быть путём акта духовной мести»¹². Ницше с нескрываемым восхищением и завистью взирает на своих противников. Такая афера в сфере духа не снилась другим народам. Только евреи могли так последовательно поставить все с ног на голову в мире человеческих ценностей. Назвать хорошее плохим, прекрасное безобразным, счастливое несчастным, богоугодное нечестивым — и веками, веками с собачьим остервенением держаться за эти порождения болезненной фантазии! Коварство еврейского духа настолько утонченно, что разглядеть его практически невозможно. Смертоубийственная ненависть слабых обрядилась в одежды христианства, этой самой рабской из всех религий. Здесь, как и в работе «По тусторону добра и зла», Ницше не упускает возможности уточнить свою мысль: «с евреев начинается восстание рабов в морали, — восстание, имеющее за собой двухтысячелетнюю историю и ускользающую нынче от взора лишь потому, что оно было победоносным...»¹³ Как тут не согласиться с Фридрихом Ницше: духовная месть — и впрямь напасть несокрушимая, сила страшная, мощь неодолимая. Дай только волю этим жрецам! Ущучат, охмурят, застрашают, голову затуманят, так всё взболтнут, так всё перевернут, так всё поставят, что развенчают не только венценосный, сиятельнейший лоб, но и самые устои, жизненные приоритеты, мировоззренческие ориентиры, фундаментальные нравственные ценности. Мало того, эстетические идеалы могут выхолостить, осмеять, скомпрометировать. Что было любо, станет худо. И не заметишь даже, как из признанного аристократа «синих кровей» превратишься в краснощёкого плебея да ещё неизвестно, какой национальности.

Далее Ф. Ницше высказывает чрезвычайно любопытную, преинтересную гипотезу, совершенно безумную по своей правдоподобности. Зачастую так и бывает: чем немыслимее идея, тем она более притягательна. Да и потом, что может быть более интригующим, более завораживающим, более магнетичным, нежели размышления на тему сионистского заговора. Только представьте: христианство как глубочайшая по замыслу, великолепнейшая по исполнению, утончённейшая и прельстительнейшая по силе усыпляющего «опиумного» дурмана, долгосрочная, триумфальная программа хитроумнейшего еврейского жречества. Держу пари — сразу и не догадаешься: «Но вы не понимаете этого? У вас нет глаз для того, чему потребовалось две тысячи лет, дабы прийти к победе?.. Здесь нечему удивляться: все долгосрочные вещи с трудом поддаются зрению, обозрению. Но вот само событие: из ствола того дерева мести, ненависти, еврейской ненависти — глубочайшей и утончённейшей, создающей идеалы и пересоздающей ценности, ненависти, никогда не имевшей себе равных на земле, — произросло нечто столь же несравненное, новая любовь, глубочайшая и утончённейшая из всех родов любви, — из какого ещё другого ствола могла бы она произрасти?... Но пусть и не воображают, что она выросла как прямое отрицание

¹² Там же. С. 318.

¹³ Там же. С. 318–319.

той жажды мести, как противоположность еврейской ненависти! Нет, истинно как раз обратное! Любовь выросла из этой ненависти как её крона, как торжествующая, всё шире и шире раскидывающаяся в чистейшую лазурь и солнечную полноту крона, которая тем порывистее влеклась в царство света и высоты — к целям той ненависти, к победе, к добыче, к соблазну, чем глубже и вожделеннее впились корни самой ненависти во всё, что имело глубину и было злым»¹⁴. Для Ницше Иисус из Назарета, этот бескорыстный божественный спаситель, доставивший сирым и убогим блаженство и победу, — величайший соблазнитель, какого только знало человечество, самая жуткая разновидность соблазна, окольным путём ведущая к искривленным, болезнетворным иудейским ценностям. Повергнув позорным крестом славу древнего Израиля, не только хитростью крепкого, но и своею рукой взявшего владение свое, христианский спаситель совершил небывалую подтасовку смыслов. В лице Иисуса Израиль как будто умертвил себя, но на самом деле таким образом иудаизм продлил свое существование в истории, более того, обеспечил себе первенство в ряду остальных, детски-наивных мировоззрений. «Разве не тайным чёрным искусством доподлинной большой политики мести, дальнзоркой, подземной, медленно наступающей и предусмотрительной в расчётах мести, является то, что сам Израиль должен был перед всем миром отречься от орудия собственной мести, как от смертельного врага, и распять его на кресте, дабы «весь мир» и, главным образом, все противники Израиля могли, не моргнув и глазом, клюнуть как раз на эту приманку? Да и слыханное ли дело, с другой стороны, при всей изошрённости ума измыслить вообще более изошрённую приманку? Нечто такое, что по силе прельстительности, дурмана, усыпления, порчи равнялось бы этому символу «святого креста», этому ужасному празднику «Бога на кресте», этой мистерии немислимой, последней, предельной жестокости и самораспинанию Бога во спасение человека?.. Несомненно, по крайней мере, то, что Израиль *sub hos signo* до сих пор всё наново торжествовал своей мезтью переоценкой всех ценностей над всеми прочими идеалами, над всеми более преимущественными идеалами»¹⁵.

Ницше с горестным сожалением констатирует победу подлых рабов над прямодушными господами. Весь мир покорился обаянию бессильных проповедников. Сила и веселье остались в меньшинстве, им не рады, их стесняются, сторонятся, против них сообща ополчаются: «Спасение» рода человеческого (именно от «господ») на верном пути; всё заметно обиудеивается, охристианивается, оплебеивается (что проку в словах). Ход этого отравления по всему телу человечества выглядит безудержным, отныне темп его и течение могут даже позволить себе большую медлительность, тонкость, невнятность, осмотрительность — во времени ведь нет недостатка...»¹⁶ Едки, язвительны, злы, полны неприкрытого сарказма следом идущие строки Ницше о символах победившего христианства. Это не трактат под названием «Антихрист», но то, что в нём излагается — чистейшее по своей выработке, без всяких там «примесей», антихристианство. Тугое, рассудительное, правда. «Только теперь и слышу я, что они столь часто уже говорили: «Мы добрые, — мы праведные», — то, чего они требуют, они называют не возмездием, но «торжеством справедливости», то, во что они верят и на что надеются, есть не надежда на мезть, не упоение сладкой мезтью («сладкой, как мёд» — называл её уже Гомер), но победа Бога, справедливого Бога над

¹⁴ Там же. С. 320.

¹⁵ Там же. С. 320–321.

¹⁶ Там же. С. 321.

безбожниками; то, что остаётся им любить на земле, это не их братья в ненависти, но их «братья во любви», как говорят они, все добрые и праведные на земле.

— А как называют они то, что служит им утешением от всех жизненных страданий, — свою фантазмагорию оговорённого будущего блаженства?

— Как? Не ослышался ли я? Они именуют это «Страшным судом», пришествием их царства, «Царства Божия», — а пока что они живут «в вере», «в любви», «в надежде»...

В вере во что? В любви к чему? В надежде на что? — Эти слабые когда-нибудь и они захотят быть сильными, — это, бесспорно, когда-нибудь грядёт и их «Царствие» — как сказано, оно называется у них просто «Царствие Божие»: на то ведь и предстаёшь во всём столь смиренным! Уже для того, чтобы пережить это, потребна долгая жизнь, сверх смерти — потребна даже вечная жизнь, чтобы можно было вечно вознаграждать себя в «Царствии Божьем» за ту земную жизнь «в вере, в любви, в надежде». Вознаграждать за что? Вознаграждать чем?.. Данте, сдаётся мне, жестоко ошибся, когда он с вгоняющей в оторопь откровенностью поставил над воротами христианского ада надпись: «и меня сотворила вечная любовь», — над воротами христианского рая с его «вечным блаженством» могла бы, во всяком случае, с большим правом стоять надпись: «и меня сотворила вечная ненависть...»¹⁷ Вернёмся, однако, к пронизательнейшей книге «К генеалогии морали». Подводя итоги, Ф. Ницше, будучи антисемитом и не скрывая этого, тем не менее делает и почтительный, глубокий «реверанс» в адрес еврейской, жреческой, нации. Хоть и не любима, но названа им не просто «одарённой», но и «беспримерно гениальной». И этого, кстати, не требовала элементарная атеистическая рассудительность. Вот чувство элементарной справедливости — наверное. Ницше с азартом не болельщика, а запасного игрока взирает на дрящущую от века борьбу противоположных ценностей, хорошего и плохого, добра и зла, Рима и Иудеи. Ему больно от того, что в целом худое и злое одерживает верх. И он с надеждой здорового сердца, не готового смириться с поражением даже у последней черты, отмечает, что где-то когда-то и в наши дни крепкая человеческая порода сводит игру в ничью, а, значит, бороться с духом лжи можно, и можно рассчитывать на победу. В себе Ницше задушил слабака, способного искренне порадоваться чужой победе и своими руками надеть венок на голову удачливого противника. Но он возродил в себе утраченную европейцами широту натуры и благородство, он в какой-то степени благодарен противнику за упорство и волю к борьбе. Ему как будто внятно давно остающееся без употребления определение благородного человека: тем выше и достойнее ты сам, чем сильнее твой враг. Описывая продолжающееся противостояние, Ницше пишет: «В еврее Рим ощутил нечто вроде самой противоестественности, как бы своего монстра — антипода, в Риме еврей считался «уличённым в ненависти ко всему роду человеческому»: и с полным правом, поскольку есть полное право на то, чтобы связать благополучие и будущность рода человеческого с безусловным господством аристократических ценностей, римских ценностей. Что же, напротив, чувствовали к Риму евреи? Это угадывается по тысяче симптомов; но достаточно и того, чтобы снова принять во внимание иоанновский Апокалипсис, этот наиболее опустошительный из всех приступов словесности, в которых повинна месть...»¹⁸ Дрожащая злоба иудея, ждущего, когда же, наконец, небо и земля свернутся подобно его несгорающему свит-

¹⁷ Там же. С. 334.

¹⁸ Там же. С. 336–337.

ку, обращена против тех, кому принадлежит земля и кто не боится жить под родным небом. Затаенной завистью и ненавистью продиктована вся евангельская проповедь, но в четвертом евангелии и в Апокалипсисе они просачиваются на поверхность. Как раб Иоанн ненавидит своих хозяев, можно понять по описанию грядущих, и близко уже стоящих, бедствий, по любовно выполненным портретам всадников из карательного легиона. По словам Ницше, в Иоанне, как во всяком его сородиче, «жила беспримерная народно-моральная гениальность; достаточно лишь сравнить с евреями родственно-одаренные народы, скажем, китайцев или немцев, чтобы почувствовать, что есть первого ранга, а что пятого. Кто же у них победил тем временем, Рим или Иудея? Но ведь об этом не может быть и речи: пусть только вспомнят, перед кем преклоняются нынче в самом Риме как перед воплощением всех высших ценностей — и не только в Риме, но почти на половине земного шара, всюду, где человек стал, либо хочет стать ручным, — перед тремя евреями, как известно, и одной еврейкой (перед Иисусом из Назарета, рыбаком Петром, ковровщиком Павлом и матерью названного Иисуса, зовущейся Марией). Это весьма примечательно: Рим, без всякого сомнения, понёс поражение»¹⁹. На констатации ницшеанского счёта беспрецедентного исторического поединка, противоборства, «Рим — Иудея: 0–1» мы, пожалуй, и закончим философский «экзерсис» творчества Фридриха Ницше в фокусе его взгляда на месть вообще и духовную месть, в частности. Взгляд этот, как выяснилось, пристальный, понимающий и восхищённый. Подытоживая, вполне правомерно констатировать: видение Фридрихом Ницше мести и возмездия в человеческой истории и их будущем воплощении является логическим следствием и гармонично встраивается в его «новую мифологию» — учение о сверхчеловеке.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ницше Ф. Антихрист. — Мн., 1997.
2. Ницше Ф. К генеалогии морали. — Мн., 1997.
3. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — Мн., 1997.

¹⁹ Там же. С. 336–337.

Публикация

Люк Бриссон

ПЛАТОНОВСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ МИФА И ЕЕ РАЗВИТИЕ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Публикуемый доклад, прочитанный в стенах РХГА 14 мая 2011 года, принадлежит одному из виднейших современных исследователей платонической традиции. Люк Бриссон (р. 1946), некоторое время возглавлявший международное платоническое общество (International Plato Society, Société Platonicienne Internationale), известен не только как переводчик текстов Платона и Плотина, но и как исследователь, предложивший концепцию, позволяющую во многом пересмотреть соотношение мифа и философии в классическую эпоху. Подчеркивая, что философ древней Эллады, соотносящий свою деятельность с разумным познанием, зачастую вынужден прибегать к помощи мифа не только потому, что он воспроизводит нормы традиционного благочестия или является средством социальной идентификации, но также в силу риторической и экзистенциальной действенности мифологии, Бриссон выявляет важную составляющую философской практики в целом. Эта особенность может быть проиллюстрирована, согласно Бриссону, радикальной формулировкой Витгенштейна — «о чем человек не может сказать, о том он должен молчать» (Tractatus, 7): «Несмотря на то, что Витгенштейн весьма далек от Платона, он абсолютным образом выражает позицию, сформулированную его предшественником» (Brisson L. Plato the Myth Maker. Chicago-London, 1994. P. 88). Тем самым, миф является своего рода границей философии, самим фактом своего существования *намекающим* на ту реальность, которая, в том числе согласно Платону, поддается лишь философской проблематизации, но не философскому повествованию. Примечательно, что в диалогах Платона необходимость мифа возникает практически всегда при обсуждении вопроса о сущности и деятельности души, вопроса, которому по большей части посвящен настоящий доклад.

Перевод с французского языка выполнен Н. О. Аллахвердиевой под редакцией А. Ю. Рахманина. Предисловие и комментарии А. Ю. Рахманина.

В Древней Греции слово *μῦθος* входило в разговорную лексику. Оно означало «высказывание, предписание»; значение этого слова далее постепенно менялось, что привело к тому, что поменялся и смысл глаголов со значением «говорить», а также образованных от них существительных, со значением «слово». Эта эволюция очень хорошо прослеживается у Платона (428–348 до н. э.), который первым употребил термин *μῦθος* в том смысле, в котором мы его понимаем сегодня. Употребляя этот

термин отнюдь не метафорически, Платон подразумевает под ним определённый дискурс, авторами которого являлись поэты, противопоставляя его слову λόγος, который использовали философы. Несмотря на критику мифа, Платон вынужден признать, что философы не могут без него обойтись. Он также призывает поэтов развивать ряд идей своей доктрины и даже создаёт мифы, тем самым подчеркивая влияние мифа на политику, поскольку он способствует самоидентификации членов группы, а также на этику, поскольку он обеспечивает спасение души.

1. Двойственная роль мифа

Миф — это рассказ, который, как любое повествование, состоит из имён существительных и глаголов. Так, в книгах II и III Государства в разделе, посвящённом воспитанию, которое включает в себя поэзию, музыку и гимнастические упражнения, Платон перечисляет пять классов имён, о которых повествует миф: боги, даймоны, герои, обитатели Царства мёртвых и люди прошлого. Перечисленные пять классов имён встречаются в мифах двух типов: в первую группу мифов о происхождении и прошлом попадают боги, демоны, герои и люди прошлого, а во вторую группу мифов, повествующих об отделении души от тела, входят только обитатели Царства мёртвых. Сегодня я хотел бы отметить, что, рассказывая о богах, даймонах, героях и людях прошлого, миф служит средством самоидентификации членов группы, а рассказы об обитателях Царства мёртвых способствуют развитию в мифах темы спасения души.

1.1. Миф как средство самоидентификации членов группы

В Греции эпохи Платона миф — сообщение, посредством которого данная группа людей передаёт из поколения в поколение представления о своём происхождении и воспоминания о прошлом, предполагая, что они составляют их историю. Отправной точкой прошлого, о котором идёт речь в мифе, является происхождение богов, а верхней границей — эпоха достаточно отдалённая, поэтому рассказчик находится в ситуации, когда он не может подтвердить истинность своего рассказа, так как он, во-первых, не был свидетелем событий, о которых повествует, а, во-вторых, потому что он не опирается на рассказ прямых свидетелей.

Вот почему в древней Греции первые историки занимали определённую позицию по отношению к мифу. Геродот даже сформулировал критерии, которые позволили ему противопоставить собственное повествование рассказам поэтов. Он определяет истинность своего рассказа двумя критериями: 1) то, что он видел собственными глазами (ὄψις), и в этом случае речь идёт об опыте, который он может засвидетельствовать в высказывании (γνώμη) (История II, 99), и 2) то, что он узнал от достойных доверия информантов, и в этом случае речь идёт о переданном знании (ἱστορία) (История I, 5); последнее слово предполагает, что вопросы задавались очевидцу, и неважно, что такие информанты, в свою очередь, опирались на традиции исключительно устные. Фукидид, со своей стороны, оказывается более требовательным в выборе источников, тем не менее, не вполне разграничивая устную традицию (ἄκοη) и то, что он наблюдал сам (ὄψις) (История I, 20–22). Он считает достоверными только те события, в которых участвовал сам, и те, свидетелями которых были его современники, в том случае если их рассказ об этих событиях не поддаётся проверке; с другой стороны, дошедшие до него благодаря слухам

факты он считает недостоверными, поскольку не сумел узнать о них со слов надёжного информанта, т. е. Фукидид не смог задать ему вопросы напрямую, что не мешает ему считать Миноса «историческим» персонажем (История I, 4). Поскольку нельзя проверить достоверность мифа, он не является ни истинным, ни ложным, но можно сказать, что это рассказ о происхождении, который всем известен, и на который все ссылаются.

1.1.1. Модели поведения и система ценностей

Таким образом, именно миф, который не является ни истинным, ни ложными, и который представляет собой рассказ, известный всем членам группы, является критерием самоидентификации ее членов. Такой рассказ выполняет функции истории, повествуя о прошлом более или менее легендарном, предлагая модели поведения и, соответственно, систему ценностей. Примером могут послужить Гесиодовы «Теогония» и «Труды и дни», известные всем эллинам эпохи Платона.

Согласно Теогонии Гесиода, вначале не существовало ничего кроме Хаоса, из которого явились Гея (Земля) и Эрос. Земля порождает равновеликого ей Урана, Звёздное Небо, покрывшее её целиком. Из объятий Урана и Геи произошли титаны и их сёстры. Уран не захотел, чтобы его дети появлялись на свет, однако Крон освобождает их, оскотив Урана. Далее следует история Крона, который, дабы удержать завоеванную власть, проглатывает своих детей. Обманутый хитростью Реи, своей супруги, Крон проглатывает вместо Зевса завернутый в пелёнки камень. Зевс освобождает своих братьев и сестёр, проглоченных Кроном, а потом ведёт победоносную войну против отца и других титанов.

Зевсу удаётся узурпировать власть, и он устанавливает справедливое правление, противопоставленное тому насилию, которое характеризует царствование Урана и Крона (оскопление сыном отца, непрерывные войны). Зевс разделяет власть: он правит на небе, Посейдон в море, а Аид получает в свой удел подземный мир. В этой теогонии реализуется тот же принцип, который встречается в любой другой, и согласно которому сущности выходят из первичного хаоса и приобретают определённую лишь по мере того как сам Хаос, то есть бесформенное пространство, подвергается разделению. Именно благодаря этому процессу разделения богов, мира и людей — их происхождение остается до поры неизвестным¹, — устанавливается незыблемый и окончательный порядок, которому больше ничто не может угрожать.

Этот порядок утверждается и обеспечивается кровавым жертвоприношением. Действительно, в традиционной религии ритуал жертвоприношения, учреждённый Прометеем, который передал людям огонь, похитив его у богов, отражает истинный способ общения между землей и небом и утверждает разделение между богами и людьми в полном смысле: людям возвращается мясо жертвы, куски которой раздаются в соответствии с социальным статусом участников, к богам поднимается дым от сожжённых костей и благовония. Помимо этого, кровавое жертвоприношение, непосредственно связанное с приготовлением пищи, способствует окончательному отделению людей от животных; речь идёт об отказе от омофагии, употребления сырого мяса. В такой гражданской религии весьма незначительное внимание уделяется жизни души после разрушения тела; воздаяние и вознаграждение должны иметь место в этой жизни, в городе.

¹ Здесь для автора важна идея независимости друг от друга процессов происхождения людей (о котором в «Теогонии» упоминаний нет) и космического самозарождения богов.

Этот рассказ о происхождении богов и людей, а также жертвоприношение, то есть ритуальное убийство животных гражданами, позволяет людям найти своё место среди богов и животных, определить религиозные отношения с более могущественными богами, оправдать отказ от омофагии, каннибализма, призвать к справедливости и равному разделению благ, что мы и наблюдаем в «Илиаде» и «Одиссее». Наконец, как показали Жан-Пьер Вернан и Пьер Видаль-Наке², греческую трагедию классической эпохи можно рассматривать как развитие мифа, инсценированного с целью рассказать о ценностях города. В связи с этим можно упомянуть трагедии фиванского цикла, в числе которых, например, трагедия об Эдипе. Таким образом, очевидно, что миф выполняет воспитательную функцию (речь, конечно, идёт об общественном, а не словесном воспитании) — он формирует поведение гражданина. Можно сказать, что такую же роль играют фильмы и телепередачи, которые снимаются на нескольких киностудиях, предлагающих всему миру определённые модели поведения.

1.1.2. Миф и воспитание

Убедительность мифа обусловлена тем, что он обращен ко всем, кто в состоянии понимать человеческую речь; миф известен всем — мужчинам и женщинам, молодым и старым, горожанам, метекам и рабам, богатым и бедным. В первую очередь миф адресован детям, начиная с семи лет (Законы X 887d2–3; Государство II 377a6–7), а именно с того возраста, в котором мальчики в древней Греции начинали посещать гимнасий; дети изучали произведения поэтов, основных создателей и рассказчиков мифов. Зрителями состязаний в драматическом искусстве были афиняне и чужестранцы, богатые и бедные, которые приходили в сопровождении жён и детей; возможно, они брали с собой и рабов. Иначе говоря, все обитатели города, начиная с раннего возраста и в течение всей жизни, находились под влиянием мифа.

Как правило, исполнителями мифов поневоле становились и непрофессионалы, которые рассказывали мифы в любое время и не принимали участия в состязаниях. Согласно Платону, эти непрофессионалы обычно рассказчицы преклонного возраста, что обусловлено следующими причинами: женщины (бабушка, мать, кормилица) общаются с детьми, которым в первую очередь и адресован миф, а почтенный возраст позволяет в обществе, предполагающем устную передачу традиции, объединять поколения. Но в границах города рассказывание мифа может быть делом и профессионалов, которыми являются поэты, и тех, кто их интерпретирует: рапсоды, актёры и хористы, и непрофессионалов. Профессионалы чаще всего рассказывают мифы по случаю праздников и обязательно в рамках состязаний.

Итак, вслед за Платоном можно сказать, что поэт является избранным посредником между обществом и системой ценностей, с которой общество себя ассоциирует. Именно средствами мифа сообщество вырабатывает модели поведения. Вот почему ни в коем случае не следует рассматривать деятельность поэта, официального рассказчика мифа, исключительно с эстетической точки зрения, ведь в мифах, «сочинённых» поэтами, смешиваются этические ценности и знания самого разнообразного религиозного содержания и значения. Отсюда очевидно, что вплоть до VI в. до н. э. поэт в древней Греции на правах монополиста транслировал памятные события, а значит

² См., напр.: Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. — М., 1988; Видаль-Наке П. Чёрный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире. — М., 2001

и воспитание, причём последний термин следует понимать в очень общем значении и использовать в определённом контексте. В качестве «воспитателя» поэт задаёт средства самоидентификации сообщества, в каком-то смысле его самосознание. Вот почему общество выступает цензором над поэтом, который обращается к социуму напрямую или посредством исполнителей, цензором тем более строгим, когда речь идёт о представлении, в котором актёры обращаются непосредственно к зрителям.

Подобная цензура побуждает поэта представлять зрителям картину, которая главным образом отвечает их ожиданиям. Поскольку же древнегреческая цивилизация не знала жречества, которое выполняло бы двойственную функцию — сохранение традиций и обеспечение соответствия социального поведения этим традициям, — подобная зеркальность мифа могла сохраниться только в том случае, если бы он не переставал меняться в соответствии с ожиданиями зрителей. Способ передачи мифа оставался исключительно устным, ведь по сравнению с письменным текстом, запрещающим не только использовать другие слова, кроме записанных ранее, но и изменять порядок, устной речи, как средству коммуникации, свойственна большая гибкость, способствующая постепенному, но непрерывному изменению текста, причём как его содержания, так и формы. При этом группа располагает только последней версией мифа и не имеет возможности сравнить её с предыдущей.

1.1.3. Воздействие мифа: эмоциональное сопереживание и слияние

Рассказ, образующий миф, может быть как прозаическим, так и поэтическим³. Пересказ или исполнение мифа может иметь или не иметь музыкального или песенного сопровождения; бывает, что во время исполнения используется и хореография. Песенное исполнение мифа рождает мелодию, состоящую из трёх элементов: рассказа, гармонии и ритма. В данном контексте гармония и ритм не имеют никакого самостоятельного значения и должны попросту соответствовать рассказу.

Другими словами, гармония, то есть исключительно музыкальный аспект исполнения, усиливает сопереживание, порожаемое рассказом, а значит и воздействие мифа. То же самое происходит и с ритмом или танцем. Иначе говоря, по Платону, песня, танец и музыка всё время зависят от рассказа, который они сопровождают. В древней Греции миф требует участия тела и стимулирует эмоции; вот почему он заставляет своих слушателей радикально изменять поведение. Подобное воздействие с помощью единства слова, музыки и танца наблюдается и в современных музыкальных движениях: рок-н-ролл, регги, сальса и т. д.

Процесс сопереживания достигает своей цели только в том случае, если он вызывает эмоции у слушателей, к которым обращено произведение. Исполнитель, в независимости от используемой техники, должен произвести впечатление на слушателя. Сопереживание воздействует на зрителей, которые стремятся найти сходство между собой и теми, о ком повествует рассказ, теми, на кого обращают их внимание. Таким образом, возникает вопрос этического порядка. В процессе передачи мифа реальность, которая является темой передаваемого послания, для слушателя подлинна до такой степени, что её виртуальный характер забывается. Следовательно, реальность, созданная посредством сопереживания, исключает процесс самоидентификации, а это означает эмоциональное слияние, которое изменяет физическое поведение, а зачастую и моральные устои общества.

³ Платон Горгий 502c5–7.

Это слияние описывается Платоном как воздействие колдовства; он употребляет слово⁴, обозначающее заклинание, которое должно обладать магической силой, и является для души чем-то вроде заклятия, чар, что тотчас завораживают зрителей. Причина подобного воздействия — удовольствие, которое достигается тем, что миф воздействует на страстную часть души (ἐπιθυμία), в которой возникают голод, жажда и сексуальное желание. Мы знаем, что основными адресатами мифов являются дети; детство и молодость, согласно Платону, суть этап дикости в человеческом существовании. В этом возрасте, опять же согласно Платону, в душе доминирует именно та часть, которая отвечает за такие желания. А поскольку слово παιδία означает игру и происходит от слова παις, «ребёнок», то вполне естественно, что миф понимается Платоном как игра и противопоставляется такому серьёзному занятию (σχολή) как λόγος⁵.

1.2. Миф как средство спасения души

Но у Платона миф выполняет и другую функцию — спасение души, — которая начинает доминировать в связи со стремительными изменениями политического характера, вследствие чего миф постепенно перестает быть средством самоидентификации общества. Далее мы поясним, что следует понимать под словом «душа».

В традиции, восходящей, по крайней мере, к «Илиаде» и «Одиссее», душа есть нечто, что внутри тела отделено от него, но не полностью. Оно отделяется от тела как подобная телу сущность, т. е. всегда имеет телесную составляющую. Такая сущность есть душа, которая находится внутри тела в двух качествах: двигателя тела и временного гостя. Несмотря на то, что в Илиаде и Одиссее способ существования, называемый «душой» (ψυχή) не является телесным, он, тем не менее, связан с кровью. В обеих поэмах, душа, которая находится вне тела, неощутима во время жизни и невидима, когда она покидает тело. Душа похожа на дыхание, которое может выйти через рот, или подобна пару, который поднимается от крови, сочащейся из раны на груди или в боку. Вот почему Ахилл может пожаловаться, что «рискует душой», а Агенор, чтобы поднять дух товарищей, напоминает, что у Ахилла есть душа. В свою очередь, Ахилл, взывающий к Гектору у стен Трои, говорит, что душа врага будет ему наградой за победу.

Подобным образом Илиада дает и два известных описания смерти: Патрокла, убитого Гектором, и Гектора, убитого Ахиллом:

Так говорящего, Гектора мрачная Смерть осеняет:
Тихо душа, из уст излетевши, нисходит к Аиду,
Плачь на долю свою, оставляя и младость и крепость⁶.

Когда душа оставляет тело, оно становится трупом, грудой плоти, подверженной разрушению. Душа же описывается как призрак (εἶδωλον) усопшего, его *alter ego*, как об этом сообщает Ахилл, взывая к душе Патрокла, пришедшего просить о погребении:

Боги! так подлинно есть и в Аидовом доме подземном
Дух человека и образ, но он совершенно бесплотный!
Целую ночь, я видел, душа несчастливца Патрокла

⁴ Автор ссылается на сходство слов φδαί (песня) и ἐφδαί (заклинание)

⁵ Законы 659e-5.

⁶ Илиада 22, 361–363 (пер. Н. И. Гнедича)

Всё надо мною стояла, стенающий, плачущий призрак;
Всё мне заветы твердила, ему совершенно подобясь!⁷

Несмотря на то, что этот образ является для тела *alter ego*, душа, покидая тело, лишается силы не только физической, так как у неё больше нет твёрдости, но и психической, поскольку утрачивает разумность. Ахилл не может больше обнять душу Патрокла, а Улисс душу матери. Лишь выпив кровь убитой жертвы в 11-й песне Одиссеи, прорицатель Тиресий может предсказать будущее Одиссея, а умершие, включая мать героя, могут с ним беседовать. В связи с этим смерть для человека — большая утрата, несмотря на то, что косвенно он продолжает существовать в том случае, если ему удалось продлить свою жизнь в теле детей, унаследовавших его род, а также в памяти близких и членов сообщества, к которому он принадлежал. Но при всем этом такой человек продолжает своё существование лишь в виде неуловимой копии, которая покидает тело, подобно воздуху, витающему над землёй неопределённое время.

Вынужденная существовать в непостоянном образе умершего, душа (исключение составляет Тиресий) теряет способность мыслить. Вследствие этого, душа, продолжительность загробной жизни которой ограничена, оказывается лишённой какой-либо индивидуальности, а потому не может принимать воздаяние, исправляющее в ином мире несправедливости, перенесённые или причинённые ею в этом. Кроме того, в поэмах Гомера наказываются и подвергаются в назидание страшным мукам исключительно души жестоких злодеев.

Согласно второй модели, душа — это самостоятельная сущность, которая может странствовать за пределами тела, которое она одушевляет. Душа, отделившаяся от тела, странствует уже в гомеровском эпосе. Она спускается в Царство мёртвых, место негостеприимное, и может вернуться, чтобы побеседовать с живыми, например, душа Патрокла или души, к которым взывает Улисс. Но эти перемещения ограничены и не имеют большого значения. Куда важнее цикл рассказов, персонажам которых (Аристей, Абарис, Эпименид, Формион⁸ — интересно, что они весьма напоминают шаманов) удалось оставить плоть и странствовать бестелесно, причем порой довольно долго. Следующий рассказ передаёт это очень хорошо. Душа Гермотима могла покидать тело, странствовать и вновь воплощаться. Однажды враги Гермотима, воспользовавшись предательством его жены, бросили покинутое душой тело в огонь (Плутарх. О демоне Сократа 22, 592c-d). Здесь душа человека живет жизнью, независимой от тела, которое она приводит в движение, и представляет собой подлинную личность, что позволяет ей изведать некие приключения.

1.2.1. Странствия души, покинувшей тело

Именно душа, отделившаяся от тела, становится основной темой мифа. В соответствии с традиционными представлениями, предшествовавшими эпохе Платона, душа, отделившаяся от тела, — слабая сущность, которая живёт в Царстве мёртвых. Однако душа, имеющая возможность существовать без тела и переселяться из одного тела в другое, имеет собственную жизнь, которая может стать темой рассказа, и именно таково содержание эсхатологических мифов. Поскольку Платон описывает странствия души, он вынужден ссылаться на миф, подтверждением чему является

⁷ Илиада 23, 103–107 (пер. Н. И. Гнедича)

⁸ См., напр.: Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1.— М., 1989.— С. 94–99

конец диалогов «Федон», «Государство», «Федр» и даже «Пир». Выступая против мифов, предлагающих в качестве образца систему ценностей, которая не соответствует той системе, которую предписывает философия, Платон, тем не менее, вынужденно прибегает к мифу, поскольку говоря о душе, находящейся между чувственным и разумным, он не может воспользоваться критерием мнения или знания.

Будучи душой, душа бессмертна, но существование каждой души распадается на циклы, которые составляют десять тысячелетних этапов. В конце каждого цикла душа как бы утрачивает индивидуальность, чтобы вновь обрести ее в следующем цикле. Такое представление о душе в большей степени соответствует пониманию души в индуизме и буддизме, нежели христианской концепции бессмертия.

Во время первого тысячелетия каждого цикла душа, которая отделяется от тела, подверженного разрушению, сопровождает богов и дαιмонов, и отправляется созерцать разумную, т. е. истинную реальность, за пределами изменчивого мира. В конце первого тысячелетия все души, которые могут соединиться со смертным телом, обязательно вселяются в тело мужчины (ἀνήρ) на следующее тысячелетие.

В начале второго тысячелетия устанавливается иерархия, которая зависит от степени созерцания форм в течение предыдущего тысячелетия. Выделяется девять типов людей, которых можно разделить на три группы: φιλόσοφοι или φιλόκαλος выбиравшие в течение трёх тысячелетий праведную жизнь, могут прервать цикл перерождений и вознестись на небо. Другие же переходят из тела в тело, начиная с третьего тысячелетия, как это объясняет Платон в конце «Тимея». Первая из упомянутых категорий тел — женщина (γυνή): в женщину переселяется душа человека, который проявил трусость; при этом мужественность связывалась в Древней Греции с военным делом. Далее упоминаются воплощения в другие тела, которые называются «животными».

Последние классифицируются в соответствии со стихиями (начиная с воздуха, так как огонь — исключительное достояние богов) в нисходящем порядке: птицы; существа, населяющие землю (четвероногие, насекомые и рептилии); существа, живущие в воде (рыбы, моллюски и др.). Эта иерархия животных, согласно которой тело отражает качество души, сыграла важную роль в истории платонизма, поскольку обосновывала необходимость вегетарианства и метемсоматоза⁹. У Платона душа, а особенно самое важное её свойство, разумность, позволяет определить, кем в действительности является тот или иной человек. Согласно Платону, природа конкретного человека определяется душой, которая является самым ценным из того что у него есть, но ни в коем случае не телом. Это означает, что тело накрепко связано с теми совершенствами, которых может достичь душа.

Тело, в котором пребывает душа, отражает ее разумную деятельность. Иными словами, тело — это «место души». Здесь вспоминается всем известная игра слов σῶμα-σῆμα, которой Платон даёт три толкования в «Кратиле»: «Многие считают, что тело подобно могильной плите (σῆμα), скрывающей погребенную под ней в этой жизни душу. В то же время эта плита представляет собою также и знак (σῆμα), ибо с ее помощью душа обозначает то, что ей нужно выразить, и потому тело правильно носит также название “сома” (σῶμα). И все же мне кажется, что скорее всего это имя установил кто-то из орфиков вот в каком смысле: душа терпит наказание — за что бы там она его ни терпела,— а плоть служит ей оплотом, чтобы она смогла уцелеть, на-

⁹ Учение, согласно которому тело может выступать в качестве носителя нескольких индивидуальных существностей, соотносимых с человеком.

ходясь в теле, как в застенке. Так вот, тело есть так называемая плоть для души, пока та не расплатится сполна, и тут уж ни прибавить, ни убавить ни буквы»¹⁰. Что касается тела, понимание σῆμα как гробницы — результат ограничения значения слова его контекстом, что легко понять. Гробница — это знак, свидетельствующий о том, что под землёй находится мёртвое тело или останки. Тело — это знак, который обозначает, что оно одушевлено душой определённого вида, душой, которая, по той причине, что она находится в теле, в некотором смысле мертва, так как она не живёт с помощью и ради ума. И именно в зависимости от качества предыдущей жизни душа оказывается в том или ином теле, или, иначе, терпит наказание. Другими словами, влача земную жизнь, душа оказывается запертой внутри тела, которое является внешним признаком её сущности. С наступлением смерти душа отделяется от земного тела, в котором до того пребывала. Однако будучи бессмертной, она подвергается суду, результатом которого может быть или наказание, или вознаграждение. При этом в большинстве случаев она вынуждена воплотиться в другое тело.

На последних страницах «Горгия» мы обнаруживаем темы, пронизывающие все тексты Платона. Смерть терпит поражение благодаря тому, что душа отделяется от тела. Ведь подлинную личность человека составляет именно душа. И так как душа продолжает жить, даже покинув тело, в котором она прежде обитала, она подчиняется правосудию сущностей более могущественных, чем люди. Они в большинстве случаев подвергают душу наказанию с целью её исправления или исправления других. В отличие от других эсхатологических мифов, миф, который рассказывается в конце «Горгия» вполне однозначен. Душа там описывается как двойник тела, который переносится в пространство и время нашего универсума.

Выступая против мифов, предлагающих систему ценностей, которая не соответствует философской системе, Платон, тем не менее, беспрепятственно прибегает к помощи рассказа, то есть мифа, при описании правосудия, осуществляющегося над душой, и её странствий, как, например, это происходит в конце «Федона» или «Государства», в «Федре» и даже в «Пире». Более того, поскольку он говорит о душе, которая существует на границе чувственного и разумного, он не вправе прибегать к критериям мнения или знания. Тем самым нам становится понятным, что, согласно Платону, душа, суд над ней и её странствия, становятся основной темой мифов.

Миф здесь уже средство не социальной идентификации, но спасения души, в связи с чем возникают многочисленные ритуалы, особенно в контексте дионисийских практик, целью которых было содействие этому спасению. Здесь вспоминаются мистерии и обряды, о которых не раз упоминает Платон. Речь идёт не о гражданских, но тайных ритуалах, за которые зачастую нужно платить. И здесь мы уже находимся в ситуации, скорее напоминающие обряды шаманов и другие, более современные ритуалы, которые характеризуют деятельность сект и имеют место в развитых религиях.

2. Исторические замечания

Вскоре после смерти Платона полисы вошли в состав Македонского царства, а позже Римской империи. Завоевания Филиппа Македонского и его сына Александра положили конец автономии Афин, ставших частью огромного государства в 322 г.

¹⁰ Кратил 400b-c (пер. Т. В. Васильевой)

до н. э. А в 86 г. Афины были окончательно поглощены Римской империей. С этого момента миф начинает решать исключительно политические задачи и играть роль литературной отсылки к традиции, которая гарантирует определённую культурную самоидентификацию. Однако наряду с этим всё большее значение приобретает значение мифа как средства спасения души. В эпоху империи в школах, восходящих к Академии, возникает потребность в философии более религиозно ориентированной, целью которой было бы спасение души. Вот почему вновь становится востребованной философия Платона в качестве наилучшего способа достижения этой цели, и по целому ряду причин она сближается с поэзией, пророческим искусством и практикой инициации, т. е. мистериальной традицией. Поэзия, истолкованная в аллегорическом ключе, понималась как средство передачи глубинных истин, а оракулы передавали прямую речь богов и обеспечивали непосредственный доступ к реальности иного порядка, которая чувственно описывалась в категориях инициации.

Платон является первым автором, который использовал термин $\mu\theta\omicron\varsigma$ в том смысле, в котором мы понимаем его сейчас. Он описал роль мифа в родных Афинах, дабы противопоставить миф слову, обозначающему аргументированный философский дискурс, цель которого — достижение истины. Несмотря на это противопоставление, он оставил за собой право прибегать к подобным рассказам, не поддающимся проверке, не только с вполне практическим намерением убедить гражданина соответствовать нормам морали и подчиняться законам полиса, но и с более, так сказать, теоретической целью — создать предпосылки развития философского рассуждения, а также рассказать о душе — реальности, ни разумно, ни чувственно не постигаемой. С исчезновением полиса и установлением империи в средиземноморье социальный и политический аспект мифа постепенно уступает место теме души. Теогония, космогония и антропогония продолжают существовать, но лишь для того, чтобы оформить великую драму, которой является спасение души.

Вослед юбилею Виссариона Григорьевича Белинского

Весной 2001 г. исполнилось 200 лет со дня рождения В. Г. Белинского. Русская христианская гуманитарная академия приняла активное участие в юбилейных мероприятиях. В сентябре минувшего года в академии состоялась конференция «Неистовый Виссарион». Здесь мы публикуем некоторые выступления участников конференции.

А. А. Ермичев

К ВОПРОСУ О РОЛИ В. Г. БЕЛИНСКОГО В ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

I

Виссариона Григорьевича Белинского нельзя называть философом в учёно-академическом смысле этого слова. Но, говоря о нём как о литературном критике, мы и в это определение вкладываем какое-то особое содержание. Становящаяся к его времени русская критика уже не была таковой в специальном значении этого слова, когда она нацелена лишь на выявление художественных достоинств произведения. Русскому критику было интересно другое — взаимодействие литературы и жизни. Он представлял не цех литературоведов и лингвистов, а был полпредом общества, вопрошавшим литературу о добре и зле, истории и народе, прогрессе и реакции, власти и милости... Белинский не только упрочил эту тенденцию русской критики, но сделал её главной для XIX века — и не только XIX-го... Именно Белинский создал нашу критику в этом качестве — критику универсальную, социально-ориентированную, публицистическую. Оттого называть его только литературным критиком очень мало. Сама литература была ему нужна как средство для выражения собственного отношения к современному и вечному, к человеку и Богу, к России и истории.

В определившемся статусе — мыслителя, публициста и общественного деятеля Белинский оказал сильнейшее воздействие на русское сознание. В этом отношении сравнить его просто не с кем; недаром в 1909 г. «Вехи» прокляли его как «отца русской интеллигенции».

В. В. Зеньковский, имея в виду названные параметры деятельности Белинского, делает два обобщения в своей «Истории русской философии». Во-первых, говоря как раз о его творчестве, он выделяет особый тип философии — философской публицистики, мышления, охваченного «теургическим беспокойством» и потому внимательного к конкретностям жизни. Здесь нет подлинной и полной автономии мысли, — замечает В. В. Зеньковский, — но вообще исключить её из философии невозможно¹. Во-вторых, творчество Белинского он рассматривает как типическое и образцовое явление русской культуры. Да, типическое и образцовое! Не случайно же С. Н. Булгаков в «Основных проблемах теории прогресса» (1902 г.) вспоминает Ивана Карамазова (1879 г.), а этот последний возвращает свой билет Богу по тем же соображениям, которые Белинский предъявил гегелевской философии истории (1841 г.).

Годы жизни Белинского (1811–1848) выпадают на время формирования русского национального самосознания. Вослед за Любомудрами и вместе с П. Я. Чаадаевым, западниками и славянофилами он стоял у истоков русской идеи, создаваемой тогда в её религиозной и секулярной (социализм) вариациях. «Особенный тип философии», как нельзя лучше пришёлся в качестве формы национального самосознания и оказывался «философским россиеведением».

Правильно утверждение, что в своём философском развитии Белинский шёл в главном русле движения русской мысли. Но правильно и обратное — он сам определял общее движение русской мысли, а потому по эволюции философских взглядов Белинского мы судим об эволюции русской мысли в целом.

Недолгое время активной творческой работы «неистового Виссариона» началось, когда умами русского юношества овладевала философия Шеллинга. Скончался В. Г. Белинский почти в другом интеллектуальном времени, когда его друг А. И. Герцен уже переживает «духовный кризис», обращая свои взоры к «русскому социализму», а в кружках Петрашевского и Момбелли вовсю обсуждались вопросы технологии социального переустройства.

Таким образом, Белинский попал на время смены стратегической линии русской философии — от идеализма к материализму. Его персонализм и гуманизм, литературный талант, энергия публициста и чуткость к философии сделали его одной из ведущих фигур русского самосознания 30–40-х гг. XIX в. В свою очередь, это требует признавать выдающуюся роль Белинского в истории русской мысли.

II

Первая по времени бесспорная заслуга Белинского перед русской философией состоит в том, что в «Литературных мечтаниях» он сделал шеллингианство эзотерического кружка Станкевича достоянием широкой читательской публики. По-видимому, справедливо мнение, что «даже в «Литературных мечтаниях» Белинский не был «рьяным шеллингианцем», каким его некоторые историки называли... Из вторых и третьих рук начинающий критик мог уловить некоторые самые общие мотивы Шеллинговой

¹ См. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Второе изд. — Париж. 1989. — С. 265. У Б. В. Яковенко (1939) имеется своя чёткая формула этих соображений: «...публицистичность следует признать одним из классических проявлений русского духа и ума» (Яковенко Б. В. История русской философии. — М., 2003. — С. 66).

философии и красочно, художественно включить их в свои «Литературные мечтания»². П. В. Анненков, касаясь отношений Белинского к спорам в кружке Станкевича, написал, что он «может называться по преимуществу обобщителем идей» этого кружка. Он обобщает их в объективно-идеалистическом духе, проповедуя, что «весь прекрасный Божий мир есть не что иное, как дыхание вечной *идеи* (мысли единого, вечного Бога), проявляющейся в бесчисленных формах, как великое зрелище абсолютного единства в бесконечном многообразии» и т. д. и т. п., особо подчёркивая, что «для этой идеи нет покоя: она живёт беспрестанно, то есть беспрестанно творит, чтобы разрушать, и разрушает, чтобы творить»³.

Наверное, эта статья, написанная в духе романтически воспринятого шеллингианства, всё-таки готовила русские умы к следующему их увлечению — на этот раз Гегелем.

Участие Белинского во второй, «гегелистской», ступени становления нашего самосознания нельзя охарактеризовать так однозначно, как в случае с шеллингианством. Конечно, и сейчас Белинский выступил в качестве ознакомителя читающей публики с идеями Гегеля и тоже, разумеется, в своей интерпретации. Речь идёт о статьях «Менцель, критик Гете», о «Бородинской годовщине» В. А. Жуковского и о книге Ф. Глинки «Очерки Бородинского сражения». Мы сейчас отвлечёмся от вопроса, насколько правильно Белинский воспринял учение великого немца. Оговоримся, что многие исследователи аргументировано показывают, что в свой гегелевский период Белинский «гораздо глубже схватывал самую суть гегельянства, чем это обычно полагают»⁴.

Для нас в данном случае Белинский значим как пропагандист тяжеловесного Гегеля. Не ему, а Т. Н. Грановскому и ещё более А. И. Герцену принадлежали попытки теоретического развития идей немецкого философа. Сюжет Белинский-Гегель для истории русской мысли значим не погружением критика в неверно или верно понятого Гегеля, а эмоционально-волевым восстанием против гегелевского Молоха. Неистовый Виссарион трепещет от возмущения: «Субъект у него не сам себе цель, но средство для мгновенного выражения общего, а это общее является у него в отношении к субъекту Молохом, ибо, пощеголяв в нём (в субъекте), бросает его как старые штаны»⁵. Этого мало. В том же письме — совсем не в противоречии со своей приверженностью к прогрессу — Белинский отрицает телеологизм в истории и предъявляет к ней моральные требования: «...если даже мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития — я и там попросил бы вас отдать мне отчёт во всех жертвах условий жизни и истории...»⁶

Третья стадия становления русского самосознания связана в философской мысли — с идеями фейербахианства и, несколько позднее контизма, а в социальной — с европейским социализмом. Взаимодействие этих двух влияний в конечном счёте приводит русскую мысль к антифилософскому, сциентистски ориентированному мышлению шестидесятников — Добролюбова, Чернышевского и Писарева, и обильных по количеству социальных рекомендаций.

² Философия Шеллинга в России /Общ. ред. В. Ф. Пустарнакова. — СПб., 1998. — С. 125.

³ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. в 13 тт. Т. 1. — М., 1953. — С. 30.

⁴ Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Второе издание. Т. 1. — Париж, 1989. — С. 272.

⁵ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. в 13 тт. Т. XII. — М., 1956. — С. 22.

⁶ Там же. С. 23.

Один из первых импульсов такому движению был задан В. Г. Белинским. Отказавшись от Абсолюта Гегеля во имя личности, он апеллирует к гуманному и христианскому Богу-Разуму, освящающему «социальность» как блаженное состояние жизни, когда даже «рядом с нравственным улучшением должно возникнуть и физическое улучшение»⁷. Теперь он превозносит имена Сен-Симона, Пьера Леру и Жорж Занд и готов для счастья глупых людей прибегнуть к насилию.

Известно, что фейербаховская «Сущность христианства» произвела на Белинского очень большое впечатление. Можно думать, что оно стало возможно потому, что у Фейербаха он получил подтверждение собственному движению от Гегеля к «сознательной религии» Бога-Разума, то есть человечества. Среди прочих близких Белинскому мотивов фейербахизма были и собственно антропологические, а именно мотивы психофизического единства человеческой природы: «Ум без плоти, без физиономии, ум, не действующий на кровь и не принимающий на себя её действия, — есть логическая мечта, мёртвый абстракт. Ум — это человек в теле, или лучше сказать, человек через тело, словом, личность»⁸.

Антропологические элементы у Белинского стали подтверждением давнего его стремления понять жизнь как она есть. Оно не было только привилегией нашего критика, а разделялось его окружением. От признания психофизического единства Белинский шагнул в область социальных учений, приняв участие в спорах о месте буржуазии в европейском доме и о благотворности её появления в России.

В связи с этим расширился диапазон социальных технологий, необходимых для освобождения России. Белинский забывает о своём безоглядом революционеризме и движется к трезвому, вполне просветительскому, хотя и драматически-напряжённому взгляду на русскую жизнь: «Оставим в покое гоголевскую мифологию о русской церкви и религиозности русского мужика. Иисус Христос не имеет к этому никакого отношения. Давайте-ка для начала отменим крепостное право, телесные наказания и будем соблюдать законы, которые у нас имеются», — вот о чём говорит критик в знаменитом зальцбрунском письме Гоголю от 3 июля 1847 г.

Вернувшись из-за границы и прослышав о какой-то подготовке Николая I к освобождению крестьян, полный надежд и тревог критик сообщает об этом друзьям за границей (П. В. Анненкову, А. И. Герцену и Н. И. Сазонову), а уже в декабре того же года в рецензии на «Сельское чтение» он расхваливает правительство за его «благотворное влияние» «на все стихии народной жизни»⁹. Он публикует свою апологию императору в первом номере «Современника» за 1848 г., подбадривая правительство идти в нужном направлении.

III

Чтобы оценить вклад Белинского в историю русской философии, нужно послушать мнение авторитетных специалистов-историографов, тех, кто, собственно эту историю создаёт. Отнюдь не преуменьшая ценность историографических исследований начала — первой половины XX в. — от Радлова и Иванова-Разумника до Шпета — об-

⁷ Там же. С. 71.

⁸ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. в 13 тт. Т. X. — М., 1956. — С. 27.

⁹ Там же. С. 366.

ратимся сразу к богатым для нас 30–60-м годам. Сначала добротные, фундаментально подготовленные истории русской философии появились в русском зарубежье. То были книги Б. В. Яковенко (1938 г.), Н. А. Бердяева (1946 г.), В. В. Зеньковского (1948–1950 гг.), Н. О. Лосского (1951 г.; русский перевод 1954 г.). Что касается СССР, то здесь «первым обобщающим исследованием истории русской философии были “Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР” (два тома, вышедших в 1955–1956 гг.)»¹⁰.

Рамки советских исследований Белинского были заданы В. И. Лениным и Г. В. Плехановым. В. И. Ленин в нескольких кратких суждениях высоко ценит его как предшественника русских социал-демократов. Но сначала такой социально-политический подход был предложен Г. В. Плехановым. «...Доживи Белинский до наших дней, — иронизировал один из рецензентов, — он непременно был бы марксистом. Вот только трудновато определить: «большевиком» или «меньшевиком»? Это вещь гадательная...»¹¹

Советские обществоведы позволили себе пойти дальше. Сочиняя «основные особенности классической русской философии» они стали рассматривать Белинского через призму собственных представлений о философии и скоро превратили его в материалиста, который «шёл к» и «остановился перед».

В русском зарубежье такую же ошибку описания Белинского при помощи чуждого ему категориального аппарата допустил Д. И. Чижевский. Речь идёт о его известном труде «Гегель в России» (1939 г.). Сравнив Белинского и Гегеля на предмет сходства употребляемых ими терминов и понятий и не обнаружив такового, Чижевский заключает своё исследование следующими словами: «пассивно восприняв чужие мысли, не поняв их, Белинский сначала безумно восхищается возникшими в его уме странными философскими призраками, потом с тем же неистовством отвергает их»¹².

Разумеется, для выдающегося специалиста по гегельянству, — каковым и являлся Д. И. Чижевский, — изучение похожести или непохожести Белинского и Гегеля необходимо. Но для понимания самого Белинского и его места в истории русской мысли необходимо другое, а, именно понимание своеобразия его мысли, отличной от гегелевской. Почему бы не видеть в Белинском не одного из последователей Гегеля, а обычного человека, мышление которого жадно впитывает всё, что только способствует его пониманию бытия. Был бы ему доступен Гегель в самом подлинном оригинале, то такой Гегель и был бы им впитан и преобразован так, чтобы от этого пришёл в восторг какой-нибудь будущий исследователь. Увы, Белинскому был доступен не немец, а приятель Мишель двадцати двух лет...

Другие зарубежные исследователи, свободные от мелочной придирчивости Чижевского и от советского идеологического пресса, и потому внимательные к социально-культурному статусу отечественной философии, более адекватно восприняли Белинского. Выделяя у него собственно философские содержания, они акцентируют внимание на общекультурном значении Белинского, рассматривая его в контексте того особого типа философии, о котором шла речь в начале статьи.

Оценка Белинского, типичная для зарубежья, лучше всего удалась Н. О. Лосскому. Она однозначна и не оставляет места для кривотолков. Параграф о Белинском в его «Истории русской философии» завершается словами: «На протяжении своей

¹⁰ Русская философия. Энциклопедия /Общ. ред. М. А. Маслина. — М., 2007. — С. 218.

¹¹ Ангарский В. Белинский в новой оценке // Современник. — 1912. — № 1. — С. 357.

¹² Чижевский Д. И. Гегель в России. — СПб., 2007. — С. 169.

краткой, но деятельной жизни Белинский часто менял свои философские взгляды, и каждое изменение глубоко отражалось на его произведениях, как критических, так и публицистических»¹³.

Признав глубокую философичность статей Белинского, Н. О. Лосский тем не менее решительно заявляет: «Однако он ничего не сделал для философии как таковой»¹⁴, имея в виду её научно-академическую форму. Но почему в «Историю русской философии» попала фигура не-философа? «Я, — отвечал Лосский, — говорил о нём так пространно только потому, что он оказал большое влияние на русскую культуру как замечательный литературный критик, обладавший прекрасным эстетическим вкусом»¹⁵. Таким образом, Лосский рассматривает Белинского, скорее как представителя русской культуры.

Такой же или близкий к нему подход мы обнаруживаем у двух авторитетных, но политически и мировоззренчески разнонаправленных исследователей Б. В. Яковенко и В. В. Зеньковского.

«Левому» в социально-политическом отношении Б. В. Яковенко — и тогда же — представителю научной философии в её современной форме Белинский был особенно близок. Родители Яковенко — участники народовольческого движения хотели назвать своего сына Виссарием. Крёстным отцом мальчика стал Павел Александрович Бакунин — знакомый Белинского и брат его философского наставника Мишеля Бакунина. На своё четырнадцатилетие подросток получает в подарок собрание сочинений Белинского и его портрет¹⁶. Начиная с «Очерков русской философии» (1922 г.), Яковенко не раз обращался к его творчеству. Более того, им написано большое исследование о Белинском, изданное в Мельбурне в 1986 г., сегодня недоступное отечественному читателю¹⁷.

Б. В. Яковенко уверял, что русская мысль в целом лишена логико-генетического стержня и потому являет собою многообразие идейных образований (куда входят и философские идеи) в культуре России. Некоторые из них имеют относительно-стабильный характер. Например, «борьба материализма и идеализма», или «философия сердца», или «индивидуализм и фанатизм». К таким стабильным образованиям Яковенко отнёс набор идей, первоначально связанных с именем Белинского и бывших типичными для русской мысли. Он даже называет их — это понятие «идеи, разума, живого знания, живой истины, диалектического движения...» и так далее... Помимо того, он испытал противоположности «теоретизма и практицизма (так у Яковенко — А. Е.), идеализма и реализма, спиритуализма и материализма» и проч. и проч.

¹³ Лосский Н. О. История русской философии. — М., 1991. — С. 62.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ По сообщению А. М. Шитова — пражского знатока творчества Б. В. Яковенко и владельца его архива.

¹⁷ См. «Материалы к библиографии работ Бориса Валентиновича Яковенко» в кн. Б. В. Яковенко «Жизнь и философия Иоганна Готлиба Фихте». — СПб., 2004. — С. 414. Насколько мне известно, в библиотеках Москвы и Петербурга этой книги нет. Автор вынужден ограничиться доступными ему публикациями Б. В. Яковенко, из которых самыми важными полагает заключительный параграф его «Истории русской философии» (М., 2003), и докладом «В. Г. Белинский и русская философия», с которым автор надеялся выступить на десятом Мировом философском конгрессе в Амстердаме в августе 1948 г. (См. «Материалы к библиографии». С. 426).

Согласно Яковенко, Белинский «уловил, освоил, продумал горячо и резко высказал большую часть философских идей, понятий задач и требований, показательных для русской мысли»¹⁸. Поскольку это было в начале становления русского самосознания, то «волею судеб Белинскому было уготовано стать у истоков философских этапов и школ, через которые проходит с тех пор одно русское поколение за другим. Более того — чёрным по белому далее пишет Яковенко, — с Белинского начинается сознательная русская мысль»¹⁹.

Это утверждение Яковенко, — скажем мягко, — слишком прямолинейно. Сознательная русская мысль никак не могла начаться только в голове одного человека. Она родилась в интеллектуальном пространстве 30–40-х гг. XIX в., созданном, по меньшей мере, и, в первую очередь, усилиями Любомиров, Чаадаева, славянофилов и западников (а в их числе и Белинского). В данном случае было бы вернее сказать, что перечисленные философские понятия и оппозиции Белинский сделал узнаваемыми русским читателем, доступными его слуху и пониманию.

На эту сторону дела обратил внимание В. В. Виноградов. Учёный называл реформаторской работу, которую Белинский проделал с отвлечённо-философскими и литературно-эстетическими понятиями, создание им ясной и выразительной фразеологии, передающей абстрактную мысль. Говоря о «громадном значении» этого для развития русского языка В. В. Виноградов делает очень важный вывод: «Белинский обрабатывает русскую литературную речь, язык прозаических жанров — параллельно с Гоголем и Лермонтовым, наравне с ними и нередко даже в тех же направлениях, что и они»²⁰.

В истории изучения философских взглядов Белинского очень велики заслуги В. В. Зеньковского. Уже на первых страницах своего двухтомного труда «История русской философии» В. В. Зеньковский, характеризуя её содержательные и формальные особенности в целом, говорит о спорных случаях, когда «одному исследователю какой-либо философ будет казаться «достаточно самостоятельным, чтобы назвать его философом, — для другого данный писатель никак не заслуживает характеристики «философа». Белинский, — называет исследователь, — вот «очень яркий пример такого расхождения в оценках»²¹. Как уже известно читателю, сам Зеньковский разрешает такой спор указанием на философскую публицистику как на полноценный способ философствования.

Если согласиться, что главным предметом исканий Белинского была личность в её сложных отношениях с бытием, то нужно признать исследования В. В. Зеньковского (в «Истории русской философии» и в небольшой книжке «О мнимом материализме русской науки и философии») идеально адекватными своему объекту. При этом Зеньковский, подобно Яковенко, но без грубости последнего — не только делает Белинского типичным представителем русской философской тематики (антропоцентризм

¹⁸ Яковенко Б. В. История русской философии. — М., 2003. — С. 468.

¹⁹ Там же. С. 469. Д. И. Чижевский писал Ф. А. Степуну: «История философии Яковенко очень плоха: самый крупный русский философ — Белинский (крупнее и Соловьева, и всех... даже Яковенко самого) ...» См. Чижевский Д. И. Избранное в трёх томах. Т. 1. Материалы к биографии (1894–1977). — М., 2007. — С. 191.

²⁰ Виноградов В. В. Очерки по истории русского литературного языка XVIII–XIX веков. — М., 1982. — С. 370. Не правда ли, этот вывод созвучен суждению А. Григорьева?

²¹ Зеньковский В. В. История русской философии. — Т. 1. — Второе издание. — Париж, 1989. — С. 21.

и моральная установка, напряжённое внимание к социальной проблеме и историософичность), но тоже помещает Белинского в центр развития русской мысли 30–40-х гг., чётко указывая, что «главное участие его в идейной диалектике» того времени «исчерпывалось защитой персонализма»²². Поскольку для Зеньковского существуют только религиозно-метафизические основания персонализма, то он упрекает эти годы (часть мыслителей этих лет) в переходе к секулярному разрешению религиозной проблематики, что приводит их к построению «идеологий». Это произошло с Белинским. Свойственный ему персонализм вырождается в гуманизм, принципиальный этицизм — в просвещенство. «А вместе с тем, — заключает автор, — Белинскому свойственна горячая и страстная защита “каждого”, пламенный призыв к преобразованию социальных отношений». Теперь «секуляризм становится вдохновителем мысли...»²³

Историографические исследования Яковенко, Зеньковского, Лосского только подтвердили известные суждения современников Белинского о его выдающейся роли в развитии отечественной культуры и общественного сознания — П. В. Анненкова, А. И. Герцена, И. С. Тургенева; по-своему, категорически не приемля Белинского, её отметили П. А. Вяземский, Ф. М. Достоевский, М. П. Погодин.

Для обозначения этой роли И. С. Тургенев нашёл краткое определение, назвав Белинского «центральной натурой», пояснив при этом: «Он всем существом своим стоял близко к сердцевине своего народа, воплощал его вполне, и с хороших и с дурных его сторон»²⁴. Роль «центральной натуры» Белинский осуществил совсем не как философ, а как общественный деятель — литературный критик, публицист, и такая его деятельность была настолько значимой, что А. А. Григорьев счёл возможным поставить имя Белинского рядом с именами Пушкина, Гоголя и Лермонтова.

Рассмотренные историографические позиции дают возможность корректной оценки влияния Белинского на русскую философию. Нельзя всерьёз принимать утверждение Б. В. Яковенко, будто «Белинский впервые чётко сформулировал и оставил в наследство последующим поколениям понятия идеи, разума, живого знания, живой истины...» *et cetera*²⁵. Это, конечно, не так. Это не случай с эстетическими решениями Белинского, которые имели своих наследников и продолжателей — от Н. А. Добролюбова и Н. Г. Чернышевского до советских критиков.

Но и для развития русской философии — и в лице философствующих публицистов и даже философов академического строя — значение Белинского велико.

Белинский, активно участвуя в спорах 30–40-х гг. XIX в. вместе с единомышленниками и противниками формировал начальную проблематику и методологию русской философии. При этом по причине независимости своего характера и мышления и в силу специфики основного занятия — литературной критики — Белинский предлагал самостоятельную интерпретацию философских позиций, поначалу воспринятых от Н. В. Станкевича или М. А. Бакунина. Естественно указать ещё на две

²² Зеньковский В. В. О мнимом материализме русской науки и философии. — Мюнхен, 1956. — С. 45.

²³ Зеньковский В. В. История русской философии. — Т. 1. — Второе издание. — Париж, 1989. — С. 276.

²⁴ Тургенев И. С. Воспоминания о Белинском // Тургенев И. С. Сочинения в 15 тт. — Т. 14. — М.-Л., 1967. — С. 30.

²⁵ Яковенко Б. В. История русской философии. — М., 2003. — С. 469. Вообще, книга Яковенко, переведённая таким языком, очень тяжело воспринимается. Впрочем, Д. И. Чижевский уверял, что и чешский язык этой книги очень плох.

сопутствующие заслуги Белинского перед русской мыслью: он воспитывал в русском читателе восприимчивость к философским понятиям и работал над совершенствованием русского философского языка.

Следовательно, роль Белинского в истории отечественной мысли следует рассматривать как пионерскую, не исключая при этом подобной значимости других мыслителей его времени — Т. Н. Грановского и А. И. Герцена, И. В. Краевского и А. С. Хомякова.

В последующем движении русской мысли значение Белинского следует тоже оценивать в контексте сложившегося союза литературы и философии. Белинский, остро чувствовавший экзистенциальную проблематику, одухотворял этот союз проповедью персонализма и гуманизма. В свою очередь эта проповедь придавала отечественным мыслителям импульсы к «оправданию добра» и силу отстаивать нравственный, совестливый подход не только к общественным явлениям, но даже и к природным. Невозможно не упомянуть другого общеизвестного факта — многие наши мыслители в отроческие и юношеские годы переживали истину, добро и справедливость «по Белинскому», при чтении его статей. Тому имеется множество свидетельств — от К. Д. Кавелина до В. В. Розанова.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ангарский В. Белинский в новой оценке // Современник. — 1912. — № 1.
2. Белинский В. Г. Полн. собр. соч. в 13 тт. — Т. 1. — М., 1953.
3. Белинский В. Г. Полн. собр. соч. в 13 тт. — Т. X. — М., 1956.
4. Белинский В. Г. Полн. собр. соч. в 13 тт. — Т. XII. — М., 1956.
5. Виноградов В. В. Очерки по истории русского литературного языка XVIII–XIX веков. — М., 1982.
6. Зеньковский В. В. История русской философии. — Т. 1. — Второе изд. — Париж, 1989.
7. Зеньковский В. В. О мнимом материализме русской науки и философии. — Мюнхен, 1956.
8. Лосский Н. О. История русской философии. — М., 1991.
9. Материалы к библиографии работ Бориса Валентиновича Яковенко // Яковенко Б. В. Жизнь и философия Иоганна Готлиба Фихте. — СПб., 2004.
10. Русская философия. Энциклопедия /Общ. ред. М. А. Маслина. — М., 2007.
11. Тургенев И. С. Воспоминания о Белинском // Тургенев И. С. Сочинения в 15 тт. — Т. 14. — М.-Л., 1967.
12. Философия Шеллинга в России /Общ. ред. В. Ф. Пустарнакова. — СПб., 1998.
13. Чижевский Д. И. Гегель в России. — СПб., 2007.
14. Чижевский Д. И. Избранное в трёх томах. — Т. 1. — Материалы к биографии (1894–1977). — М., 2007.
15. Яковенко Б. В. История русской философии. — М., 2003.

А. Н. Муравьев

МЫСЛЯЩАЯ ЕДИНИЦА

Два века, исполнившиеся со дня рождения Виссариона Григорьевича Белинского, являются достаточной временной дистанцией, чтобы попытаться дать о нём непредвзятое заключение после того, как более ста лет его у нас почти исключительно хвалили, а последнее двадцатилетие было принято исключительно хулить. Хотя страсти вокруг недюжинной личности Белинского ещё не остыли, уже можно и даже должно, не реагируя на злобу дня, понять ту роль, которую он сыграл в действительной истории России. Ведь действительная история есть не то, что было и прошло, перестало быть, но то, что было и никогда не пройдёт. Она составляет непреходящую предпосылку нашего настоящего и будущего, в силу чего отдать долг выдающемуся деятелю прошлого означает сегодня взять такой урок на завтра, без усвоения которого это завтра — по крайней мере, таким, каким мы хотели бы его видеть — вряд ли наступит.

Белинский формировался и действовал в ту счастливую в интеллектуальном отношении пору российской истории, когда, говоря словами поэта, «в просвещении стать с веком наравне» значило стать наравне не с Контом, Шопенгауэром, Хайдеггером или Делёзом, а с Кантом, Фихте, Шеллингом и Гегелем. Эта недолгая пора, длившаяся с 1804 по 1848 г., когда светоч Белинского угас, дала нам, не говоря о Пушкине, Гоголе и Лермонтове, трёх мыслителей национального масштаба, к числу которых он принадлежит. Хотим мы того или нет, нельзя не признать, что как раз в те годы в России были заложены основы настоящей философской культуры. Они сложились, конечно, не на пустом месте, а легли на почву, подготовлявшуюся у нас с XIV в. стойким интересом к изложенному Максимом Исповедником Дионисию Ареопагиту и через последнего — к Проклу и Бёме¹. Если добавить к этому, что учение Прокла имело своими источниками труды Платона и Аристотеля, то станет ясно, что именно проторённое афинской школой русло спекулятивной философской традиции, родственной христианской вере в божественное триединство и через неоплатоников, Бёме и Лейбница ведущей прямо к Канту, Фихте, Шеллингу и Гегелю, питало глубокую философскую потребность русского духа, которая дала себя знать в мысли Чаадаева, Белинского

¹ См. об этом: Чижевский Д. И. Гегель в России. — СПб., 2007. — С. 21–24.

и Герцена. Эта благороднейшая потребность есть потребность в разумном способе мышления, так как только таким способом человеческий дух в состоянии понять саму истину и, исходя из её понятия, познать, насколько это возможно, всё остальное — то, что реально существует благодаря истине и может быть действительно познано лишь при условии её познания. Поскольку та же самая необходимость исподволь прокладывая себе дорогу в ходе истории философии начиная с Фалеса и Парменида и, выйдя наружу в споре метафизики и эмпиризма нового времени, шаг за шагом осознала Кантом, Фихте и Шеллингом, а в системе Гегеля привела, наконец, к настоящей свободе мышления, постольку взоры Чаадаева, Белинского и Герцена не могли не обратиться на классическую немецкую философию. Их философское самообразование состояло поэтому в попытках овладеть её достижениями; этим стараниям способствовало, как могло, окружение, в котором они образовывали себя (в круг В. Г. Белинского входили, наряду с другими, Н. В. Станкевич, М. А. Бакунин и М. Н. Катков, сами испившие из колодца немецкого любомудрия и напоившие его живой водой русского критика). То, насколько отечественным мыслителям удалось возвыситься до логического результата исторического развития философии, содержащегося в гегелевской системе, чтобы с этой высоты взглянуть окрест себя и понять, к чему идёт дело духа в России и мире, определяет степень их участия в национальном развитии русского народа — участия, в коем достоинства и недостатки достигнутого ими способа мысли, неотделимые друг от друга, имели равно большое значение. Всеобщий итог истории философии Гегель кратко сформулировал как неразрывное единство трёх моментов логического: «*Логическое по своей форме имеет три стороны: а) абстрактную, или рассудочную, б) диалектическую, или отрицательно-разумную, в) спекулятивную, или положительно-разумную*»². Только такая, всеобщая логическая мера годится для мыслителей национального, т. е. всеобщего масштаба и позволяет избежать партийных крайностей их идеологической недооценки или переоценки. Каким выглядит в этой оптике способ мысли Белинского, хорошо видно, если обратиться к единственному теоретическому наброску, в котором он сам излагает свой взгляд на отношение мышления и бытия — к его неоконченной статье «Идея искусства».

Белинский пишет: «Всё сущее, всё, что есть, всё, что называем мы материею и духом, природою, жизнью, человечеством, историею, миром, вселенною, — всё это есть *мышление*, которое само себя мыслит. Всё существующее, всё это бесконечное разнообразие явлений и фактов мировой жизни есть не что иное, как формы и факты мышления; следовательно, существует одно мышление и кроме мышления ничто не существует. Мышление есть действие, а всякое действие необходимо предполагает при себе движение. Мышление состоит в диалектическом движении или развитии мысли из самой себя. <...> Точка отправления, исходный пункт мышления есть божественная абсолютная идея; движение мышления состоит в развитии этой идеи из самой себя, по законам высшей (*трансцендентальной*) логики или метафизики; развитие идеи из самой себя <...> называется на философском языке *имманентным*. Отсутствие всяких внешних вспомогательных способов и толчков, которые мог бы представить опыт, есть условие имманентного развития; в жизненном содержании самой идеи за-

² Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук, §79 // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — Т. 1. — М., 1975. — С. 201. Содержание этой краткой формулировки кратко развёрнуто Гегелем в §§80–82, более подробно — в §§84–244 «Энциклопедии философских наук», а детально — в «Науке логики» (См.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики. — СПб., 1997).

ключается органическая сила имманентного развития <...>. Мышление необходимо условливает собою существование двух противоположных, как явления, сторон духа, которые обе находят в нём своё примирение, единство и тождество: дух *субъективный* (внутренний, мыслящий) и дух *объективный* (внешний первому, мыслимый, предмет мышления). <...> Из сего ясно видно, что мышление, как действие, необходимо предполагает два противоположные другу предмета — мыслящий (субъект) и мыслимый (объект), и что оно невозможно без разумного существа — человека. <...> Мыслимое с мыслящим — однородно, единосущно и тождественно, так что первое движение первобытной материи, стремившейся стать (*werden*) нашей планетою, и последнее разумное слово сознающего человека есть не что иное, как одна и та же сущность, только в различных моментах своего развития. <...> Природа есть как бы средство для духа стать действительностью и увидеть и сознать самого себя. Посему её венец — человек, с которым окончилась и на котором остановилась её творческая деятельность. <...> В человеке дух обрёл самого себя, нашёл своё полное и непосредственное выражение, сознал в нём себя, как субъект или личность. Человек есть воплощённый разум, существо *мыслящее* — титул, которым он отличается от всех других существ и возвышается как царь над всем творением. <...> Ещё не приобретши никаких идей, он уже рождается мыслящим, ибо самая природа его непосредственно открывает ему тайны бытия, — и все первоначальные мифы младенствующих народов суть не выдумки, не изобретения, не вымыслы, а непосредственное откровение истины о боге и мире и их отношениях <...>. Вот религия в её философском определении: непосредственное представление истины. <...> Второй путь, вторая форма мышления — искусство, которого философское определение есть — непосредственное созерцание истины. <...> Наконец, вполне развившийся и созревший человек переходит в высшую и последнюю сферу мышления — мышление чистое, отрешённое от всего непосредственного, всё возвышающее до чистого понятия и опирающееся на само себя»³.

Не подлежит сомнению, что этот взгляд почерпнут Белинским из изложения ему друзьями наукоучения Фихте, трансцендентального идеализма, натурфилософии и философии тождества Шеллинга — источников, как известно, хотя и близких друг другу, но различных по принципам. Отношение мышления и бытия он мыслит как неопределённое смешение субъективно-идеалистического, объективно-идеалистического и абсолютно-идеалистического начал, причём ни один из этих элементов не имеет отношения к Гегелю, ибо об абсолютной идее как начале природно-духовного процесса развития кроме Гегеля писал Шеллинг, а Гегель, в отличие от Шеллинга, не считал трансцендентальную логику высшей логикой. Если иметь в виду не отдельные положения, а целое взгляда Белинского на предмет и метод философии, то это целое следует квалифицировать как уникальную амальгаму установок именно Фихте и Шеллинга, взятых, однако, русским мыслителем из вторых рук. Последнее обстоятельство неоспоримо свидетельствует о том, что исторический генезис, т. е. необходимость и ограниченность принципа Фихте и принципов Шеллинга, растворённых Белинским друг в друге, были ему самому неведомы, из чего, в свою очередь, следует, что только пробуждавшие мысль Белинского критический талант и острая философская потребность могли несколько компенсировать и действительно отчасти компенсировали это его невежество. Невежество вообще и особенно в области исторического развития

³ Белинский В. Г. Идея искусства // Белинский В. Г. Избранные сочинения. — М.-Л., 1949. — С. 258–261.

философии никак нельзя одобрить само по себе, однако в сочетании с указанными личными качествами Белинского оно обернулось не только крупными недостатками, но и не менее выдающимися достоинствами его мысли. Как говорится, нет худа без добра: благодаря этому сочетанию Белинский, во-первых, не стал одним из многочисленных эпигонов великих немецких идеалистов, во-вторых, в отличие от всех европейских мыслителей, выступивших после Гегеля, он был не продуктом разложения гегелевской школы, а самостоятельной *мыслящей единицей*. По верному суждению А. А. Ермичёва, высказанному на одном из теоретических семинаров по истории русской мысли, «Белинский не фихтеанец, не шеллингианец, не гегельянец и не фейербахианец. Белинский — это белинскианец. Белинский — это Белинский». За вопиющие пробелы своей философской подготовки Белинский ответил тяжкими духовными кризисами, какие не раз переживал, однако неподдельное своеобразие мысли позволило ему ярко выразить изначально присущую духу нашего народа тенденцию к высшему философскому развитию. Эта тенденция, реализованная Белинским в форме критики отечественной поэзии и прозы, чей материал анализировался им на основании знакомства с содержанием системы Гегеля в изложении Бакунина и гегелевских лекций по эстетике или философии искусства в изложении Каткова, сделала русского мыслителя критиком национального и, стало быть, мирового значения⁴.

Критические статьи и заметки в журналах, при любом удобном случае далеко выходящие за рамки литературы, сделали Белинского одним из основателей партии отрицательной свободы русской мысли и действия, возглавившей в XX в. русскую революцию. То, что в прошедшем столетии у нас началась революция, обращённая против утвердившегося в России после неудачного восстания декабристов порядка, который если не уничтожал, то унижал и нестерпимо оскорблял личность, ныне не признают только те, кто по тем или иным причинам необъективен в её оценке⁵. Это начало революции и готовил своими критическими трудами Белинский, являя

⁴ «В области художественной критики русская мысль XIX века имеет особые заслуги, которые бросаются в глаза каждому бескорыстному и образованному судье. <...> Говоря так, мы не хотим умалить достоинство западных авторов, — пишет М. А. Лифшиц. — Сент-Бёв, Мэтью Арнолд или Джон Рескин были артистами своего дела. И всё же русскую критику XIX века нельзя поставить на одну доску с тем, что известно под именем критики в других национальных литературах. <...> При всех своих несомненных достоинствах, критика Сент-Бёва не была выражением умственной энергии миллионов людей, она никогда не имела такого национального значения, какое имела в России критика Белинского. Вот почему деятельность французского автора ограничена более специальными интересами, а критика Белинского принимает характер *образцовый, общечеловеческий*. Правда, на Западе мало знают таких людей, как Белинский или Добролюбов. Но это несколько не умаляет их мирового значения» (Лифшиц Мих. Русская классическая критика // Лифшиц Мих. Собр. соч.: В 3-х т. — Т. 3. — М., 1988. — С. 4).

⁵ Беспощадный приговор этому порядку вынес П. Я. Чаадаев в первом из «Философических писем» — единственном, опубликованном в 1836 г. «То был вызов, признак пробуждения; письмо разбило лёд после 14 декабря, — свидетельствует современник. — Наконец пришёл человек с душой, переполненной скорбью; он нашёл страшные слова, чтобы с похоронным красноречием, с гнетущим спокойствием сказать всё, что за десять лет накопилось горького в сердце образованного русского. Письмо это было завещанием человека, отрекающегося от своих прав не из любви к своим наследникам, но из отвращения; сурово и холодно требует автор от России отчёта во всех страданиях, причиняемых ею человеку, который осмеливается выйти из скотского состояния» (Герцен А. И. О развитии революционных идей в России // Герцен А. И. Соч.: В 9-ти т. — Т. 3. — М., 1956. — С. 468–469).

тем самым отрицательно-разумную, т. е. диалектическую свободу мысли — свободу от доктринёрской учёности самодовольного рассудка с его тавтологиями по принципу $A=A$ ⁶. Поэтому Белинский был не только самокритичен, но и справедлив, признаваясь в частном письме: «Мне сладко думать, что я, лишённый не только наукообразного, но и всякого образования, сказал *первый* несколько истин, тогда как премудрый университетский синедрион порол дичь. Истина не презирует никаких путей и пробирается всякими»⁷. За редчайшими исключениями, как М. Г. Павлов и Т. Н. Грановский, профессора того времени занимались вовсе не тем, чем должны были заниматься на ниве образования русского духа, а Белинский принялся за необходимое дело диалектического отрицания рассудочной абсолютизации всего конечного, отчего столь многие в России тотчас признали его своим воспитателем⁸. Это было именно *вольнодумством*, или *свободомыслием*, т. е. лишь отрицательной свободой мысли, диалектически преодолевающей свою конечность, но не достигающей поистине бесконечной, положительно-разумной свободы. Отрицательная, разрушительная сторона в способе мысли русского критика преобладала, что и было причиной его незрелости, сразу замеченной А. С. Пушкиным: «Жалею, что вы, говоря о «Телескопе», не упомянули о г. Белинском, — писал Пушкин в одной из заметок «Современника», адресованной Гоголю, автору статьи «О движении журнальной литературы». — Он обличает талант, подающий большую надежду. Если бы с независимостью мнений и с остроумием своим соединял он более учёности, более начитанности, более уважения к преданию, более осмотрительности, — словом, более зрелости, то мы имели бы в нём критика весьма замечательного»⁹. Замечание Пушкина вполне справедливо, хотя столь же справедливо сказать, что незрелость Белинского была ещё необходимой и не могла быть исправлена им; не вопреки, а благодаря ей одним из первых сделал он своей критикой необходимый и уже тем великий сознательный шаг русского духа от рассудка к разуму. То был лишь первый шаг к разуму, а потому — шаг к разуму только отрицательному, диалектическому, т. е. к такому, который, утверждая себя, отрицает налично сущую определённую рассудка. Этот незрелый, прямо из рассудка вырастающий разум созидает, лишь разрушая своё зерно, изнутри распахивая почву народного духа ради всходов на ней. Как у Фихте и особенно у Шеллинга в философии тождества, этот непосредственный разум по сути есть ещё почти то же, что и рассудок: он есть рассудок, восставший

⁶ Белинский, пишет близко знавший его Герцен, «был типичный представитель московской учащейся молодежи; мученик собственных сомнений и дум, энтузиаст, поэт в диалектике, оскорбляемый всем, что его окружало, он изнурял себя волнениями. Этот человек <...> являлся одним из самых свободных людей, ибо не был связан ни с верованиями, ни с традициями, не считался с общественным мнением и, не признавая никаких авторитетов, не боялся ни гнева друзей, ни ужаса *прекраснодушных*. Он всегда стоял на страже критики, готовый обличить, заклеить всё, что считал реакционным» (Там же. С. 466–486).

⁷ Белинский В. Г. Письмо Н. В. Станкевичу от 29 сентября–8 октября 1839 г. // Белинский В. Г. Избранные сочинения. — М.-Л., 1949. — С. 987.

⁸ Герцен определяет позицию Белинского как «выстраданное, желчное отрицание и страстное вмешательство во все вопросы» и вспоминает: «Статьи Белинского судорожно ожидалась молодёжь в Москве и Петербурге с 25 числа каждого месяца. <...> «Есть Белинского статья?» — «Есть», — и она поглощалась с лихорадочным сочувствием, со смехом, со спорами... и трёх-четырёх верований, *уважений* как не бывало» (Герцен А. И. Былое и думы // Герцен А. И. Соч.: В 9-ти т. — Т. 5. — М., 1956. — С. 25–26).

⁹ Пушкин А. С. Письмо к издателю // Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: в 10-ти т. — Изд. 2-ое. — Т. VII. — М., 1958. — С. 481–482.

на себя самого. Отсюда — непреклонная революционность и подлинный демонизм таких личностей, как Белинский. Талант его был талантом беззаветного отрицания¹⁰. Поскольку это роднит его с Вольтером, Руссо и политическими двойниками французских просветителей, якобинцами, постольку Белинского можно охарактеризовать как великого сына своего народа, стоящего в одном ряду не только с Чаадаевым и Герценом, но и с Лениным. Воля Ленина, который практически завершил отрицательное дело мысли, начатое Белинским, не менее противоречива, чем способ мысли Белинского; отделить в них положительное от отрицательного ещё нельзя — нужно понять их необходимую противоречивость, чтобы уже сегодня наметить выход из неё, в урок себе выведя отсюда содержательное заключение необходимости¹¹.

Меньшей его посылкой является категорическое заключение, что Белинский и Ленин есть по-настоящему трагические личности, олицетворяющие собой трагедию России, которая до сих пор выступала и выступает против рассудка за разум ещё не вполне разумным, односторонне-отрицательным способом. В этом способе берут своё начало все прекрасные и вместе с тем ужасные события нашей действительной истории, включая её советский период, вечным памятником которому стало творчество великого русского писателя Андрея Платонова. Большой его посылкой является гипотетическое заключение, что сегодня неотложно необходимо вновь начать и тем самым продолжить прерванное смутой последнего времени дело развития русской демократической культуры. Для этого требуется понять, что критика Белинского была отрицательным импульсом движения именно к ней как положительно-разумному результату, ибо сначала лишь в отрицательной форме могла выступить у нашего народа потребность в абсолютном содержании духа. Эта насущная потребность в настоящем искусстве, настоящей религии и настоящей философии обеспечила Белинскому поразительно широкое и долговременное влияние, в нём и нескольких его современниках впервые заявив о себе тогда, когда из особенной потребности единичных представителей узких аристократических кругов она стала превращаться в действительно всеобщую, народную потребность¹². Белинский только сознательно выразил то призвание к опирающейся на зрелый способ мышления культуре высшего уровня, которое нёс и продолжает нести в своём духе русский народ. Логическим выводом из этих посылок является дизъюнктивное, или разделительное заключение, что расцвет русской демократической культуры — культуры народа, никогда не признававшего своей отделившейся от него власти — произойдёт только на вполне разумной философской основе.

¹⁰ «Он не умел проповедовать, поучать, ему надобен был спор, — пишет о своём соратнике Герцен. — Без возражений, без раздражения он не хорошо говорил, но когда он чувствовал себя уязвлённым, когда касались до его дорогих убеждений, <...> тут надобно было его видеть; он бросался на противника барсом, он рвал его на части, делал его смешным, делал его жалким и по дороге с необычайной поэзией развивал свою мысль» (Герцен А. И. Былое и думы // А. И. Герцен. Соч.: в 9-ти т. — Т. 5. — М., 1956. С. 28).

¹¹ См.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики. — СПб., 1997. — С. 637–645.

¹² Это обстоятельство имеет в виду Герцен, утверждая, что в конце 20-х-начале 30-х годов XIX в. «Россия будущего существовала исключительно между несколькими мальчиками, только что вышедшими из детства, до того ничтожными и незаметными, что им было достаточно места между ступней самодержавных ботфорт и землёй — а в них было наследие 14 декабря, наследие общечеловеческой науки и чисто народной Руси. <...> Это начальные ячейки, зародыши истории, едва заметные, едва существующие, как все зародыши вообще» (Там же. С. 32–33).

Личность Белинского весьма поучительна сочетанием громадной тяги к настоящей философии с неведением её истории. Выступив одним из основоположников русской философской культуры, этим сочетанием он явственно обнаруживает изъян, не изжитый ею по сей день. Не усвоив всей истории философии и поэтому не справившись с логическим методом, Белинский сначала решительно очаровался гегелевским афоризмом о тождестве разумного и действительного¹³, а затем не менее решительно в нём разочаровался. Это, вообще говоря, весьма по-русски, однако характерно только для начальной ступени нашей философской культуры, на которой стоят не имеющие необходимой историко-философской подготовки и ещё не умеющие дать её себе мыслящие единицы. Незрелостью их способа мысли обусловлена противоположность, т. е. развитое до предела различие двух главных партий русской мысли и действия. На её основе в России до сих пор с переменным успехом борются друг с другом партия положительной несвободы (партия консервативная, ортодоксально-теистическая и сословно-классовая, на белом знамени которой со времён Уварова и Победоносцева начертано принятое рассудком решение: «Православие, самодержавие, народность») и партия отрицательной свободы (партия революционная, атеистическая и демократическая, на чьём красном знамени со времён Белинского и Ленина красуется не вполне разумный лозунг: «Свободомыслие и народовластие»). Последняя вспышка таланта Белинского — его знаменитое «Письмо к Гоголю», открыто вставшему в «Выбранных местах из переписки с друзьями» на сторону консерваторов, — высветила их принципиальную непримиримость, дорого обходящуюся нашему народу¹⁴. Поскольку этот дуализм односторонне-положительного и односторонне-отрицательного направлений мысли и действия есть ещё незрелый и оттого горький плод древа жизни и познания, постольку обе эти партии необходимы только на том этапе явления сущности русского духа ему самому, когда им ещё не достигнута положительно-разумная свобода развития, которая в истории философии логическим методом была впервые достигнута именно Гегелем. Развитие отнюдь не сводится ни к разрушению наличного состояния духа народа, за что выступает одна партия, ни к его консервации, за что ратует другая, ибо разрушить ещё не значит создать, равно как законсервировать ещё не значит сохранить. Развитие, разумеется, идёт через отрицание конечного, но простым отрицанием сущей определённости оно не заканчивается, ибо в каждом его положительно-разумном моменте совершается *отрицание отрицания*, или *снятие* в гегелевском смысле слова, т. е. сохранение достигнутых результатов не в их непосредственном виде, а в их истине. Только в развитии, в отрицании отрицания утверждает и сохраняет себя всеобщее содержание любой особенной формы духа, чего по сей день не понимают представители обеих названных партий из-за недостатка настоящей философской культуры — культуры логической, или систематической. Поэтому сегодня из деятельности Белинского мы можем и должны свободно сделать тот необходимый вывод, что царство истины

¹³ «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно» (Гегель Г. В. Ф. Философия права. — М., 1990. — С. 53. Ср.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук, §6 // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — Т. 1. — М., 1975. — С. 89–91).

¹⁴ «Пусть вы или само время докажет мне, что я заблуждался в моих об вас заключениях. Я первый порадоюсь этому, но не расскаюсь в том, что сказал вам. Тут дело идёт не о моей или вашей личности, но о предмете, который гораздо выше не только меня, но даже и вас; тут дело идёт об истине, о русском обществе, о России», — заканчивает это своё последнее полемическое выступление Белинский (Белинский В. Г. Письмо к Гоголю // Белинский В. Г. Избранные сочинения. — М.-Л., 1949. — С. 893).

находится не на вечном небе, как думают представители охранительной партии, но и не на новой земле, как думают представители партии отрицательной, а в постижении положительно-разумного единства земли и неба, нового и старого, временного и вечного, природы и духа — в настоящей философии как мышлении мышления, или отрицании отрицания, нетленные образцы которого дали диалектика Платона, первая философия Аристотеля, теология неоплатоников, теософия Бёме, наукоучение Фихте, а в самом конце истории философии наука логики Гегеля¹⁵.

Только логическая философия, не без необходимого содействия искусства и религии став результатом всего феноменологического развития русского духа, положенным в основание системы национального воспитания и образования нашего народа, может помочь ему самому сделать своё объективное бытие разумным настолько, насколько это вообще возможно¹⁶. Поэтому национальная реформа воспитания и образования является единственным средством превращения явления сущности русского духа в его вполне разумную действительность, ибо другой действительности нет и быть не может¹⁷. Обретение настоящего философского основания есть, таким образом, истинное начало и конечная цель развития русской национальной культуры. Первым сознанием этого мы обязаны Белинскому. Великий русский критик отлично знал, что культура становится демократической вовсе не для того, чтобы, ослабев, опуститься до вульгарного масскульта, в чём сегодня пытается убедить наш народ так называемая элита, чужая и чуждая ему. Напротив, это происходит для того, чтобы все живые силы народа влились в его культуру и дали ей возможность достичь своего высшего уровня, на котором *нашим товарищем* станет не только Пушкин, этот разумный идеал русского духа¹⁸, но и Гегель, умеющий на пути к положительно-разумному результату развития разрешать логическим методом все диалектические противоречия. Гегель, правда, может стать нашим товарищем лишь при условии, что нашими товарищами станут и все другие великие философы, выступившие в ходе истории философии¹⁹. Только тогда мыслящими среди нас перестанут быть считанные единицы, а будущее перестанет грозить нам кошмарным повторением ужасов прошлого, лишённым его красоты.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белинский В. Г. Идея искусства // Белинский В. Г. Избранные сочинения. — М.-Л., 1949.

¹⁵ См. об этом: Линьков Е. С. Становление логической философии // Гегель Г. В. Ф. Наука логики. — СПб., 1997. — С. 5–16.

¹⁶ См. об этом: Муравьёв А. Н. Философия и образование (Историко-философский анализ) // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. — 2005. — № 5 (10). — С. 239–250.

¹⁷ См. об этом: Муравьёв А. Н. Борьба за логос, настоящую философию и образование // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2010. — Т. 11. — Вып. 3. — С. 103–111.

¹⁸ «Пушкин — наш товарищ» назвал одну из своих критических статей Андрей Платонов — прямой наследник Виссариона Белинского в деле сознательного развития *пушкинского начала* разума в духе нашего народа (См.: Платонов А. П. Фабрика литературы: Литературная критика, публицистика. — М., 2011. — С. 69–84).

¹⁹ См. об этом: Муравьёв А. Н. К вопросу об истории философии как о науке // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. № 1. — СПб., 2006. — С. 33–45.

2. Белинский В. Г. Письмо к Гоголю // Белинский В. Г. Избранные сочинения. — М.-Л., 1949.
3. Белинский В. Г. Письмо Н. В. Станкевичу от 29 сентября-8 октября 1839 г. // Белинский В. Г. Избранные сочинения. — М.-Л., 1949.
4. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. — СПб., 1997.
5. Гегель Г. В. Ф. Философия права. — М., 1990.
6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — Т. 1. — М., 1975.
7. Герцен А. И. Былое и думы // А. И. Герцен. Соч.: в 9-ти т. — Т. 5.
8. Герцен А. И. О развитии революционных идей в России // Герцен А. И. Соч.: В 9-ти т. — Т. 3.
9. Линьков Е. С. Становление логической философии // Гегель Г. В. Ф. Наука логики. — СПб., 1997.
10. Лифшиц Мих. Русская классическая критика // Лифшиц Мих. Собр. соч.: В 3-х т. — Т. 3. — М., 1988.
11. Муравьев А. Н. Борьба за логос, настоящую философию и образование // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2010. — Т. 11. — Вып. 3.
12. Муравьев А. Н. К вопросу об истории философии как о науке // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. — № 1. — СПб., 2006.
13. Муравьев А. Н. Философия и образование (Историко-философский анализ) // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. — 2005. — № 5 (10).
14. Платонов А. П. Пушкин — наш товарищ // Платонов А. П. Фабрика литературы: Литературная критика, публицистика. — М., 2011.
15. Пушкин А. С. Письмо к издателю // Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: в 10-ти т. — Изд. 2-е. — Т. VII. — М., 1958.
16. Чижевский Д. И. Гегель в России. — СПб., 2007.

А. Г. Ломоносов

О ФИХТЕАНСКОМ ВЗГЛЯДЕ В. Г. БЕЛИНСКОГО

Нельзя ничего утверждать <...> на основе личного произвола, <...> суд принадлежит разуму.

*В. Г. Белинский*¹

Известно, что В. Г. Белинский познакомился с философским учением Иоганна Готлиба Фихте в 1836 г. в изложении М. А. Бакунина и главное, за что он, по собственному признанию, был благодарен последнему, так это за «фихтеянский взгляд на жизнь». «Я уцепился за него с энергией, с фанатизмом», — подчёркивал Белинский позже в письме к своему наставнику². Несмотря на то, что увлечение учением великого немецкого философа продолжалось короткое время, этот взгляд, схваченный железной хваткой Белинского, навсегда вошёл в его душу и стал основанием всей его деятельности. Именно с тех пор во многом благодаря влиятельности этого критика присущее Фихте бескомпромиссное сознательное стремление к правде-справедливости вплоть до настоящего времени «сопровождает», выражаясь по-кантовски, русскую духовную жизнь, отчего по существу своего взгляда Фихте всё более становится нашим соотечественником и современником. Попытаемся раскрыть и обосновать этот тезис, обратившись к содержанию фихтеанского взгляда В. Г. Белинского.

Обычно, когда говорят о рецепции Белинским философии Фихте, ограничиваются его рецензией на книгу А. Дроздова «Опыт системы нравственной философии», опубликованной в октябре 1836 г. Именно здесь мы встречаем такие фихтевские положения, как «всё сущее имеет значение только в нашем сознании и не существует само по себе», «факты и явления <...> заключаются в нас»³ и т. п. Однако если бы Белинский воспринял из трансцендентальной философии Фихте только эти крайне субъективистские представления, то он, наверное, никогда не назвал бы немецкого мыслителя «пророком человечности», «провозвестником царства божия на земле»,

¹ Белинский В. Г. Речь о критике // Собр. соч. в 3 т. — Т. II. — М., 1948. — С. 347.

² Белинский В. Г. Письмо М. А. Бакунину от 13–15 августа 1838 г. // Белинский В. Г. Собр. соч. в 9 т. — Т. IX. — М., 1982. — С. 156.

³ Белинский В. Г. Опыт системы нравственной философии // Собр. соч. в 3 т. — Т. I. — М., 1948. — С. 287.

«жрецом вечной любви и вечной правды»⁴. Поэтому фихтеанский взгляд Белинского требует, как представляется, содержательного анализа. Для выяснения его содержания обратимся вначале к самому Фихте, который в «Речах к немецкой нации» вполне определённо говорит о *разумном взгляде на жизнь*. Именно разумность, т. е. всеобщая сущность этого взгляда чудесным образом произрастёт затем на засеянной Белинским ниве русской литературной критики и через последнюю станет нашим национальным достоянием, даже если мы этого пока и не осознаём на государственном уровне. Россия есть *страна Воскресения*, однако росткам истинной разумности необходим подобающий уход, для чего и требуется создание такой системы образования, в которой сама духовная жизнь народа, впитывающая в себя разумное и вечное мировой философской мысли, станет животворящим основанием всех своих индивидуальных проявлений.

«То, что ты, собственно, по-настоящему есть внутренне, и выступает перед твоим внешним зрением, и ты не можешь видеть ничего другого», — говорит немецкий философ в седьмой речи⁵. Иначе говоря, если ты через искусство, религию или философию обнаруживаешь в себе единую божественную жизнь (а только эта жизнь, по Фихте, есть действительно разумная жизнь)⁶, то перед твоим внешним зрением выступают явления, или образы этой единой жизни, а не какие-то мёртвые вещи. Вещи буквально оживают в разумном взгляде на них (позже Гегель заметит: «Кто разумно смотрит на мир, на того и мир смотрит разумно»). В практическом отношении, если речь идет о свободе, то «свобода, взятая в смысле нерешительного колебания между несколькими вариантами, есть не жизнь, а преддверие и вход в действительную жизнь, — утверждает философ. — В конце концов необходимо всё-таки выйти из этого колебания к решению и действию, и только тогда начинается жизнь», когда «сама сущность выступает, являясь в этом явлении решения воли»⁷. Наличие пяти ступеней восхождения человека к своему истинному воззрению, по Фихте, объясняется тем, что эти воззрения, или взгляды «извечно присутствуют в единстве божественного существования как необходимые определения единого сознания»⁸. Однако для того, чтобы такая философия нашла «широкое понимание» и «всеобщее применение в жизни», необходимо «национальное воспитание человека»⁹. Ведущим воспитателем истинного образа мысли и жизни может быть только философия¹⁰, хотя «самым предпочтительным средством ввести мышление, начавшееся в индивидуальной

⁴ Белинский В. Г. Письмо М. А. Бакунину от 6 апреля 1841 г. // Собр. соч. в 9 т. — Т. IX. — М., 1982. — С. 458.

⁵ И. Г. Фихте. Речи к немецкой нации. — СПб., 2009. — С. 167. Эту мысль Фихте можно сравнить с сократовской мыслью, переданной Платоном: «Мы непременно должны знать равное само по себе ещё до того, как увидим равные предметы» (Федон, 75а). Согласно Фихте, как и Сократу, всеобщая сущность многообразных предметов знания находится в нас самих, отчего философское познание объективно осуществляется как самопознание.

⁶ Там же. С. 169.

⁷ Там же. С. 178.

⁸ И. Г. Фихте. Наставление к блаженной жизни // И. Г. Фихте. Сочинения. — СПб., 2008. — С. 647.

⁹ И. Г. Фихте. Речи к немецкой нации. — СПб., 2009. — С. 161. «Соразмерное разуму государство, — указывает Фихте, — не может быть построено искусственным образом из любого наличного материала, нация должна быть сначала образована и воспитана для него» (Там же. С. 160).

¹⁰ Там же. С. 106.

жизни, в общую жизнь является поэзия; она, таким образом, вторая основная ветвь духовного образования народа»¹¹.

Прежде, чем приступить к анализу фихтеанского взгляда Белинского, следует заметить, что из ведущих историков русской философии, пожалуй, только Б. В. Яковенко признаёт безусловную философскую глубину этого взгляда. В заключении своей «Истории русской философии» он специально выделяет Белинского, ставя его по степени влияния на русскую духовную жизнь наряду с самим Гегелем. Излагая Белинского, Яковенко приводит одно из его важнейших положений: «Через разумное развитие не какого-нибудь внешнего и чужого, а субстанциального родного начала народной жизни возможно действительное движение»¹². Нельзя не признать, что эту задачу Белинский ставит благодаря воспринятому им принципиально новому для России фихтеанскому взгляду (правда, воспринятому пока ещё только всем сердцем и всею душою, или, как он сам говорит, в соответствии со «степенью прекраснодушия»¹³). Н. О. Лосский и В. В. Зеньковский, напротив, вовсе отказывают Белинскому в обладании философским взглядом. Н. А. Бердяев, размышляя о многогранной деятельности Белинского, видит в нём прежде всего социального мыслителя и полагает, что литературная критика есть только способ выражения социальной мысли, которая по цензурным соображениям не могла выразить себя иначе. Однако Белинский, рассматривая литературу как «движущуюся эстетику», вовсе не замыкался на социальном вопросе, а выражал своим фихтеанским взглядом куда более существенное понимание сути вещей.

Прежде всего из философии Фихте он вынес такое понимание человека, которое положило конец в его мышлении всем прежним представлениям о человеке как о тварном и греховном от природы существе. «Человек, — пишет В. Г. Белинский, — носит в душе все элементы той степени сознания, до которой ему назначено достигнуть»¹⁴. Человек в себе самом абсолютен, ибо он носит в себе безусловный нравственный закон. Поэтому ему вовсе не суждено по некоему промыслу оставаться в разладе с самим собой; он должен вернуться к себе, к своему исходному разумному состоянию, восстановив в себе самом единство духовного образования и духовной жизни¹⁵. Сама же «ступень долга», согласно Белинскому, есть только момент его восхождения к своему первоначальному — ступень, «от которой эмансипировал человечество первый Фихте», конечная же цель движения истины заключается в «конкретной жизни», состоящей «только в блаженстве абсолютного знания»¹⁶. Однако человек живёт в обществе себе подобных существ и поэтому достичь высшей цели (точнее говоря, раскрыть в себе высшую цель) он может, по Белинскому, только через развитие литературы как «самостоятельной области умственной деятельности»¹⁷. «Под литературой, — уточняет критик, — должно разуметь *сознание народа*»¹⁸, а «в литературной критике выражается

¹¹ Там же. С. 135.

¹² Яковенко Б. В. История русской философии.— М., 2003.— С. 73.

¹³ Белинский В. Г. Письмо М. А. Бакунину от 15 ноября 1837 г. // Белинский В. Г. Собр. соч. в 9 т. — Т. IX. — М., 1982. — С. 104.

¹⁴ Белинский В. Г. Опыт системы нравственной философии // Там же. С. 297.

¹⁵ См.: И. Г. Фихте. Речи к немецкой нации.— СПб., 2009.— С. 129.

¹⁶ Белинский В. Г. Письмо М. А. Бакунину от 21 ноября 1837 г. // Белинский В. Г. Собр. соч. в 9 т. — Т. IX. — М., 1982. — С. 118.

¹⁷ Белинский В. Г. Общее значение слова литературы // Собр. соч. в 3 т. — Т. II. — М., 1948. — С. 89.

¹⁸ Там же. С. 90.

интеллектуальное сознание нашего общества»¹⁹, т. е. самосознание народа, поэтому через развитие этой формы «сознающего себя духа»²⁰ идёт действительное образование человека. Почему литературе и, шире, искусству уделяет он такое внимание, придает такое значение? Потому, что искусство «есть непосредственное созерцание истины или мышление в образах»²¹, т. е. то, с чего самопознание разума объективно начинает свой ход. Красота как предмет и продукт искусства — это только «дщерь разума, как Афродита — дщерь Зевса»²², поэтому она объективно не в состоянии насытить полнотой истины индивидуальный дух. Созерцание как момент непосредственности, в котором созерцающий находится в процессе творчества, может, конечно, ослепить его светом истины и даже вызвать ощущение временного блаженства, причастности к божественному деянию, но, чтобы пролить свет истины на предмет созерцания, одного вдохновения и временного блаженства недостаточно. Вот почему необходима критика как понятийная деятельность, постигающая суть и назначение искусства в целом. Заметим, что у В. Г. Белинского речь идёт о понятии в объективном смысле, т. е. понятии, присущем самому предмету рассмотрения, а не только тому или иному индивиду, имеющему свой особенный вкус и взгляд. «Суд принадлежит разуму», подчеркивает он, поэтому литературная критика не может оставаться только литературным обзором, а должна подняться на уровень философского рассмотрения формы и содержания предмета искусства²³. «В России пока ещё существует только критика искусства и литературы»²⁴, значит, образование человека может и должно идти через критику «мышления в образах», а затем восходить к чистому мышлению, как сказал бы Фихте. «Нельзя же предположить смешную мысль, — продолжит эту мысль Ф. М. Достоевский, — что природа одарила нас лишь одними литературными способностями. Всё остальное есть вопрос истории, обстоятельств, условий, времени»²⁵.

Однако для того, чтобы алчущий познания русский дух смог выразить себя всеобщим образом, т. е. достичь разумности в форме философского понятия, прежде он должен был заявить о себе не только в художественной форме, проявив «литературные способности», но и в религиозном постижении смысла человеческого бытия. Иначе говоря, для возникновения и дальнейшего развития русской философии необходимы определённые *субъективные предпосылки*. Именно это имеет в виду В. Г. Белинский (хотя заметим, что этот взгляд не был им развит), когда пишет, что «христианство нанесло решительный удар безусловному обожанию красоты как красоты», при этом сохранив её «как элемент, подчиненный высшему началу»²⁶. Выражаясь языком классической трансцендентальной философии, можно сказать, что литература и, шире, художественный способ жизни духа нашего народа (его «умозрение в красках»), пройдя через религиозное противоречие духа с самим собой, должен найти своё разрешение в философском разуме, ибо только в нём идея искусства, о которой писал Белинский, станет знающей самоё себя идеей.

¹⁹ Белинский В. Г. Речь о критике // Там же. С. 349.

²⁰ Там же. С. 102.

²¹ Белинский В. Г. Идея искусства // Там же. С. 67.

²² Там же. С. 353

²³ «Критиковать — значит искать и открывать в частном явлении общие законы разума» (Белинский В. Г. Речь о критике // Там же. С. 347).

²⁴ Там же. С. 349

²⁵ Достоевский Ф. М. Дневник писателя. — М., 1989. — С. 477

²⁶ Белинский В. Г. Речь о критике // Там же. С. 354

Здесь стоит мысленно продолжить суд разума, или пронизательно-разумный взгляд Белинского на русскую литературу, учтя появление на этом поприще таких фигур, как Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой. Разумно судя, мы *видим*, что благодаря творческим усилиям Г. Р. Державина и А. С. Пушкина дух нации проявляет себя в прекрасной поэтической форме, причём эстетика классической русской поэзии начала XIX в. в целом есть, несомненно, эстетика христианская, ибо содержит в себе идею божественной гармонии мира. Красота здесь спасительна, хотя и заставляет *философски* «мыслить и страдать», по словам Пушкина. Более того, в поэтической форме выражается высочайшая потребность русского духа раскрыть для себя всеобщую суть, по выражению того же поэта, «самостоянье человека», в котором величие оборачивается ничтожеством и наоборот: «Я царь, — я раб, — я червь, — я Бог», — читаем мы в оде Г. Р. Державина «Бог». То обстоятельство, что всеобщее содержание русской поэзии явно не вмещалось в ограниченные возможности выражения истины искусством, быть может, и приводило многих наших поэтов к трагическому исходу личной жизни («И смерть ему едва ли скажет, Зачем он шел долиной чудной слез, — Страдал, рыдал, терпел, исчез», — обрывается мрачным «Изречением Мельхиседека» творчество Константина Батюшкова). Действительно, «поэт в России больше, чем поэт», ибо здесь невозможно *жечь сердца людей* иначе, чем жертвуя собой. Сам русский глагол требует от поэта сверхчеловеческого усилия — искупительной смерти. В прозе наше национальное духовное «нутро» предстает уже как диалектически-противоречивое отношение человека к Богу и к себе самому, особенно у поздних Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого. Тут явно слышен голос христианского Востока, страждущего, как это описано у Григория Назианзина, духовного исцеления: «Увы! Христе мой, тяжело мне дышать и жить! <...> В разладе с целым миром и самим собой, — И образ Божий меркнет в унижении!»²⁷ Наша литература несла и по сей день продолжает нести непосильную ношу, или, справедливее сказать, крест, поднимая вековые вопросы бытия — пытаюсь самостоятельно, без опоры на церковь («Церковь в параличе с Петра Великого», говорил Достоевский) раскрыть великую тайну духовных скитаний и страданий человека в земной жизни. Именно поэтому немецкий писатель Томас Манн справедливо назвал русскую литературу святой. Если в сердце русского человека происходит битва сверхъестественных сил, вынуждая его в муках искать и находить, правда, не всегда праведные пути, как это описано, например, в «Братьях Карамазовых» (напомним, что в зародыше эта битва начинается уже у раннего В. Г. Белинского в его драме «Дмитрий Калинин»), то это доказывает, что наша художественная литература на деле выполняет работу религии. Русской душе недостаточно простого церковного смирения и вознесения молитв *неведомому* Богу; она хочет (и в этом состоит её непреодолимая страсть), чтобы Он непосредственно дал ей отчёт о страданиях невинных и тем самым «отверг себя» как противостоящее единичному всеобщее. То же самое имеется в виду и в отношении государства и народа. «Чистые сердцем» уходят в революцию не потому, что они извне заражены каким-то чуждым для России влиянием, а для того, чтобы нравственный идеал православного миропонимания стал сознательным принципом земной жизни: «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48). В этом стремлении к неземному совершенству состоит *религиозный пафос русского социализма*, роднящего В. Г. Белинского с Ф. М. Достоевским и Л. Н. Толстым. Поэтому великое испытание, ожидавшее Русь, отнюдь не было для них случайным

²⁷ Цит. по: Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы.— М., 1997.— С. 85

«историческим выбором» народа. Дело в том, что для России высшей целью всегда было приближение «к нравственному порядку»²⁸, социальной справедливости, без которой даже самая простая задача общественного самосохранения и выживания, не говоря уже о модернизации, становится у нас лишённой смысла и потому невыполнимой. Ведь что такое безусловный нравственный закон, о котором В. Г. Белинский писал в 1836 г.? Это закон, который «определяет значение человека»²⁹. Если вы попытаетесь заменить нравственный закон формальными законодательными актами и волевыми решениями, то вы потеряете высшее значение человека: человек для вас моментально овестествится и превратится в обычный технико-экономический ресурс.

В заключение, опираясь на фихтеанский взгляд В. Г. Белинского, можно коснуться одной из важнейших социальных проблем — проблемы национальной разобщённости. «Дух особенности так силен у нас», — сетует русский критик более чем полтора века тому назад; однако его радует то общенациональное дело, которому он беззаветно служит и через которое, он убежден, русский народ не исчезнет, пока жива его душа, его литература, ибо «литература <...> положила начало внутреннему сближению сословий, <...> произвела нечто вроде особенного класса в обществе <...> из людей всех сословий»³⁰. Не формально-юридический закон является истинной основой национального единства — этой основой может стать только дух самого народа в форме искусства, религии и философии как науки. Именно этой высшей цели, этому «блаженству абсолютного знания»³¹ должна служить отечественная система образования и воспитания — вот к какому пониманию фихтеанского взгляда на жизнь подошел В. Г. Белинский, заслужив тем самым бесконечную благодарность потомков.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М., 1997.
2. Белинский В. Г. Собр. соч. в 3 т. — М., 1948.
3. Белинский В. Г. Собр. соч. в 9 т. — М., 1982.
4. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. — М., 1989.
5. Соловьёв В. С. Соч.: В 2-х тт. — М., 1988.
6. Фихте И. Г. Речи к немецкой нации. — СПб., 2009.
7. Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни // Фихте И. Г. Сочинения. — СПб., 2008.
8. Яковенко Б. В. История русской философии. — М., 2003.

²⁸ Византия, по В. С. Соловьёву, погибла «не потому, что была несовершенная, а потому, что не хотела совершенствоваться». См.: Соловьёв В. С. Соч.: В 2-х т. — Т. 1.— М., 1988.— С. 564

²⁹ Белинский В. Г. Опыт системы нравственной философии // Там же. С. 297

³⁰ Белинский В. Г. Мысли и заметки о русской литературе // Собр. соч. в 3 т. — Т. III.— М., 1948.— С. 34

³¹ Белинский В. Г. Письмо М. А. Бакунину от 21 ноября 1837 г. // Белинский В. Г. Собр. соч. в 9 т. — Т. IX. — М., 1982. — С. 118.

С. П. Заикин

СОЛОВЬЕВ И БЕЛИНСКИЙ

В Словаре Брокгауза и Ефрона к статье К. К. Арсеньева «Соловьев Владимир Сергеевич» Эрнст Львович Радлов добавил очень сжатый библиографический очерк, касающийся работ философа, вошедших в первое собрание его сочинений 1901–1903 гг., и, невзирая на краткость и понятные ограничения справочного издания, специально посетовал на то, что «не был разыскан в бумагах покойного» текст его речи о Белинском, произнесенной на заседании Петербургского Философского общества 11 октября 1898 г. Но XIX век — век благодатный для исследователя: не осталось соловьевского оригинала, но периодика того времени почитала для себя обязательным не только смаковать нудновато-мелочные события жизни императорского двора, но и отражать события философской жизни столицы. Нет оригинала, но есть три отчета о выступлении Вл. Соловьева в трех газетах, и о них, собственно, пойдет дальше речь.

На конференции уже шла речь о различном отношении к живому Белинскому и к его идейному наследию, но 1898 год — особый, знаменательный год. Во-первых, 50-летняя годовщина его смерти, во-вторых, русская общественность наконец определилась в своем отношении к «неистовому Виссариону», и разногласия оценок сменилась единодушным и всенародным обожанием. Последнее обстоятельство связано было, по-видимому, с тем, что к этому времени в России окреп тип мировоззрения, претендующий на монопольное положение в общественном сознании. Позже в «Вехах» его точно назвали «интеллигентским» и определили его вождей: Добролюбова, Чернышевского, Писарева, Лаврова, Михайловского и, конечно, Белинского. Содержание интеллигентского мировоззрения представляло из себя смесь гуманизма, атеизма, социализма и веры в научно-технический прогресс; правда, сферой реализации этой интеллигентской смеси оказался политический радикализм. Давление интеллигенции на общественное сознание к концу XIX в. достигло такого напряжения, что превратило 50-летие со смерти Белинского в чествование своего пророка в общенациональном масштабе. Мероприятия проводились на самых различных уровнях, и даже представители официальной власти и церкви почитали для себя обязательным принять в них участие. Эпоха Александра III и Победоносцева стремительно откатывалась в прошлое, и очень просто было подвергнуться остракизму за нелояльное отношение к «незабвенному критику» (это выражение одного из газетных отчетов).

Совсем недавно организованное при Санкт-Петербургском университете Философское общество, естественно, не могло остаться в стороне от чествования Белинского. От его имени в Актовом зале, «битком набитом» молодежью, профессорами и публикой, 11 октября 1898 г. выступил Вл. Соловьев. Выступление его имело несомненный успех, возможно, потому, что концовку его речи вряд ли успели осмыслить те, кто пришел услышать интеллигентскую правду.

Вл. Соловьев очень мало писал о Белинском. Скорее по обязанности, чем по зову души он вспоминает о нем в статьях для Словаря Брокгауза и Ефрона в контексте русского западничества и гегельянской школы. Секретарь Философского общества А. П. Нечаев назвал доклад Вл. Соловьева «Философские воззрения В. Г. Белинского», но докладчику пришлось извиняться за неловкую формулировку, поскольку не о философии Белинского он намеревался говорить. Перед выступлением он просмотрел «все, что до сих пор было написано о Белинском», и не нашел ничего, что к этому можно было бы прибавить. Не в философии живой нерв Белинского как явления русской жизни, а в том *пафосе*, с которым он вторгался в русскую жизнь с самого начала своей публицистической деятельности. Понять существо этого пафоса и пытается Вл. Соловьев.

Нужно сказать, что конец 1890-х гг. для Вл. Соловьева был очень проблемным периодом жизни. С одной стороны, он, уставший и обиженный, выходит из своей чуть ли не пятнадцатилетней брани за вселенскую церковь, бросив напоследок в официальные церковные структуры свой «Упадок средневекового мирозерцания», совершенно нищий и очень больной, с другой — редактор философского отдела Словаря Брокгауза и Ефрона, член комиссии Академии наук, которому приготовили именную золотую медаль (правда, он примеряется продать ее за 150 рублей), первый в России философ, пусть со скандальной репутацией тайного католика, но, несомненно, вполне уважаемый. А главное — чрезвычайно остро и болезненно переживающий приближение мировой катастрофы. Или, собственно говоря, не катастрофы как таковой, а неподготовленности к ней людей. В этом контексте чрезвычайно интересно, какого Белинского он «выберет» для своего выступления: бунтаря первого периода, примиренного гегельянца или этического «народника» последнего?

То, что Белинского нужно мерять общественным, а не литературным «аршином», у него не вызывает сомнений. В этой связи он пытается определить класс социальных деятелей, к которому его следует отнести. Он явно не принадлежит к разряду отстраненных философов, «которые сами прямого движения истории не сообщают», но дают такому движению «содержание или идеальную пищу»; он также не «герой прямого действия», вроде Петра I. Он вдохновитель. Он тот, кто заставляет косный общественный организм проснуться, почувствовать в себе действие нравственных сил и двинуться по направлению к идеалу. И неизвестно, говорит Вл. Соловьев, кто нужнее истории и важнее для нее — великий деятель или великий собиратель народных сил. Вл. Соловьев из всех возможных ипостасей Белинского выбирает его подлинное лицо — «неистового Виссариона», «мужа желания», как он называет его на библейский манер, его «пафос». Белинский идейно ему не близок. Поэтому он промолчал о «незабвенном критике» всю свою жизнь. А когда представился случай, выбрал, естественно, того Белинского, который был ближе всего к нему. Не очень акцентируя эту мысль, ряд исследователей творчества Соловьева отмечает тождественность его темперамента душевному строю шестидесятников, нигилистов и потрясателей основ. Он, по сути

дела, был одержим тем же пафосом оживить общество, и только то обстоятельство, что сферой приложения своих недюжинных талантов он избрал религиозную сферу, мешает это оценить должным образом.

Итак, пафос — главное в Белинском. И уже под этим углом зрения он оценивает известные периоды его творчества. В первых двух хорош сам пафос, но они непродуктивны по заложенным в них идеям. А третий скорее вызывает сочувствие у Вл. Соловьева, чем безоговорочное приятие: «смысл человеческой жизни... в собирательной работе над освобождением человеческой личности от всего унижающего ее достоинство и отнимающего у нее права и силу самостоятельного стремления к своему совершенствованию». Вроде бы верно. Но как-то «в общем», вяло. Вл. Соловьев живо чувствует дефицит мощной, большой, яркой идеи в позднем творчестве Белинского. А такой идеей для Вл. Соловьева может быть только религиозная идея. Еще по молодости он в не совсем трезвом споре с приятелями шумно пытался уточнить: «Что такое Белинский? Что он сделал?.. Я уже теперь сделал гораздо больше, чем он, и надеюсь в течение жизни уйти далеко от него и быть гораздо выше».

Много лет назад, впервые читая «Три речи о Достоевском» Вл. Соловьева, я недоумевал, неужели я так много пропустил у Достоевского и почему Достоевский так похож на Соловьева? Потом нашел у Соловьева-младшего: очень талантливо, но — отсебятина, и успокоился. В случае в Белинском Вл. Соловьев «отсебятины» не предлагает. Он действительно выделяет в нем то главное, что делает его одним из замечательнейших людей России. Но Соловьев не был бы Соловьевым, если бы не попытался перевести интеллигентское собрание в Актовом зале Санкт-Петербургского университета на свои рельсы. Корреспонденция в одной из газет — Санкт-Петербургских ведомостях — заканчивается так: «В заключение лектор задается вопросом: вполне ли исполнилось желание Белинского? — и отвечает на него отрицательно. Духовное закрепощение народа не только не ослабевает, но с каждым днем усиливается все больше и больше. <...>... Лектор, впадая в пророческий тон, воскликнул, что час воли Божией надвигается, и выразил желание, чтобы этот великий исторический процесс совершился мирным и добрым путем, чтобы свершилось то, что должно свершиться». Иногда кажется, что Вл. Соловьев действительно был неординарным медиумом и прозревал, чем должно закончиться движение к самосовершенствованию без бога. Не случайно, чуть ли не во всем соглашаясь с Львом Толстым, он радикально, до скандала, расходился с ним в вопросе о реально воскресшем Христе, живом боге, а не этическом принципе.

И напоследок. Меня заинтересовал контекст библейского словосочетания «муж желаний» в Книге пророка Даниила, и выяснилось, что он вполне «в тему» «интеллигентского» импульса, переданного Белинским отечественной культуре и социальной практике:

Даниил молится за свой несчастный народ:

«Господи! по всей правде Твоей да отвратится гнев Твой и негодование Твое от града Твоего, Иерусалима, от святой горы Твоей; ибо за грехи наши и беззакония отцов наших Иерусалим и народ Твой в поругании у всех, окружающих нас. <...>

...Когда я еще продолжал молитву, муж Гавриил, которого я видел прежде в видении, быстро прилетев, коснулся меня около времени вечерней жертвы и вразумлял меня, говорил со мною и сказал: «Даниил! теперь я исшел, чтобы научить тебя разумению. В начале моления твоего вышло слово, и я пришел возвестить его тебе, ибо ты *муж желаний*; итак вникни в слово и уразумей видение. Семьдесят седмин

определены для народа твоего и святого города твоего, чтобы покрыто было преступление, запечатаны были грехи и заглажены беззакония, и чтобы приведена была правда вечная, и запечатаны были видение и пророк, и помазан был Святый святых. Итак, знай и разумей: с того времени, как выйдет повеление о восстановлении Иерусалима, до Христа Владыки семь седмин и шестьдесят две седмины; и возвратится народ и обстроятся улицы и стены, но в трудные времена»».

На сем всех, чье любопытство не удовлетворено, отправляю к Книгам пророка Даниила.

Архив русской мысли

К. В. Артём-Александров

ПАМЯТИ А. И. ГЕРЦЕНА. О НЕИЗВЕСТНОМ ВЫСТУПЛЕНИИ С. Л. ФРАНКА

В марте наступившего года исполняется 200 лет со дня рождения Александра Ивановича Герцена — выдающегося общественного деятеля, мыслителя и писателя.

Изучение его жизни и творчества в Советском Союзе несло на себе печать ленинских оценок, данных им в статье «Памяти Герцена». Статья была написана как отклик на празднование русскими либералами юбилея писателя в мае 1912 г. Напротив, В. И. Ленин подчеркнул революционность Герцена, а в философии приблизил его к марксизму: «он усвоил диалектику Гегеля. Он понял, что она представляет из себя “алгебру революции”. Он пошёл дальше Гегеля, к материализму, вслед за Фейербахом... Герцен вплотную подошёл к диалектическому материализму и остановился перед — историческим материализмом».

Почти через год, а именно 3 марта 1913 г. в Большом Александровском зале Городской думы Петербурга кружок имени А. И. Герцена — а такой был создан в 1908 г. с задачей изучения его жизни и творчества — устроил одно из своих заседаний с приглашением на него широкой публики. Здесь говорили о Герцене.

Перед публикой выступили председатель кружка М. М. Ковалевский, писатель П. Б. Боборыкин, С. Л. Франк и кадет Ф. И. Родичев. С. Л. Франк тоже был кадетом и общественным деятелем — по крайней мере, в качестве публициста и сотрудника журнала «Русская мысль» — и свой доклад он посвятил Герцену-мыслителю.

К удовольствию историков русской философии посетителем этого заседания была известная журналистка и член ЦК кадетской партии Ариадна Владимировна Тыркова. В газете «Русская молва» № 83 от 5 (18) марта 1913 г. она рассказала о нём в статье «Памяти А. И. Герцена».

Не берусь утверждать, что она позаимствовала название своей статьи у В. И. Ленина, но с Лениным она была лично знакома — и знакомство это было ей неприятно и тягостно. Как политический деятель, вероятно, она следила за выступлениями главного противника кадетов «слева». Добавлю, что знакомство её с В. И. Лениным было скорее случайным. Дело в том, что жена Ленина — Н. К. Крупская была её гимназической подругой.

Ариадна Тыркова-Вильямс (её вторая фамилия — по мужу, новозеландскому журналисту) приняла самое активное участие в гражданской войне, а уже в эмиграции в различного рода антисоветских и антикоммунистических акциях. При этом она не оставляла своей работы писателя и публициста. Заслуженным уважением пользуется написанная ею двухтомная биография А. С. Пушкина и исследование о русском фольклоре «В мире чудесного». Она выступала в газете «Новое русское слово» (Нью-Йорк), «Русская мысль» и журнал «Возрождение» (Париж).

Она хорошо чувствовала слово. О том свидетельствует её характеристика Герцена-литератора, данная в статье 1913 г. Ариадна Владимировна, оказавшись за границей, читает книги Герцена, запрещённые в России: «Среди успокоенной красоты цветущей Ронской долины вдали от России и русских, с волнением и горделивой радостью за нашу литературу читала я эти удивительные страницы, которые не подходят ни под одну из кличек теории словесности. Это не публицистика и не роман, не лирика и не история, не политические трактаты и не подлинные записки. Это какой-то новый, только Герцену повиновавшийся род литературы, где поэт и мыслитель, наблюдатель и делатель жизни, скептик и идеалист сочетались неразрывно узами, для того, чтобы порадовать родную страну поистине небывалым раньше образом человеческого творчества».

Ниже публикуется ею же сделанное изложение выступления С. Л. Франка.

С. Л. Франк

А. И. Герцен как мыслитель

(в изложении А. Тырковой)

Продуманную, полную внутренней стройности речь произнёс С. Л. Франк. Он постарался охарактеризовать внутренние переживания Герцена, то кипучую, изменчивую, то мучительную, то сладкую борьбу за мирозерцанье, которая составляет сущность жизни подлинных рыцарей духа.

По его мнению, одной из особенностей исключительной природы Герцена является отсутствие раздвоения между личной жизнью и объективным творчеством. Он переживал творчество как нечто личное и наоборот. В этом отношении есть много общего между ним и Гете. Оттого всё пережитое Герценом, даже его любовь к Наташе, не есть личные события, а факты общерусской культурной жизни. Философия, под знаком которой началась его духовная жизнь, была рационалистична. Она не признавала в жизни высшего смысла, в человеке видела только звено мировой цепи, но требовала, чтобы он, силой своего разума, создавал из космического хаоса какие-то ценности.

И вот уже из этого непримиримого противоречия должен был найти выход ум Герцена, ненавидевший всякую попытку канонизировать истину, превратить её в косный догмат.

Историческая заслуга Герцена в том, что он первый подверг принципиальной критике самую идею нравственности и долга. В этом отношении он был предшественником Ницше.

Вглядываясь в расплывчатые и изменчивые очертания истории, Герцен пришёл к убеждению, что нет predetermined прогресса, что всё стихийно, что природа и история сливаются, что действительность совсем не обязана подчиняться нашим бредням. Такой взгляд порождал глубокий пессимизм, но радость художественного созерцания смягчала суровость выводов.

«Наука, — писал он, — учит нас смирению. Она ничего не презирает. Наука — это любовь».

И в этих словах С. Л. Франк видит примирение с действительностью, пантеистическую черту притяжения мира как он есть. Ведь если индивидуальная и общественная жизнь идут не по указке наших идей, а какими-то своими путями, то, быть может, в этом виновата не действительность, не жизнь, а бедность наших идей, которые хотят насильствовать реальность: оттого-то так протестовал Герцен против насильственных переворотов и ломки, считая, что только мелкое, органическое накопление фактов меняет ход жизни.

И опять таки, подобно Ницше, он как эстетик протестовал против излишней уравнительности, против сплочённой посредственности, которая создаёт торжество мещанства. Под конец жизни в нём назревает своеобразный эстетический или, если хотите, мистический реализм, который охватывает жизнь как она есть, со всем противоречием идей и действительности.

И в этой вдумчивой созерцательности было разрешение давящего дуализма, волнующего и наших современников, которые всё ещё не могут освободиться от рационализма, этого первого наставника молодого Герцена

Так оценил даровитый философ-идеалист беспокойного бойца, в котором и друзья и враги долго видели только политического деятеля.

* * *

Политический аспект мировоззрения А. И. Герцена С. Л. Франк подчеркнул много позже, в известной своей работе «Ересь утопизма» (1946 г.). Эту работу он завершает утверждением, что «дело совершенствования человеческой жизни есть дело свободного воспитания и самовоспитания человеческого духа, его внутреннего просветления благодатными силами». Здесь он говорит о Герцене как о «классическом образе глубокого и нравственного ума», который это понял: «Герцен в «Письмах к старому товарищу», которые могут считаться его политическим завещанием, говорит, критикуя утопический замысел социальной революции: «Разрушь буржуазный мир: из развалин, из моря крови — возникнет всё тот же буржуазный мир». Революционер и социалист, Герцен, к тому же человек исторически образованный, конечно, хорошо знал, что «буржуазный мир» не вечен, а есть только историческое явление. Но он понял, что этот порядок общежития определён неким духовным состоянием человеческой природы и потому не может быть уничтожен насильственным переворотом. И потому он с гордостью истинно свободного ума прибавляет: «Я не боюсь опошленного слова “постепенность”».

А. В. Тыркова тоже закончила свою статью цитированием этой работы Герцена: «Ни ты, ни я не изменили своих убеждений, но разное стали к вопросу. Ты рвёшься

вперёд по-прежнему со всей страстью разрушения, которую принимаешь за творческую страсть... ломая препятствия и уважая историю только в будущем.

Я не верю в прежние революционные пути и стараюсь понять шаг людской в прошлом и настоящем, для того, чтобы знать, как идти с ними в ногу, не отставая и не забегая в такую даль, в которую люди не пойдут за мной, не могут идти.

И ещё слово. Высказать это в том кругу, в котором мы живём, требует если не больше, то, конечно, не меньше мужества и самостоятельности, чем брать во всех вопросах самую крайнюю крайность».

СЛОВО И ОБРАЗ В КУЛЬТУРЕ

М. Н. Цветаева

КАТЕГОРИЯ «ДУХОВНОГО» В РЕЛИГИОЗНОМ И СВЕТСКОМ ИСКУССТВЕ

Исследование русского искусства в контексте христианского мирозерцания определяется фундаментальным значением духовно-нравственных ценностей в структуре культуры. Взаимодействие религиозного и светского мировосприятия связано с неоднозначным толкованием многообразного художественного опыта, запечатленного в Серебряном веке. Проблемы духовно-телесного, образной психологии, отраженные в художественной культуре, позволяют познать тайну нации, специфику ее мышления, земной «космос» с бесчисленными историко-социальными и психологическими разделениями, с законами борьбы и смерти, которые составляет драму и сюжет искусства, в центре которого — человек, его духовная вселенная.

Категория «духовности», «духовного» является одной из важнейших для понимания классического и авангардного художественного процесса, теории и истории культуры, философии искусства. История русской культуры приоткрывает тайну жизни, основанную и на молитвенно-аскетическом опыте, и на эмоционально-чувственном мировосприятии через раскрытие многогранности, множественности, неисчерпаемости миров. «Символ веры» автора определяет строение, масштаб, образы и характер героев, историю и психологию, концепцию духовного и символического. В каждом стиле была по-своему прочитана «духовность», преодолена эмпирическая реальность, но особое стремление перейти «за грань» возможностей «глаза видящего» отличает культуру Серебряного века, русский авангард.

Стремясь обновить реалистичный метод, русские художники, музыканты, поэты обращались к древнерусскому наследию, к духовно-эстетическому и формально-пластическому языку иконописи. При осмыслении религиозно-философских оснований искусства, они все время думали и говорили о духовном. Не случайно и не вдруг местом «последнего учительства» и упокоения В. Хлебникова — «уруса дервиша», как называли его персидские туземцы, стала Новгородская губерния, затерявшееся среди лесов и болот деревенька Санталово — обитель великого новгородского святого чудотворца Михаила Клопского. Прожив здесь 44 дня, поэт уйдет в вечность в самый канун Ивана Купалы и дня летнего солнцестояния. Перед этим он обращается к житию блаженного — «Повести о житии Михаила Клопского», в которой рассказывается

о том, что когда игумен Троицкого Клопского монастыря Феодосий, куда приходит юродивый, обращается к нему с вопросами: «откуда он и кто он?», то блаженный, скрывающий свою княжескую родословную, отвечает настоятелю «эхом». Хлебников посвящает ему стихотворение «Святче Божий»: «Старец бороною сед! Ты скажи, кто ты? Человек ли еси Ли бес. И что имя тебе? И холмы отвечали: Человек ли еси Ли бес? Молчал <...> Старче Божий!»¹

К. С. Малевич признавался, что через икону вскрыл духовную сторону «крестьянского искусства» и «крестьянское время»; понял через икону и Чимабуэ, и Боттичелли. Анализируя творчество русских мастеров конца XIX — начала XX в., признавая их формальный и эстетический интерес к иконописи и их видение духовного, необходимо взглянуть на этот феномен с точки зрения христианского мироощущения, ибо мир, открытый русским авангардом, был бесконечно далек, если не полностью противоположен, по духу иконописи. Для осмысления «космических озарений», восхождения и нисхождения к «духовному» обратимся к святоотеческому опыту, к трудам преп. Исаака Сирина, св. Иоанна Златоуста, св. Григория Богослова, бл. Августина, преп. Максима Исповедника, преп. Симеона Нового Богослова.

Преподобный Исаак Сирин пишет, что удаление души от мира и безмолвие ее естественно побуждают к постижению Божиих тварей, а от сего возносится она к Богу. Тварный космос имеет несколько смыслов — «красота», «украшение», «порядок», «мир», «вселенная», «небо» и т. д... В ряде античных философских систем «космос», трактуемый как совокупность тварного бытия, последовательно сближается с понятием зла.

Космос как статичное или вечно прекрасное бытие запечатлевалось в египетском и античном искусстве языком канона, пропорций, соотношением, мерой и числом, системой золотого сечения. Красота как логически продуманное и вычисленное совершенство уподоблялась божественному телу. Не случаен интерес рубежа веков, например, В. Хлебникова к математике, «математической мистике». Его интересовал «звездный язык», выраженный в «геометрических терминах» (Татлин), поиск «таблиц времен и судеб».

Путь духовного делания начинается с отрешения от страстей и обретения мира как «Божьего космоса», космоса обоженного и преображенного. Картина мироздания предстает перед «умными очами сердца», находящимися в глубочайшем смирении. Вначале мы постигаем Бога через тварное мироздание — книгу природы. Это представление мира сакральной книгой отразилось во многих поэтических произведениях символизма (Вяч. Иванов, А. Блок, А. Белый, Н. Гумилев, А. Скрябин), сближавших поэзию и молитву как высшую форму духовно-поэтического творчества. Вид и образ красоты, ее величие и непостижимость научают поклоняться Создателю — «небеса проповедуют славу Божию» (Пс. 18, 2). Святитель Иоанн Златоуст говорит: «Молчит небо, но вид его издает звук громче трубы, научая нас через зрение, а не через слух, ибо то чувство по самой природе вернее и яснее этого»². Воспевая неизреченную красоту вселенной, русская поэзия и искусство обращались к Библии, черпали в ней и язык, и вдохновение. К образам Псалтыри обращались многие: Державин, Ломоно-

¹ См. об этом: Бернштейн Д. «Последнее учительство» Хлебникова. Русский авангард: личность и школа. — СПб., 2000. — С. 166–167.

² Цит. по: Малков П. Тварное бытие и православный аскетизм в свете древних христианских подвижников // Православная беседа. — 2001. — № 1. — С. 11.

сов, Жуковский, Пушкин, Тютчев, Фет, Ахматова. Благодарственный акафист «Слава Богу за все», написанный священником, отсидевшим долгий срок в сталинских лагерях, передает неисчерпаемый восторг души в совершенной поэтической форме: «Ты ввел меня в эту жизнь, как в чарующий рай. Хорошо у Тебя на земле, радостно у Тебя в гостях. Слава Тебе за праздник жизни... Слава Тебе за вечную жизнь, предвестницу небесной, Слава Тебе, Боже, во веки».

Безмолвное созерцание, погружающее в глубины вселенной, ее тайны, вызывает восхищение и удивление тварным. Но это лишь первая ступень к обретению «ведения» — познания. Преподобный Исаак Сирийский пишет, что начало делания состоит в том, что когда человек удостоверяется в промысли Божием о нем, то просвещается любовью Его к твари и удивляется и устроению существ разумных, и «великому о них попечению Божию. Постепенно возрастая, от удивления премудрым устроением бытия сподвижник переходил к состоянию полного безразличия к тварному. Он отрекался от вещей зримых, чтобы увидеть незримое. Преподобный Симеон Новый Богослов уподобляет новоначального инока человеку, стоящему на океанском берегу бездны, окружающей со всех сторон и символизирующей Божественную благодать: «Под ногами у него все еще твердая почва — естественное созерцание тварей, а перед глазами — море Божественной Славы. Море он видит пока что издали, но зато хорошо различает окружающий его пейзаж. Но, как только, — совершенствуясь в монашеском делании — подвижник начинает приближаться к морю и входит в него, как только, погружаясь в этот океан благодати, его лицо оказывается все ниже и ниже по отношению к берегу, возможная степень обзора того, что находится вне моря, делается для него все меньшей и меньшей. Наконец, он погружается в пучину Божественных вод и совсем перестает видеть и ощущать окружающее его творение. Такой инок знает лишь то, что он весь пребывает в морской глубине, что он «утонул» в бездне животворящей Божественной благодати. Отныне аскет — мертвый для мира и живой для Бога, слепой для персти и зрячий для Господа...»³

Безразличие к тварной вселенной достигалось для того, чтобы, очистившись от страстей, обратиться к ней новым взором, увидеть ее в вечном Свете. Созерцание в вечном Свете открывало подвижнику идею материального космоса как любимого Богом и целостного бытия. Говоря о дальнейших этапах и степенях духовного познания, необходимо указать на «деятельное богопознание», на способность к творчеству как к «богоподобному деланию». Универсальное единство, то есть гармония, которая, по мысли блаженного Августина, сочетает расположение равных и неравных вещей, дающее каждой ее место, — все это открывается очам веры. Блаженный Августин уподобляет тварное бытие «гигантской мозаичной картине», а нас — зрителям, по слабости духовного зрения не способных охватить больше, чем «один из мозаичных квадратиков», увидеть величие всей композиции, «прекрасную целостность единой вселенной».

Следующая ступень познания связана с вознесением ума к изначальной реальности, где не было ни мира, ни твари — созерцание до-временного устроения — мига. Не творческая интуиция, вдохновение или мистическая практика, экстазы, а Сам Творец открывал подвижнику «логосы и природы и движения тварей», возносящие его до «третьего небеси богословия»; когда Бог «внезапно привел все из небытия в бытие, и всякая вещь предстала пред Ним в совершенстве»⁴. Переживая акты творе-

³ Малков. П. Там же. С. 12.

⁴ Малков П. Там же. С. 13.

ния, — миры ангельские, создание неба и земли, аскет лицезреет вечность. Лицезрение вечности — от создания до богоподобия всей твари, раскрывает замыслы, которым надлежит реализоваться. Это и есть то высочайшее ведение, к которому так стремились мистики, теософы, художники русского авангарда. И связано оно с тем, что подвижник мысленно зрит, «как внезапно прекратится чудный этот порядок..., и наступит другой век, и воспоминание о первой этой твари вовсе не взойдет никому в сердце, и будут иное видоизменение, иные помышления, иные попечения! И естество человеческое также не вспомнит вовсе о сем мире и о первом образе жизни своей...»⁵

Художники русского авангарда вырывались за видимое пространство, в тайны миров и пралогосов, но открытый ими космос в сакрально-живописных мистериях говорил о двух сущностях — бесконечности и пустоте. На пути к боготворчеству стояла гордыня, ибо вне смирения и покаяния невозможно приступить к познанию духовного и Божественного. Как замечает В. Лепахин, Дух возводит к созерцанию Красоты и Славы Первообраза: «Святой Дух является истинным иконописцем в двух смыслах: Он «пишет», восстанавливает человека как духоносную «живую икону», и Он помогает писать иконописцу образа»⁶. Преподобный Андрей Рублев и Дионисий не подписывали свои иконы, ибо считали недостойным вводить свое имя в сакральное и чудотворное пространство иконы, считали себя лишь «подмастерьями» Духа Святого.

Рассмотрение различных концепций духовного позволяет выявить основания творческого метода художника, его мировоззрение. Так, например, в росписях Кирилловской церкви, по замечанию Н. А. Дмитриевой, М. А. Врубель искал «органический синтез старинных традиций и современного мировосприятия», продолжая линию А. А. Иванова⁷. Но, как заключает исследователь, если представить себе, что такой «врубелевский» храм действительно был бы построен и расписан по эскизам его, в задуманной им симфонии черно-синего и лазурно-белого, — это был бы единственный в своем роде памятник, «отражавший сдвиги в религиозном сознании в отношении к христианству людей конца XIX столетия. Тут была бы запечатлена религия изверившегося или только наполовину верующего, сомневающегося человека, который задается мучительными вопросами и не находит ответа. И неизбежный спутник его — «дух отрицанья, дух сомненья»⁸.

Работая над евангельскими сюжетами («Христос в Гефсиманском саду»), Врубель писал сестре: «Рисую и пишу изо всех сил Христа... а между тем, вероятно, оттого, что вдали от семьи, — вся религиозная обрядность, включая и Христово Воскресение, мне даже досадны, до того чужды... Настроение такое: что публика, которую я люблю, более всего желает видеть Христа. Я должен ей его дать по мере своих сил и изо всех сил. Отсюда спокойствие, необходимое для направления всех сил на то, чтобы сделать иллюзию Христа наивозможно прекрасною — т. е. на технику»⁹. Но это «был самообман» (Н. А. Дмитриева). И еще. В последние годы, при осмыслении пройденного творческого пути, Врубеля не покидало томительное чувство вины, вины всей жизни, которую надлежало искупить. Он говорил об этом мучительном воздействии темных сил В. Я. Брюсову, когда писал его портрет: «Ему дана власть за то, что я, не будучи

⁵ Там же. С. 13

⁶ Валерий Лепахин. Икона и иконичность. — СПб., 2002. — С. 52.

⁷ Дмитриева Н. А. Михаил Александрович Врубель. — Л., 1984. — С. 42.

⁸ Там же. С. 43.

⁹ Там же. С. 46.

достоин, писал Богоматерь и Христа. Он все мои картины искажил». На обороте портрета врача Ф. А. Усольцева, изображенного с иконой, рукой больного и измученного художника была сделана надпись, определяющая суть его творчества, суть его «красоты»: «В течение моих 48 лет я полностью утратил (особенно в портретах) образ честной личности, а приобрел образ злого духа; теперь я должен подчиниться суровой обязанности видеть других людей и полноту образа моего бога»¹⁰.

Историко-генетическое исследование русской художественной культуры в ее противоречивом взаимодействии с религиозными традициями, отражающими духовно-нравственные переломы и трансформации общественного сознания, показывает не столько эстетическую эволюцию направлений, стилей и школ русской живописи, сколько многогранные аспекты художественного познания, связанного как с традиционными, так и с отрицающими их формами мышления. Как образ революции и революционного мышления авангард не только явил новизну, космический масштаб формально-эстетических экспериментов, затронув многие области культуры — философию, науку, психологию, литературу, поэзию, театр, музыку, живопись, архитектуру, декоративно-прикладное искусство, но и воплотился в неукротимой богоборческой свободе, обрел значение символа «новой» религии, «нового» духа, «нового» мышления — символа «красного искусства» (К. С. Малевич).

Революционно-новаторский опыт многих поколений запечатлен в художественных образах, и каждый стиль в русском искусстве, обращаясь к внутренним сферам духовной жизни, отражая новые культурно-религиозные смыслы эпохи, был по-своему авангарден и непримирим к предыдущему (романтизм к классицизму, передвижничество к академизму, футуризм к символизму и т. д.). Многие художники Серебряного века мечтали превратить физическое и тварное бытие в отсвет, знак, символ духовной жизни. От импрессионизма до супрематизма религиозно-мистические и теософские переживания отливались в цветовые энергии и формы художественного образа. В тайниках психической жизни, устранить которую не смог ни один «изм», открывалось «черное», «неблаговидное», «недозволенное» пространство. Постулируя «бесосновную» основу в человеке, авангардное миропонимание отрицало «образ и подобие». Тайнства революционно-мятежного духа, пророчествующего над бездной, познание вулканических «первооснов бытия» и составляло содержание «бессюжетной» сюжетики, стремление к «будетлянскому» видению.

Поражает не только многогранность, художественная эрудиция, но и духовный эклектизм Серебряного века — соединение христианства с язычеством и неоязычеством, с религиями народов мира, обращение к теософии и оккультизму. Связь искусства, литературы, поэзии с религиозно-философской мыслью расширяли возможности культуры, ее гносеологические и онтологические сферы. В этом мироощущении не только отражалась образно-стилистическая специфика художественного языка, его новый словарь, драматургия конфликта в определенном «изме», но и планетарное мышление в системе «Бог — человек — общество». Искусство становилось и пророческим, и мученическим, и исповедальным, и многослойным. Исследуя творчество Вяч. Иванова, многие исследователи указывали на пласты его религиозной поэзии: религиозно-мифологическая, языческая лирика, религиозно-философская, общехристианская, православная и католическая. Его ученик — В. Хлебников когда-то подсчитал языковые слои, которыми он пользовался: «число-слово», «заумный язык», «звукоспись

¹⁰ Дмитриева Н. А. Там же. С. 85.

или «птичий язык», «словотворчество», «разложение слова», «иностранные слова», «даль», «жесткие и нежно-сладкие», «косое звучание», «вывихи слова», «перевертни», «народные и общеславянские слова», «звездный язык», «вращение слова», «бурный язык», «безумные слова», «тайный язык»¹¹.

Центральное место в древнерусской культуре принадлежит душе, о которой сказано в Евангелии: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мф. 16, 26), поэтому в русской культуре огромная роль принадлежит исповеди как форме национального самопознания, анализу духостроения. Целью русской культуры является не столько презентация «человека практического», «разумного» или «играющего», сколько движение к «человеку литургическому», преображенному и целостному. В этом контексте уникальность Серебряного века заключена в том, что в нем был явлен беспрецедентный индивидуально-творческий, свободно-субъективный выход художника в духовные сферы — познание душевным опытом мира невидимого; опыт, несомненно, трагический, ибо в нем открывались возможности и «невозможности» индивидуального познания.

Размышляя о судьбе и творчестве В. Хлебникова, Юрий Тынянов писал о подлинной литературе, не связанной с «легкостью осторожных мыслей», в которой всегда есть глубина, «жесткая борьба за новое зрение, с бесплодными удачами, с нужными “ошибками”, с восстаниями решительными, с переговорами, сражениями и смертями. И смерти при этом деле бывают подлинные, не метафорические. Смерти людей и поколений»¹². Поэтому для понимания «духовного», сути символов и символизма уже не достаточны только эстетические или этические категории, необходим более монументальный масштаб, связанный с христианским мироощущением, включающий в анализ эпохи, художественного явления такие важнейшие сферы, как сотериологическая, литургическая, онтологическая, нравственно-психологическая, анагогическая...

Онтология Серебряного века имеет сложную, «кубистическую» конфигурацию. В этом жизнетворчестве и языке обнаруживались противоречивые тенденции и явления: тяга к святости, аскетизму, жертвенности сочеталась с юродством и дикостью, одержимостью; интерес к христианству, его догматическому учению включал «прививки» ересей и «новых религий». Как явление многоуровневое, искусство обнажало радикально противоречивые явления и способы познания: позитивизм и теософию, эмпирическое и мистическое, математический расчет и фантазию. Жажда целостности и «всеединства» стремилась к объединению искусства с богословием. Обнажая архетипы сознания, доязыковые истоки и «живопись сердца», в идеограммах и ритмах художественной реальности виделся образ первобытного хаоса, «эхо внутренней психики творца». Но воображение, не обузданное этическим чувством, разрушало гармонию, вело к сюрреалистическому и абсурдному мировосприятию. Преподобный Григорий Синаит утверждал, что нет ничего такого духовного, чего нельзя было бы извратить фантазией, ибо посредством внушаемых образов бесы соблазняют душу. Одержимость, как писал в 1914 г. С. Н. Булгаков, становится распространенным явлением современности, борьба с ней требует трезвости, духовного здоровья, самособранности, но, прежде всего, камня веры, опоры не в своей субъективности, но в соборности.

¹¹ См.: Хлебников В. Поэмы // Хлебников В. Собрание произведений в 5 т. — Т. 1 / Под общ. ред. Ю. Тынянова и Н. Степанова. — Л., 1928. — С. 60.

¹² Там же. С. 20.

Связанный с религиозностью автора, сотериологический план исследования помогает понять смысл жизни и поиск идеала. Проблемы идеала и высшей правды — ключевые для русской культуры. Испытывая мощное воздействие душевных, эмоционально-психических энергий художника, мы вправе спросить: благотворны ли они, всегда ли преображены светом истины? О. Павел Флоренский, размышляя о мистике Блока, говорил, что она православная «по терминологии»; иногда это «прелесть», иногда «бесовидение». И хотя видения эти подлинные, но происходят они от «скудости, а не от полноты»; его мистическая реальность, «соблазнительная и обманная»¹³.

Соблазн смешения подстерегал «серебряных творцов» на каждом шагу; стремившиеся раскрыть сокровенную символику, они хотели проникнуть в тайны мироздания, в мистическую красоту вселенной — «проникнуть к Истине с черного хода». В поисках загадочного и неизреченного их творчество раскрывалось в диковинных живописно-графических переплетениях, в лабиринте образов, образующихся из бесчисленных скрещиваний и сочетаний, способных заморозить и опьянить. Н. Бердяев, сопоставляя творчество А. Белого с Пикассо, назвал его кубистом в литературе. По мнению А. К. Мочульского, писатель видит мир бессмысленным и чудовищно нелепым, и делает это с необыкновенным мастерством. В образной системе Белого, его чуткой душой переживалось мистическое язычество, сектанство («Серебряный голубь»), антропософия Штейнера, находили живой отклик все новейшие течения от маркизма до оккультизма: хлыстовство, Ницше, Шопенгауэр, буддистские идеи, соединенные с грезами, фантазиями, видениями, чувственными миражами, «эфирное явление Христа», в котором родится новая человеческая раса» ... И. А. Ильин пишет: «...писатель как будто долго выворачивался и выламывался наедине с самим собою, вне всякого отношения к художественному предмету, изобретая такие слова, словопоследования, акценты и ритмы, которых никогда и нигде не бывало, которым совсем и не следовало бы быть...читатель нисколько не награждается в художественном отношении за свои усилия и скоро отвертывается с негодованием от всей этой безвкусной игры в «сумасшедчинку», явно принимаемой самим автором за «гениальность»¹⁴.

Искусство, «освобожденное» от нравственных законов, предстало в авангарде. «Черный квадрат» Малевича — пророчество вне времени, медитация в пустоте — символ дьявольской реальности, девальвирующей пространство. Гениальный философ-живописец дал исчерпывающий образ гордого нигилистического духа через геометрию формы, «пространство-щели». В «квадрате» разрушалось все, что создавалось веками. Он стал символом «конца», дырой, в бесконечности которой пропал булгаковский Пилат.

Охватывая внутреннее содержание, форма ведет к невидимому, внутреннему смыслу. Ее значение — неоспоримо. В этом смысле мелодрама, салонный натурализм, как и абстракция, не приемлемы в искусстве. Пророчествуя о массовой культуре, Д. С. Мережковский писал, что никакая порнография и никакие соблазнительные картины пороков не развращают так сердца человеческого, как ложь о добре, как банальные гимны добру, как эти «горячие слезы» наивных читателей над «фальшиво-гуманными чувствами».

¹³ Дунаев М. М. Православие и русская литература: в 6-ти частях. — Ч. 5. — М., 1999. — С. 213.

¹⁴ Цит. по: Дунаев М. М. Православие и русская литература. — Ч. 5. — С. 267.

Таким образом, осваивая такие категории, как «духовное, бесконечное, незримое, тайное, сокровенное, божественное», русские художники в стилистически-образной эволюции понимали духовно-эстетические основания культуры как «свое» и «чужое», «непознанное», «отстраненное», «перевернутое» или «возведенное в степень». В сплавленных духовно полярных переживаниях, в многоликом пространстве русской действительности, в изломах страдающей души, выраженных языком формы и цвета, в живописно-пророческих безднах мы «стали видеть мир насквозь» (А. Крученых). В «черновиках» и «изнанках» сознания, в пустотах и диссонансах революционного мышления, нарушающего законы гармонии, божественного миропорядка, причинной связи времен, в его адских «провалах» рождался «новый мир» и «новый человек».

Итак, культ и культура на протяжении веков через духовные основания нации ведут непрекращающийся диалог, и философы культуры, их семантика, глубоко родственны идеям вероучения, даже если направлены на их опровержение, поскольку они не могут существовать вне их влияния. Обнажая трагическую двойственность души, русское искусство раскрывало свои духовные антиномии: призванность на царство и зловластие, познание Красоты и эстетизацию зла, жажду Бога и упоенность ядом, дар давать имена и стирание имен, стремление к абсурду. Символизм авангарда запечатлел, как столетиями формировавшийся национальный тип психологии отторгал идеалы христианской и классической гармонии. Сдвиги, деформации, дисгармония, расстройство ума и воли были отсветом «нового духа и времени». Уходило прежнее понимание жизни, а с ним и та «ровная поверхность», на которой зиждился ренессансный человек. Глубина и правда русского искусства заключалась в том, что оно нашло символический язык для высвободившегося от «пут разума» мистического и огненного духа, показало энергию невидимого взрыва. Символизм авангарда вбирал и «перетолковывал» многое: тянулся к святости и юродству, был «разбойником» и покорным судьбе, мнил себя пророком и ребенком, дикарем, душевнобольным и гением, сочетал несочетаемое и любил «нелюбимое». Но где-то там, за горизонтом земного, срываясь в бездны, он предчувствовал «райскость и логосность», неизбежно подводя нас к осмыслению духовно- нравственного бытия нации.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бернштейн Д. «Последнее учительство» Хлебникова. Русский авангард: личность и школа. — СПб., 2000.
2. Малков П. Тварное бытие и православный аскетизм в свете древних христианских подвижников // Православная беседа. — 2001. — № 1.
3. Валерий Лепяхин. Икона и иконичность. — СПб., 2002.
4. Дмитриева Н. А. Михаил Александрович Врубель. — Л., 1984.
5. Хлебников В. Поэмы // Хлебников В. Собрание произведений в 5 т. — Т. 1 / Под общ. ред. Ю. Тынянова и Н. Степанова. — Л., 1928.
6. Дунаев М. М. Православие и русская литература: в 6-ти частях. — Ч. 5. — М., 1999.

О. А. Симонова

К ВОПРОСУ О КУЛЬТУРОГЕНЕЗЕ СУПРЕМАТИЗМА

Культурная среда, ближайшее окружение человека, как правило, закладывают базис, определяют направление вектора развития каждой личности. При обращении к вопросу о генезисе супрематической концепции К. С. Малевича, в первую голову, пристальному изучению подвергается московский период жизни и творчества художника. Безусловное влияние культурной элиты Москвы, ее молодежного артистического круга, общей культурной ситуации в России и Европе начала XX в. ни в коей мере не подвергается сомнению.

Но, нет необходимости быть крупным специалистом в области медицины, психологии и педагогики, чтобы предаваться дискурсу о значимости тех основ, что закладываются в процессе воспитания ребенка. Многочисленные исследования, посвященные феномену жизнотворчества Малевича, обычно обходят стороной его детство и юность, либо этот период жизни художника рассматривается исключительно в фактологическом аспекте, что объясняется крайней скудостью информации. Практически все, что известно об украинском детстве «изобретателя» супрематизма, можно почерпнуть в его автобиографических записях, которые создавались с определенной социальной корректировкой. Совершенно по-иному звучат его воспоминания, вплавленные в дружеские письма, особой теплотой наполнена переписка Малевича с М. О. Гершензоном. Комплексный культурологический подход при изучении раннего периода жизни художника дает возможность получить достаточно интересные результаты.

Малевич был первенцем в семье обедневшего польского дворянина. Семья была не маленькая — мать будущего художника, Людвиг Александровна (также польского происхождения) подарила супругу девятирех детей. Отец его Северин Антонович содержал семью, работая, по разным данным, управляющим или инженером на сахароперерабатывающих заводах Харитоненко (Терещенко, по другим данным). Заводы такого рода строились в украинской глубинке — поближе к сырьевым ресурсам. Семья переезжала из одного поселка в другой, и совершенно не ясно, существовали ли в них какие-либо учебные заведения. С большой долей вероятности можно предположить, что Казимир получал домашнее образование. В своей биографии он написал об окончании пяти классов Агрономического училища.

Литературный стиль К. С. Малевича весьма своеобразен. До преклонных лет автора он изобилует «полонизмами», а также многочисленными орфографическими и синтаксическими ошибками, что подтверждает версию о значительных пробелах в образовании художника.

В то же время наличие глубокого природного интеллекта и самобытного аналитического мышления, в существовании которых невозможно усомниться при изучении философского, исследовательского и публицистического наследия Малевича, еще раз подтверждает гипотезу об отсутствии у него систематического обучения. В совокупности с вышеперечисленными качествами классическое образование дало бы создателю супрематизма совершенно иной литературный язык.

Обо всех особенностях такого рода упоминалось достаточно и современниками, и исследователями творчества художника, и самим К. С.: «Я шел из глухих деревень <...> через безграмотное свое начало. И вот дошел до столицы, оставаясь в ней в том же положении»¹. Свое нежелание учиться Малевич обосновывает в автобиографии таким образом: «Вся жизнь крестьян меня увлекала сильно. Я решил, что никогда не буду жить и работать на заводах. И никогда не буду учиться. Я думал, что крестьяне живут хорошо, все имеют, что им не нужно никаких заводов и никакой грамоты. Они все для себя делают сами, вплоть до красок»².

Мир художника полон яркими впечатлениями из его деревенского детства. В письме М. О. Гершензону от 14 ноября 1919 г. с ностальгической ноткой он предается воспоминаниям, полным высокой поэзии: «...я выросстал еще в более глухих полях провинции, где казалось, что все немое говорит с тобою, но только внутри себя чувствуешь, как исходящие лучи с полей, неба, лесов, гор бьют по клавишам, немые звуки внутреннего только поднимают грудь высоко, и как будто поднимаешься на цыпочки, чтобы увидеть что-то, лежащее по-за ними»³. Точными выразительными мазками художник живописует яркие картины своих детских воспоминаний и переживаний в автобиографии: «На плантациях работали крестьяне от мала до велика, почти все лето и осень, а я, будущий художник, любовался полями и “цветными” работниками, которые пололи и прорывали свеклу». «Взводы девушек в цветных одеждах двигались рядами по всему полю. Это была война. Войска в цветных платках боролись с сорной травой»⁴, — добавляет футуристической остроты автор.

Какими же образами наполнен самобытный мир украинской глубинки?

Если вновь обратиться к воспоминаниям художника, перед нами встает красочный патриархальный мир древней обрядности, незатронутый «фабричной» цивилизацией. «Помнятся мне свадьбы, на которых невеста и ее товарки были каким-то цветным узорчатым народом — в костюмах шерстяных цветных тканей, в лентах, вплетенных в косы и головные уборы, в сафьяновых сапожках на медных и железных подковках, голенища расшиты узорами. Жених и его товарищи в серых бараньих шапках,

¹ Малевич К. С. Письмо М. О. Гершензону. Из Витебска в Москву от 11 апреля 1920 г. // Письма К. С. Малевича разным адресатам // Черный квадрат. — СПб., 2003. — С. 440.

² Малевич К. С. Биография // Малевич о себе. Современники о Малевиче. — М., 2004. — С. 20.

³ Малевич К. С. Письмо М. О. Гершензону. Из Витебска в Москву от 14 ноября 1919 г. // Письма К. С. Малевича разным адресатам // Черный квадрат. — СПб., 2003. — С. 423.

⁴ Малевич К. С. Биография // Малевич о себе. Современники о Малевиче. — М., 2004. — С. 17.

в голубых<...>шароварах, на шитье которых шло не меньше шестнадцати аршин материи, белая вышитая рубаха и широкий красный шерстяной пояс.

Невеста ходила с товарками по всем улицам деревни с песней. Всякому встречному на улице делала низкие поклоны, три раза кланялась.

Вот на этом фоне во мне развивались чувства к искусству, к художеству»⁵.

Несмотря на более чем тысячелетнюю историю христианизации, патриархальный славянский мир нес в себе глубины памяти, уходящие корнями в неолит и даже палеолит. Рассмотрение научно-исследовательской литературы о язычестве восточных славян не входит в задачи данной статьи. Нас интересует соотношение изобразительного языка Малевича, знаковой системы изобретенного им супрематизма с философией народного творчества Малороссии. Художник сам описывал трепетное ощущение, с которым он прикасался к живому источнику искусства украинских селян: «Деревня <...> занималась искусством <...> она делала такие вещи, которые мне сильно нравились. В этих-то вещах и была вся тайна моих симпатий к крестьянам. Я с большим волнением смотрел, как делают крестьяне росписи и помогал им вымазывать глиной полы хаты и делать узоры на печке. Крестьянки здорово изображали петухов, коников, цветы. Краски все были изготовлены на месте из разных глин»⁶.

Очутившись в Москве, освоившись в кругу прогрессивной художественной молодежи, Малевич достаточно быстро меняет свой творческий почерк. Реализм — импрессионизм — символизм — фовизм — экспрессионизм — кубизм — футуризм — кубофутуризм: таков разброс интересов художника. Он ищет себя, пытается найти свое место в искусстве, застолбить некое художественное пространство исключительно за собой. Рассмотрим несколько этапов, наиболее существенных для его творчества.

«Главным героем произведений Малевича неопримитивистского периода был крестьянин. Художник сумел предать впечатляющую силу человека, далекого от цивилизации, но гармоничного, благодаря связи с землей. Это ощущение направило живописца на использование монументальных форм, каноничных для изображения святых в древнерусских композициях <...> Как и в иконах, в композициях Малевича 1900-х гг. отсутствует индивидуальное начало»⁷. Но крестьяне художника этого периода совершенно другие, чем святые древнерусской иконописи, которую он мог видеть в московских храмах либо крайне немногочисленных альбомах того времени, посвященных этой теме. На наш взгляд гораздо убедительней заняться поиском истоков его творчества этого периода в малороссийской крестьянской культуре. Вряд ли возможно увидеть нечто общее в изысканности линий допетровской «византийской» иконы и фрески и столбообразной идолоподобности фигур малевичевых баб и мужиков. Связующим звеном между иконописью, которую художник мог «изучать» в Москве, и его творчеством можно назвать украинскую провинциальную живопись, в том числе и иконопись. Только через призму народной культуры можно узреть некую призрачную связь с иконой.

В начале 1910-х гг. художник создает ряд картин, условно относящихся к кубизму. Обычно, вслед за Малевичем, этот цикл соотносят с иконописью, повлиявшей

⁵ Там же. — С. 20.

⁶ Там же.

⁷ Тарасенко О., Миронов В. Космизм Казимира Малевича // Малевич. Классический авангард. — Материалы конференции первого и второго международных пленэров «Малевич. УНОВИС. Современность». — Витебск, 1997. — С. 131.

в то время на многих живописцев. У Гончаровой и Ларионова — да; у Малевича — нет! Будущий великий супрематор использует совершенно иной линейно-пластический строй, близкий любезной его сердцу народной украинской живописи, парсунам и провинциальным «малюнкам» сельских «Вакул»-иконописцев⁸. Явной натяжкой было бы соотнести художественно-пластическое решение его картин с древнерусской иконой, живописью, укорененной в византийской традиции. В то же время, исследователь украинских парсун П. Белецкий раскрывает важную особенность, которую можно отнести и к крестьянским образам Малевича, а именно стремление к созданию «образов прежде всего и непременно одухотворенных, во вторую очередь — индивидуальных по чертам и выражению»⁹.

Мировоззрение художника, выросшего в деревне и впитавшего крестьянскую культуру, напоено аграрной магией: «кажется, что не будет ошибки, если я скажу, что до супрематизма искусство было из ростков земли. Так же не будет ошибки сказать, что мои плоскости есть ростки насыщенного пространства цветом»¹⁰. Цвет в понимании художника обладает почти мистической силой. Подобно палеотворцам, Малевич ощущает символическую значимость цвета, в микрокосме которого собраны представления о макрокосме: «Неизвестно, кому принадлежит цвет — Земле, Марсу, Венере, Солнцу, Луне? И не есть ли, что цвет есть то, без чего мир невозможен»¹¹. Подобно древним, он создает собственную мифологию цвета, супрематическим «волхвованием» трансформирует мироздание.

«То, что сделано бессознательно, теперь дает необычайные плоды»¹², — пишет художник о создании квадратуры супрематизма своему другу и единомышленнику М. Матюшину. Для нас крайне важно, что Малевич признается в бессознательном наитии «иконы нового искусства», креативности подсознания. То есть квадрат не выводится логически, как последующие постулаты супрематизма, он вырастает из недр подсознания, как правило, закладываемого в детские годы.

К. С. Малевич делал попытку видоизменения не только современной ему художественной культуры, но и социальной, при помощи последовательного преобразования в трех квадратах — черном, красном и белом. Создатель супрематизма тремя квадратами, последовательно сменяющими друг друга, предлагает свою парадигму развития культуры: «Супрематические три квадрата есть установление определенных мировоззрений и миростроений»¹³. Три цвета у художника используются «как сигналы, указывающие путь». Именно эта цветовая триада призвана была трансформировать традиционную культуру в новую — супрематическую УНОВИС культуру.

Обычно исследователи творчества Малевича соотносят супрематическое трицветие с иконописью либо видят укорененность в средневековой алхимической символике.

⁸ Кузнец Вакула, он же сельский живописец, — герой гоголевских «Вечеров на хуторе близ Диканьки».

⁹ Белецкий П. А. Украинская живопись XVII–XVIII вв. — Л., 1981. — С. 87.

¹⁰ Малевич К. С. Письмо М. В. Матюшину (1916) // Письма К. С. Малевича разным адресатам // Черный квадрат. — СПб., 2003. — С. 418.

¹¹ Там же. С. 416.

¹² Малевич К. С. Письмо Матюшину от 27 мая 1915 г. // Малевич К. С. Письма к М. В. Матюшину // Публ. Е. Ф. Ковтуна // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского Дома на 1974 год. — Л., 1976. — С. 186.

¹³ Малевич К. С. О партии в искусстве // Собрание сочинений в пяти томах. — Т. 1. — М., 1998. — С. 188.

Весьма затруднительно обосновать второе мнение, в связи с бессистемным образованием художника и отсутствием интереса круга Малевича к алхимии. Про интерес к русской иконе и ее влияние на творчество неоднократно упоминал сам художник. Красная киноварь действительно широко распространена в восточнославянской иконописи. Белый цвет используется сравнительно редко. А черный — цвет первого «главного» квадрата — практически отсутствует!

А вот в восточнославянской традиционной культуре — это базисное цветосочетание. Вышивки, хранящие древнюю обрядную символику; народная роспись керамики и других предметов крестьянского быта; пасхальные писанки — эти аккумуляторы древней языческой философии — изукрашены, как правило, именно этими тремя цветами.

Семантика черного цвета, как правило, включала понятия, связанные с черной землей, такие как животворящая мощь, способность «рожать», обозначала и потусторонние функции земли, поглощающей в конечном итоге все живое. Черный цвет матери земли — животворное начало древних земледельцев неолита — «начало удивительных возможностей»¹⁴ у Малевича. Совпадение?!

Красный — цвет жизни, продолжения рода, реинкарнации, возрождения (достаточно вспомнить захоронения палеолита, впрочем, как и более поздние; цвет пасхального яйца — символа гораздо более древнего, чем история христианства; брачные одежды невесты). У Малевича красный квадрат выполняет аналогичные функции. В супрематической мистерии через этот квадрат происходит преобразование мира.

И, наконец, последний квадрат у художника — белый. Белый цвет издревле считался знаком смерти и одновременно очищения: «Белый квадрат кроме чисто экономического движения формы всего нового белого миростроения является еще толчком к обоснованию миростроения как “чистого” действия, как самопознание себя в чисто утилитарном совершенстве “всечеловека”»¹⁵. То есть у Малевича белый квадрат символизирует новый, совершенный мир — «миростроение»; становится метафорой новой философии художественной культуры, предложенной художником, «утверждая знак чистоты человеческой творческой жизни»¹⁶.

Философия цвета у Малевича очень близка ее видению в крестьянской культуре. Он выбирает корневые цвета, культура использования которых базируется на первых опусах человечества — пещерном творчестве палеолита¹⁷, и, проходя сквозь тысячелетия, отзывается эхом в традиционной народной культуре. Характерно, что в отличие от цветового самоограничения De Stijl, голландского творческого объединения, идеи которого в достаточной степени близки исканиям Малевича, — синий, желтый, красный плюс черный и белый, — архитектурный канон супрематизма включает только эти три цвета, семантическое единство которых с древнеславянской языческой традицией не поддается сомнению. Цветовой код мироздания, зафиксированный в славянской культуре, имеет, возможно, более древний общемировой генезис: ступени-террасы

¹⁴ Малевич К. С. Письмо Матюшину от 27 мая 1915 г. // Малевич К. С. Письма к М. В. Матюшину // Публ. Е. Ф. Ковтуна // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского Дома на 1974 год. — Л., 1976. — С. 186.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Монументалисты палеолита, как правило, использовали в своих «фресках» три цвета: красную охру, жженую кость (уголь) и белые красители.

зиккурата Ура, посвященного богу луны Нанне (на лунных циклах базируется все традиционное земледелие), были выдержаны в черном, красном и белом цветах. Нижний уровень — черный — земля и подземье; средний — красный — кровь и плоть тварного мира; верхний — белый — соответствовал славянскому «белому свету». Именно в такой последовательности у Малевича должно было произойти преобразование мироздания!

Геометрическая символика художника также имеет очень древние корни. Сама идея кодирования в геометрических фигурах определенных мировоззренческих категорий восходит к культуре неолита, дорастая до философии космизма в орнаментации дошедшей до нас керамики того же времени. Этот своеобразный код столь укоренен в патриархальном обществе, каковым являлось крестьянство в России¹⁸, что доживает фактически до начала двадцатого столетия, а иногда и далее. Геометрическое узорочье вышивки сохраняло древнюю космогонию новокаменного времени; символы, встречающиеся на неолитических образцах прикладного искусства, хранили свою семантику: «Символика разнообразных узоров вышивки с древнейших времен имела глубокий смысл. В XIX — начале XX вв. мастерицы-вышивальщицы не всегда уже могли точно его объяснить...»¹⁹ Таким образом, художественная культура трипольского земледельца, наполненная аграрной магией, превратилась в абстрактную схему, традиционно повторяемую из поколения в поколение. Схематическое изображение космоса древности стало нарядной абстракцией, «беспредметностью». Малевичу оставалось только перенести «супрематическую» геометрию народного творчества на пространство холста. С большой долей вероятности можно вести речь именно о таком развитии событий — художник, скорее всего, бессознательно использовал геометрический код, воспроизводимый украинским крестьянством, разрабатывая свою оригинальную систему супрематизма.

«Квадрат супрематический — такой же элемент, как черточка первобытного человека»²⁰. Квадрат, ассоциирующийся с устойчивостью, считается, как правило, символом земли. Четыре стороны его — ориентация на стороны света — носит элемент космизма. Языческие божества знаменитого збручского идола, как известно, смотрят «на все четыре стороны», соответствуя идеограмме, образ которой хранится в русских сказках. Если вновь обратиться к семантике народной вышивки, то, как правило, исследователи относят квадрат к земледельческой категории: «Различные ромбы были символами плодородия, они как бы изображали крестьянские поля: ромбы с перекрестьем посередине — засеянное поле, ромбы с продленными и загнутыми крюками сторонами — поле, давшее всходы»²¹. Идеограмму вспаханного поля можно встретить на различных предметах быта, в частности на туесах и коробах древнего Новгорода «господствовали архаичные символы плодородия в виде ромбов и квадратов “засеянного поля”, зачастую в сложной переработке»²². Малевич переворачивает ромб,

¹⁸ Украина в данном контексте рассматривается как часть России. Деревья народной культуры обоих народов произрастают из одной и той же почвы, а их корни так тесно переплетены, что практически невозможно увидеть разницу.

¹⁹ Сафонова Г. В. Народная вышивка калужского края. — Калуга, 1994. — С. 5.

²⁰ Малевич К. С. Супрематизм // Мир как беспредметность // Публикации 1927 года. Германия // Статьи и теоретические сочинения, опубликованные в Германии, Польше и на Украине. 1924–1930. Собрание сочинений в пяти томах. — Т. 2. — М., 1998.

²¹ Сафонова Г. В. Народная вышивка калужского края. — Калуга, 1994. — С. 5.

²² Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. — М., 1987. — С. 503.

поставив его на плоскость, придав ему устойчивость и монументальность. Квадрат в квадрате, своеобразно трансформированная идеограмма поля с точкой зерна, сохраняет идею зарождения новой жизни. Земля наделяется у художника качествами живого организма, священного божества, жрецом которого сам он является: «...Раскрашенная поверхность земли лентами цветными бежала во все стороны <...> это была моя одежда, в ней я вошел в великий город; я его чуял, как зверь <...> И я как зверь пришел в своих одеждах в города-катакомбы <...> в нем я развесил свои цветные платья, это были холсты полей»²³.

Круг — солярный символ, общий для мировой культуры. Это — небесная сфера, горный мир. «Священным местом в избе была матица (укр. «сволок»), главный средний брус потолка. С матицей связан ряд обрядов и юридических обычаев. Общеславянским, а, следовательно, весьма древним, является устойчивый обычай вырезать на матице «колесо Юпитера», круг с шестигранником и шестилучевой розеткой внутри него. Часто и здесь мы видим три позиции светила»²⁴. Точно такие же геометрические украшения присущи прялкам различных регионов России. Резное кружево русского деревянного зодчества наполнено солярной тематикой не в меньшей степени. «О прямой контаминации образов «солнце», «яйцо», «зерно» говорит украинский обычай в день Вознесения, ходя по ниве, подбрасывать кверху окрашенные в красный цвет яйца»²⁵. Древний макрокосм заключен в украинских писанках, в особенности интересны карпатские, наиболее архаичные: «В их декоре наиболее распространена геометрическая орнаментация. Это различные клинчики, ромбы, кривульки, звезды, кресты, солнечные знаки»²⁶. Во всемирном мифотворчестве достаточно часто яйцо — начало обитаемого мира и даже вселенной. По замыслу Малевича из его геометрической троицы должен быть сотворен новый супрематический мир, а сам художник — его демиург.

Семантика креста, включенного в другие геометрические фигуры, крайне разнообразна. Но, пожалуй, основное значение этой идеограммы — кодирование идеи пространства. Замечательно точно объясняется генезис такого символизма у Б. А. Рыбакова: «Одним из древнейших выразителей этой идеи пространства, окружающего нас со всех сторон, был знак креста, зафиксированный (за несколько тысяч лет до возникновения христианства) у древних земледельцев энеолита. Крест помещали внутри солнечного круга, чтобы обозначить повсеместность его света, распространяющегося во все стороны. Этих сторон было четыре. <...> В XIX в. богомольцы-паломники, отправляясь на богомолье, крестились и клали поклоны, прощаясь с родными местами, “на все четыре стороны”. Почему именно четыре? Ответ ясен — это основные и простейшие географические координаты: восток и запад, юг и север. Или еще проще: вперед и назад, вправо и влево. Идея координат, умение определять страны света появилось, очевидно, еще у бродячих охотников мезолита»²⁷. Чрезвычайно интересна опосредованная связь крестового знака с «мировым древом»: «Когда начинали рубить

²³ Малевич К. С. Письмо М. О. Гершензону. Из Витебска в Москву от 14 ноября 1919 г. // Письма К. С. Малевича разным адресатам // Черный квадрат. — СПб., 2003. — С. 423–424.

²⁴ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. — М., 1987. — С. 497.

²⁵ Даниленко В. Н., Шилов Ю. А. Начала цивилизации. — М., 1999. — С. 43.

²⁶ Украинские Карпаты. Культура / Болтарович З. Е., Глушко М. С., Голубец О. М. и др. — Киев, 1989. — С. 177.

²⁷ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. — М., 1987. — С. 550–551.

новую избу, в центре устанавливали деревце <...> которое воплощало строительную растительную жертву и символический центр мироздания. Это объясняется тем, что дом — микрокосм, а дерево в нем — центр мира. Позднее после принятия христианства при строительстве дома заменялось крестом»²⁸. Свастический крест считался пожеланием благоденствия, оберегом²⁹. Крест, как круг и квадрат, непременно присутствует в крестьянском домашнем микрокосме — это вышивка и тканое полотно, резьба по дереву и гончарные изделия, и пр. В росписи пасхальных яиц, писанок, «чаще всего, доминирующем мотивом выступает декоративно решенный крест, дополненный различными геометрическими элементами»³⁰. Крест одновременно замыкает и объединяет символику геометрии Малевича. Используя геометрию народного орнамента, создатель супрематической философии, впитавший крестьянскую культуру, подсознательно воспроизводит и его семантику.

Большинство исследователей рассматривают геометрический символизм супрематизма, опять-таки, как заимствование из древнерусского искусства. Вероятно, завораживающее впечатление производит магия слова Малевича, раскрывающего генезис собственного творчества. Но Малевич — известный мистификатор, целеустремленно и убедительно созидающий свой миф.

«Создавая символическое духовное искусство, Малевич обращался к выработанным человечеством древним архетипам, несущим в себе те качества, которые он стремился передать в своих абстрактных геометрических построениях, то есть энергию, существующую в самой форме, в сочетаниях одних форм с другими. На этом пути немалое значение для него имело освоение древнерусского искусства с его космической тематикой. Весьма важно, что этот язык обладал своей геометрической символикой...»³¹ Достоин удивления то, что исследователи, признавая древность символических архетипов, упорно соотносят их с иконописью, хотя корни такой геометрии уходят в гораздо более глубокие слои культуры человечества — неолит, а возможно, еще глубже.

Именно благодаря обращению к столь глубоким корням, понятным на подсознательном уровне каждому, живописное и философское наследие Малевича, несмотря на свою неоднозначность, ознаменовало собой новую эру в художественной культуре всего мира: «С тех пор для одних Малевич становится богом, для других — дьяволом, ниспровергающим привычные основы. Скандальный миф Малевича, заслоняя сложную и гигантскую его фигуру, дошел и до наших дней»³².

ЛИТЕРАТУРА

1. Белецкий П. А. Украинская живопись XVII–XVIII вв. — Л., 1981.
2. Даниленко В. Н., Шилов Ю. А. Начала цивилизации. — М., 1999.

²⁸ Марсадолова Т. Л. Воплощение модели мира в традиционных жилищах славян и скандинавов // Культурогенез и культурное наследие. — СПб., 2009. — С. 87.

²⁹ Кутенков П. И. Ярга-свастика — знак русской народной культуры. — СПб., 2008.

³⁰ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. — М., 1987. — С. 550–551.

³¹ Тарасенко О., Миронов В. Космизм Казимира Малевича // Малевич. Классический авангард. — Материалы конференции первого и второго международных пленэров «Малевич. УНОВИС. Современность». — Витебск, 1997. — С. 136.

³² Петрова Е. Н. О Малевиче. Казимир Малевич художник и теоретик. — М., 1990. — С. 6.

3. Кутенков П. И. Ярга-свастика — знак русской народной культуры. — СПб., 2008.
4. Малевич К. С. Биография // Малевич о себе. Современники о Малевиче. — М., 2004.
5. Малевич К. С. О партии в искусстве // Собрание сочинений в пяти томах. — Т. 1. — М., 1998.
6. Малевич К. С. Письма к М. В. Матюшину // Публ. Е. Ф. Ковтуна // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского Дома на 1974 год. — Л., 1976.
7. Малевич К. С. Супрематизм // Собрание сочинений в пяти томах. — Т. 2. — М., 1998.
8. Марсадолова Т. Л. Воплощение модели мира в традиционных жилищах славян и скандинавов // Культурогенез и культурное наследие. — СПб., 2009.
9. Петрова Е. Н. О Малевиче. Казимир Малевич художник и теоретик. — М., 1990.
10. Письма К. С. Малевича разным адресатам // Черный квадрат. — СПб., 2003.
11. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. — М., 1987.
12. Сафонова Г. В. Народная вышивка калужского края. — Калуга, 1994.
13. Тарасенко О., Миронов В. Космизм Казимира Малевича // Малевич. Классический авангард. — Материалы конференции первого и второго международных пленэров «Малевич. УНОВИС. Современность». — Витебск, 1997.
14. Украинские Карпаты. Культура / Болтарович З. Е., Глушко М. С., Голубец О. М. и др. — Киев, 1989.

О. С. Сунайт

ТЕМА «БЛИЖНЕГО» У ДОСТОЕВСКОГО

В пространстве творчества Достоевского нередко встречаются герои, которые открыты бедам ближнего, готовы полностью взять их на себя и нести чужой крест. Тема близости и любви между ними заключает в себе, как нам кажется, двойкий смысл. С одной стороны, она выводит противоречивость и безвыходность мира писателя к некоторому разрешению: терзания Настасьи Филипповны смягчаются безграничной любовью всепрощающего князя Мышкина, Соня Мармеладова выказывает абсолютную готовность разделить отчаяние Раскольникова. Казалось бы, здесь и можно найти успокоение, возрадоваться и воздать должное широте человеческого сердца. Однако при чтении романов Достоевского нас порой охватывает совершенно иное чувство. Возьмем, к примеру, лучших героев автора — тех, которых можно было бы даже назвать праведниками. Это Алеша Карамазов, князь Мышкин, Соня Мармеладова — все они согласны пожертвовать собою ради ближнего. Но что происходит с ближними, принимающими столь великую жертву? Князь Мышкин не может оказать никому из обращающихся к нему героев никакой реальной поддержки. Он лишь расслабляет их своей готовностью все понять и простить. Вот что пишет об этом П. А. Сапронов в своей книге «Русская софиология и софийность»: «Положим, князь Мышкин стремится быть до конца честным, да и не стремится даже, честность и правдивость для него естественны, как дыхание. Но они у него ни в коем случае не должны никого оскорбить, обидеть, просто задеть. Такое неприемлемо и непереносимо для нашего героя. Поэтому размах маятника в сторону честности и правдивости сразу же предполагает движение по направлению к тому, чтобы ценой любых уступок и согласий обеспечить собеседнику душевный комфорт. Более того, истина, исходящая от князя, в самый момент исхождения, стремится любой ценой стать лаской и милованием. Вполне возможно, что собеседник Льва Николаевича поймет — все дело в том, что Лев Николаевич его любит, несмотря ни на какую неправоту и непорядочность собеседника. Почему-то только любовь князя, моментами просветляя того, на кого она направлена, ничего в конечном счете не разрешает»¹.

¹ Сапронов П. А. Русская софиология и софийность. — СПб., 2006. — С. 373.

Князь Мышкин не дает человеку никакой возможности прийти к себе, трезво посмотреть на свои поступки. И часто люди, приходящие к нему за помощью, не получают ее. Известно, что ласка не всегда может быть полезна человеку. Порою ему нужен строгий, бескомпромиссный взгляд со стороны, иначе он совершенно запутается в своих противоречиях. Попробуем обратиться к другим героям Достоевского, которые также проявили особую любовь к ближним. Спасает ли Соня Мармеладова Раскольников? Последнюю сцену скорее, стоит счесть декларацией, чем убедительным живописанием. Если на протяжении всего романа Достоевский осторожно следил за тем, что происходит в душе его героя, никак не вмешиваясь в этот процесс, не внося в него своих поправок, то в указанной сцене романа — обращения Раскольникова к любви и вере — мы не можем не почувствовать некоторого «вмешательства» автора. Достоевский, очевидно, хотел, чтобы роман закончился именно так и никак иначе. На мой взгляд, здесь была не соблюдена некоторая аскеза, необходимая автору для написания художественного произведения. Выражая себя, писатель должен непрерывно отказываться от себя, схватывая и очерчивая, таким образом, реальность. Жертва Сони вряд ли могла оказать столь исцеляющее действие на Раскольникова, именно в силу совершенной самоотдачи этой героини. Она продумала и прочувствовала за него все то, что он сам должен был испытать. Она стала его вторым «я», только уже светлым, полным благих начинаний. Такой поступок с ее стороны во многом снял с Раскольникова ответственность, помешал ему самому справиться со своими трудностями, самому обратиться к Богу. В отношениях Сони и Раскольникова «Я» и «Ты» уже с первой встречи переходят в «Мы»: «У меня теперь одна ты, — прибавил он. — Пойдем вместе... Я пришел к тебе. Мы вместе прокляты, вместе и пойдем»².

Вспомним сцену, когда Раскольников в первый раз приходит к Соне. Здесь нас поражает совершенное отсутствие дистанции, необходимой для общения двух едва знакомых людей, тем более мужчины и женщины. Раскольников просит Соню спасти его, но позже обращается с ней так, как будто она сама решила спасать его, в то время как ему этого совсем не требовалось. Практически всем героям Достоевского свойственно отношение к себе как к чему-то вечно меняющемуся, каждый раз выражающему себя по-разному. Персонажи его произведений все время пытаются состояться, как-то раз и навсегда определить себя. Однако из этого ничего не получается. Каждое новое заявление о себе в скором времени сменяется на совершенно противоположное. Подобное самоопределение персонажей наводит нас на вопрос о том, каким образом возможно то глубокое, проникновенное общение между ними, которое, безусловно, стремится изобразить автор. Отсутствие дистанции между героями и их весьма расплывчатое самоощущение не дает им никакой возможности оформиться и прийти к себе. Следовательно, и диалог между ними в полном смысле этого слова оказывается невозможен. Для того чтобы обратиться к другому, нужна некоторая собранность, умение наложить определенные запреты на свою «безграничную» натуру. Подлинное общение между людьми требует независимости их друг от друга. В обратном случае отношения превращаются в обмен взаимных излиятий, притяжение и отторжение, непрерывно сменяющие друг друга. Подобное общение не позволяет вполне отделить себя от собеседника. Каждое мое внезапное высказывание ведет за собой реакцию слушателя и в конечном итоге сливается с ней. Таким образом, четкое разделение между «Я» и «Ты» в мире Достоевского отсутствует. Где-то в тебе можно найти отголоски

² Достоевский Ф. М. Преступление и Наказание. — М., 1976. — С. 324.

меня, и наоборот. Примерно об этом писал М. М. Бахтин в своей книге о Достоевском: «В диалогах Достоевского сталкиваются и спорят не два цельных монологических голоса, а два расколотых голоса (один — во всяком случае — расколот). Открытые реплики одного отвечают на скрытые реплики другого. Противопоставление одному герою двух героев, из которых каждый связан с противоположными репликами внутреннего диалога первого, — типичнейшая для Достоевского группа»³.

Герои Достоевского непрерывно обнаруживают себя в другом и другого в себе. Но разве таким должно быть общение тех, кого можно назвать личностями? Ребенок, как правило, относится к себе так, как относится к нему его мать. И его реакция на свои поступки формируется на основе того, как оценивают их взрослые люди. Что-то подобное мы встречаем и в романах писателя, с той лишь разницей, что там все герои оказываются и детьми и взрослыми одновременно. Персонажи, какими их создает Достоевский, в отличие от детей, открывают себя другим через какое-то душевное усилие. Если для ребенка открытость всем и каждому является чем-то совершенно естественным, то Достоевский как бы принуждает своих героев к откровенности. По Достоевскому, о человеке можно узнать только тогда, когда он «выворачивает душу наизнанку». Рассказывая другому о себе, герой впервые становится собой. Причем так называемый приход к себе посредством диалога возникает лишь тогда, когда человек раскрывает себя полностью, без остатка. Именно эта попытка абсолютной искренности с обеих сторон и стоит за всеми последними спорами в романах Достоевского. Но если мы посмотрим на него как на писателя-христианина, воплотившего в своих романах свой христианский опыт, то тенденция к постоянному сближению между всеми его героями станет отчасти понятна нам. Всем знакомы слова Христа, обращенные к Богу Отцу: «Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин 17:20–22). Но что же стоит за этими словами? Господь не призывает людей к тому, чтобы они были едиными сами по себе. Он дает нам принцип, основу единства. Люди могут обрести единство друг с другом только через Бога, через непостижимую тайну Святой Троицы, приобщаясь к Ее единству через Христа. Таким образом, открывая душу Богу, человек уже становится связанным с другими людьми. Точка отсчета в таком случае переносится из себя в Бога, и человек начинает смотреть на других уже не из себя, а в Боге. Вся беда героев Достоевского состоит в том, что они пытаются раскрыть себя перед теми людьми, которые замкнуты в своем мире, заняты частными интересами. Такие люди смотрят на человека, желающего открыть им себя, как на своего рода помеху. Вспомним исповедь Ипполита в романе «Идиот», прочитанную гостям, собравшимся на дне рождения князя Мышкина, и реакцию на нее слушателей: «Господа, — сказал Ипполит, вдруг отрываясь от чтения и даже почти застыдившись, — я не перечитывал, но, кажется, я, действительно, много лишнего написал. Этот сон...

— Есть-таки, — поспешил ввернуть Ганя.

— Тут слишком много личного, соглашаюсь, то есть собственно обо мне... — Говоря это, Ипполит имел усталый и расслабленный вид и обтирал пот с своего лба платком.

— Да-с, слишком уж собой интересуется, — прошипел Лебедев.

³ Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского // URL: az.lib.ru/d/dostoevskij_fm/text_0420.shtml (дата обращения 14.11.2012).

— Я, господа, никого не принуждаю, опять-таки; кто не хочет, тот может и удалиться.

— Прогоняет... из чужого дома, — чуть слышно проворчал Рогожин.

— А как мы все вдруг встанем и удалимся? — проговорил внезапно Фердыщенко, до сих пор, впрочем, не осмеливавшийся вслух говорить.

Ипполит вдруг опустил глаза и схватился за рукопись; но в ту же секунду поднял опять голову и, сверкая глазами, с двумя красными пятнами на щеках, проговорил, в упор смотря на Фердыщенка:

— Вы меня совсем не любите! Раздался смех; впрочем, большинство не смеялось, Ипполит покраснел ужасно⁴. Несмотря на то, что герои, подобные Ипполиту, совершенно осознают отсутствие интереса к ним окружающих, они продолжают рассказывать о себе, потому что у них нет другого способа прийти к себе, свести счеты с собой. Именно по этой причине нам иногда бывает так тяжело читать романы Достоевского. Он заставляет героев раскрывать самые потаенные стороны своей души перед совершенно черствыми, грубыми людьми. В результате чего мир, построенный Достоевским, нуждается в персонажах, подобных Алеше Карамазову и князю Мышкину. Они вводятся для отдохновения уставших, замученных, никому не нужных героев. Алеша Карамазов, князь Мышкин, Тихон — эти персонажи готовы всех принять, выслушать, успокоить.

У них как будто совсем нет своей жизни. Они полностью живут жизнями других. Их все время волнуют судьбы и дела окружающих. Если бы Достоевский не вводил в свои романы подобного рода героев, то мир его просто надорвался бы, как до предела натянутая струна. Похоже, необходимость в персонажах, подобных Алеше Карамазову и князю Мышкину, возникает вследствие детскости, недооформленности большинства героев. Ребенком можно быть только тогда, когда есть взрослый. Не долго будешь плакать, когда тебя некому утешить. Мир Достоевского — это мир детей. Дети не могут сами помочь себе. Каждый из них требует непрерывной заботы, внимания и любви. Им без взрослого, хотя бы одного на несколько детей, никак не обойтись. Вот, например, два героя из романа «Идиот», Настасья Филипповна и Рогожин. Они оба склонны к противоречивым порывам и поступкам. Каждый из них стремится уравновесить, сбалансировать свои порывы посредством общения с князем Мышкиным. И если отношения между Настасьей Филипповной и Рогожиным постоянно чреваты разрывом, не имеют в себе никакой определенности, то приверженность их обоих к князю Мышкину всегда остается неизменной. Это происходит вследствие того, что они не могут без него обходиться. И тянутся они к нему отнюдь не потому, что ценят и любят его. Нет! Он нужен им для того, чтобы прийти к себе, чтобы смотреть на себя глазами другого. Но разве Алеша Карамазов и князь Мышкин не испытывают необходимости в том, чтобы кто-то другой увидел их, сказал бы о них какое-то слово? Ведь приходящие к ним идут не ради них, а ради себя, для того чтобы с их помощью успокоиться и разобраться в себе. Мы могли бы восхититься бескорыстностью этих героев, но, пристально вглядываясь в них, замечаем, что в них что-то не так. И дело даже не в том, что им не хватает какого-то там «здорового эгоизма». А в том, что становится непонятным, каким образом может существовать самосознание личности, не имеющее в себе образа самого себя. Последний же может сформироваться только во взгляде другого.

⁴ Достоевский Ф. М. Идиот // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений в десяти томах. — Т. 6. — М., 1957. — С. 443.

Ответить на этот вопрос мы можем двояким образом. Если в этих героях действительно присутствуют моменты святости, то все противоречия могут быть сняты, так как святой смотрит на себя не глазами другого, а глазами Божиими. Он все время видит себя перед Богом. Следовательно, такому человеку не нужно искать никакого доверительного лица для того, чтобы «открыть свою душу». Он может разговаривать с другими и вовсе не рассказывая о себе или рассказывая ровно столько, сколько необходимо в рамках каждого конкретного диалога. Но Достоевский мало говорит нам об обращенности этих людей к Богу. Все их мысли и переживания направлены к окружающим их людям, к их трудностям и заботам. В их жизни нет места уединенной молитве. Итак, герои подобные Алеше Карамазову и князю Мышкину непрестанно пытаются проникнуть в мир другого человека. При этом они не нуждаются в подобном акте со стороны окружающих. Однако человек устроен таким образом, что он не только запечатлевает в себе образ другого человека, но и испытывает необходимость в том, чтобы самому быть запечатленным в чьей-то душе. Обратимся к книге П. А. Сапронова «Реальность человека в богословии и философии». В данной работе автор, объясняя понятие «образ», указывает на внутрибожественную жизнь Пресвятой Троицы: «Отец, Сын и Дух тем самым не только личности (лица, ипостаси), но и образы друг друга. Образ же является полновесной бытийственной реальностью. Внутрибожественная жизнь осуществляется как движение образов, точное обозначение которого — любовь. Не просто любовь к образу и образа. Любят личностей и личности. В любви образы воспринимаются, но она не есть чистое взаимовосприятие. Она обязательно предполагает, что любящие всецело отдают и посвящают себя друг другу. Но принять в себя любящий может только образ любимого. В этом отношении образ — претворенное “Я” другого»⁵.

Итак, образ — это реальность личности для другого. Из приведенной выше цитаты мы видим, что понятие «образ» применимо к внутрибожественной жизни Пресвятой Троицы. И если человек подобен Богу, то его личность может в полноте существовать не иначе, как имея в себе образ себя и образ другого. Естественно, человек не может знать наверняка, какой образ он оставляет в душе своего собеседника. Но он всегда догадывается об этом, наблюдая за отношением другого к себе. Говоря о князе Мышкине, мы, возможно, и могли бы найти нечто подобное. Можно увидеть нечто общее во взгляде других персонажей на этого героя. И этот взгляд отражен в самом названии романа — «Идиот». Князь Мышкин без ропота принимает подобные отзывы о себе, считает их совершенной истиной. Но происходит это оттого, что, по большому счету, все эти мнения не имеют для него никакого значения. Он всецело сосредоточен на чем-то другом. Болезнь князя Мышкина, возможно, и огорчает его, но не играет для него решающей роли. Определение «идиот» является скорее не образом, а разрушением образа. «Идиот» — тот, кто уже не может состояться, не способен быть кем-то определенным, сохранять единство самосознания. Но Достоевский вкладывает в своего героя нечто совершенно иное. В «идиотизме» князя Мышкина раскалывается падший мир. В поведении этого персонажа обнаруживают себя смыслы, которые падший мир не может в себя вместить. Достоевский пытается открыть нам нечто новое о человеке, разрушая реальность образа. Образ, по Достоевскому, является своего рода препятствием, маской, за которой скрывается подлинное лицо каждого из героев. Несложно заметить, что в произведениях Достоевского сведено к минимуму описание внешности героев, так же как и взгляд со стороны на их поведение. Достоевский показывает нам

⁵ Сапронов П. А. Реальность человека в богословии и философии. — СПб., 2004. — С. 27.

человека изнутри, раскрывая перед нами его мысли и переживания. И в этих его переживаниях уже не мы смотрим на него, а он смотрит на себя нашими глазами: «В своем первом произведении, — отмечает М. М. Бахтин, — Достоевский вырабатывает столь характерный для всего его творчества речевой стиль, определяемый напряженным предвосхищением чужого слова. Значение этого стиля в его последующем творчестве громадно: важнейшие исповедальные самовысказывания героев проникнуты напряженным отношением к предвосхищаемому чужому слову о них, чужой реакции на их слово о себе. Не только тон и стиль, но и внутренняя смысловая структура этих высказываний определяются предвосхищением чужого слова: от голядкинских обидчивых оговорок и лазеек до этических и метафизических лазеек Ивана Карамазова»⁶.

Герой Достоевского, тем самым, предстает перед нами в весьма необычном ракурсе. Мы не можем воспринимать другого человека иначе как запечатлевая в себе его образ. Но Достоевский не дает нам никакого образа. Он пытается открыть человека изнутри него самого, минуя обычную форму человеческой встречи. Образ другого, как правило, формируется у нас как на основании того, что человек сам рассказывает нам о себе, так и благодаря тому, что нам удается в нем увидеть помимо его слов. В любом случае, между мной и другим человеком стоит его образ. Его личность преломляется для меня в его чертах, манере общения, поступках — словом, в любого рода внешних проявлениях. Достоевский же, не останавливаясь на этих проявлениях, стремится погрузить нас в сам их источник, в то, что руководит человеком во всех его словах и поступках, в его глубинные мысли и переживания, которые так сильно бурлят внутри, что неминуемо выплескиваются наружу. Достоевский сразу же окунает нас в душевный мир своих героев. Все действия, совершаемые его персонажами, оказываются лишь следствиями этой напряженной внутренней жизни и сами по себе не вызывают у автора никакого интереса. Но за подобной проникновенностью кроется и некоторая опасность. Погружаясь полностью в мир ближнего, мы в каком-то смысле отменяем его инаковость, смотрим на другого его же глазами. Таким образом, всякое совершенное им действие, даже самое противоречивое и сумасбродное, оказывается в наших глазах оправданным.

Автор как будто все время пытается продемонстрировать невозможность абсолютного овнешнения мира своего персонажа. Несмотря на полное уничтожение и распад, которому часто подвергается герой Достоевского, в нем всегда остается нечто неразложимое, не позволяющее прочесть над ним «окончательный приговор». Вот перед нами во всей полноте раскрывается осознание героем своего несчастья. Мы сами начинаем переживать весь стыд и безвыходность ситуации, в которой оказывается герой, ощущая при этом, что как бы ни был уничтожен тот или иной персонаж, он не может совсем пропасть, так как он для самого себя всегда останется. Его бытийственность проявляется в несогласии со своим позором, в желании признания, одобрения.

И здесь возникает путаница. Ведь если человек не способен сам адекватно оценить свои действия, то в этом ему может помочь только другой. Для этого другому необходима дистанция между собой и тем, кто совершил какой-то недостойный поступок. Кто-то должен произнести: «Сделанное тобою было ужасно!». И тогда провинившийся будет вынужден волей или неволей признать это. В результате такого признания ему придется либо, подавив горечь и обиду, попытаться исправить ситуацию и больше никогда не возвращаться к ней, либо сойти с ума от раскаяния и позора. Но в любом

⁶ Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского // URL: az.lib.ru/d/dostoewskij_f_m/text_0420.shtml (дата обращения 14.11.2012).

случае в этом диалоге и в том, что за ним последует, уже не будет такой неопределенности и размытости, какая была бы, если бы «приговор» не был вынесен. А Достоевский не позволяет нам выносить приговор. Он все время говорит нам: «Взгляните еще раз, взгляните более внимательно. Разве вы никогда не испытывали ничего подобного?»

Читая о том или ином герое Достоевского, мы неизменно видим не самого персонажа, а весь мир его глазами. Достоевский пытается заставить нас смотреть на героя так, как он сам смотрит на себя. Автор призывает нас не просто погрузиться в мысли и чувства того, о ком повествует, а проникнуть в сам узел его самосознания. Вот, например, реплика князя Мышкина, выражающая этот порыв автора: «Я без Аглаи... я непременно должен ее видеть! Я... я скоро умру во сне; я думал, что я нынешнюю ночь умру во сне. О, если б Аглая знала, знала бы все... то есть непременно все. Потому что тут надо знать все, это первое дело! Почему мы никогда не можем всего узнать про другого, когда это надо, когда этот другой виноват!... Я, впрочем, не знаю, что говорю, я запутался; вы ужасно поразили меня...»⁷

Когда князь Мышкин говорит, что Аглая должна знать «все», он хочет, чтобы она смотрела на мир не только его глазами, но и глазами Настасьи Филипповны, а также всех тех, кто мог быть замешан в сложившейся сложной ситуации. Достоевский в своих произведениях пытается найти такую точку, в которой смогут сойтись все герои. Но, как говорилось выше, такое единство может осуществиться только в Боге. Пытаясь привнести его в мир исключительно человеческого, мы неизбежно ударяемся о стену замкнутых на себя миров. И если князь Мышкин, по Достоевскому, призван соединить в себе эти закрытые миры и вывести их к какому-то смыслу, то душа его раскалывается от непосильной и невозможной задачи. Таким образом, свои самые заветные стремления автор вынужден произносить устами героя, близкого к состоянию безумия.

В конечном сумасшествии князя Мышкина нам видится осознание автором невозможности подобного единства между людьми. Однако именно на этом желании всеобщей близости и любви сосредоточены главные смысловые моменты многих романов Достоевского. И несмотря на то, что подобное стремление автора разрешается в большинстве его произведений либо в мечту, либо в безумие, именно оно является для нас главным ключом ко всему его творчеству.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского // URL: az.lib.ru/d/dostoevskij_f_m/text_0420.shtml (дата обращения 14.11.2011).
2. Достоевский Ф. М. Идиот // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений в десяти томах. — Т. 6. — М., 1957.
3. Достоевский Ф. М. Преступление и Наказание. — М., 1976.
4. Сапронов П. А. Реальность человека в богословии и философии. — СПб., 2004.
5. Сапронов П. А. Русская софиология и софийность. — СПб., 2006.

⁷ Достоевский Ф. М. Идиот. Достоевский Ф. М. Собрание сочинений в десяти томах. — Т. 6. — М., 1957. — С. 660.

И. А. Шадрихина

ПОЭЗИЯ МАРИНЫ ЦВЕТАЕВОЙ КАК ПРЕДЧУВСТВИЕ САМОУБИЙСТВА

— Скажите, Марина Ивановна, как вы могли в 16 году предвидеть близкую смерть Блока? Откуда взялось у вас это предчувствие?

— Из его стихов, конечно. Там все написано.

(Из разговора Л. Чуковской и М. Цветаевой)¹

Русская литература Серебряного века, богатая на религиозные искания и опыты выражения метафизических идей, в то же время изобиловала мотивом самоубийства, как, наверное, никогда раньше. Более того, у некоторых поэтов этой эпохи мотив самоубийства уплотнялся и проявлял себя онтологически. Принципу, выдвинутому К. Н. Батюшковым: «живи как пишешь, и пиши как живешь<...> Иначе все отголоски лиры твоей будут фальшивы»², через сотню лет вторит Марина Цветаева: «Жить так, как пишу: образцово и сжато, / — Как Бог повелел и друзья не велят»³.

Творящий человек всегда больше других искушаем свободой. Художник, претворяющий творчество в жизнь, или же человек, чью жизнь формирует творчество, всегда оказывается перед соблазном срежиссировать свою жизнь до конца. Таким образом, он бросает вызов подлинному Творцу. У Цветаевой первая предпосылка конкуренции с Творцом рождается из установки на творение из ничего, творение Словом: «Раньше, чем было (было-то всегда, только до времени еще не дошло...). Рука поэта явление создает...»⁴ В то же время, поэт не придумывает ничего сам, но лишь вслушивается и фиксирует то, что ему открывается «в благодати», «даже, если ее по-

¹ Чуковская Л. Предсмертие // Серебряный век. Мемуары. (Сборник) / Составитель Т. Дубинская-Джалилова. — М., 1990. — С. 650.

² Батюшков К. Н. Избранные сочинения. / Сост. А. Л. Зорина и А. М. Пескова; Вступ. ст. А. Л. Зорина. — М., 1986. — С. 15.

³ Цветаева М. И. Собрание сочинений: в 7 т. / Сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц и Л. Мнухина. — М., 1994. — Т. 1. — С. 449.

⁴ Цветаева М. И. Искусство при свете совести // URL: http://www.tsvetayeva.com/prose/pr_iskustwo_pri_sovesti.php (дата обращения 02.12.2012).

сылает не Бог»⁵. Поэзия у Цветаевой равняется служению, это призвание, по сути, всегда трагическое.

Вскрыла жилы: неостановимо,
Невосстановимо хлещет жизнь.
Подставляйте миски и тарелки!
Всякая тарелка будет — мелкой,
Миска — плоской.
Через край — и мимо
В землю черную, питать тростник.
Невозвратно, неостановимо,
Невосстановимо хлещет стих⁶.

В этом стихотворении, написанном в 1934 г., цветаевское ощущение рождения стиха сродни словам Заратустры: «Из всего написанного люблю я только то, что пишется своей кровью. Пиши кровью: и ты узнаешь, что кровь есть дух»⁷. Вспомним, что кровь у многих народов считаласьместилищем жизненной силы, души. В Библии об этом говорится так: «...ибо душа всякого тела есть кровь его, она душа его» (Лев. 17:14). Обратим внимание на то, что жизнь и стих в данном случае отождествляются, выплескивание жизни становится выплескиванием стиха, притом, и то, и другое уходит в «землю черную», происходит «захоронение». Итак, стихотворение включает в себя три основных части. В первой, наблюдаем скрытое тождество «кровь — жизнь», самовольное расставание с жизнью, то есть самоубийство автора. Далее, следует особенно важный момент — обращение к читателю во втором лице множественного числа. Это «вы» неоднократно появляется в стихах Цветаевой в связи с мотивом «смерти на миру». «Вы» у Цветаевой часто уничижительно, это часть посюстороннего мира, к которой автор обращается, но не получает ни ответа, ни понимания запроса. Это та среда, что находится между самим поэтом и вечностью, но общности с этой средой нет, она не принимает поэта. Бытие поэта истощается, изливается из него, превращаясь в стих, «вы» в таком случае нужно для того, чтобы восполнить «недостаток», это своего рода компенсация, утешение в метафизическом смысле. Дар поэта неуемен, он не вписывается ни в какие рамки, за словами поэта, за смыслом стиха неизбежно остается часть невысказанного, та самая «благодатность» о которой говорилось выше. Третья часть, как мы уже говорили, отсылает к захоронению, к уходу в землю. В завершении нам открывается отождествление жизни и стиха.

Через все творчество Цветаевой красной нитью проходит тема «вычтенности» поэта. «Есть в мире лишние, добавочные / Не вписанные в окоем»⁸ — здесь культивирование своей избранности, граничащей с прокаженностью, доходит до предела. В связи с чувством обособленности возникает неприятие мира и отношение к нему как к проявлению низшего порядка. В статье «Искусство при свете

⁵ Там же.

⁶ Цветаева М. И. Собрание сочинений: в 7 т. /Сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц и Л. Мнухина. — М., 1994. — Т. 2. — С. 305.

⁷ Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Пер. с нем. Ю. М. Антоновского; Сост. Н. Н. Глуценкова. — Калининград, 1997. — С. 47.

⁸ Цветаева М. И. Собрание сочинений: в 7 т. /Сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц и Л. Мнухина. — М., 1994. — Т. 2. — С. 184.

совести» Цветаева выстраивает трехчастную систему универсума: боги, человек, природа. В этой системе поэт — не человек, он воплощенная природа, Стихия, он принадлежит миру языческому, в котором, как известно, нет понятия вины, а следовательно и воздаяния.

Жив, а не умер
Демон во мне!
В теле как в трюме,
В себе как в тюрьме.
Мир — это стены.
Выход — топор.
(«Мир — это сцена»,
Лепечет актер).
И не лукавил,
Шут колченогий.
В теле — как в славе.
В теле — как в тоге.
Многие лета!
Жив — дорожи!
(Только поэты
В кости — как во лжи!)
Нет, не гулять нам,
Певчая братья,
В теле как в ватном
Отчем халате.
Лучшего стоим.
Чахнем в тепле.
В теле — как в стойле.
В себе — как в котле.
Бранных не копим
Великолепий.
В теле — как в топи,
В теле — как в склепе,
В теле — как в крайней
Ссылке. — Зачах!
В теле — как в тайне,
В висках — как в тисках
Маски железной⁹.

Итак, в начале стихотворения автор признает за собой демоническое начало. Понятие демон довольно многоаспектно. Сама Цветаева о творческой одержимости говорит так: «Состояние творчества есть состояние наваждения. Пока не начал — *obsession* [Одержимость (фр.)], пока не кончил — *possession* [Обладание (фр.)]. Что-то, кто-то в тебя вселяется, твоя рука исполнитель, не тебя, а того. Кто — он? То, что через тебя хочет быть»¹⁰.

⁹ Цветаева М. И. Собрание сочинений: в 7 т. /Сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц и Л. Мнухина — М., 1994. — Т. 1. — С. 254.

¹⁰ Цветаева М. И. Искусство при свете совести // URL: http://www.tsvetayeva.com/prose/pr_iskustvo_pri_sovesti.php (дата обращения 08.10.2011).

Обращаясь к статье А. Ф. Лосева, видим, что это и «мгновенно возникающая и мгновенно уходящая страшная роковая сила, которую нельзя назвать по имени, с которой нельзя вступить ни в какое общение», и «посредники между богами и людьми». Также существовали «соответствие демону в римской мифологии понятия гения» и представления о демоне, связанные с образом злой бесовской силы в рамках раннего христианства¹¹. Здесь, вероятно, имеют место все четыре аспекта одновременно, так как все они взаимосвязаны между собой по отношению к пишущему. Гений или, в данном случае, демон есть не что иное, как внезапное повеление писать, говорить, это приказ свыше, который не подлежит обсуждению. Это своеобразная тирания по отношению к пишущему. В то же время, сам поэт есть демон, он, как уже говорилось выше, пребывает в некоем междумирье, в подвешенном состоянии между землей и небом, в постоянном стремлении вверх. Лишаясь этого состояния, он перестает быть, иногда не только как поэт, но и как обладатель личного бытия. Конец стихотворения позволим себе прокомментировать словами самой М. Цветаевой. Из «Записной книжки» М. Цветаевой: «О себе. Меня все считают мужественной. Я не знаю человека робче, чем я. Боюсь всего. Глаз, черноты, шага, а больше всего — себя, своей головы, если эта голова — так преданно мне служащая в тетради и так убивающая меня в жизни. Никто не видит, не знает, что я год уже (приблизительно) ищу глазами — крюк...»¹² Обратим внимание на то, как Цветаева оценивает «голову», т. е., надо полагать, разум, «вместилище сознания», и возвратимся к анализу стихотворения. «В теле — как в тайне, / В висках — как в тисках / Маски железной». Поэт находится в маске, т. е. под личиной. Эта личина есть не что иное, как тело. В «Записной книжке» Цветаева жалуется на демона (беса), который дает вдохновение, но отнимает жизнь. Важным моментом является тот факт, что эта одержимость просматривается в ее творчестве с самого начала и до конца. Запись, приведенная выше, сделана 5 сентября 1940 г., а стихотворение, рассмотренное нами как пример этого мотива, написано 5 января 1925 г., что свидетельствует о том, что чувство одержимости присутствовало задолго до трагических событий, произошедших в ее жизни в 1939 г. (арест дочери и мужа). Своего демона Цветаева называет проявлением стихии (об этом ее статья «Искусство при свете совести»): «Демон (стихия) жертве платит. Ты мне — кровь, жизнь, совесть, честь, я тебе — такое сознание силы (ибо сила — моя!), такую власть над всеми (кроме себя, ибо ты — мой!), такую в моих тисках — свободу, что всякая иная сила будет тебе смешна, всякая иная власть — мала, всякая иная свобода — тесна — и всякая иная тюрьма — просторна»¹³.

Итак, подводя итог рассмотрению отношения Цветаевой к поэзии, отметим, что она в первую очередь видела в себе поэта, причем поэта по призванию. Отсюда неприятие мира, постоянный конфликт с ним. Однако отказ от всего «земного» рано или поздно перерастает в отказ от себя.

Поэзия Цветаевой переизбыточна: «Что другим не нужно — несите мне! / Все должно сгореть на моем огне! / Я и жизнь маню, я и смерть маню / В легкий дар

¹¹ Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. — М., 1992. — С. 182.

¹² Чуковская Л. Предсмертие // Серебряный век. Мемуары. (Сборник) / Составитель Т. Дубинская-Джалилова. — М., 1990. — С. 657.

¹³ Цветаева М. И. Искусство при свете совести // URL: http://www.tsvetayeva.com/prose/pr_iskustwo_pri_sovesti.php (дата обращения 08.10.2011).

моему огню»¹⁴. В ее творчестве очень часто встречается предчувствие собственной гибели, она живет словно в тени смерти, проигрывает это событие на разные лады. В ранних стихах она как бы насильно отрывает себя от жизни, интонационно в них еще нет агрессии или безнадежной усталости и тоски. И все же «черная романтика» пересиливает.

Уж сколько их упало в эту бездну,
Разверстую вдали!
Настанет день, когда и я исчезну
С поверхности земли.
Застынет все, что пело и боролось,
Сияло и рвалось
И зелень глаз моих, и нежный голос,
И золото волос.
И будет жизнь с ее насущным хлебом,
С забывчивостью дня.
И будет все — как будто бы под небом
И не было меня!
Изменчивой, как дети, в каждой mine
И так недолго злой,
Любившей час, когда дрова в камине
Становятся золой,
Виолончель и кавалькады в чаше,
И колокол в сесе...
— Меня, такой живой и настоящей
На ласковой земле!
— К вам всем — что мне, ни в чем не знавшей меры,
Чужие и свои?!
Я обращаюсь с требованием веры
И с просьбой о любви.
И день и ночь, и письменно и устно:
За правду да и нет,
За то, что мне так часто — слишком грустно
И только двадцать лет,
За то, что мне — прямая неизбежность —
Прощение обид,
За всю мою безудержную нежность,
И слишком гордый вид,
За быстроту стремительных событий,
За правду, за игру...
— Послушайте! — Еще меня любите
За то, что я умру¹⁵.

Начнем с того, что напрямую о смерти в этом стихотворении автор, как бы, не хочет говорить, она до последней строчки находится под запретом. С самой первой строки Цветаева пытается отгородиться от смерти через общее местоимение — «их», хотя уже указывает на приближение «бездны». Обратим внимание, что «в бездну» не «ту»,

¹⁴ Цветаева М. И. Собрание сочинений: в 7 т. /Сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц и Л. Мнухина — М., 1994. — Т. 1. — С. 424.

¹⁵ Там же. С. 190.

а «эту», т. е., здесь есть указание как на более близкое в пространстве или времени, находящееся в непосредственной близости, прямо перед глазами или в данную минуту. Далее, после наброска внутреннего автопортрета (заметим, что рисует она его в прошедшем времени), автор обращается «к вам всем» с «требованьем веры и с просьбой о любви», просит участия, присутствия, т. е., как уже встречалось нам у Цветаевой, здесь звучит просьба поддержки, восстановления убывающего бытия. Жизнелюбие, стоящее на переднем плане, оттеняется завершающей фразой, ради произнесения которой перечислялись привязанности к «ласковой земле». Самое главное снова (как это чаще всего бывает у Цветаевой) оставлено на потом, так чтобы после не было ничего, кроме точки. После «Послушайте!» речь обрубается, наступает тишина — мертвая тишина — и последняя просьба, в которой снимается табу на слово «смерть», становится смысловой точкой. Можно предположить, что проигрывание своей смерти есть способ избавиться от страха перед небытием, бездной, что это попытка изображения ужасного, с целью перевода его в категорию трагического или даже прекрасного, что здесь мы имеем дело с *μίμησις*. По Аристотелю, «поэтическое искусство породили две естественные причины. Во-первых, подражание присуще людям с детства<...> во-вторых, результаты подражания всем доставляют удовольствие. Доказательством этого служит следующее: изображения того, на что смотреть неприятно, мы, однако, рассматриваем с удовольствием, как, например, изображения отвратительных животных и трупов»¹⁶. Для Цветаевой это попытка сделать из предчувствия или знания театральный акт. Стихотворение написано 8 декабря 1913 года.

Еще одно размышление о собственной смерти, причем на этот раз интонационно более выдержанное и спокойное. Смерть здесь уместнее назвать усанием, все стихотворение дышит «самосвятостью»:

Настанет день — печальный, говорят! —
Отцарствуют, оплачут, отгорят, —
Остужены чужими пятаками —
Мои глаза, подвижные, как пламя.
И — двойника нащупавший двойник —
Сквозь легкое лицо проступит — лик.
О, наконец тебя я удостоюсь,
Благообразия прекрасный пояс!
А издали — завиху ли и Вас? —
Потянется, растерянно крестясь,
Паломничество по дорожке черной
К моей руке, которой не отдерну,
К моей руке, с которой снят запрет,
К моей руке, которой больше нет.
На ваши поцелуи, о живые,
Я ничего не возражу — впервые.
Меня окутал с головы до пят
Благообразия прекрасный плат.
Ничто меня уже не вгонит в краску,
Святая у меня сегодня Пасха.
По улицам оставленной Москвы

¹⁶ Аристотель. Поэтика. Риторика / Пер. с др.-греч. В. Апфельрота, Н. Платоновой. — СПб., 2007. — С. 26–27.

Поеду — я, и побредете — вы.
И не один дорогою отстанет,
И первый ком о крышку гроба грянет, —
И наконец-то будет разрешен
Себялюбивый, одинокий сон.
И ничего не надобно отныне
Новопреставленной болярыне Марине¹⁷.

«Настанет день — печальный, говорят!» — без сомнения, что настанет, но то, что печальный, ставится под вопрос. Пятаки на глаза уже положены, душа отлетела (не является ли упоминание о двойнике неким созвучием архаическим представлениям о нем, как о душе?). «Святость» выражается в упоминании «паломничества», «окутанности прекрасным платом благообразия». Заметим, что «паломничество», растерянню крестясь, потянется именно к руке, в то время, как покойника принято целовать в лоб, а не в руку. Целование руки есть целование святое: «целуйте же без смущения благословляющую руку и сан, который благословлен Духом Святым»¹⁸. Обратим внимание на следующие слова: «Святая у меня сегодня Пасха». То есть, для Цветаевой смерть — воскресение, возвращение от «смерти» к жизни, она долгожданна.

Приведем еще одно стихотворение-предчувствие, акцентирующее внимание на предсказании смерти. Больше того, здесь мы имеем дело уже не с ощущением, но со знанием. Это уже не размышления или фантазия, а пророчество.

Знаю, умру на заре! На которой из двух,
Вместе с которой из двух — не решить по заказу!
Ах, если б можно, чтоб дважды мой факел потух!
Чтоб на вечерней заре и на утренней сразу!
Пляшущим шагом прошла по земле! — Неба дочь!
С полным передником роз! — Ни ростка не наруша!
Знаю, умру на заре! — Ястребиную ночь
Бог не пошлет по мою лебединую душу!
Нежной рукой отведя нецелованный крест,
В щедрое небо рванусь за последним приветом.
Прорезь зари — и ответной улыбки прорез...
— Я и в предсмертной икоте останусь поэтом!¹⁹

С самого начала заявляется знание о моменте своей смерти, далее, в связи с проблемой выбора этого момента — «Вместе с которой из двух — не решить по заказу!» — высказывается желание умереть дважды. «Неба дочь!» — манифестация родства с природой, подчиненности ей. Нецелованный крест отводится, т. е. здесь, на воображаемом смертном одре, нет и тени христианского смирения, напротив, Цветаева говорит о рывке в «щедрое небо». Отказ от Бога заявлен. «Все твое богоборчество —

¹⁷ Цветаева М. И. Собрание сочинений: в 7 т. /Сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц и Л. Мнухина — М., 1994. — Т. 1. — С. 270.

¹⁸ Святитель Николай Сербский. Миссионерские письма. Письмо 158. Печатнику Ю. К., о целовании руки священника // URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/13n/nikolay/letters/159.html> (дата обращения 17.10.2011).

¹⁹ Цветаева М. И. Собрание сочинений: в 7 т. /Сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц и Л. Мнухина. — М., 1994. — Т. 1. — С. 573.

бой за одиночество»²⁰, — говорит она о своем Черте (Демоне). Поэтово противостоит Богу и не предается даже перед лицом смерти.

Подытоживая все вышесказанное, можно говорить о том, что в мировоззрении Цветаевой существовали неразрешимые противоречия, связанные с необходимостью смерти, с осознанием собственной конечности и отказом от принятия этого осознания. Поэт с особой силой ощущает и переживает сущностную сторону всего происходящего, как с самим собой, так и в мире. Эти противоречия требуют разрешения, для которого Цветаева находит выход через обращение к поли- (пан-) теизму²¹, где смерть — возвращение в лоно Стихии. Для творящего пантеизм — способ совпасть со своим творчеством в неуязвимости бесконечной, предвечной и безликой Стихии.

В завершении краткого обзора стихотворений Цветаевой в связи с интересующей нас темой обратимся к стихам о самоубийстве как таковом. Приведем три стихотворения, написанных с небольшим временным промежутком.

Пражский рыцарь
Бледно — лицый
Страж над плеском века —
Рыцарь, рыцарь,
Стережущий реку.
(О найду ль в ней
Мир от губ и рук?!)
Ка — ра — ульный
На посту разлук.
Клятвы, кольца...
Да, но камнем в реку
Нас-то — сколько
За четыре века!
В воду пропуск
Вольный. Розам — цвесь!
Бросил — брошусь!
Вот тебе и месь!
Не устанем
Мы — доколе страсть есть!
Мстить мостами.
Широко расправьтесь,
Крылья! В тину,
В пену — как в парчу!
Мосто — вины
Нынче не плачу!
— «С рокового мосту
Вниз — отважься!»
Я тебе по росту,
Рыцарь пражский.

²⁰ Цветаева М. И. Собрание сочинений: в 7 т. / Сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц и Л. Мнухина. — М., 1994. — Т. 5. — С. 55.

²¹ Вопрос о том, что имела в виду сама Цветаева под «многобожием», остается открытым. В связи с тем, что для Цветаевой имела значение только Стихия, а боги и демоны в принципе никакой роли кроме посредников, то есть «того-через-что», не играли, кажется, что имелся в виду именно пантеизм.

Сласть ли, грусть ли
В ней — тебе видней,
Рыцарь, стерегущий
Реку — дней.

27 сентября 1923²²

Стихотворение написано под впечатлением от скульптуры каменного рыцаря Брунцвика, стоящей над рекой Влтавой, у Карлова моста. Во многих письмах Цветаевой 1923 г. можно встретить восторженные упоминания об этой скульптуре, с которой, по ее словам, у нее было много общего. За, казалось бы, очевидным смыслом стихотворения («Бросил — брошусь! / Вот тебе и мечь!») скрыт другой. «Река дней», в которой слышен «плеск века», притягательна, в ней ищется успокоение, «мир от губ и рук», «река дней» есть метафора вечности. Обратим внимание на то, в каких местах и как разделяет Цветаева слова на слоги: «ка-ра-ульный», «мосто-вины». Она вычленяет слова «кара» и «вина» — и то, и другое акцентирует наше внимание на проступке, грехе — кара как воздаяние, вина как признание своей ошибки. Автор на этот раз причисляет себя к тем, кто «отважился камнем в реку» — «нас-то сколько за четыре века», «не устанем мы» — везде речь от первого лица. Рыцарь, кара-ульный вечности, причастен ей — «Сласть ли, грусть ли / В ней — тебе видней», то есть он — вечен, пребывает в ином, потустороннем мире. В одном из писем к Б. Пастернаку Цветаева, называя рыцаря своим другом, говорила о том, что если у нее есть ангел хранитель, то это именно он, пражский рыцарь. Таким образом, в стихотворении с ярко выраженным мотивом самоубийства, мы встречаем некое кара-ульное у входа в вечность посредством самовольного лишения себя жизни. Кара выделяется не случайно, это плата за оскорбление жизни, за отказ от нее, караульный здесь выступает также и карающим. Через самоубийство — «с рокового мосту / вниз — отважься!» — достигается равенство с этим надмирным, карающим существом — «я тебе по росту / рыцарь пражский». Что касается вины, то она снята, не принимается в расчет — «мосто — вины / нынче не плачу!». Вместо кары за грех самоубийства — вход в вечность, вместо вины — равенство с «ангелом». Возможно, что под рыцарем стоит понимать цветаевского демона.

Поезд жизни
Не штык — так клык, так сугроб, так шквал, —
В Бессмертье что час — то поезд!
Пришла и знала одно: вокзал.
Раскладываться не стоит.
На всех, на всё — равнодушьем глаз,
Которым конец — исконность.
О, как естественно в третий класс
Из душности дамских комнат!
Где от котлет разогретых, щек
Остывших... — Нельзя ли дальше,
Душа? Хотя бы в фонарный сток
От этой фатальной фальши:
Папильоток, пеленок,
Щипцов каленых,

²² Цветаева М. И. Собрание сочинений: в 7 т. /Сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц и Л. Мнухина. — М., 1994. — Т. 2. — С. 228.

Волос паленых,
 Чепцов, клеенок,
 О — де — ко — лонов
 Семейных, швейных
 Счастлих (klein wenig!) ¹
 Взят ли кофейник?
 Сушек, подушек, матрон, нянь,
 Душности бонн, бань.
 Не хочу в этом коробе женских тел
 Ждать смертного часа!
 Я хочу, чтобы поезд и пил и пел:
 Смерть — тоже вне класса!
 В удаль, в одурь, в гармошку, в надсад, в тщету!
 — Эти нехристи и льнут же! —
 Чтоб какой-нибудь странник: «На тем свету»...
 Не дождавшись скажу: лучше!
 Площадка. — И шпалы. — И крайний куст
 В руке. — Отпускаю. — Поздно
 Держаться. — Шпалы. — От стольких уст
 Устала. — Гляжу на звезды.
 Так через радугу всех планет
 Пропавших — считал-то кто их? —
 Гляжу и вижу одно: конец.
 Раскаиваться не стоит.

6 октября 1923 года²³

Тема смерти в этом стихотворении замаскирована, она проявляется через тему бессмертия. Начиная с того, что смерть все равно неизбежна («не штык — так клык...»), Цветаева прячется от нее за метафорой «в бессмертье что час — то поезд». В следующих двух строках выражается отношение к жизни как к чему-то временному, неизбежному и, в то же время, враждебному. Далее, «на всех, на всё — равнодушьем глаз» — это вездесущее «Вы», чуждое и неприемлемое. Что касается понимания конца как исконности, то здесь мы сталкиваемся со стихиями, с отождествлением конца (смерти) с возвращением в лоно Природы / Стихии. Отказ ждать смертного часа звучит как призыв к действию. Стихотворение представляет собой внутренний монолог, обладает напряженной динамикой, ритм меняется по ходу сюжета. Предпоследнее четверостишие напоминает раскадровку потока сознания, когда вниманием схватываются отдельные детали, за которые сознание судорожно пытается уцепиться. Схожий внутренний монолог встречается в романе Толстого «Анна Каренина» при тех же обстоятельствах. Позволим себе привести запись Л. Чуковской о Цветаевой, сделанную незадолго до смерти: «Очень запомнила я мешочек у нее на руке. Я только потом поняла — он был каренинский. Из «Анны Карениной». Анна Аркадьевна, когда шли и шли мимо нее вагоны, сняла со своей руки красный мешочек. У Цветаевой он был не красный, бесцветный, потертый, поношенный, но похожий. Чем-то — не знаю, чем — похожий. В Чистопольской моей тетради, после известия о самоубийстве, так и написано: «Я увидела женщину с каренинским мешочком в руках»²⁴. Завершение стихотворения возвращает нас к мыслям Цветаевой

²³ Там же. С. 230.

²⁴ Чуковская Л. Предсмертие // Серебряный век. Мемуары (Сборник). / Составитель Т. Дубинская-Джалилова. — М., 1990. — С. 657.

о виновности художника: «Виновен художник только в двух случаях: отказа от вещи (в чью бы то ни было пользу) и в создании вещи нехудожественной. Здесь его малая ответственность кончается и начинается безмерная человеческая. Художественное творчество в иных случаях некая атрофия совести, больше скажу: необходимая атрофия совести, тот нравственный изъян, без которого ему, искусству, не быть. Чтобы быть хорошим (не вводить в соблазн малых сих), искусству пришлось бы отказаться от доброй половины всего себя»²⁵. Раскаяние есть признание своих ошибок и их исправление как необходимое условие для прощения Богом. Тогда «раскаиваться не стоит» нужно понимать как отказ от этого прощения, полную и завершённую самодостаточность.

Стоит обратить внимание на то, что тема самоубийства у Цветаевой варьируется в отношении способов — это и «вскрыла жилы», и способ Анны Карениной, и «месть мостами», и др. То есть, ею не было определено, каким образом следует оформлять отказ от жизни, стихи, в которых подробно описывается тот или иной вариант самоубийства, представляют собой умозрительную репетицию. «Я год примеряю смерть. Все уродливо и страшно. Проглотить — мерзость, прыгнуть — враждебность, исконная отвратительность воды. Я не хочу пугать (посмертно), мне кажется, что я себя уже — посмертно — боюсь. Я не хочу умереть. Я хочу не быть. Вздор. Пока я нужна... но, Господи, как я мала, как я ничего не могу!»²⁶

О слезы на глазах!
Плач гнева и любви!
О, Чехия в слезах!
Испания в крови!
О, черная гора,
Затмившая весь свет!
Пора — пора — пора
Творцу вернуть билет.
Отказываюсь — быть.
В Бедламе нелюдей
Отказываюсь — жить.
С волками площадей
Не надо мне ни дыр
Ушных, ни вещей глаз.
На твой безумный мир
Ответ один — отказ²⁷.

Это стихотворение, по мнению Г. Чхартишвили могло бы стать гимном самоубийц²⁸. В нем Цветаева обращается не к «Вы», а к самому Творцу. «Пора — пора — пора / Творцу вернуть билет» — есть парафраз из «Братьев Карамазовых»: «Не бога я не принимаю, я только билет ему почтительнейше возвращаю»²⁹. В связи с бунтом

²⁵ Цветаева М. И. Искусство при свете совести // URL: http://www.tsvetayeva.com/prose/pr_iskustvo_pri_sovesti.php (дата обращения 08.10.2011).

²⁶ Чуковская Л. Предсмертие // Серебряный век. Мемуары (Сборник). /Составитель Т. Дубинская-Джалилова. — М., 1990. — С. 657.

²⁷ Цветаева М. И. Собрание сочинений: в 7 т. /Сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц и Л. Мнухина. — М., 1994. — Т. 2. — С. 360.

²⁸ Чхартишвили Г. Писатель и самоубийство: в 2 кн. — 2-е изд., испр. — М., 2008. — С. 322.

²⁹ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. — М., 1988. — С. 266.

Ивана Карамазова стоит процитировать еще одну цветаевскую максиму: «поэта, не принимающего какой бы то ни было стихии — следовательно и бунта — нет»³⁰. Билет в рай возвращается Богу, его царствие не принимается — так звучит первый отказ — отказ от посмертного пребывания в обители душ праведников. Далее следует второй отказ — быть, который, раскрываясь, оборачивается отказом от здешнего мира, от онтического. В последнем четверостишии Цветаева идет еще дальше, она отказывается от слово-творчества и пророчествования: «Не надо мне ни дыр / Ушных, ни вещей глаз». Что значит для поэта отказ от слуха? «Слово-творчество, как всякое, только хождение по следу слуха народного и природного. Хождение по слуху. А все остальное — лишь литература»³¹. Что касается вещей глаз, то здесь имеется в виду творчество как сновидение: «состояние творчества есть состояние сновидения, когда ты вдруг, повинувшись неизвестной необходимости, поджигаешь дом или сталкиваешь с горы приятеля. Твой ли это поступок? Явно — твой (спишь, снишь ведь ты!). Твой — на полной свободе, поступок тебя без совести, тебя — природы»³². То есть, последовательно исключая Бога, затем посюсторонний мир, она доходит до отказа от творчества, уходит из стихийности. Отказ от бытия не только личного, но и стихийного, природного, последняя, окончательная точка в процессе самоуничтожения. Но в последних строках, как бы спохватившись, подытоживает все это отказом от мира божьего — «на твой безумный мир», именно «твой» (а не «этот»), подчеркивая заявленного в самом начале адресата — Бога. Отрицательная свобода, вызванная принуждением по отношению к личности со стороны Стихии, проявляется не только в подчинении Бога и собственной индивидуальности безликой Стихии, но и полного перенесения волевого центра в нее, снятия с себя, таким образом, всякой ответственности. Цветаева говорила, что Демон или Первостихия — Слово — выбирают ее как медиума по критерию, который она называла Силой³³. Из разговора с Л. Чуковской за несколько дней до смерти: «вы не можете себе представить, до какой степени я беспомощна. Я раньше умела писать стихи, но теперь разучилась»³⁴. И еще: «Я свое написала. Могла бы, конечно, еще, но свободно могу не»³⁵. Отказ от письма был для поэта отказом от жизни, ибо никакой другой жизни у него быть не могло³⁶. Иными словами демон перестал через нее говорить. Или она научилась ему сопротивляться, т. е., в своем бунте дошла до отказа от Стихии, а следовательно, отказалась от единственного призвания и служения, которое ею принималось. По Э. Чорану, самоубийство есть призвание: «призванный покончить с собой находится в нашем мире лишь случайно, да и никакому иному миру тоже не принадлежит»³⁷. Это является

³⁰ Цветаева М. И. Искусство при свете совести // URL: http://www.tsvetayeva.com/prose/pr_iskustvo_pri_sovesti.php (дата обращения 08.10.2011).

³¹ Там же.

³² Там же.

³³ Там же.

³⁴ Чуковская Л. Предсмертие // Серебряный век. Мемуары (Сборник). /Составитель Т. Дубинская-Джалилова. — М., 1990. — С. 648.

³⁵ Цветаева М. И. Собрание сочинений в 7 т. /Сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц и Л. Мнухина. — М., 1994. — Т. 7. — С. 687.

³⁶ Шевеленко И. Литературный путь Цветаевой: Идеология-поэтика-идентичность автора в контексте эпохи. — М., 2002. — С. 437.

³⁷ Чоран Эмиль Мишель. Встречи с самоубийством // После конца истории: Философская эссеистика /Пер. с фр.; Предисл., биогр. справка Б. Дубина. — СПб., 2002. — С. 68.

следствием врожденной неприкаянности, ощущения себя вне окружающего. В связи с этим стоит сказать несколько слов об индивидуализме, который был важной чертой в мировоззрении Цветаевой, противопоставлявшей себя всему и всем. «Чуждая по своему нраву общительности и естественного побуждения к общению, Марина признавалась: «...нет, позабыли мне в люльку боги дар соборной любви!»³⁸ Свобода в индивидуализме есть свобода отказа от мира, приводящая к самообоготворению. Такой индивидуализм ведет к истреблению человека, к его падению в небытие. Такой человек целостен, для него невозможно движение, так как нет ничего выше него самого, он перестает быть способным к выходу-за. Освобождение человеческой индивидуальности от Бога и мира есть человекоубийство³⁹.

Итак, подводя итог рассмотрению цветаевской поэзии, можно с уверенностью утверждать, что ее исток (по Цветаевой) — Стихия. Для нас не столь важно, как она проявляет себя, как ее именует поэт (демон ли, черт ли, дух ли, или бес), но важно, что сам поэт полагает себя зависимым от того, что через него проявляется, важно, что его творчество — не его, а проявляющегося. Человек в таком случае не свободен, вынужден подавлять свою индивидуальность. Собственно это подавление есть жертва во славу безликой Стихии, в которую человек стремится вернуться. В связи с самопожертвованием сталкиваемся с еще одной цветаевской особенностью — мотивом «смерти на миру». Мир, обозначаемый Цветаевой как «вы», приглашается на ее казнь, т. е., на жертвоприношение себя Стихии. «Пригвождена к позорному столбу /Славянской совести старинной, / С змеею в сердце и с клеймом на лбу, / Я утверждаю, что — невинна»⁴⁰.

Цветаевское мировоззрение, если рассматривать его с точки зрения философии Бердяева, представляет собой осколок «старой мистики», «которая несет на себе печать подавленности личности человеческой»⁴¹. Для нее индивидуальность человека есть отпадение, и всякое его достижение есть действие самого Божества или, в данном случае, Стихии, в отрешенности от всего человеческого⁴².

Целостность творчества и жизненных установок М. И. Цветаевой является ярким примером в вопросе о связи творчества и самоубийства. Лирика М. Цветаевой — удивительное свидетельство мистического начала в поэзии XX в., начала, всегда так или иначе связанного с темой смерти и бессмертия⁴³.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Поэтика. Риторика /Пер. с др.-греч. В. Апелльрота, Н. Платоновой. — СПб., 2007.
2. Батюшков К. Н. Избранные сочинения. /Сост. А. Л. Зорина и А. М. Пескова; Вступ. ст. А. Л. Зорина. — М., 1986.

³⁸ Еленев Н. Кем была Марина Цветаева? // Марина Цветаева в критике современников: в 2-х ч. Ч. П. 1942–1987 годы. Обреченность на время. — М., 2003. — С. 194.

³⁹ Бердяев Н. А. Смысл творчества: опыт оправдания человека. — М.-Харьков, 2005. — С. 162.

⁴⁰ Цветаева М. И. Собрание сочинений: в 7 т. /Сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц и Л. Мнухина. — М., 1994. — Т. 1. — С. 531.

⁴¹ Бердяев Н. А. Смысл творчества: опыт оправдания человека. — М.-Харьков, 2005. — С. 300.

⁴² Там же.

⁴³ Маслова В. Марина Цветаева: Над временем и тяготеньем. — Мн., 2000. — С. 21.

3. Бердяев Н. А. Смысл творчества: опыт оправдания человека. — М.-Харьков, 2005.
4. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. — М., 1988.
5. Еленев Н. Кем была Марина Цветаева? // Марина Цветаева в критике современников: В 2-х ч. Ч. II. 1942–1987 годы. Обреченность на время. — М., 2003.
6. Маслова В. Марина Цветаева: Над временем и тяготеньем. — Мн., 2000.
7. Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. — М., 1992.
8. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Пер. с нем. Ю. М. Антоновского; Сост. Н. Н. Глущенкова. — Калининград, 1997.
9. Святитель Николай Сербский. Миссионерские письма. Письмо 158. Печатнику Ю. К., о целовании руки священника // URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/13n/nikolay/letters/159.html> (дата обращения 17.10.2011).
10. Цветаева М. И. Собрание сочинений: в 7 т. / сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц и Л. Мнухина. — М., 1994.
11. Цветаева М. И. Искусство при свете совести // URL: http://www.tsvetayeva.com/prose/pr_iskustvo_pri_sovesti.php (дата обращения 08.10.2011).
12. Цветаева М. — Пастернаку Б // URL: <http://ndolya.boom.ru/tsvetaeva/mtsbp3.htm> (дата обращения 02.10.2011).
13. Чоран Эмиль Мишель Встречи с самоубийством // После конца истории: Философская эссеистика / Пер. с фр.; Предисл., биогр. справка Б. Дубина. — СПб., 2002.
14. Чуковская Л. Предсмертие // Серебряный век. Мемуары. (Сборник) / Составитель Т. Дубинская-Джалилова. — М., 1990.
15. Чхартишвили Г. Писатель и самоубийство: в 2 кн. — 2-е изд., испр. — М., 2008.
16. Шевеленко И. Литературный путь Цветаевой: Идеология-поэтика-идентичность автора в контексте эпохи. — М., 2002.

Ч. Пило Боил ди Путифигари

ПРОСТРАНСТВО ЗАМКНУТОЕ И ОТКРЫТОЕ: «ПРИГЛАШЕНИЕ НА КАЗНЬ» ВЛАДИМИРА НАБОКОВА

В «Приглашении на казнь» мотив замкнутого пространства выполняет одновременно первичную, буквальную, и метафорически-многозначную функцию. Замкнутое пространство в буквальном смысле очерчивает единственно видимый горизонт земного существования главного героя романа — Цинцинната Ц. Приговоренный к казни через отсечение головы за «гносеологическую гнусность»¹, Цинциннат заключен в городскую тюрьму-крепость, где ожидает неминуемого, но не названного часа казни. Таким образом, замкнутое пространство определяет все происходящее с героем, осознается им как гнетущие рамки и противопоставлено на всех уровнях восприятия, на всех уровнях текста внешнему открытому пространству, свободе, свету.

Замкнутое пространство принимает вид камеры. Все детали в описании камеры идеально соответствуют требованиям этого традиционного образа, делая ее символом «тюремного заключения» *par excellence*. Чувство угнетенности, «запертости», фатальности замкнутого пространства и, одновременно, незащитного и безнадежного положения узника усилено скудной обстановкой: стул, стол, койка, которые, к тому же, прочно прикреплены к полу. Камера, в свою очередь, заключена внутри мощной крепости. Тяжеловесное сооружение, целиком высеченное из камня, господствует над «городом», возвышаясь на гигантском скалистом пике, уродливый нарост на той скале, на которую опирается. Камень и тьма — основные ее свойства; они воспринимаются в отрицательном смысле — как отсутствие света.

С замкнутым пространством контрастирует пространство открытое (небо, виды города и природы), которое время от времени становится доступным взору узника. Можно сказать, что само произведение рождается и «выстраивается» в рамках этой оппозиции, которая оказывается давящей, мучительной, но в то же время не лишенной экзистенциального содержания. Из этой тюрьмы Цинциннат жаждет сбежать. Перебирая в уме все «классические» способы побега, он до самого конца не смиряется с положением узника, хотя все внутри тюрьмы — даже Эммочка, маленькая дочь ди-

¹ Набоков В. «Приглашение на казнь» // Набоков В. Собр. соч. русского периода: В 5 т. — СПб., 2000. — Т. IV. — С. 87. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием страниц.

ректора — знают, что убежать оттуда невысказано и невозможно. В этой абсолютной уверенности кроется первый намек на «символическую» природу самого набоковского романа, на не вполне «реальную» сущность крепости, ведь в любой настоящей тюрьме существует возможность побега, пусть и гипотетическая. Сам Цинциннат прекрасно осознает бессмысленность своих надежд на побег; тем не менее, он не может не подчиниться инстинкту свободы, не реагировать и на бесчисленные ловушки, и на иллюзорные пути бегства, которые вновь и вновь садистски предлагают ему тюремщики.

Открытое пространство становится для Цинцинната наиболее непосредственным воплощением его желания свободы; при этом свобода понимается в исконном смысле избавления от уз, «выхода» из замкнутого пространства: «Цинциннат Ц. почувствовал дикий позыв к свободе, к самой простой, вещественной, вещественно-осуществимой свободе» (87).

Один из таких путей к бегству, «вещественный и вещественно-осуществимый», предлагают коридоры крепости. При первой же возможности покинуть камеру Цинциннат, влекомый головокружительным ощущением свободы, уходит далеко, по бесконечным переплетениям и «коленям» коридоров, в которых материализуется сущность крепости-лабиринта. На самом деле, вопреки надеждам Цинцинната, коридоры никуда не выводят его: описав круг, они возвращают его обратно к камере. В другой раз Цинциннат вновь поддается соблазнительному и обманчивому зову коридоров. Откликается он и на «приманку», воплощенную в образе Эммочки²: как будто обещая Цинциннату спасение, она с детской непосредственностью и жестокостью приводит его прямо в столовую, где пьет чай ее отец. Наконец, еще одну обманчивую надежду на побег через «туннель» (пространственно-геометрический аналог коридора) дает подземный ход, который тоже обещает спасение, а в результате приводит героя в камеру его соседа — лже-узника мсье Пьера, являющегося *de facto* палачом Цинцинната.

Туннель и коридор — это составные элементы пространства-лабиринта крепости; следовательно, невозможно и даже невысказано надеяться на то, что с их помощью удастся покинуть лабиринт. С другой стороны, рассматриваемый отдельно от мифологемы лабиринта «коридор» несет в себе положительную коннотацию: в метатексте Набокова «переход», «перемещение» из одного места в другое обозначает выход в другое измерение, в потусторонний мир.

В «Приглашении на казнь» присутствует и другой образ — тропинка, имеющий особое семантическое родство с мотивом коридора. Образ тропинки, также выполняющий функцию «медиатора» в пространстве, играет в набоковской поэтике ключевую роль, особенно в контексте воспоминаний о России и о детстве (ср. «Защита Лужина», «Подвиг», «Дар»)³, а «тропинка памяти» приобретает не вполне земные свойства, т. е. выводит за рамки земных измерений. Семантически родственная коридору, тропинка все-таки отличается от него тем, что принадлежит миру природы — открытому пространству, о котором грезит и к которому стремится Цинциннат. Тропинки являются

² Этот образ, на первый взгляд, воплощает идею «детской чистоты», еще не «испорченной» обществом с его системой правил, и отсылает, как подчеркнул А. А. Долинин (см. примечания к тексту романа в изд.: Набоков IV), к героине стихотворения Лермонтова, в котором герой-узник просит девочку вывести его на свободу. Но в последний момент выясняется, что Эммочка — воплощенное отрицание обоих этих мотивов.

³ Сендерович С., Шварц Е. Тропинка подвига (Комментарии к роману В. В. Набокова «Подвиг») // Набоковский вестник. — Вып. 4. — С. 140–153.

одним из основных элементов в описании «Тамариных садов» — парка, где Цинциннат гулял с женой в самую счастливую пору жизни. Доминируя в сновидениях Цинцинната, в его воспоминаниях, в тех немногих деталях пейзажа, которые удается различить узнику крепости, эти тропинки материализуют стремление героя вовне, к «открытому пространству», символизирующему свободу. Тропинки «Тамариных садов», ведущие таинственными маршрутами, теряются в глубине леса, и взгляд Цинцинната следует за ними, словно под гипнозом. Воображение героя мифологизирует эти тропинки, превращая их в обещание спасения: «...в тесных видениях жизни разум выглядывал возможную стёжку...» (87). Использование фольклорного слова «стёжка» придает мысленным поискам Цинцинната характерную черту: поиск верной тропинки, которая одна способна вывести героя из пространственного измерения крепости, обогащается сказочными коннотациями, не теряя при этом метафорического и абстрактного значения. Не случайно «возможную стёжку» Цинциннат ищет с помощью «разума».

Внешний мир, в котором неизменно присутствуют драгоценные «Тамарины сады», открывается зору или уму Цинцинната несколько раз. Нам представляется важным проанализировать те формы, в которых этот внешний пейзаж предстает главному герою. Первое видение «садов» в романе связано с областью воспоминания. Запертый в камере Цинциннат восстанавливает в памяти свои счастливые, исполненные любви прогулки с Марфинькой по парку и дает первую характеристику: сады были «очень, очень просторны». Здесь уже содержатся все наиболее значимые элементы картины: зелень, тропинка (здесь «аллея»), ручьи, «дымчатые» холмы, теряющиеся в блаженном отдалении. Эта последняя деталь усиливается в воспоминании, перерастающем в сожаление. Второе описание более «реалистично». На передний план выдвинута живописная составляющая: в первой части, вероятно, скрыта аллюзия к картине П. Брейгеля «Охотники на снегу»⁴, между тем как видимые с большого расстояния Тамарины сады уподобляются картинам Леонардо. Детали описания садов — их «блеск» и «туман», «сизые, тающие холмы» напоминают «sfumato» знаменитых пейзажных фонов этого художника, в полной мере возрождая присущую им таинственность («Я никогда не видал именно такими этих холмов, такими таинственными» (68–69)). Третье описание «Тамариных садов» — их живописное изображение внутри самой крепости, за нарисованным окном. Здесь условный характер образа становится еще более очевидным.

С одной стороны, по мере возрастания условности отдельные элементы картины — тропинки, холмы, туман — приобретают большее символическое наполнение, наделяются глубиной и тайной. Это особенно заметно в образе девочки, которая, всматриваясь в «искусственную даль» за стеклом, «загадочно» водит пальцем по сложному переплетению тропинок («она загадочно водила пальцем по вьющимся тропам» (90)). С другой стороны, то, что образ таинственного парка теперь неподвижен, зафиксирован в очевидной и грубой материальности, кажется предвестием той «истины», которую Цинциннат поймет лишь позднее, намеком на то, что искусственность, выморочность мира внутри крепости — мира, ежедневно разыгрывающего вокруг Цинцинната свой заученный фарс — распространяется также и на внешний мир, и даже на тот парк, который стал для Цинцинната сердцем, источником всего подлинного, что видит он в своем прошлом, в своей жизни.

Последняя встреча Цинцинната с садами становится определяющей. Она происходит ночью, накануне казни, во время «предписанного правилами» приема, который

⁴ См. примечания О. Сконечной к роману (IV, с. 615).

устраивается в честь жертвы и палача (т. е. двух главных героев спектакля, «активного» и «пассивного»). В какой-то момент Цинциннат понимает, что этот прием — кульминация пыточного фарса — происходит в самом сердце «Тамариных садов»: «Реставрируя замазанную копотью ночи картину, он видел, как по-старому распределяются рощи, тропинки, ручьи... Вдали, упираясь в металлическое небо, застыли на полном раскате заманчивые холмы в синеватом блеске и складках мрака...» (163). Описание достигает здесь высшей степени иконичности, но в то же время, в выборе лексики мотив искусственности всего окружающего продолжает усиливаться, а метафора живописи — развиваться. То, что восстанавливает (или, лучше сказать, «реставрирует») память Цинцинната — не настоящий парк его молодости, но картина, изображение этого парка кистью художника (ср. цитированное выше описание). «Сады» еще раз удостоверяют свою принадлежность не к живой, но, напротив, именно к «мертвой природе» (*nature morte*), свою искусственность. Таким образом, искусственность становится не только характерным признаком персонажей, окружающих Цинцинната, и городских зданий, которые этой ночью уже начинают распадаться, она затрагивает и природу — те самые деревья, тропинки, ручьи и подернутые дымкой голубые холмы, тот пейзаж, в котором Цинциннат искал спасения. В живописно-театральную игру с декорациями оказывается втянуто даже небо («Луну уже убрали» (166)). Только на следующий день Цинциннат до конца постигает смысл всего этого: даже природа, даже сады, даже тропинки парка, холмы и отдаленная дымка — лишь обман, лишь части единого обмана: «Все сошлось, — писал он, — то есть все обмануло, — все это театральное, жалкое, — посулы ветреницы, влажный взгляд матери, стук за стеной, доброхотство соседа, наконец — холмы, подернувшиеся смертельной сыпью... Все обмануло, сойдясь, все. Вот тупик тутошней жизни, и не в ее тесных пределах надо было искать спасения» (174). Так бегство из замкнутого пространства в открытое оказывается обманом. Цинциннат понимает: невозможно убежать, оставаясь в границах трех измерений, в границах пространства.

Перечитывая роман в свете этого открытия (а перечитывание — необходимый для набоковской прозы процесс, к тому же требуемый самим автором), мы видим, что для Цинцинната возникает иной путь бегства, основанный не на оппозиции «замкнутое / открытое пространства», но на оппозиции принципиально иной, определяемой в терминах «тут / там», в понимании Джонсона⁵. Речь идет о мирах реальном и «сверхреальном». «Тут» — это тюрьма, мрак, видимость и фикция; это материя и, к тому же, материя «усталая» («Да, вещество постарело, устало» (73)). Этому миру Цинциннат противопоставляет другой — мир «там»⁶, бесконечный, лишенный и пространственных, и временных границ, мир, которого ему часто удается достичь в сновидениях. Именно «там» находится и оригинал «Тамариных садов»: «Он есть, мой сонный мир, его не может не быть, ибо должен же существовать образец, если существует корявая копия» (101). Мир, в котором заперт Цинциннат — тесный, с низкими сводами

⁵ См. об этом: Джонсон Д. Б. Миры и антимирy Владимира Набокова. — СПб., 2011. — С. 217–224; Johnson, D. Barton. Belyj & Nabokov: A Comparative Overview // Russian Literature. — T. IX (1981). — 4. — P. 379–402; Johnson, D. Barton. The Alpha and the Omega of Nabokov's Prison-House of Language. Alphabetic Iconicism in Invitation to a Beheading. — Russian Literature (Amsterdam). — VI (1978). — 4. — P. 347–367.

⁶ См.: Александров В. Е. Набоков и Потусторонность: метафизика, этика, эстетика. — СПб., 1999.

(словно бы согнувшийся) и желтый⁷, как стены его камеры; напротив, тот мир, куда Цинциннат стремится и который он лучше всего ощущает в моменты сна или галлюцинации — «сонный, выпуклый, синий». Прилагательное «выпуклый» отсылает здесь к физическому феномену зеркального отражения, искажающего оригинал, увеличивая его — т. е. указывает на большую протяженность, большую свободу в пространстве, но также и в мысли; в то же время эпитет «синий» содержит все те коннотации — позитивность, воздушность (почти прозрачность) и ясность (в том числе и духовную), — которыми наделяли его младшие символисты.

Д. Б. Джонсон связывает противопоставление «тут / там» с основной тематической оппозицией в романе Андрея Белого «Котик Летаев». К этой «главной» оппозиции, имеющей характер почти космический, исследователь присоединяет немалое число других, столь же характерных: смерть / жизнь, ложное / истинное, сон / явь.

Если в начале романа Цинциннату кажется, что внешняя, «реальная» жизнь лишена смысла, между тем как богатство собственного внутреннего мира открывается ему во сне, то вскоре два полюса оппозиции меняются в его сознании местами: он начинает воспринимать внешний мир как «сон». Все окружающие его персонажи, с виду поглощенные делами, хлопотливые и полные жизненных сил, на самом деле охвачены сном; на одной из площадей города торжественно возвышается статуя «капитана Сонного». Набоков неоднократно упоминает «дремоту», в которую погружен мир вокруг. Это «дурная дремота человеческого пространства и времени, означающая смерть духа; «мертвая» цивилизация, более не знающая ни искусства, ни изобретателей (лишь кое-кто из престарелых жителей города еще помнит «последнего изобретателя»). Напротив, сон (или, вернее, «мир снов») Цинцинната — это преддверие подлинной реальности: он чувствует, что принадлежит этой реальности, ему кажется, что он когда-то знал ее — чистой, незамутненной памятью детства. Несколько раз подчеркнут контраст между жизнью, которой наделен герой, и смертью, господствующей вокруг. Именно этот контраст, эта разительно обособляющая его сущность Цинцинната составляет суть преступления, за которое он осужден: сама его «жизнь» в глазах окружающего мира и общества является поводом к обвинению.

Не менее важной оказывается оппозиция «истинное / ложное». Она подчеркнута акцентированием театральной сущности мира, который окружает Цинцинната как беспорядочное нагромождение сценической рухляди и разноголосица скверно исполняемых ролей. Все это призвано рухнуть, распасться и рассыпаться в пыль в день казни, подтвердив тем самым свою совершенную иллюзорность. Необходимо, однако, понять природу этой иллюзорности, «ложности». Пристальнее взглянув на «ложное» в его отношении к «истинному», мы поймем, что речь идет об отношениях пародийного характера между оригиналом и копией, при том, что последняя стремится (безуспешно, но откровенно) подменить собой оригинал. Все, что существует вокруг Цинцинната (персонажи, паук, стены камеры, сама тюрьма-крепость), «ложно» не потому, что является чистым вымыслом, но потому, что представляет собой «плохую копию» чего-то действительно существующего в некоем ином мире. Вновь обратимся к уже приводившейся цитате: Цинциннат говорит себе, что мир его сновидений

⁷ В поэтике Андрея Белого желтый цвет (цвет тюрьмы Цинцинната) наделен особым символическим значением. Так, например, в романе «Петербург» желтый цвет отсылает к Востоку, выражая и развивая коннотации угнетения, заговора и угрозы, которые Владимир Соловьев приписывал Востоку (см. примечания к изд.: Андрей Белый. Петербург. — М., 1990. — С. 643).

не может не существовать, «ибо должен же существовать образец, если существует корявая копия».

Эта оппозиция в большей степени, чем какая-либо другая, выявляет платоновскую сущность дуализма Набокова. Применительно к парному противопоставлению «копия / оригинал» мы находим в романе несколько предположений о том, откуда возникают копии. Первое из них, наиболее близкое к Платону и его мифу о пещере, связано с тенями, которые отбрасывают темные предметы, когда на них падает свет. Игра света и тени чрезвычайно важна для Набокова; мотив персонажей-теней, окружающих Цинцинната, несколько раз затрагивается в романе, пускай и мимоходом. Другой — возможно, более показательный (ср. Долинин 1999–2001, IV) — тип отношений между оригиналом и копией представляет в романе мать Цинцинната, когда описывает ему игру в «нетки» — безобразные предметы, которые, если рассматривать их в особом зеркале, принимают прекрасные и гармоничные формы. В этих формах Цинциннат распознает не очередную пространственную иллюзию, но самую сущность того далекого и истинного мира, который он видит во сне и узнает в детских воспоминаниях.

Другое основополагающее толкование «дуализма» Цинцинната дается в монографии Сергея Давыдова (в несколько иной плоскости его анализирует Бартон Джонсон). Исследователь предлагает прочтение судьбы героя в гностическом ключе, видя в Цинциннате «избранного» гностической доктрины, т. е. душу, которой предназначено последовательно освобождаться из темницы собственного тела и от земного мира, в который она была низвергнута. Речь идет о пути «подъема» — сознательного, но с сильной мистической составляющей — в подлинный мир, которому избранный принадлежал (и продолжает принадлежать), который он «забыл» в результате своего падения и о котором хранит неосознанную память: «ошибкой попал я сюда», говорит Цинциннат, за неимением собеседников обращаясь к себе самому (99). На наш взгляд, будет уместно указать, что, помимо очевидно «гностических» эпизодов, на которые обращает внимание Давыдов, весь роман буквально усеян описаниями схожих попыток главного героя убежать от реальности, узником которой он является. Прежде всего, Цинциннат ощущает — инстинктивно, но вместе с тем отчетливо и категорично — «первичную» потребность в физической свободе, явленную в форме бегства из замкнутого пространства в открытое. Это желание побуждает его вновь и вновь углубляться в лабиринты коридоров крепости; оно связано с врожденным и неконтролируемым инстинктом самосохранения, сила которого в Цинциннате настолько велика, что становится еще одним своеобразным доказательством большей «жизненности» героя по сравнению с окружающим его миром. В то же время Цинциннат, как кажется, осознает, что открытое пространство, к которому направлены все устремления его души и тела, занимает лишь низшую ступень в иерархии свободы.

Для размышлений Цинцинната в высшей степени важно, что он, даже запертый в стенах камеры, постоянно ощущает порыв к чему-то знакомому, но еще не определенному («припомненному», в платоновской терминологии), тайное существование некой притягательной «точки». Физически «стиснутый» косной материей, Цинциннат вынужден исследовать новые пути достижения этой «точки», помещая их в различные планы существования.

Один из них опирается на зрительную перспективу. Осознав, что бегство по путям, очерченным крепостными коридорами, никогда не приведет его к цели,

Цинциннат пытается в буквальном смысле «выскользнуть» из кубической тюрьмы по диагональной, наклонной плоскости. Он чувствует, что «точно хотел затормозить и выскользнуть из бессмысленной жизни» (103); в дальнейшем к герою вновь применяются такие выражения, как «ускользающая плоть» (119), говорится, что он «соскользнул» (123). Еще одна интересная деталь — «наклонный взгляд» глаз Цецилии, матери героя. Цинциннат словно бы ищет то «четвертое измерение», уводящее из нашего мира, о котором писал о. Павел Флоренский (Флоренский также называет это измерение «вертикальным»).

Другой путь к бегству, к выходу из каменной тюрьмы, обнаруживается для Цинцинната в физически-телесном ощущении. Цинциннат, особенно в моменты «отсутствия» сознания — во время сна, галлюцинаций или настоящего обморока — представляет себя тонущим: «Тут стены камеры начали выгибаться и вдавливаться, как отражения в поколебленной воде; директор зазыблился, койка превратилась в лодку <...> он поплыл, запутался и начал тонуть» (77).

В этом первом случае «текучая» стихия оказывается враждебной герою; однако чуть ниже она предстает более отзывчивой к желаниям Цинцинната. В рисунках Эммочки узник видит картины собственного бегства, одну из которых он описывает так: «дверь полуоткрыта, из-за нее — как бы птичья лапа: все, что видно от утекающего узника» (80). Если птичья лапа предвещает «полет» беглеца, то действенный способ бегства воплощен и в «текучей» стихии — заключенный как будто обратился в воду и утек.

Противопоставление камня и воды — мотив, вошедший в русскую литературу; начиная с поэмы А. С. Пушкина «Медный всадник» он специфически связан с историей основания и, шире, с мифологией Санкт-Петербурга, родного города Набокова. В версии Пушкина Петербург — поднявшийся, словно «камень», из плена «воды» — воплощает гармонию и порядок, но время от времени вода способна нести разрушение, установленный человеком порядок — порядок камня и линии, прямого угла и квадрата — оказывается бессилён против неупорядоченной, неудержимой и вечно подвижной силы воды.

Это противопоставление, тема исконной вражды воды и камня, была подхвачена в следующем веке Андреем Белым в романе «Петербург» — который, как известно, представляет собой одновременно развитие темы «Медного всадника» и ответ Пушкину, ответ, впрочем, более пессимистичный по отношению к «камню» и цивилизации, воплощением которой тот является. Именно вода, дочь хаоса, становится у Белого стихией-победительницей, поскольку она «сущностно» родственна круговороту жизни, скрытому ритму универсума. Цинциннат, как мы видели, определяет окружающую его реальность словами «дурная дремота, куда извне проникают, странно, дико изменяясь, звуки и образы действительного мира, текущего за периферией сознания». Здесь мы также сталкиваемся с текучей субстанцией, которая зыблется за пределами человеческого сознания. В «Приглашении на казнь», как и у Белого, человек и цивилизация прячут за самоуверенностью и ложным высокомерием дикий, неконтролируемый ужас перед первоначальным хаосом, перед всем, что относится к «природе». Для Цинцинната, напротив, превращение в «текущую субстанцию» становится средством воссоединения с течением «истинного» существования, которое вызывает страх у окружающих его людей. Вместе с тем вода обманчива, ненадежна, способна оказаться неверной дорогой; она может стать мутной, сделаться вязкой, уподобляясь тем самым плотному веществу; тогда дороги бегства сливаются, всё вновь отвердевает, застывает в образе

каменной клетки, и озарение покидает героя: «и я путаюсь, топчусь, завираюсь, и чем больше двигаюсь и шарю в воде, где ищу на песчаном дне мелькнувший блеск, тем мутнее вода, тем меньше вероятность, что найду, схвачу» (102).

Исследователями, в частности В. Александровым, уже уделялось внимание роли сна, видений, зеркал и света и отражений в поэтике Набокова. Все эти элементы отмечают моменты проникновения реального в некое метафизическое измерение («другую плоскость») или, наоборот, вторжения метафизического измерения в реальный мир так же, как в художественный текст.

Тема прозрачности возникает с необычной яркостью и независимостью. Сам термин «прозрачность» используется здесь в двух противоположных значениях. В первом значении, обусловленном антиутопическим характером самого романа, прозрачность указывает на «проницаемость» сознаний для внешнего взгляда (т. е. контроля тоталитарного режима). Такого качества лишен только герой романа, Цинциннат Ц., обреченный из-за этого на казнь. Желанная для режима прозрачность в финале романа оказывается синонимом внутренней несостоятельности и духовной пустоты. Окружающий Цинцинната мир становится призрачным и рушится, подобно картонным подмосткам балаганного театра. С другой стороны, сам герой представляет максимально светлое проявление «прозрачности», в значении предельной субстанциальности. «Прозрачность» Цинцинната проявляется как некое просветление самого тела, просветление изнутри. Во всех, даже физических описаниях героя присутствует термин «прозрачный» или его синонимы. Лицо, глаза, волосы, очертания и вообще все тело героя светлы, прозрачны, они как будто освобождены от груза материальности, вещественности. Сергей Давыдов, в своем гностическом толковании романа, видит героя, который «весь пронизан светлой воздушной субстанцией»⁸. Сам Набоков упоминает о «плотской неполноте» (118) своего героя, о «нагло ускользающей плоти» (119).

В Цинциннате живут два человека: первый — реальный, часто неловкий, наивный, второй — неуловимый для самого себя, «ускользающий», но остающийся единственным «по-настоящему живым» существом. Оно принадлежит другому миру, родственному хрупкой прозрачности хрустала: «Я обнаружил дырочку в жизни, — там, где она отломилась, где была спаяна некогда с чем-то другим, по-настоящему живым, значительным, огромным, — какие мне нужны объемистые эпитеты, чтобы их налить хрустальным смыслом...» (174). Эти два Цинцинната не противопоставляются друг другу, один постоянно просвечивает через другого: «это было так, словно одной стороной своего существа он неуловимо переходил в другую плоскость» (119). Состояние «прозрачности» достигает максимальной степени в сцене «разоблачения». Цинциннат постепенно снимает с себя одежду и потом, продолжая процесс «освобождения», еще и части своего тела, так что наконец «то, что оставалось от него, постепенно рассеялось, едва окрасив воздух» (61). Слегка окрашенный воздух является вовсе не пустым пространством, а концентрацией духа. Не случайно С. Давыдов ставит эту сцену в центр своего эсхатологического толкования. С точки зрения гностического учения, то, что осталось от героя — это «пневма» в самом чистом виде. С точки зрения нашего анализа — это самое чистое проявление прозрачности (доказательство ее сущностной природы).

⁸ Давыдов С. Тексты-матрешки Владимира Набокова. — Мюнхен, 1982. — С. 117. Книга переиздана в России: СПб., 2004.

ЛИТЕРАТУРА

1. Александров В. Е. Набоков и Потусторонность: метафизика, этика, эстетика. — СПб., 1999. (Alexandrov, Vladimir, Nabokov's Otherworld. Princeton, University Press, 1991).
2. Давыдов С. «Тексты-матрешки» Владимира Набокова. — München, Sagner, 1982.
3. Джонсон Д. Бартон. Миры и антимирy Владимира Набокова. — СПб., 2011. (Johnson D. Barton. Worlds in Regression: Some Novels of Vladimir Nabokov. Ann Arbor: Ardis, 1985).
4. Долинин А. А. Истинная жизнь писателя Сирина // Набоков В. В. Собрание сочинений русского периода в 5 т. — СПб., 2000. — Т. IV. — С. 9–43.
5. Набоков В. Приглашение на казнь // Набоков В. Собр. соч. русского периода: В 5 т. — СПб., 2000. — Т. IV. — С. 47–187.
6. Сконечная О. Примечания к роману «Приглашение на казнь» // Набоков В. В. Собрание сочинений русского периода в 5 т. — СПб., 2000. — Т. IV. — С. 603–34.
7. Сендерович С., Шварц Е. Тропинка подвига (Комментарии к роману В. В. Набокова «Подвиг») // Набоковский вестник. — Вып. 4. — С. 140–153.
8. Johnson, D. Barton. Belyj & Nabokov: A Comparative Overview // Russian Literature. — Т. IX (1981). — 4. — P. 379–402.
9. Johnson, D. Barton. The Alpha and the Omega of Nabokov's Prison-House of Language. Alphabetic Iconicism in Invitation to a Beheading. — Russian Literature (Amsterdam). — VI (1978). — 4. — P. 347–367.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И ПРИКЛАДНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПСИХОЛОГИИ

В. Г. Галушко

ФОРМУЛИРУЕМОЕ РАЗУМОМ СЛОВО ВЕРЫ

Апостол Павел справедливо считается первым христианским теологом¹. Он первый попытался увязать фундаментальный факт своей веры (воскресение Иисуса Христа во плоти) с проблемами человеческого бытия и мышления. Исходя из этой новой основной ценности как бесспорной истины, ап. Павел переоценил весь ценностный мир со всеми его противоречиями и противоположностями. Он постарался установить новый смысл как теоретической, так и практической деятельности человека. Этим объясняется большое влияние наследия апостола языков на всех узловых этапах христианского мира. Тертуллиан в конечном итоге лишь умело сформулировал высказывания ап. Павла². Общеизвестно значительное влияние ап. Павла на Августина³: «Всю свою жизнь бл. Августин предпочитал те книги Писания, которые касаются внутренней жизни человека, т. е. Псалмы и Послания ап. Павла»⁴. Для автора «Ареопагитик» он — «божественный Павел», почитаемый больше других апостолов⁵. Николай Кузанский называет его величайшим богословом⁶. Мартин Лютер «переодевался апостолом Павлом». И вообще идеологи протестантизма постоянно обращались к словам ап. Павла, выискивая в них новый смысл⁷.

Выдвинутый апостолом языков принцип о непримиримой борьбе в человеческой душе добра и зла как осознаваемом процессе («Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» — Рим, 7.19) через Августина, Лютера и Бёме превратился

¹ Rahnes K., Vorglimler H. Kleines theologisches Wurterbuch. — Basel, 1961. — S. 286.

² Тевзадзе Г. Учение апостола Павла в «Corpus Areopagiticum» и в комментариях Иоаннэ Петрици // Историко-философские исследования. — Минск, 1991. — С. 31.

³ Marrou H. Augustinus. — Munchen, 1967. — S. 28.

⁴ Аврелий Августин. Исповедь. — М., 1991. — Примечания. — С. 44.

⁵ Петр Ивер (Псевдо-Дионисий Ареопагит). Труды / Пер. С греч. Ефрема Мцире. — Тбилиси, 1961. — С. 68.

⁶ Кузанский Н. Сочинения. — М., 1980. — Т. 1. — С. 179.

⁷ Чанышев А. Н. Протестантизм. — М., 1969. — С. 26.

в учение Канта о человеке, в диалектический принцип «вечной борьбы»⁸. Значительно влияние ап. Павла и на современную теологию.

Даже из этого краткого перечисления видно, что к учению ап. Павла обращаются как те, кто отстаивает способность человека самостоятельно решать стоящие перед ним проблемы (например, Кант), так и утверждающие, что человек всецело зависит от Божьей благодати (например, Тертуллиан, бл. Августин).

Можно спорить о субъективном и объективном моментах обращений ап. Павла и Августина, можно просто отнестись с недоверием, но вне сомнения остаются две вещи: как Павел, так и Августин обрели веру независимо от обоснования и понимания ее другими; личный опыт привел их к получению некоего личностного знания, которое для них настолько достоверно, что знание и вера (как отношение к содержанию этого знания, так и к самому факту этого знания) оказываются для них абсолютно тождественными: «В том и разумность веры, чтобы непосредственно знать, что она верна»⁹. При передаче этого знания возникает проблема развернутого доказательства, обоснования, понимания, и уже здесь знание и вера предстают в расщепленном виде. Причем это знание (=вера) способно изменять всю жизнь данного человека, его мировоззрение, направление его деятельности, то есть это значит, что оно, будучи личностным, не может остаться абсолютно замкнутым и сокрытым для других.

Современный теолог Р. Бультман изолирует «личную» веру от всего, что не является ею. Вера — это личная, интимная встреча человека с Богом. Бог существует только в сфере «я», «во мне», в моем существе, в индивидуальном подсознании. Поэтому исследование веры «со стороны» невозможно, в лучшем случае можно вскрыть «шифр веры» (термин К. Ясперса — любая картина мира есть не знание бытия, а всего лишь «шифр бытия»). Поэтому, по Бультману, феномен веры постигается исключительно «прыжком в абсурд», через парадокс, или — в мифологической форме — через чудо¹⁰.

Но личная вера не может остаться абсолютно изолированной, она разворачивается в общении или в сообщении, например, в исповедальном виде: «Читая “Исповедь” Августина, мы чувствуем как разверзается пред нами бездонная глубина самосознания; но в этой субъективной глубине борются объективные мировые контрасты»¹¹.

Вопрос о Боге в христианстве неразрывно связан с субъективным фактором, лично усвоенной верой. Человек волен верить или не верить и тем самым создать или уничтожить (для себя) Творца. Вера есть — есть Бог, нет веры — нет Бога: «Нет Бога для того, кто не верует в Бога живою верою»¹². В нехристианском мире вопрос о Боге, как правило, ограничивался рамками дискуссий о Его существовании: «Вопрос ведь не в том есть ли люди, верящие в существование богов, вопрос: есть боги или их нет?»¹³, — восклицает Цицерон. Для нехристианина — если Бог есть, Его необходимо почитать, если Бога нет, то это делать не нужно. Для христианина же необходимо верить в Бога, чтобы жить.

⁸ Кант И. Сочинения. — М., 1965. — Т. 4. — Ч. 2. — С. 20.

⁹ Феофан (Говоров), еп. Мысли на каждый день года. — М., 1890. — С. 403.

¹⁰ Bulltman R. Theologie des Neuen Testaments. 4Aufl. — Berlin, 1969. — S. 81.

¹¹ Трубецкой Е. Религиозно-общественный идеал западного христианства в 5 веке. — Ч. 1. — Мировоззрение Блаженного Августина. — М., 1892. — С. 29.

¹² Игнатий (Брянчанинов), еп. Сочинения. — СПб., 1905. — Т. 4. — С. 531.

¹³ Цицерон. О природе богов // Философские трактаты. — М., 1985. — С. 162.

Ап. Павел строго различает закон, требующий дел и учащий делам, и закон, требующий веры или учащий вере. Противоположение закона евангелию, а дел закона — вере, составляет центральный и основной, а вместе с тем и самый трудный и неудобопонятный пункт всего учения ап. Павла. Понятие «закон» имеет для апостола важное значение, и употребляет его он в самых разных случаях: закон Христа (Гал. 6.2), закон ума (Рим. 7.23), закон духа (Рим. 8.2), закон, требующий праведности (Рим. 9.31).

Закон веры (*νομος πιστεως*) у всех комментаторов определяется как христианский путь к спасению или новая форма откровения Божия, которые со стороны человека в качестве субъективного условия требуют не дел закона, а веры. Этот путь открывается объективно в евангелии, а субъективно в вере, поскольку «закон веры», не изменяя своего содержания, может означать и евангелие, и веру в широком смысле слова.

Принципиальная противоположность закона дел и закона веры ведет к признанию за одним из этих законов вспомогательного значения. А так как закон веры явился ранее закона дел (Гал. 3.17), и евангелие древнее закона, то последний и имеет свою цель через пробуждение в человеке сознания невозможности самооправдания привести его к признанию нужды в оправдании благодатью Божьей и подчинить, таким образом, закону веры. Ретроспективность и традиционализм не изобретены ап. Павлом, но, закрепленные им в христианском сознании, станут характерными свойствами средневекового мышления вообще и философского в частности: «Чем древнее, тем подлиннее, чем подлиннее, тем истиннее — такова максима средневекового сознания»¹⁴.

«Закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою» (Гал. 3.24). Закон дел — принцип самооправдания и несовместим с евангелием, — это с объективной точки зрения. С субъективной точки зрения, со стороны его воздействия на человека, он является орудием принципа оправдания благодатью Божьей, моментом закона веры. Если обетование есть объективное основание веры, то закон составляет ее субъективное основание, субъективный исходный пункт. Закон порождает в человеке жажду благодати, обетование — обещает ее. Получается, что закон дел и закон веры в период обетований существуют как две стороны одного и того же принципа

«Вера перестает быть простой верой ожидания. Она вбирает в себя уверенность присутствия. Это возникновение веры в настоящее в недрах веры в будущее ничего общего не имеет с эсхатологическими ожиданиями, а, напротив, проистекает именно из его перенапряженности»¹⁵. Парадокс веры, благодаря которой Авраам оказался в «абсолютном отношении с Абсолютом» (Кьеркегор) состоит в том, что он как индивид «стал выше общего».

Закон предполагал принцип безусловной самодеятельности, поэтому мысль о каком-либо ином источнике праведности, кроме собственных сил человека, подрывала бы его основания.

Такому характеру веры, как дела закона, соответствует и ее содержание. Она представляет собою не столько состояние доверия или упования на кого-либо, сколько состояние, возбуждающее доверие других, не столько надежду на прощение, сколько верность закону, исполнение закона, как свойство разумного существа сдерживать

¹⁴ Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. — М., 1979. — С. 9.

¹⁵ Швейцер А. Мистика апостола Павла / Благоговение перед жизнью. — М., 1992. — С. 305.

свое слово и обещание. Еврейское слово, соответствующее греческому *πιστος* (верящий, доверяющий; а в Новом Завете — верующий), всегда употребляется в значении исполняющего свои обещания или чужие приказания.

Так как весь закон покоился на идее справедливого воздаяния, то он не мог допустить рядом с собой уверенность или надежду на прощающую и оставляющую без наказания милость Божью, это разрушало бы его основную идею.

Итак, вера закона есть или вообще «праведность закона», собственная праведность, все дело самооправдания, или только частный момент праведности, как «дело закона». Иной веры, в смысле веры в другой источник праведности, закон не требует. «Закон не по вере; но кто исполняет его, тот жив будет им» (Гал. 3.12).

Совокупность дел закона — сложное психическое состояние, в котором участвуют все силы души, в котором есть элементы мысли, чувства и желания (воления). Здесь есть и вера, как исполнение первой заповеди десятизакония; и все это сложное внутренне состояние проявляется во внешних действиях.

Но и вера есть сложное душевное состояние, в ней есть элемент мысли и созерцания, или видения (Евр. 11.13), элемент упования и надежды (Евр. 10.35, 38, 39) и, наконец, стремление к правде Божьей (Евр. 12.16). Основой веры, ее субъективным источником служит стремление к справедливости. Это и является тем общим, что сближает и объединяет дела и веру.

Ап. Павел полагает основание веры в сердце человека (Рим. 10.10), а сердце у апостола, как и во всей библейской традиции, не есть только эмоциональное отношение, но и основа нравственных стремлений, вместительница внутреннего нравственного закона (Рим. 2.15; Евр. 10.16). Подход к сердцу как символу эмоциональной, волевой и интеллектуальной сущности личности (или как принципу) идет от ветхозаветной традиции и свойствен всей христианской философии.

Дела закона и вера одинаково проникают все внутреннее настроение человека и обнаруживаются во внешних действиях. Но при одинаковости составных элементов с формальной стороны, эти два настроения резко различаются между собою по отношению к ним самого человека.

То внутреннее настроение, которое возбуждает в себе подзаконный человек силою воли, является для него источником оправдания, содержанием самой праведности. Отсюда характерной особенностью такого человека является вера в свою личную безусловную самодеятельность, вера в себя как единственного виновника своей праведности, безграничное самоутверждение и самоуважение (Рим. 3.27; 1 Кор. 11. 18; 1 Кор. 1.29).

Слово *πιστις* в классической литературе греков имеет два главных значения: верность и убеждение. В первом значении выражается свойство соотносить свои поступки или со своими обещаниями, или с внешними предписаниями. Отсюда и обычное выражение греков — «хранить верность и клятву». Такой характер имела и ветхозаветная вера, понимаемая как дела закона.

Другое значение — убеждение, основанное не на опыте, а на доверии к кому-либо. Отсюда *πιστευω* противопоставляется *ειδως*, *πιστις* — *επιστημη* (например, у Платона). Иногда это слово имеет значение доверия к богам, но это доверие есть просто признание того, что возвещало божество. Вера грека была по преимуществу интеллектуальным актом и чужда момента личной преданности божеству.

У евреев времен апостола Павла вера является не только интеллектуальным, но и нравственным актом, и представляет собою соединение обоих греческих понятий

веры, как признания и как верности. Филон ставит веру в центр всей религиозно-нравственной жизни, понимая под верой состояние, полное благоговейного страха и послушания к Богу.

У раввинов существовало учение о заслуге веры, в котором вера рассматривается как поступок, как исполнение торы, заслуживающее соответствующей награды. И здесь не могло быть момента упования, уверенности в том, что Бог не по заслугам и делам, а по Своей милости оправдает человека.

Совсем другое понятие веры дается у ап. Павла. Если приступить к чтению его посланий с греческим или талмудическим пониманием термина веры, то они останутся непонятными.

О вере очень мало говорят Платон и Аристотель. Для обоих это категория гносеологии, и рассуждая о вере, они не вспоминают о богах, и наоборот, говоря о богах, почти не вспоминают о вере. Примечательно, что в «Апологии Сократа», в той части речи Сократа, которая посвящена защите против обвинения в атеизме, Платон не употребляет слова «вера» (*πιστις*).

Для Платона вера есть частный случай знания. В «Государстве» он говорит о знании двух видов: интеллектуальном, которое в свою очередь делится на мышление (*νοησις*), деятельность лишь ума, и рассудок (*διανοια*), действующий между сферами мнения и ума, и есть, собственно, не ум, а способность, отличающаяся от ума и ощущений — ниже ума и выше ощущений; — и чувственном, которое делится на веру, восприятие вещей в качестве существующих и утверждение их в этом качестве, — и подобие, которое уже есть не восприятие, а представление вещей. Подобие основывается на вере.

Пересекающиеся, но полностью не совпадающие понятия *πιστις* (вера, суеверие) и *δοξα* (вера, мнение) четко не разведены и часто заменяют друг друга как у Платона, так и у его комментаторов. У Платона термин *δοξα* обычно относится к некоторому отдельному мнению конкретного человека, а термин *επιστημη* (знание) обозначает ту информацию, в которой нуждается отдельный человек для того, чтобы познавать.

Вера (*πιστις*) в греческой философии нигде не противопоставляется разуму, уму (*λογος, νους*), для этого противопоставления нет еще никакого основания. Лишь отдельные высказывания о вере замечательны у Платона. Так, в «Тимее» он говорит, бытие относится к рождению также, как истина относится к вере.

У Аристотеля вера является нижней ступенью в структуре убеждения. «Всякому мнению сопутствует вера, а вере — убеждение, убеждению же — разумное основание (*λογος*)»¹⁶. Вера занимает более высокое положение, чем мнение в гносеологическом восхождении от мнения к разуму, или к разумному основанию. Но сопоставлять веру (и почему именно ее, а не очень близкое ей мнение, которое как начало логически противоположно разумному основанию) и разум, — для этого нет никаких оснований. Чтобы такое сопоставление стало возможно, требовалось не только понимание веры особым образом, но и понимание разума как особого ставшего континуума, требовалось сопоставление разума (божественного) и разума (человеческого), а чтобы произошел такой сдвиг в понимании веры и разума, необходимо было выйти далеко за пределы их сугубо гносеологического истолкования.

«Неопределенность понятия «вера» и его использование в одном ряду со знанием и убеждением в античной философии привели к тому, что последователи Платона

¹⁶ Аристотель. Сочинения. — М., 1976. — Т. 1. — С. 431.

и Аристотеля понятие «убеждение» или растворяли в понятии «знание», или сводили его к понятию «вера»¹⁷.

Применение термина «вера», согласно распространенному мнению, в равной степени уместно, идет ли речь о современной религии или о древних культах¹⁸. Но если обратиться к античным авторам, то обнаружится несколько иная оценка роли веры в религии и в ее отношении к знанию. В дохристианской европейской философии исследованию веры было уделено весьма скромное место. Едва ли вообще уместно называть исследованием несколько фрагментарных упоминаний.

В трактате «О природе богов» Цицерон показывает небезупречность всех известных ему доказательств существования богов, не разу не употребляя слово вера. Кажется, только один раз Цицерон говорит о вере: вера в существование богов аналогична тому благоразумному доверию, которое жители материка, не видевшие моря, оказывают, человеку, видевшему его¹⁹.

Во всяком случае вера, как внешняя необходимость, у Цицерона не дополняется внутренним участием. Но у Цицерона есть упоминание о том, что верховный понтифик Квинт Сцевола говорил: наибольшей силой обладают решения арбитражного суда, в которых прибавляется «...на основании доверия». Слово «доверие» встречается во многих записях делопроизводства (например, фидуциарные обязательства). Это обстоятельство заслужило восклицания: «Несомненно, что в римском мире существовала определенная предрасположенность к восприятию христианства»²⁰.

Вера, или доверие (*fides*), в Древнем Риме означало собственную честность и доверие к чужой честности, верность данному слову, нравственную обязанность всех людей выполнять свое обязательство (что нашло отражение в Римском праве). Это понимание стало одним из основных творческих элементов правового мышления²¹.

Доверие, как двустороннее отношение, стало универсальным регулятивом всякого общения. Причем это понятие не противопоставлялось *ratio* (первое значение этого слова — счет, затем — комплекс финансовых дел, и только потом — разум, принятие во внимание), а отсутствие доверия в отношениях означало ненадежность, неподлинность, недостоверность, его же наличие приводило к официальной достоверности (*fides publica*). Стороны, заключающие сделку, назывались фидуциарий и фидекомиссарий. Поэтому замечание о предрасположенности принятия христианства не кажется преувеличением.

Возможные отношения к Богу можно разделить на чисто формальные, внешние, проявляемые чаще всего в действии (поклоняться, служить), и с другой стороны, те отношения, которые характеризуют некоторый внутренний настрой, чувство или мысль. Количество текстовых фрагментов, в которых отношение человека к Богу выражено верой и любовью, в Новом Завете встречается почти в десять раз чаще, чем в Пятикнижии, а отношение, выраженное страхом, встречается в Новом Завете почти в три раза реже.

¹⁷ Щербакова Г. В. Убеждение в его отношении к знанию и вере. — Томск, 1984. — С. 14.

¹⁸ Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика 1–2 вв. н. э. — М., 1979. — С. 39; Гулиа Г. Д. Эхнатон. — М., 1979. — С. 75.

¹⁹ Цицерон. Философские трактаты. — М., 1985. — С. 88.

²⁰ Невелев М. Ю. Концепция веры. — М., 1989. — С. 36.

²¹ Бартошек М. Римское право. Понятия, термины, определения. — М., 1989. — С. 132; Черниловский З. М. Лекции по римскому частному праву. — М., 1990. — С. 15.

В Новом Завете значительно возрастает интерес к внутреннему состоянию и тем самым к внутреннему миру человека. Вера вытесняет формальные отношения, но при этом вытесняет и страх. По апостолу Павлу, вера заключает в себе момент признания и убеждения. *Πιστευειν* у него значит, прежде всего, считать за истинное, быть убежденным (1 Кор. 11. 18; Рим. 6.8). Как и у греков это признание покоится на основаниях, «не имеющих логической принудительности, чем и отличается вера от знания»²². «Ибо мы ходим верою, а не видением» (2 Кор. 5.7).

Основанием к убеждению служит в вере нравственное уважение к авторитету, сердечное доверие к истинности и правдивости другого. Поэтому вера в Бога должна быть актом личного доверия, полной уверенности в истинности всего, что исходит от Него. Верить Богу у ап. Павла значит «воздать славу Богу» (Рим. 4.20). В этом значении *πιστις* у ап. Павла не отличается со своей формальной стороны от древнегреческого и иудейского понятия. Интеллектуальный акт, основывающийся на доверии и праведности, одинаково присущ всем этим трактовкам веры.

Но вера в таком смысле не исчерпывает всего понятия Павловой веры. В ней есть новый момент, обусловленный самим ее содержанием.

Предметом веры у ап. Павла служит: (α) прежде всего Бог (Рим. 4.3; Гал. 3.6), но Бог как оправдывающий нечестивого (Рим. 4.5), животворящий мертвых (Рим. 5.17), воскресивший Христа (Рим. 5.24). Объект веры не столько бытие Божие (в этом смысле вера упоминается лишь один раз — Евр. 11.6), а оправдывающая и спасающая деятельность Божия. (β) Другой предмет веры — личность Иисуса Христа (Рим. 3.22; Гал. 3.22 и др.), поскольку в Нем осуществилась оправдывающая и спасающая деятельность Божия (1 Кор. 1.30). (γ) Далее предметом веры служит: благодать (Рим. 5.2), как излияние спасающей любви на верующих; само евангелие (Фил. 1.27), как весть о спасении; факт смерти и воскресения Иисуса Христа как центральные пункты всего дела спасения (Рим. 10.9; 1 Кор. 15.17).

Главное в этой вере, ее содержание — спасение через Иисуса Христа, умершего и воскресшего, иначе — оправдание правдою Божиею, даром, помимо заслуг. Такое *содержание веры* вносит новый характер в самую веру как психическое состояние, вызывает два новых момента: (1) полное убеждение в невозможности самооправдания, признание собственной греховности и нравственного бессилия; (2) убеждение в необходимости оправдания не собственными силами, а милостью Божиею.

Вера у ап. Павла включает в себя такие моменты, которые характеризуют и состояние любви вообще, вера эта — самопожертвование и преданность. Оправдывающая вера сродни любви и имеет тоже содержание, что и любовь. Апостол Павел допускает возможность веры, не сопровождающейся любовью (1 Кор. 13.2). Это та вера, которую ап. Иаков называет мертвою, которую и бесы имеют (Иак. 2.19). Но такой вере без любви, апостолы не придают никакого значения.

С нравственно-психологической точки зрения ап. Павел мыслит любовь источником и основой веры, а самую веру типом или проявлением любви. В этом смысле любовь является более первоначальным и основным, чем вера. Если из сложного состояния веры выделить ее частные моменты: веру, любовь и надежду, то любовь окажется большею из них (1 Кор. 13.13).

²² Мышцын В. Учение Св. Апостола Павла о законе дел и законе веры. — Сергиев Посад, 1894.

Вера у ап. Павла есть особенная форма или вид любви²³. Она есть любовь раскаявшегося грешника к оправдывающему Богу, любовь более воспринимающая, чем дарующая и, вместе с тем, сознающая свое бессилие и ничтожество.

Такой характер веры у ап. Павла ставит ее в прямую противоположность к делам закона. Последние имеют свое основание и причину исключительно в самом человеке, в его нравственных силах и свободной воле. Не таков генезис христианской веры. Ее корни не в человеке, не в его нравственном усилии, а в благодатном воздействии Духа Святого. И не то, чтобы нравственность теряет свое значение, наоборот, она достигает в человеке предельного напряжения. И именно потому, что нравственность достигает своего предела, человек вместо доброго, которое хочет, делает не желаемое злое (Рим. 7.19), — она, если можно так сказать, необходима, но недостаточна. Человек, творящий злое, — «не в себе», не ведает, что творит. Христианское учение указывает на предел возможного в человеке (определенного греховностью). Достаточным условием оказывается милость Божия, извлекающая человека из этой определенности помимо заслуг человека, вызывая в последнем живую веру. И человек уже может «выходить» за пределы собственной ограниченности и видеть ее уже с двух сторон: со стороны достижения ее и со стороны милости. И уже в наше время слышны слова: «Все существующее должно превосходить себя, чтобы быть собой в следующий момент времени»²⁴.

Но вера не есть ни самое усвоение правды Божией, ни действующая причина его. Нельзя представить значение ее так, чтобы она сама восстанавливала правду и святость в человеке. Это опять приводило бы к утверждению принципа самооправдания. Напротив, будучи только субъективным стремлением к участию в правде Христа через сверхъестественное соединение с Ним, вера предполагает как необходимую причину оправдания благодатное действие Духа Святого и составляет лишь посредствующее условие оправдания, *орган* для восприятия благодати.

По учению ап. Павла, *vous* есть сознание или самосознание, сознательно рефлектирующая мыслительная способность, орган мысли и знания. Можно молиться духом и не молиться умом, как, например, в даре языков (1 Кор. 14. 14–19), что означает молиться и петь без сознания, без рефлексии. Как формальная способность духа, *vous* может воспринимать противоположные содержания и служить различным нравственным началам.

Но *vous*, по апостолу, не есть только формальная способность духа, безразличная ко всякому содержанию. Он скорее соответствует понятию «разум», как высшей способности истины и добра. Он есть не только орган мысли и сознания, но и орган специально-нравственного сознания. В нем живет закон Божий (Рим. 7.22) и не только как предмет сознания, но и как врожденный закон (Рим. 19.23). Этот лежащий в природе ума богоподобный элемент проявляется теоретически в богопознании, собственном и язычникам (Рим. 2.14), который как написанный в сердце, есть не просто

²³ Русский глагол «верить» и немецкий «glauben» «указывают на субъективный момент веры, именно “веренье”, как нравственная деятельность отношения с каким-либо лицом. Glauben (с однокоренными erlauben, loben, geloben, lieben) и англ. believe (веровать во что-то) — происходят от корня lub — сродного с русским “люб”, т. к. “любить” первоначально обозначало — почитать, доверять, одобрять. Следовательно, вера и по данным языка идет предварительно через любовь». Ветухов А. Основы веры и знания (религии и науки) по данным языка // Вера и разум. — 1914. — № 21. — С. 361.

²⁴ Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация // Человек в системе наук. — М., 1989. — С. 326.

теоретическое знание добра и зла, но нравственная волевая сила, влекущая человека к добру.

В параллель с умом апостол ставит дух (*πνευμα*). *Πνευμα*, как и *νους*, может включать как нравственно-доброе, так и греховное (Рим. 8.10; 2 Кор. 7.1), и подобно уму нуждается в освящении (1 Фес. 5.23), через которое становится духом Христовым (Рим. 8.9) благодаря общению с Духом Святым. Как умом человек служит закону Божию (Рим. 7.2), так и духом (Рим. 7.19). Как ум соулаживает закону и хочет добра (Рим. 7.21,22), так дух живет для праведности (Рим. 8.10). Как ум есть источник богосознания (Рим. 1. 20), так дух есть орган свидетельства Духа Божия (Рим. 8.16).

Перечисляя дарования Св. Духа, апостол ставит на первом месте слово мудрости, а затем слово знания. «Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом, — иному вера, тем же Духом» (1 Кор. 12.8). Вера и знание приобретаются человеком при содействии Св. Духа, в Духе их основание. В этом смысле вера и знание соподчинены единому основанию.

У ап. Павла дух и ум одинаково обозначают богоподобную сторону человеческого существа. Но имеется различие: дух есть первоначальный источник и последнее основание высшей, религиозно-нравственной жизни; ум есть область теоретического и нравственно-практического познания. В духе богоподобный элемент имеет свою причину и основу, в уме он приходит лишь к осознанию в форме религии (Рим. 1. 20), совести (Рим. 7. 52) и сознательного хотения добра (Рим. 7.18).

Третьим термином, обозначающим у ап. Павла богоподобную сторону человека, служит «внутренний человек» (*εσω ανθρωπος*). Характеристические черты внутреннего человека в общем те же, что и ума и духа, — живая нравственная связь с Богом. Поэтому они часто заменяют друг друга (Рим. 12.2; 2 Кор. 4.16).

Несмотря на заменяемость этих понятий, различие все же есть: дух — обозначает принцип жизни, ум — орган религиозно-нравственной жизни, внутренний человек означает самую личность, поскольку она живет, сознает и чувствует по духу умом.

Сходная терминология есть у Платона и Филона. Платон говорит об истинном и внутреннем человеке и о мыслящем в душе. Филон учит об уме (*νους*) как лучшей стороне человека, о лучшем человеке в худшем, о бессмертном — в смертном. Но между учением ап. Павла и учениями Платона и Филона есть различие. Внутренний человек и ум, по ап. Павлу, — нравственная сторона человека прежде всего, у Платона и Филона — это интеллект, в котором полагается основа нравственной жизни.

О соотношении веры и разума, веры и знания у ап. Павла и, шире, в Новом Завете, существует несколько точек зрения, которые в основном можно свести к трем. Согласно первой из них, послания ап. Павла исключают «схоластический принцип» сотрудничества разума и веры, в них не признается самостоятельная ценность разума, который полностью подчиняется вере²⁵. В то время, как античная философия приписывает разуму независимую от веры ценность, утверждается, что ап. Павел защищает полную независимость веры, признает ее единственной основой разума, а подчиняются они разным законам. Остается непонятным, в каком смысле и почему основание (вера) оказывается никак не связанным с тем, что оно основывает.

Такая точка зрения прежде всего не исторична (новое понятие веры проникло в философию не сразу с возникновением христианства, а христиане не сразу стали

²⁵ Тевзадзе Г. Указ. Соч. С. 30,31; Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. — М., 1972. — С. 268–298.

заниматься философией) и исходит из неявного допущения неизменяемости веры и понятия веры. Словно бы христианская (новая) вера существовала всегда, но лишь по-разному понималась. Это от непонимания сути новой веры.

Другая точка зрения более осторожная: разум и вера в Новом Завете не противопоставляются²⁶. Нет противопоставления веры и знания в явном виде, но оно в любую минуту готово возникнуть. Эта затаенность чувствуется в инциденте с ап. Фомой — «блаженны невидевшие и уверовавшие» (Ин. 20.29).

Наиболее верной представляется точка зрения, изложенная выше: вера и разум имеют общее основание в Духе, они находятся в гармонии, если они соустремлены благодати; если же разум увлекается самолюбованием или грехом (в силу своей природной амбивалентности), то тогда вступает в противоречие с положениями веры, с самой жизнью по вере (а позже в средневековье будет утверждаться и обратное — противоречие разума вере ведет его ко греху). Вера и разум, по апостолу, не являются всегда и во всем противоположными: «Всякий поступай по удостоверению своего ума» (Рим. 14.5); «Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор. 11.19).

Вера (в христианстве) вступила в сферу понятий, истолкования их значения («Сколько, например, различных слов в мире, и ни одного из них нет без значения», — 1 Кор. 11.19), в ту сферу, которая прежде признавалась владением только разума.

Тот факт, что русское слово «вера», которое в нерелигиозном его значении практически не имеет синонимов, а в древнерусском обозначало истину, подтверждает предположение о том, что понятие «вера» образуется на основе более простых понятий при условии достаточного их осмысления. «Объединение в одно слово — прежде всего функция воображения, а разделение — функция разума. ... Разум требует от слова указания на те логические связи, в которые оно вступает в языке и речи»²⁷. Разум стремится создать в языке достаточное количество разнообразных форм для того, чтобы «удержать парящую в бесконечном многообразии мысль»²⁸.

С появлением христианства резко изменилась направленность европейской философской мысли. Европейцы были буквально подавлены величием захватившей их идеи. Главным результатом патристики явилась выработка догматов. Разрешение догматических вопросов в христологических спорах всегда было связано с определением точного смысла основных философско-богословских терминов, таких как «природа», «ипостась», «лицо», «сущность».

Содержание Библии давало немало поводов для философствования. Но для этого необходим был перевод с языка образов на язык понятий, с последующей организацией подходящих понятий в некую систему. Не для всех образов и представлений греков нашлись понятийные эквиваленты. «Пришлось ввести ряд новых не известных грекам понятий, а многие другие понятия радикально переосмыслить»²⁹. Результатом перевода и, главное, осмысления понятий было рождение нового типа философствования.

Вера (*πίστις*) стала столь грандиозным понятием, что с ним сопоставимы лишь такие понятия, как *νοϋς* или *λοϋος*. Основанием встречи и сопоставления

²⁶ Невелев М. Ю. Указ. Соч. С. 41.

²⁷ Гумбольдт В., фон. Свойства и происхождение менее совершенного языкового строения // Избр. труды по языкознанию. — М., 1984. — С. 240.

²⁸ Там же. С. 98.

²⁹ Майоров Г. Г. Указ. соч. С. 45.

стал λογος (слово и разум), слово, имеющее множество значений: всеобщий закон (у Гераклита); мировой разум (у стоиков); вечная божественная сила (разум), являющаяся Сыном Божиим — посредником между Богом и людьми (у Филона); слово Бога (у Иоанна Богослова); Иисус Христос (у отцов Церкви). «Логос выступил из существа Божия — по аналогии с тем, как речь человеческая выражает существо мысли»³⁰.

Вера и разум человека оказались связанными и опосредованными личностью Иисуса Христа, божественным словом и разумом. Это и показывают слова ап. Павла: «Вера от слышания, а слышание от слова Божия» (Рим. 10.17). «Преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что (есть) воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим. 12.2). Отсюда можно понять и объяснить то, что предметом исследования в средневековой философии и богословии почти всегда был текст, слово.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аврелий Августин. Исповедь. — М., 1991.
2. Аристотель. Сочинения. — М., 1976. — Т. 1.
3. Бартошек М. Римское право. Понятия, термины, определения. — М., 1989.
4. Ветухов А. Основы веры и знания (религии и науки) по данным языка // Вера и разум. — 1914. — № 21.
5. Гумбольдт В., фон. Свойства и происхождение менее совершенного языкового строения // Избр. труды по языкознанию. — М., 1984.
6. Игнатий (Брянчанинов), еп. Сочинения. — СПб., 1905. — Т. 4.
7. Гулиа Г. Д. Эхнатон. — М., 1979.
8. Калачинский П. Богословско-философские воззрения свв. отцов и учителей Церкви первых веков христианства. — Харьков, 1900.
9. Кант И. Сочинения. — М., 1965. — Т. 4. — Ч. 2.
10. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. — М., 1972.
11. Кузанский Н. Сочинения. — М., 1980. — Т. 1.
12. Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика 1–2 вв. н. э. — М., 1979.
13. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. — М., 1979.
14. Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация // Человек в системе наук. — М., 1989.
15. Мышцын В. Учение Св. Апостола Павла о законе дел и законе веры. — Сергиев Посад, 1894.
16. Невелев М. Ю. Концепция веры. — М., 1989.
17. Петр Ивер (Псевдо-Дионисий Ареопагит). Труды / Пер. С греч. Ефрема Мцире. — Тбилиси, 1961.
18. Тевзадзе Г. Учение апостола Павла в «Corpus Areopagiticum» и в комментариях Иоанна Петрици // Историко-философские исследования. — Минск, 1991.
19. Трубецкой Е. Религиозно-общественный идеал западного христианства в 5 веке. Ч. 1. Миросозерцание Блаженного Августина. — М., 1892.
20. Феофан (Говоров), еп. Мысли на каждый день года. — М., 1890.
21. Цицерон. О природе богов // Философские трактаты. — М., 1985.

³⁰ Калачинский П. Богословско-философские воззрения свв. отцов и учителей Церкви первых веков христианства. — Харьков, 1900. С. 25.

22. Чанышев А. Н. Протестантизм. — М., 1969.
23. Черниловский З. М. Лекции по римскому частному праву. — М., 1990.
24. Швейцер А. Мистика апостола Павла / Благоговение перед жизнью. — М., 1992.
25. Щербакова Г. В. Убеждение в его отношении к знанию и вере. — Томск, 1984.
26. Bullmann R. Theologie des Neuen Testaments. 4Auffl. — Berlin, 1969.
27. Marrou H. Augustinus. — Munchen, 1967.
28. Rahnes K., Vöglmler H. Kleines theologisches Wörterbuch. — Basel, 1961.

И. В. Троицкая

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ КОМПОНЕНТЫ ПРАВСТВЕННОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Тема нравственности становится особенно насущной, когда многие политические, экономические, семейно-бытовые и прочие события общественной жизни вызывают у людей вместо восхищения — возмущение, негодование, злобу, страх, а также безнадёжность, апатию. Опыт проживания российского общества в условиях так называемого средне развитого капитализма показывает некоторые позитивные достижения, например, связанные со свободами личностей, групп, регионов в самоопределении, в исповедании веры и в занятии предпринимательской или иной деятельностью, в передвижении и относительной свободе выбора страны проживания. Вместе с этим переживания людей российского общества современного периода переполнены отрицательными эмоциональными состояниями, критическими для выживания социума¹. Профессор истории и военной педагогики А. И. Каменев напоминает, что история великого «Рима обнаруживает и ярко проявляет ту закономерность, которая гласит: великую цивилизацию невозможно завоевать извне до тех пор, пока она не разрушит себя изнутри. Главные причины упадка Рима заключались в измельчании вождей, духовной порче народа, угасании морали, мелочной классовой борьбе, бюрократическом деспотизме, душающих налогах, истребительных войнах»².

Ограничить разрушительные для социума тенденции можно и с помощью правоприменительных действий (юридические законы), и посредством обращения к нормативным и ценностным основаниям жизни и взаимодействия людей. Нормативные основания образуются морально-этическими принципами или нормами (эталонами) социального поведения. Ценностные основания — это ценности личности, групп, обще-

¹ Троицкая И. В. Феномены психических состояний в социуме в период преобразования экономики / Человек в условиях мировых природных и социальных катаклизмов: Материалы XX-VII Междунар. науч. конф. Санкт-Петербург, 17–18 мая 2010 г. /Под ред. С. Н. Полторака. — СПб., 2010. — С. 279–283.

² Каменев А. И. Почему Рим пал? (Социальные и военно-политические причины величия и падения Рима) // URL: http://artofwar.ru/k/kamenew_anatolij_iwanowich/pochemurimpal.shtml (дата обращения 01.02.2011).

ства, которые служат критериями индивидуальной стратегии социально-значимых действий. Принципы, нормы социального поведения, ценности личности и социальных групп прямо связаны с нравственными аспектами жизни людей.

Цель настоящей работы состоит в рассмотрении психологических переменных нравственного аспекта жизнедеятельности человека и распознании уровней нравственного сознания и ценностей современных студентов.

Несмотря на бытийную распространенность явлений нравственности, как предмет познания нравственность больше изучалась философией, этикой, философско-богословскими системами знаний и религиозными духовными практиками. Вместе с этим вновь образующиеся человеческие сообщества, продвижение информационных и биотехнологий в преобразовании человека и социума ставят новые задачи человекознания и вызывают к синтезу знания различных наук и практик жизни для понимания психических проблем нравственности человека. Поэтому актуально раскрывать психологические компоненты явления нравственности в методологическом и категориальном поле психологической науки и практики.

Категория «нравственность» синонимична понятиям «этика» и «мораль». Но ни одна из этих категорий в полной мере не определена психологически. А. С. Кармин поясняет, что слово «этика» (от греч. *ethos* — нрав, характер, обычай) ввел в обиход Аристотель³. Он обозначал так науку об «этических» добродетелях или достоинствах человека (таких как мужество, благоразумие, честность, справедливость, доброжелательность и подобные им качества). Слово «мораль» образовано от лат. *mos* (мн. ч. *mores*). Означает примерно то же, что *ethos* в греческом языке — нрав, обычай. Цицерон образовал слова *moralis* — моральный и *moralitas* — мораль. Русское слово «нравственность» происходит от корня «нрав». В словарь русского языка оно впервые попало в XVIII столетии как синоним слов «этика» и «мораль». В нравственной культуре принято выделять ценности (желаемые важные качества человека) и регуляторы (правила поведения, соотносимые с ценностями) [там же]. Регуляторами, например, являются заповеди Божьи в Ветхом Завете, нормы христианина, озвучиваемые в Нагорной проповеди Иисуса Христа, этический кодекс медицинских работников — клятва Гиппократова.

Общее философское понимание локализует мораль, этику, нравственность в противоречиях сущего и должного, в дихотомии зла и добра, в проблемах свободы, воли и сознания.

Мораль — «одна из форм общественного сознания, социальный институт, выполняющий функцию регулирования поведения людей во всех сферах без исключения областях общественной жизни. От других форм регулирования массовой деятельности мораль отличается способом обоснования и осуществления своих требований...»⁴. Нравы являют собой не только принятые, но и «строго предписанные формы поведения в пределах какого-либо общества или общины»⁵. Подчеркивается, что в широком смысле нравственность — «это особая форма общественного сознания и вид общественных отношений»; в узком смысле — «это совокупность принципов и норм

³ Кармин А. С. Культурология: Культура социальных отношений. — СПб., 2000 // URL: <http://www.countries.ru/library/ethic/etterm.htm> (дата обращения 01.02.2011).

⁴ Философский словарь /Под ред. М. М. Розенталя. — М., 1972. — С. 254.

⁵ Джерри Дэвид, Джерри Джулия. Большой толковый социологический словарь (Collins). — Т. 1 (А-О) /Пер. с англ. — М., 2001. — С. 496.

поведения людей по отношению друг к другу и обществу». Это ценностная структура «сознания, общественно необходимый способ регуляции действий человека во всех сферах жизни, включая труд, быт и отношение к окружающей среде»⁶.

Психологи отмечают, что понятия «мораль», «этика» и «нравственность» всё-таки наполняются различными смыслами⁷. Морально-этические принципы и нормы требуют внешнего исполнения, одобряются они или нет; изменчивы от культуры к культуре. Нравы и нравственность также допускают изменчивость, но связываются больше с интериоризацией, внутренним принятием норм субъектом, потаённостью, индивидуальными предпочтениями конкретного человека даже в границах одной социальной системы.

За всю общемировую историю институтами человеческих цивилизаций выработаны такие общие принципиальные нормы социальных систем: утилитаризм (польза); универсализм (добро); справедливость (равное распределение обязанностей и прав); долг и ответственность (самосознание, саморегуляция, самоконтроль поведения), личная свобода человека.

Нормы — это правила, предписания, образцы поведения, которые носят отнесенный характер и зависят от конкретного исторического периода, уровня развития культуры, экономики, политики, права в обществе. Различают нормы технические (эффективное влияние на природу и мир); социально-гигиенические, биологические; социальные нормы (регулируют отношения между людьми; религиозная мораль, обычаи, традиции, права и др.). Например, высказывание Протагора (V в. до н. э.) «человек есть мера всех вещей» было положено в основание принципа антропоцентризма в европейской культуре. В XVIII в. И. Кант изрек: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла стать основой всеобщего законодательства» (и мир при этом не разрушился бы). Какие нормы социальной жизни утвердились в российском обществе XXI в.?

Нормы и ценности, обычно ориентированы на социальный идеал, предельное представление реального или воображаемого объекта (объектов), понятное и разделяемое многими людьми в обществе. Общеизвестный идеал, гармонично сочетая духовные (этические, эстетические, мировоззренческие) и утилитарные (экономические и политические) ценности, уменьшает противоречия социальной жизни⁸. Однако в российском обществе процесс становления общеизвестного идеала не завершился. Коммунистический идеал к середине 80-х гг. сменился на множество прямо противоположных идеалов. В последующее десятилетие возобладала в общественном сознании либеральная ориентация с ценностями свободы, частной собственности и приоритетом личных интересов над общественными. В результате сформировались состояния резкого имущественного и другого социально-правового неравенства людей, которые переориентировали социум в сторону консерватизма с ценностями порядка, стабиль-

⁶ Нравственность. Большой Энциклопедический словарь // URL: http://www.glossary.ru/cgi-bin/gl_sch2.cgi?RNwgixyilttuxu. (дата обращения 16.02.2011).

⁷ Жуков Ю. М. Ценности как детерминанты принятия решения // Психологические проблемы социальной регуляции поведения / Отв. ред. Е. В. Шорохова, М. И. Бобнева. — М., 1976. — С. 254–277.

⁸ Короткова Л. Н., Юмкина Е. А. Некоторые проблемы нравственного идеала в современной России / Акмеологические проблемы субъектности: интерпретация и диагностика: Материалы научно-практической конференции. Санкт-Петербург, 23 апреля 2009 г. /Общ. ред. Ю. А. Шаранова. — СПб., 2009. — С. 224–227.

ности и традиционализма, связанного с отечественной культурой. Одним из результатов динамичного поиска социального идеала в России служит проект концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина⁹. Насколько глубоко возможно укоренение публично декларируемого идеала в людях?

Общезначимый социальный идеал становится или не становится данностью индивидуального сознания, приобретает регуляторную функцию индивидуального поведения или нет, неминуемо через живую ткань психического. Эталоны (образцы), «модели поведения формируются только через проживание, сопереживание, осмысление, через личный опыт»¹⁰. Психологический механизм (способ) присвоения конкретным человеком или группой людей материальных и идеальных социальных объектов, обладающих ценностным содержанием, характеризуется тем, что объектам приписываются индивидуальные значения с опорой на систему индивидуально-личностных ценностей, интересов и потребностей.

Теоретическое изучение нравственного аспекта жизнедеятельности предпринималось с позиций субъектно-деятельностной парадигмы, гуманистической, экзистенциальной, а также трансперсональной, прежде всего, аналитической психологии. Нравственным аспектам в развитии личности посвящены труды С. А. Рубинштейна, К. Г. Юнга, А. И. Анциферовой, А. Н. Леонтьева, Б. С. Братуся и Б. И. Божович, Е. В. Субботского, Ф. Э. Василюка и А. Маслоу, В. Франкла, а также Э. Фромма, Р. Эммонс и других. С нравственным аспектом развития человека сопрягали сознание и самосознание, мотивацию, а также системы отношений личностей. Рассматривались социальные эмоции, чувства и эмпатия, цели, смыслы и ценности человека. С психологическими переменными нравственности связывали рискованность, силу Я, Самость, волю, активность и творчество, свободу, самостоятельность и ответственность, принятие решений в ситуациях, удовлетворенность трудом и самоуспешность, а также экспертную оценку успешности, высшие устремления человека, психическое благополучие и духовность¹¹.

В субъектно-деятельностном подходе механизмы развития нравственного аспекта личности рассматривают неотрывно от развития самосознания человека от рождения до поздних лет жизни. Движущей силой процессов развития является постепенно образующаяся иерархия мотивационной сферы. Первоначально непосредственные побуждения человека регулируются психофизиологическими, прежде всего, эмоциональными функциями. Посредством включения человека в многообразие видов деятельности общения, игр, познания, труда, мотивационные образования личности становятся соподчиненными и произвольными. Поведение и сознание личности приобретают автономность и самостоятельность.

⁹ Данилюк А. Я., Кондаков А. М., Тишков. В. А. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России. — М., 2009.

¹⁰ Серебренников К. У нас свое цунами: воровство и несправедливости // Новая газета. — № 20. — 28 марта 2011 г. — С. 17–18.

¹¹ Завгородняя Е. В. Типология нравственного развития личности // Горизонты образования. — 2010. — № 2 (30). — С. 104–112; Лазурский А. Ф. Избранные труды по общей психологии. К учению о психологической активности. Программа исследования личности и другие работы / Комментар., примеч., прилож. Е. В. Левченко. — СПб., 2001; Токарева Г. А. Психологические аспекты нравственного компонента профессиональной деятельности менеджера: автореф. дис. ... канд. психол. наук. — СПб., 2006.; Шадриков В. Д. Происхождение человечности: учебное пособие для высших учебных заведений. — М., 2001; Эммонс Р. Психология высших устремлений: мотивация и духовность личности /Пер. с англ.; под ред. Д. А. Леонтьева. — М., 2004.

В начале жизненного пути условиями нравственного развития являются «значимые» другие, любовь и общение с матерью. Осознание своего телесного «Я», развитие речи и навыков самообслуживания, первые знания о том, что «можно» и «нельзя», образуют первый опыт нравственности. В процессе следующих возрастных периодов и ступеней социализации сознание человека развивается через принятие ролей и статусов, ценностей и широкого круга отвлечённых знаний о мире. Вместе с этим осознаётся социальное «Я». По мере интериоризации высших идеалов и целей человечества в мотивационную сферу личности, в систему её установок, мировоззрения, смыслов формируется «духовный центр личности», нравственное самосознание. Границы индивидуального сознания в восхождении к духовному центру, духовному «Я» преодолевают вечность¹².

Предмет настоящего исследования — уровень нравственных суждений студентов в оценке поступка человека, а также ценности-цели и ценности, средства (способы поведения) студентов.

Понятие «поступок» в психологии получило большую определенность, чем многие другие этические категории. К. К. Платонов писал, что «поступок — это действия, осознаваемое самодействующей личностью как акт, выражающий её определённое отношение к другим людям, к самому себе, к труду и другим сторонам жизни»¹³. В поступке проявляется высший уровень личности — направленность (установки, психические образования, прижизненно формируемые и ставшие свойствами личности). Направленность личности заключает в себе индивидуальное своеобразие человека от его влечений, желаний, интересов, ценностей до идеалов, убеждений и мировоззрения. Б. С. Братусь подчеркивает, что «личность проявляет себя не в действиях, а в поступках, т. е. действиях, соотносимых с ценностями и идеалами, с определённым уровнем нравственного сознания, действиях, требующих морального выбора»¹⁴. П. Я. Гальперин замечал, что человеческий поступок есть «изменение судьбы, возвеличивание или гибель наших ценностей, переосмысление жизненно значимого»; это — «клеточка морали» (этики)¹⁵.

Объектом настоящего исследования выступили студенты как социальная группа людей, значимых участников исторического времени общества. Выборка составила 127 человек (75 женщин и 52 мужчины) в возрасте от 19 до 23 лет, студентов третьего курса Санкт-Петербургского государственного архитектурно-строительного университета, обучающихся по специальностям менеджмент, промышленно-гражданское строительство и автомобильно-дорожное хозяйство. Методами служили нравственная дилемма (Л. Колберг, 1958, 1963), контент-анализ, количественный подсчёт частот и группировка данных по критериям шести стадий и трёх уровней нравственного сознания.

Л. Колберг основывался на концепции Ж. Пиаже о трёх главных стадиях интеллектуального развития ребёнка: стадию сенсомоторного развития (от нуля до 2-х лет), стадию конкретных операций (от 2-х до 11–12 лет) и стадию формальных операций (от 12–13 лет до 14–15 лет). Изучая нравственный (моральный) аспект поведения детей, Ж. Пиаже говорил о том, что моральные суждения ребёнка формируются

¹² Гиппенрейтер Ю. Б. / Введение в общую психологию. Курс лекций. — М., 1997. — С. 313–322.

¹³ Платонов К. К. О системе психологии. — М., 1972. — С. 157.

¹⁴ Братусь Б. С. Аномалии личности. — М., 1988. — С. 100–104.

¹⁵ Цит. по: Братусь Б. Л. Аномалии личности. — М., 1988. — С. 102.

от гетерономной морали, связанной с оценкой значимыми другими, к автономной морали, такой, в случае которой ребёнок начинал понимать, что намерение важнее внешних причин и следствий поступка. Л. Колберг выделил три уровня нравственного развития, каждый из которых объединяет по две стадии суждений, различных по предельным основаниям в оценке поступка. Первый преднравственный уровень образуется суждениями, исходящими из внешних обстоятельств, наказания или вознаграждения (первая стадия), и выгодой от поступка (вторая стадия). Второй конвенциальный уровень содержит суждения о том, одобряем или нет другими людьми поступок (третья стадия), и как он соотносится с законом, установленным порядком (четвёртая стадия). Третий постконвенциальный уровень сопоставляется с суждениями, которыми поступок оправдывают уважением прав человека (пятая стадия) и универсальными высшими человеческими ценностями и регуляторами поведения (например, совестью, ответственность и др.) (шестая стадия)¹⁶.

В процедуре исследования участники прочитывали «Историю Хайнца», в которой рассказывается о том, что в одном европейском городе у мужчины умирает жена от трудно излечимой болезни. Помочь ей может лекарство, изобретенное местным аптекарем. Но цена этого спасительного препарата мужу «не по карману», а аптекарь не соглашается уступить покупку в долг. Тогда отчаявшийся супруг решает украсть у аптекаря это лекарство. Участникам исследования предлагалось ответить письменно на вопрос: прав или не прав Хайнец и почему?

Анализ письменных ответов участников показал следующее.

Студенты выборки больше склонялись к тому, что «герой» истории прав (55,9%): юноши так считали чаще (65,4%), чем девушки (49,0%). Девушки чаще (27%), чем юноши (21,1%) указывали на неоднозначность в оценке правоты-неправоты героя. Возможно, различия во мнении о правоте-неправоте в зависимости от пола объясняется тем, что смелость, рискованность, воля в суждениях больше свойственны мужчинам, чем женщинам.

В целом по выборке в оценках поступка героя преобладали суждения преднравственного уровня (18,3%). Поступок оправдывался внешними обстоятельствами или выгодой героя. Вторым рейтинговым порядком (9,3%) по долям процентов от всего объема высказываний следовали суждения постконвенциального уровня с опорой на универсальные высшие принципы (совесть, ответственность, жизнь человека как высшая ценность). Вместе с этим порядок (по частоте высказываний) следования нравственных суждений девушек и юношей различался. Приоритетными суждениями девушек в обосновании поступка «героя» чаще были суждения о внешних обстоятельствах и личной выгоды (23,8%) (преднравственный уровень). Суждениями второго порядка (16,1%) оказывались такие, которые относились к постконвенциальному уровню. У юношей в отличие от девушек, суждения постконвенциального уровня (благополучие и права человека, высшие ценности человека, например, жизнь, любовь) по частоте высказывания занимали первое порядковое место (14%), и вторым порядком следовали объяснения, соотносимые с преднравственным уровнем (9,4%). Вероятно, девушки традиционно более зависимы от обстоятельств ситуации.

Следует заметить, что полученные результаты не достаточны для того, чтобы делать далеко идущие выводы об уровне нравственности (нравственного сознания)

¹⁶ Годфруа Ж. Нравственное развитие // Что такое психология: В 2-х тт. / Пер. с франц. — Т. 2. — М., 1992. — С. 26–29, 53–55.

студентов изучаемой выборки. Коррелятами нравственности является, как было указано выше, ряд психологических переменных. Психологической переменной в описываемой процедуре служила только одна когнитивная единица — суждение участников о поступке, но не поступок, осуществлённый самостоятельно каждым из участников исследования.

Вместе с этим в полученном эмпирическом материале были проанализированы темы, образовавшие структуру одного из оснований суждений в оценке поступка — «внешние обстоятельства» (преднравственный уровень, первая стадия). Предполагалось, что анализ этих «обстоятельств» покажет те внешние причины, которые подталкивают человека к совершению нравственно противоречивого поступка. В результате установлено пять групп «внешних обстоятельств», обостряющих извне нравственную противоречивость поступка.

На первом месте оказались обстоятельства, связанные со свойствами личности, качествами её состояний и чувств: корысть и алчность, жадность и жестокость, эгоизм и амбиции, отчаянье, стресс. Второе место занимали критерии, по которым организуется, упорядочивается жизнь людей в обществе (нужно делать доступными для людей редкие лекарства, мог бы договориться об условиях предоставления денег) и идеи о вечности ситуаций, испытывающих человека противоречиями жизни (природа, инстинкты, если бы были человечней некоторые люди). На третьем месте были обстоятельства, тематически касающиеся этики профессии, предназначения труда (разве становятся врачами из-за денег, создал лекарство для обогащения, а не для общества). Наконец, была упомянута эпоха и мода времени (в эпоху капитализма деньги и материальные ценности играют главную роль).

Таким образом, жизненные обстоятельства — личностные свойства людей, объективные трудноразрешимые противоречия социальной жизнедеятельности, целеполагания людей тех или иных профессий, временная мода на ценности в историческую эпоху того или иного общества создают ситуации испытания нравственности человека.

Согласно аналитической психологии, «распознавание “моего” зла как отличного от общего зла составляет необходимый момент самопознания. В процессе индивидуации никто не вправе обойти стороной этот момент»¹⁷. Зло и добро, светлая и тeneвая, сознательная и бессознательная части целого эго составляют предмет индивидуации человека. Ассимиляция личной тени может привести к встрече с архетипичной тенью коллективной бессознательной сферы, в результате возможно расщепление в психической системе. Нераспознанная глубокая архетипическая тeneвая часть проецируется (приобретает форму религиозной проекции) в противопоставление сил света и тьмы. Вопреки примирению со злом следует развивать «способности к подавлению и жертвенности, дисциплине и аскетизму» для достижения стабильности эго, для коррекции разрушающего чувства тревоги и вины. Вытеснение же зла в себе приводит к инфляции эго, погружение в тeneвую, низшую часть¹⁸.

«Эта «низшая» личность состоит из всего, что не вписывается в законы и постановления сознательной жизни. Она предполагает «неповиновение» и поэтому должна быть отвергнута не только по моральным соображениям, но и исходя из целесообразности... Но эта интеграция (низшей функции) может состояться и быть использована

¹⁷ Нойман Э. Глубинная психология и новая этика. Человек мистический // URL: http://www.syntone.ru/library/books/content/2515.html?current_book_page=all (дата обращения 16.02.2011).

¹⁸ Там же.

в благих целях только тогда, когда связанные с тенью тенденции получают признание и возможность реализации, сдерживаемой с помощью необходимой критики. Это приводит не только к неповиновению и недовольству собой, но и к уверенности в своих силах, без которой невозможно представить себе индивидуацию. Чтобы этические нормы стали значимыми, необходимо, к сожалению, обладать способностью «стремиться к иному»¹⁹. Множество факторов оказывает влияние на поведение человека в момент столкновения со злом различных качественных (коллективного, личностного) уровней сознания. Это обуславливает, согласно аналитическим психологам, сложность теоретических предписаний для этического поведения.

Осознание тени образует суть морально-психологической проблемы. Э. Нойманн пишет, что посредством признания теневой стороны человека происходит исцеление и оказание помощи, прощение и оправдание, обучение терпимому отношению к себе и жизни со своим грехом, но не к жизни «в грехе». Морально-психологическую проблему, по словам Юнга, «нельзя включить в интеллектуальную деятельность, ибо она предполагает страдание и страсть, которые приводят к формированию целостной личности»²⁰.

Нравственность — это сложное системное явление, и раскрытие этого явления в поле психологии сопряжено с рядом индивидуально-личностных переменных. Одним из важных психологических компонентов нравственности являются индивидуально-личностные ценности человека.

Ценности — это то, что человек считает для себя важным, значимым и не важным, не значимым (Т. Шибутани); это мера значимости мотивов поведения (Е. В. Шорохова, Ф. Е. Василюк). Ценности формируются под влиянием физического непосредственного окружения индивидуума и значительных для его жизни социальных лиц и обстоятельств (Ю. Б. Гиппенрейтер); зависят от уверенности человека в себе и твердости убеждений своих и влияющих на него людей; от последовательности, в которой он принимает ценности. Только потом ценности обретают данность индивидуального сознания (А. Маслоу). Личностные ценности человека, в понимании Б. С. Братуся, это ставшие устойчивыми смыслы жизни на эгоцентрическом, группоцентрическом или просоциальном уровне²¹. В этом качестве они приобретают регулирующую и преобразующую силу, проявляясь в стиле жизни, в общественно-значимых продуктах деятельности человека и в его вкладе в цивилизацию.

Иерархии ценностей личности регулируют активность человека, творящего действительность. Наряду с потребностями и установками, целями и интересами, идеалами, смыслами, направленностями, ценности составляют часть потребностно-мотивационного комплекса поведения²². Ценности отличаются от других социально-психологических конструктов: от норм — большей интенсивностью; от целей — большей регулярностью; от диспозиций — большей обобщенностью²³.

¹⁹ Цит. по: Нойманн Э. Глубинная психология...: Юнг К. Г. Психологический подход к догмату Троицы. Ответ Иову. — М., 1996. — С. 104.

²⁰ Там же. С. 105.

²¹ Братусь Б. С. Аномалии ... С. 98–101.

²² Троицкая И. В. Психология отношения к экономическим явлениям. — СПб., 2004. — С. 8. Троицкая И. В. Психология отношения к экономическим явлениям. — СПб., 2004. — С. 67–75, 105–112.

²³ Жуков Ю. М. Ценности как детерминанты принятия решения / Психологические проблемы социальной регуляции поведения / Отв. ред. Е. В. Шорохова, М. И. Бобнева. — М., 1976. — С. 254–277.

Индивидуально-личностные ценности человека как психологическая реальность выполняют функцию жизненного ориентира, служат основанием выбора стратегии поступка при решении личных, производственных, общественных проблем. Ценностные ориентации — это социально обусловленное, избирательное отношение человека к совокупности материальных и духовных общественных благ и идеалов, которые рассматриваются как предметы, цели и средства для удовлетворения жизненных потребностей человека. Система ценностных ориентаций личности — это «многомерное динамическое пространство», в котором каждое измерение соответствует определенному виду общественно-индивидуальных отношений (Б. Ф. Ломов).

Систематическое психологическое исследование автором ценностей в период с 1990 года по настоящее время позволило установить приоритетные ценностные ориентиры студентов. В исследовании методически были объединены классификации ценностей, разработанные отечественными авторами (Е. Ф. Рыбалко, Л. А. Головей, Б. Ф. Ломов), и список ценностей (целей) и средств (способов достижений целей) по шкалам методики М. Рокича²⁴. В результате модифицированные классы ценностей образовали пять групп²⁵.

Первая группа — это материально-гедонистические ценности. К ним относятся здоровье, достаток, развлечения, аккуратность, жизнерадостность, эффективность в делах (трудолюбие) и активная жизнь (полнота и эмоциональное насыщение жизни). Вторая группа социальных ценностей состоит из двух подгрупп. Одна из них — социально-общественная подгруппа. Ее составляют ценности признания, свободы, счастья других, воспитанности, исполнительности, непримиримости к недостаткам в себе и других, терпимости, широты взглядов. Подгруппа социально-индивидуальных ценностей включает такие, как: интересная работа, друзья, счастливая семейная жизнь. Также к ним относятся уверенность в себе, высокие запросы, независимость, ответственность, рационализм, самоконтроль, смелость и твердая воля.

Группа духовных ценностей также состоит из двух подгрупп. Духовно-познавательную составляют красота природы и искусства, познание, образованность. Духовно-эвристической подгруппе принадлежат ценности: жизненная мудрость, любовь, продуктивная жизнь (полное использование способностей), развитие, творчество, честность, чуткость.

Указанная модифицированная группировка ценностей легла в основу структуры сравнительного анализа ценностей, и затем в основу экспресс контент-анализа жизненных девизов студентов. Ценности студентов сравнивались с ценностями представителей других социальных групп — военных, служащих частных, акционерных и государственных предприятий, предпринимателей и политиков, а также управленцев разного уровня. Сравнительный анализ позволил автору установить, какие ценности по различным выборкам студенческой молодежи оставались неизменными, постоянными, а какие — изменялись²⁶.

На протяжении изучаемого периода у всех представителей социальных групп российского общества устойчивыми оставались духовно-эвристические цели (раз-

²⁴ Практикум по возрастной психологии / Под ред. Головей Л. А., Рыбалко Е. Ф. — СПб., 2001. — С. 509–517.

²⁵ Троицкая И. В. Психология отношения к экономическим явлениям. — СПб., 2004. — С. 67–71.

²⁶ Там же.

витие, любовь) и здоровье как материально-гедонистическая ценность. Устойчивость отмечалась у таких социально значимых способов поведения, как терпимость и непримиримость. Устойчивыми были также ориентиры на образованность и ответственность (индивидуально-социальные ценности). Подчеркнём, что такой способ поведения, как непримиримость в группах студентов постоянно оказывался в позиции значимо «не важной». Устойчивыми у студентов оставались ценности цели здоровье (материально-гедонистическая группа), любовь (духовно-эвристическая ценность), и такой ряд социально-индивидуальных ценностей: друзья, счастливая семейная жизнь, интересная работа и уверенность в себе. К устойчивым ценностям-средствам относились такие значимо важные социально-индивидуальные способы: независимость, рационализм, самоконтроль, смелость, а также духовно-познавательная ценность — образованность.

В середине изучаемого периода (в 2003 г.) у студентов уменьшилось осознание важности материально-гедонистической ценности — активной жизни (полной и эмоционально насыщенной), ослабло осмысление воспитанности как социально-общественной ценности. Чаще проявлялось стремление к духовно-эвристическим ценностям — жизненной мудрости и развитию, к материально-гедонистической ценности — достатку и социально-общественной ценности — к свободе. Еще больше отражалось осознание значимости жизнерадостности (материально-гедонистическая ценность), ответственности и твердой воли (социально-индивидуальные ценности), терпимости и широты взглядов (социально-общественные ценности).

Анализ высоко значимых связей ($p \leq 0,001$) между целями и средствами (способами), выбранными в позицию «важно» по выборке в целом, приводит к следующим выводам. Интересная работа не мыслится студентам без дисциплинированности (исполнительности) и высоких запросов; деятельность познания они связывают со смелостью, терпимостью, широтой взглядов. В работе над собой, постоянном физическом и духовном совершенствовании (развитии), они предполагают использовать смелость, чуткость, честность.

Особо обратим внимание на средства-ценности, выбираемые студентами в своем развитии. Подчеркивалась озабоченность российских исследователей признаками деформации моральных ценностей в обществе. Это связывали с тем, что ориентация на ценность «свобода» явно не влекла за собой «ответственность». Обнаруживали, что цель «материальной обеспеченности» у большинства групп респондентов прослеживалась в обратной связи (отрицательная корреляция) с «честностью». Полагаем, что причины этого могут лежать в глубинах общественной психологии. Они связаны не только с отклонением образцов поведения в экономической жизни России от моральных норм по принципам честности, «порядочности», справедливости.

Честность как этическая категория и моральная ценность является востребованным общественным сознанием личностным качеством. Личное сознание не свободно от атрибутов общественно-группового сознания. В российском общественном сознании присутствует дух православной культуры, осуждающий традиционно стяжательство и потребление сверх меры, осуждающий именно те качества, без которых не мыслится накопление материального капитала.

Вероятно, молодежь отрицает в структуре своих ценностей честный способ при стремлении к достатку («материальная обеспеченность») не потому, что принимает за эталон нечестные поступки, грабежи, обманы и другие отклоняющиеся формы поведения в российской экономической среде. Скорее всего, это происходит потому, что молодые

люди осмысливают противоречие между материальной жизнью (достатком) и духом. В целом, ценность «честность» как регулятор личностного развития молодежь, согласно анализу данных эмпирического исследования, интегрирует в систему ценностей.

Вероятно, не является неожиданным в условиях распространенной атмосферы неустойчивой морали в современном российском обществе вывод из данных исследования о том, что для достижения целей в профессиональной сфере молодые люди (студенты) в настоящее время допускают возможность асоциальных, деструктивных действий чаще, чем работающие специалисты²⁷. Возможно, недооценка молодыми людьми воспитанности и априорное допущение асоциальных форм поведения в трудовой среде являются результатом влияния принятых ныне общественных ценностей средне развитого капитализма.

Примечательно, что развлечения оказались в позиции неважной цели, связанной с отсутствием хороших манер ($r = -0,223$; $p = 0,053$). Из этого результата следует то, что молодежь нуждается в позитивных эталонах культуры развлечений. Прочие очень значимые связи показывают, например, что друзья как ценность связаны с аккуратностью.

С выше описанными тенденциями совпало соотношение видов ценностей, выделенных методом экспресс контент-анализа жизненных девизов студентов (685 чел., 2005–2006 гг.) первого курса Государственного архитектурно-строительного университета г. Санкт-Петербурга²⁸. Приоритетно было число девизов (29,8% от выборки), выражавшие социально-индивидуальные ценности. Они связывались с такими фразами: «всегда стремиться к своей цели»; «хочу самореализоваться, во что бы то ни стало»; «подумала, сказала, сделала, верь в себя»; «через тернии — к звездам» и др.

Второе место (22,5%) занимали высказывания духовно-эвристического содержания. К ним были отнесены такие выражения, как: «кто хочет, тот добьется», «все в мире суета сует и томление духа», «жизнь — это любовь», «быть всегда», «жить, но не существовать». Третье место (22%) в рейтинге заняли девизы, включающие материально-гедонистические ценности («вести здоровый образ жизни», «жизнь хороша», «жить, не расстраиваясь», «хочу есть!», «бери от жизни все»). Социально-общественные ценности выражались в девизах, занимавших четвертое место (17,8%). Они заключались в таких формулировках, как: «не падать раньше выстрела», «пока мы едины, мы непобедимы», «правда победит», «быть первым, жить в свое удовольствие, не забывать о других».

Духовно-познавательные ценности были заключены в девизах, выступивших пятыми в рейтинговой очередности (7,9% от всей выборки). Выражения были, например, такие: «знания для утверждения справедливости жизни», «учиться быть самостоятельным», «учеба и труд — все перетрут», «учиться и учиться», «понять смысл всего существующего».

По выборке в целом девушки студентки (331 чел.) чаще, чем юноши, выбирали социально-общественные ($\varphi = 1,6$; $p = 0,055$), а юноши (354 чел.) чаще, чем девушки — духовно-познавательные ценности ($\varphi = 5,6$; $p = 0,000$).

²⁷ Троицкая И. В. Представления о способах повышения доходности от профессиональной деятельности в сознании субъекта труда / Прикладная экономическая психология: сб. ст. / Редкол.: проф. С. Г. Ковалев [и др.]. — СПб., 2006. — С. 157–165.

²⁸ Троицкая И. В. Ценности — цели, — средства и идеи в векторе активности студенческой молодежи / Система ценностей современного общества: Сборник материалов XV Международной научно-практической конференции / Общ. ред. С. С. Чернова. — Новосибирск, 2010. — С. 267–273.

В итоге анализа результатов исследований об уровне нравственных суждений (нравственного сознания) и индивидуально-личностных ценностях студентов приходим к следующим выводам.

1. В сознании студентов отмечаются суждения и низших, и высших уровней нравственного развития. Первым порядком проявляются суждения преднравственного уровня, предполагающего толкование обстоятельств, сопутствующих принятию решения о поступке. Вторым порядком следуют суждения постконвенционального, автономного нравственного уровня, основывающиеся на высших ценностях человечества. Суждения конвенционального уровня нравственного сознания выступали третьим порядком.

2. Приоритетными для студентов являются социально-индивидуальные и духовно-эвристические ценности. Материально-гедонистические ценности отмечены третьим порядком в иерархии ценностей студентов. Социально-общественные и духовно-познавательные ценности завершают иерархию ценностей студентов.

3. Студенты в изучаемый период устойчиво высоко ценили здоровье, любовь, друзей, счастливую семейную жизнь, интересную работу, уверенность в себе. Поведение студентов было свободно от непримиримости к недостаткам других. Они предпочитали в способах поведения независимость, образованность, рационализм, самоконтроль, смелость.

4. В изучаемый период у студентов подверглись изменениям осознание важности значения активной жизни (полной и эмоционально насыщенной) и ослабло осмысление воспитанности как социально-общественной ценности. При этом чаще стало проявляться стремление к жизненной мудрости, достатку, развитию, свободе. Повысились ранги важности жизнерадостности, ответственности, твердой воли, терпимости, широты взглядов. Развлечения с повышением курса обучения переходят в ранг всё меньшей важности.

5. Стремление к достатку в иерархии ценностей студентов отрицательно связывалось с таким морально-этическим регулятором, как честность.

6. Студенты предполагают в работе над собой, в постоянном физическом и духовном совершенствовании (развитии) использовать смелость, чуткость, честность.

7. Студенческая молодежь нуждается в позитивных образцах в сферах культуры развлечений и труда.

ЛИТЕРАТУРА

1. Братусь Б. С. Аномалии личности. — М., 1988.
2. Гиппенрейтер Ю. Б. / Введение в общую психологию. Курс лекций. — М., 1997.
3. Годфруа Ж. Нравственное развитие / Что такое психология: В 2-х т. /Пер. с франц. — Т. 2. — М., 1992.
4. Данилюк А. Я., Кондаков А. М., Тишков В. А. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России. — М., 2009.
5. Джерри Дэвид, Джерри Джулия. Большой толковый социологический словарь (Collins). — Т. 1 (А-О) /Пер. с англ. — М., 2001.
6. Жуков Ю. М. Ценности как детерминанты принятия решения // Психологические проблемы социальной регуляции поведения / Отв. ред. Е. В. Шорохова, М. И. Бобнева. — М., 1976. — С. 254–277.
7. Завгородняя Е. В. Типология нравственного развития личности // Горизонты образования. — 2010. — № 2 (30). — С. 104–112.

8. Кармин А. С. Культурология: Культура социальных отношений. — СПб., 2000 // URL: <http://www.countries.ru/library/ethic/etterm.htm> (дата 01.02.2011).
9. Короткова Л. Н., Юмкина Е. А. Некоторые проблемы нравственного идеала в современной России / Акмеологические проблемы субъектности: интерпретация и диагностика: Материалы научно-практической конференции. Санкт-Петербург, 23 апреля 2009 г. / Общ. ред. Ю. А. Шаранова. — СПб., 2009. — С. 224–227.
10. Лазурский А. Ф. Избранные труды по общей психологии. К учению о психологической активности. Программа исследования личности и другие работы / Комментар., примеч., прилож. Е. В. Левченко. — СПб., 2001.
11. Нойман Э. Глубинная психология и новая этика. Человек мистический // URL: http://www.syntone.ru/library/books/content/2515.html?current_book_page=all (дата обращения 16.02.2011).
12. Нравственность. Большой Энциклопедический словарь // URL: http://www.glossary.ru/cgi-bin/gl_sch2.cgi?RNwgixyilttuxu. (дата обращения 16.02.2011).
13. Платонов К. К. О системе психологии. — М., 1972.
14. Практикум по возрастной психологии / Под ред. Головей Л. А., Рыбалко Е. Ф. — СПб., 2001.
15. Серебrenников К. У нас свое цунами: воровство и несправедливости // Новая газета. — № 20. — 28 марта 2011 года. — С. 17–18.
16. Токарева Г. А. Психологические аспекты нравственного компонента профессиональной деятельности менеджера: автореф. дис. ... канд. психол. наук. — СПб., 2006.
17. Троицкая И. В. Представления о способах повышения доходности от профессиональной деятельности в сознании субъекта труда / Прикладная экономическая психология: сб. ст. / Редкол.: проф. С. Г. Ковалев [и др.]. — СПб., 2006. — С. 157–165.
18. Троицкая И. В. Психология отношения к экономическим явлениям. — СПб., 2004.
19. Троицкая И. В. Феномены психических состояний в социуме в период преобразования экономики / Человек в условиях мировых природных и социальных катаклизмов: Материалы XXVII Междунар. науч. конф. Санкт-Петербург, 17–18 мая 2010 г. / Под ред. С. Н. Полторака. — СПб., 2010. — С. 279–283.
20. Троицкая И. В. Ценности — цели — средства и идеи в векторе активности студенческой молодёжи / Система ценностей современного общества: Сборник материалов XV Международной научно-практической конференции / Общ. ред. С. С. Чернова. — Новосибирск, 2010. — С. 267–273.
21. Философский словарь / Под ред. М. М. Розенталя. — М., 1972.
22. Шадриков В. Д. Происхождение человечности: учебное пособие для высших учебных заведений. — М., 2001.
23. Эммонс Р. Психология высших устремлений: мотивация и духовность личности / Пер. с англ.; Под ред. Д. А. Леонтьева. — М., 2004.

И. В. Астэр

ИННОВАЦИОННЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В РЕШЕНИИ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОГО ОДИНОЧЕСТВА

Религия непременно есть не только моя связь и соединение с Богом, но и моя связь и соединение с другими, с ближними, есть общение, общность, коммунион¹.

Н. А. Бердяев

Об уникальных возможностях в различных сферах жизнедеятельности, появившихся за последние десятилетия у Русской Православной Церкви, на страницах прессы сказано уже немало. В рамках данной статьи сконцентрируюсь лишь на одной из них — помощи другим в преодолении одиночества. Безусловно, мне могут возразить экономисты: как можно сейчас говорить о проблемах души, когда россияне не могут справиться с удовлетворением своих базовых потребностей — в социальной и физической безопасности, в приобретении жилья, да что там жилья, когда денег не хватает на лекарства и еду? Когда большая часть населения России находится на краю бездны под названием «бедность»? Специалисты в области социальной политики могут вспомнить о демографической проблеме, о социальном неравенстве, о наркотизации и алкоголизации населения. Психологи скажут, что главная проблема, с которой к ним обращаются — это проблема «отцов» и «детей». Политики в очередной раз призовут к построению демократического общества. А богословы в который раз напомнят, что куда важнее заниматься духовно-нравственным воспитанием личности, поскольку для христианина главное — научиться быть наедине с Богом, а потом уж с людьми. И, безусловно, в экспертном интервью со специалистом в сфере науки, образования, здравоохранения или предпринимательства на вопрос: «Какая проблема наиболее остро стоит перед вашей организацией?» мы услышим: «Проблема финансирования».

Тем не менее, одной из актуальнейших проблем нашего времени я считаю именно проблему одиночества, как минимум, на том основании, что самостоятельно справиться с бедностью общения как на межличностном уровне, так и на уровне целых сообществ, гораздо тяжелее, чем с материальной нищетой. Но есть и другое основание — с про-

¹ Бердяев Н. А. Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения. — М., 2007. — С. 312.

блемой одиночества на том или ином его уровне, если пристально взглянуть в глубины своей души, сталкивался каждый из нас. Подробно о причинах одиночества и о его социально-антропологических последствиях интересующиеся данными вопросами могут посмотреть ряд предыдущих публикаций автора². В настоящей — затронем проблему одиночества в православной среде. Поскольку полагаем, что Русская Православная Церковь лишь тогда сможет оказывать помощь другим, когда справится с собственными нерешенными задачами. Выбор позитивной социальной практики возможен только после погружения в глубины «Я», собственной культуры, включающей множество традиций и ценностей, углубленный и критический анализ которых, а затем — качественный отбор — позволит преобразовать как человека, так и общество.

Несмотря на то, что Церковь апеллирует непосредственно к нравственности человека, она не является в современном обществе нормообразующей инстанцией, какой была в средневековом обществе. На идеологическую роль претендует целый ряд социальных институтов: массмедиа, гражданские институты, политические партии. Православие сегодня — это символ русского своеобразия и некой духовной ценности этого своеобразия, как что-то, что может быть с гордостью противопоставлено другим, и ценность чего эти другие тоже в какой-то мере признают. Но поскольку целый ряд критериев группового членства ослабевает, а приобретенный жизненный опыт не пригоден в новой для мира ситуации острого столкновения символических и культурных капиталов, как и прежде, каждый из нас, если не погружается без остатка в свои суетные заботы, обнаруживает бессмысленность существования. Впрочем, наши эгоистические устремления требуют отказаться от сделанных открытий, доставляющих экзистенциальные страдания.

Зачастую только безысходность давящих обстоятельств, главным из которых, пожалуй, следует считать непризнание сконструированной идентичности со стороны значимых «других», подталкивает нас искать выход безотносительно к построению очередного мифа идентичности и внимательно задумываться о причинах наших несчастий не без анализа личностных особенностей, но без абсолютизации культурных и социальных различий. Вместо тотальной враждебности к «Другому», в образе которого может персонифицироваться носитель других идей, мнений, человек другой социальной или этнической общности, говорящий на незнакомом языке, вместо конформизма по отношению к тем, кто играет на чувстве солидарности, кто способен убедить людей, что их интересы и чувства ему близки, что он «вылеплен из того же теста», мы, наконец, обращаем внимание на того, кто находится рядом, и шаг за шагом, поступательно открываем для себя удивительный мир человека, с его внутренней болью и радостью, с недостатками и достижениями. Открываясь для общения с человеком любой нации и веры, мы возрождаем в себе доверие и преодолеваем страх самого себя и своего бытия, страх рефлексии, присущий абсолютному большинству и скрепленный договором о «невмешательстве» в жизнь другого.

Согласно одному из самых активных поборников гуманистического направления в психотерапии Ролло Мэю, «ни Я, ни тело, ни бессознательное не могут быть “само-

² Астэр И. В. Кризис социальных связей и проблема одиночества в условиях российского мегаполиса // Теоретический журнал «Credo new». — № 2. — 2010. — С. 119–136 (<http://credonew.ru/content/view/905/62/>, дата обращения 04.07.2011); Астэр И. В. Причины одиночества и его социально-антропологические последствия // Теоретический журнал «Credo new». — № 4. — 2010. — С. 206–220 (<http://credonew.ru/content/view/960/62/>, дата обращения 04.07.2011).

стоятельными», а могут существовать только как части целого. И именно в этом целом должны иметь свои основания свобода и воля»³. Обретение цельности и свободы от эгоистичного «Я» возможно путем выхода за рамки собственных проблем, путем выстраивания отношений с людьми на «искренности и прозрачности подлинных чувств», на «теплом принятии и высокой оценке другого человека, тонкой способности видеть его мир и его самого, как он сам их видит»⁴. Посредством доверительного, глубинного общения станет возможным для индивида «воспринимать и понимать свои качества, которые прежде были им подавлены», обнаружить, что «становится более цельной личностью, которая способна жить с пользой», быть «более самоуправляемым и уверенным в себе», «человеком с более выраженной индивидуальностью, способным проявлять себя»⁵.

Что же является для православного человека основным препятствием при вступлении в диалог с ближним своим? В публичной коммуникации он должен переходить на секулярный язык и искать аргументы внерелигиозного характера, что зачастую ставит его в трудное положение, так как религиозные языки невозможно перевести на мирской язык без утраты части смысловых структур. После ряда неудачных попыток донести свое видение мира он замыкается, как минимум, в своей общине, как максимум, в себе самом. Собственный внутренний мир, разросшийся до масштабов Вселенной, не позволяет понять другого. Как подтвердит нам любой специалист в области межкультурной коммуникации, мы не слышим собеседника, главным образом, от того, что заняты собственной речью, от того, что с детства не научились слушать, но, обучившись навыкам рефлексивных и эмпатических реакций и активно используя их в общении, мы имеем шанс превратиться в отзывчивых слушателей, понимая не только наших соотечественников, но в определенной степени и иностранцев. Что касается религиозной деятельности, то слова Иисуса «идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф. 28:19–20) призывают к общению именно с людьми другой культуры, другой веры. Так как «в некотором, более глубоком смысле всякая вера абсолютно индивидуальна, в каждом человеке — иная; так что, строго говоря, есть столько же религий, столько же вероисповеданий, сколько есть личностей — совершенно так же, как есть столько же форм любви, сколько есть на свете любящих людей»⁶.

Итак, самовыражение в диалоге является непродуктивным, оно лишь удваивает самого себя, но «напряженная и любящая венаходимость» по отношению к другому приводит к определению своего уникального места в бытии⁷. Знание своего единственного места делает возможным диалог с самобытным Другим. Соответственно, еще одной причиной отчуждения россиян является отсутствие ощутимой опоры на принципы дополненности (доминанты на Другом по А. А. Ухтомскому) и дистанцирования (или «вненаходимости», по выражению М. М. Бахтина).

³ Мэй Р. Любовь и воля. — М.; К., 1997 // (http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Mei/06.php, дата обращения 02.07.2011).

⁴ Роджерс К. Взгляд на психотерапию: Становление человека. — М., 1994. — С. 79.

⁵ Там же.

⁶ Франк С. Л. С нами Бог // (http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_15-all.shtml, дата обращения 01.07.2011).

⁷ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. Сост. С. Г. Бочаров. — М., 1979. — С. 79.

Русская Православная Церковь сумела занять определенную нишу в российском обществе в рядах других социальных институтов, выполняя духовно-нравственную функцию и пытаясь сплотить общество, как минимум, по этноконфессиональному признаку, настаивая на сохранении традиций и единстве нации. По сути, Церковь встала на путь миссионерства. И очень важно, какие методы использует современный миссионер на этом нелегком пути. Методами пропаганды и словотворчества сегодня, к примеру, никого не удивишь, говорить умеют многие, но верит ли словам народ? Не устал ли он от обещаний светлого будущего еще при социализме? Вспомним, что словесная проповедь в России стала получать распространение лишь к концу XVII в., то есть в тот период, когда Церковь в силу целого ряда обстоятельств была в кризисе. До эпохи Петра I проповедовали примером, а проводящий словом священник казался лицемером.

Проповедь через пример, а не через слово восходит к апостольским временам. Апостолы-миссионеры проповедовали Евангелие примером своей жизни и при этом они ни разу не ссылались на знаменитую Нагорную Проповедь Христа, ни разу говорили: «Как наставлял учитель»⁸. Личность самого Христа, а не его учение ставили во главу угла своей миссионерской деятельности апостолы. На этот факт в отечественной православной словесности обратил внимание о. Андрей (Кураев): «Ни проповедь Стефана в день его мученической кончины, ни обращение Петра в день Пятидесятницы не содержит ссылок на Нагорную проповедь. Павел и Иоанн формулируют керигму, обращаясь не только к учению, но и к жизни Иисуса»⁹. И далее Андрей Кураев пишет: «Евангелие Христа... несет Весть о Личности, а не о концепции.... И в общении со своими учениками Христос не приводит доказательств, не требует от них умственного напряжения, не рисует им системы мироздания или религиозной жизни. Он проповедует не Свои убеждения, а Себя Самого»¹⁰.

В определенном плане можно сказать: важно не чему учит Учитель, а то, кем он сам является. «За кого они почитают Меня?», — спрашивал Христос своих учеников. И это понятно, если учесть то, что вхождение в святость совершается через Христа, за счет преодоления противостояния духовного и телесного. А в таком случае практика христианской аскезы, а точнее, овладение навыком этой практики является куда более важным, чем эрудиция и риторическая подготовка. Порок современных религиозных школ любого уровня состоит в подмене идеи святости идеей учености. Думается, стоит прислушаться к совету профессора Воронежской Духовной Семинарии П. Никольского: «... чтобы полемика апологетов православия привлекла к себе внимание интеллигенции, необходимо, чтобы она кроме своих литературных и научных достоинств, не была оторванной от жизни. Мало написать толковое опровержение лжи, надо на деле, в жизни показать значение истины... Для этого не нужно быть богословом, а нужно быть только христианином с живою верой... В своей жизни, на деле, а не в одном слове, мы должны показать, что мы христиане и что наше исповедание самое чистое и святое»¹¹.

Эту готовность православного человека воспринимать веру, прежде всего, через жизненный и духовный опыт ее подвижников неоднократно уже отмечали исследо-

⁸ Кураев А. Традиция. Догмат. Обряд. Апологетические очерки. — М., 1995. — С. 96.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 107.

¹¹ Никольский П. Интересы и нужды епархиальной жизни. — Воронеж, 1901. — С. 14.

ватели русского менталитета и русской религиозности. Так, Д. А. Хомяков заметил, что «Церковь «дремлет» не потому, что у ее изголовья не стоит патриарх и не потому что нет соборных заседаний, а также не потому что приход не является юридическим лицом и не может приобретать имущество на свое имя и распоряжаться храмом как собственностью, а вследствие того, что народ желает иметь «пастырей добрых», то есть таких, которые «полагают душу за овцы», и это желание проявилось не в голосовании, а в беспримерной всероссийской известности и славе о. Иоанна Кронштадского... Слава его объясняется только тем, что народ, ищущий себе пастыря идеального... внезапно услышал, что такой пастырь явился, и он всем сердцем бросился к нему, чем и показал, что он ищет пастыря себе»¹².

Читая эти строки, написанные еще в начале XX в., невольно удивляешься прозорливости их автора. Никакое учреждение не является нравственным субъектом, основой духовной практики, ровно как и социального служения, является личность, а не организация, поскольку именно личность несет ответственность. Подлинная ответственность лежит на личности. Но организация должна обеспечить условия для акционистской практики. Конечно, не все согласятся с тем, что Церковь непременно должна заниматься социальным служением, по мнению многих, разработка механизмов реализации Социальной концепции — вмешательство в вопросы, не относящиеся к прямым обязанностям РПЦ. Увы, в нынешней кризисной ситуации для России подобные настроения — анахронизм, также как и философский идеализм, изолирующийся от реальности представлениями, воплощение которых в жизнь весьма проблематично, жизнь в воображаемом мире не снимает ответственности при решении насущных практических задач. Другое дело, что в социальном служении одного душевного порыва явно недостаточно, нужны специальные знания и умения, определенный опыт, аккумуляция методологий и технологий организации социальной работы.

4 февраля 2011 г. Архиерейским Собором Русской Православной Церкви был принят ряд важных документов, в которых подчеркивается «необходимость активизации работы по введению на приходах Русской Православной Церкви штатных оплачиваемых должностей педагога, социального работника и ответственного за работу с молодежью»¹³. Безусловно, данное управленческое решение — знаковый шаг в направлении развития социально-ориентированной деятельности Церкви, оптимизирующий процесс оказания помощи сиротам, подросткам из группы риска, пожилым людям, инвалидам и другим социально-незащищенным слоям населения современной России, так как началась целенаправленная конкретная работа по организации системы церковных учреждений, занимающихся социальной работой с населением, хотя отдельные элементы ее имелись и в прошлом. Однако, как сказано в документе, «учитывая неизбежные трудности в осуществлении этого решения, на первом этапе эти должности следует вводить в крупных городских приходах... и благочиниях»¹⁴. Тем не менее, представляется, что к посильным видам социального служения должны быть подключены все действующие приходы. Не нужно сетовать на слабую координацию социальной деятельности церковных организаций, отсутствие необходимого количества квалифицированных специалистов,

¹² Хомяков Д. А. Собор, соборность, приход и пастырь. — М., 1917. — С. 3–4

¹³ Определение Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви «О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви» // (<http://www.patriarchia.ru/db/text/1402551.html>, дата обращения 04.02.2011).

¹⁴ Там же.

недостаточное развитие коммуникаций и информационной поддержки, отсутствие финансирования. Все обозначенные проблемы вполне преодолимы. Необходимо на приходах и в монастырях задействовать все имеющиеся ресурсы — где-то идти по пути дальнейшей диверсификации производства, где-то — развивать предпринимательскую деятельность, при наличии опытных духовников — сконцентрироваться на оказании психотерапевтической помощи; и непременно взаимодействовать с государственными и общественными организациями, занимающимися социальной работой, как с целью подготовки квалифицированных кадров для собственных организаций, так и с целью развития добровольческой деятельности.

Несомненно, возрождение милосердия поднимет авторитет Церкви среди россиян и, тем самым, привлечет в ее ряды добровольцев. Опора на широкое общественное участие, самостоятельность и инициативность низовых звеньев увеличат потенциал православных социальных центров и значительно расширят их возможности в деле социального служения. Духовное возрождение — это не только строительство храмов, открытие монастырей, миссионерская и катехизаторская деятельность, это — создание храмов в душах людей, великодушие и любовь. Принятием документа «О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви» РПЦ обеспечила условия для акционистской практики, в которой столь остро нуждается население России. Ибо Церковь Христа, ушедшая от «мира» в пустыню, не может являться «воплощенным Словом».

Относительно нынешней ситуации, крайне важно преодолеть закрытость Церкви от «мира» как в личностном, так и в организационном измерении. По мнению С. Л. Франка, «уединенность души в общении с Богом предполагает одновременно ее открытость для общения и требует этой открытости. Религиозная жизнь — одновременно и нераздельно — и уединенна, и общинна, кому это кажется парадоксом, тот этим только свидетельствует, что он не понимает исконной общей структуры религиозной и духовной жизни, в силу которой душа именно в своей глубине расширяется, открывается для общения...»¹⁵. Несомненно, проще быть в стороне, закрыться от всех, чем чувствовать себя в чем-то обязанными, и при этом казаться себе избранными, особенными. Но нельзя быть наполовину, вполсилы. Вселенская Церковь должна говорить не с избранной группой, а с каждым человеком, вступая в диалог с любым, она говорит со всеми людьми. В государственных учреждениях социальной защиты населения принято применять метод обследования для оценки потребностей обратившихся за материальной помощью, но Церковь не должна ни о чем расспрашивать и ничего разыскивать, а помогать и отдавать любому пришедшему, направляя всю свою волю к осуществлению христианства.

Голос Церкви, отражающий уважительное отношение к ближним своим, «истинную веротерпимость», которая «не теснит, не гонит, не преследует; но вместе не упускает случая с любовью указывать заблуждение и предлагать свободному убеждению и совести выбор лучшего»¹⁶, может быть услышан. Нужно лишь помогать каждому пришедшему в храм, в том числе, создавая условия для индивидуальной работы духовника. Потребность в организации условий для индивидуальной работы духовника обусловлена крайне разнородным социальным составом прихожан в современной Церкви. «Все наши

¹⁵ Франк С. Л. С нами Бог // (http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_15-all.shtml, дата обращения 01.07.2011).

¹⁶ Феофан Затворник, свт. Слова на Господни, Богородичны и торжественные дни. — М., 1883. — С. 75.

службы, — отмечает митрополит Антоний Сурожский, — рассчитаны на всех возможных людей на свете, но ни один человек не представляет собой этого “всевозможного” человека»¹⁷. Как вариант — специализация приходов по отдельным направлениям социального служения и неуклонное следование избранной деятельности — обеспечит дифференциацию прихожан по «интересам». Последнее также поспособствует сплочению общины на основании коллективной общественно-полезной деятельности, а не вследствие общего духовника, как это часто происходит в российских реалиях, и чему неустанно препятствует Церковь (можно вспомнить, к примеру, речь Святейшего Патриарха о «младостарчестве» и ее последствия для института старчества).

Важно тщательно планировать организацию социальных услуг в соответствии с имеющимися у клиентов проблемами: кто-то должен заниматься социальной работой с детьми, другие — проблемами алкоголизма, третьи — ориентироваться на работу с инвалидами, пожилыми и т. д. Прежде всего, социальным работникам непременно нужно выяснить потребности людей, проживающих на их территории, в соответствие с которыми и моделировать процесс предоставления специализированных услуг. Также необходимо учитывать специфику деятельности государственных социальных учреждений на данной территории и знать их возможные потребности с тем, чтобы грамотно координировать разноплановую социальную работу на местном уровне, выбрать свою сферу приложения сил, определить, будут ли предоставляемые услуги бесплатными или платными, при этом практиковать взаимодействие православных организаций с государственными учреждениями — больницами, интернатами, детскими домами и др. (например, по контракту). Конструктивное партнерство позволит обеспечить результативность церковной социальной работы, расширить материальные, кадровые и финансовые возможности взаимодействующих организаций, сконцентрировать общественное мнение на актуальных социальных проблемах.

Новая стратегия в решении проблем может быть очень разной; но, прежде всего, она должна сделать выбор между альтернативными установками: интеграции в социокультурную сферу и неинтеграции. Участие в социальной жизни еще не означает внутренней, сущностной включенности в эту жизнь, оно может оставаться внешним, формальным. Чтобы выполнить свою миссию в обществе, православие должно активно включиться в диалог со всеми социальными силами, которые могут способствовать возрождению так необходимого человечеству гуманистических ценностей. Если РПЦ удастся примирить потустороннее с земной практикой, покой и движение, теорию и практику, она сможет осуществить исторический синтез и привести русскую национальную культуру к всечеловеческой культуре, достичь цели христианства — спасения не личного, но всеобщего. Оздоровление русского народа должно привести от чувственно-эмоционального, пассивного и недисциплинированного образа жизни к сознательно-волевому, активному и ответственному отношению к жизни.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антоний (Сурожский), митрополит. Жизнь. Болезнь. Смерть. — М., 1995.
2. Астэр И. В. Кризис социальных связей и проблема одиночества в условиях российского мегаполиса // Теоретический журнал «Credo new». — 2010. — № 2.

¹⁷ Антоний (Сурожский), митрополит. Жизнь. Болезнь. Смерть. — М., 1995. — С. 39.

3. Астэр И. В. Причины одиночества и его социально-антропологические последствия // Теоретический журнал «Credo new». — 2010. — № 4.
4. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / Сост. С. Г. Бочаров. — М., 1979.
5. Бердяев Н. А. Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения. — М., 2007.
6. Кураев А. Традиция. Догмат. Обряд. Апологетические очерки. — М., 1995.
7. Мэй Р. Любовь и воля. — М.-К., 1997.
8. Никольский П. Интересы и нужды епархиальной жизни. — Воронеж, 1901.
9. Определение Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви «О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви» // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1402551.html> (дата обращения 28.03.2011).
10. Роджерс К. Взгляд на психотерапию: Становление человека. — М., 1994.
11. Феофан Затворник, свт. Слова на Господни, Богородичны и торжественные дни. — М., 1883.
12. Франк С. Л. С нами Бог // URL: http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_15-all.shtml (дата обращения 01.07.2011).
13. Хомяков Д. А. Собор, соборность, приход и пастырь. — М., 1917.

Л. В. Смолова

**ВКЛАД ПСИХОЛОГИИ
ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ С ОКРУЖАЮЩЕЙ СРЕДОЙ
В ФОРМИРОВАНИЕ НОВОГО ТИПА СОЗНАНИЯ
ДЛЯ РЕШЕНИЯ ЭКОЛОГИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ**

Занятые большим количеством проблем — экономических, социальных, политических и иных — люди подчас забывают, что Земля — живой организм и что наше выживание зависит от его удовлетворительного состояния. Большое число накопившихся нерешенных экологических проблем (демографическая проблема, истощение ресурсов, влияние транспорта на окружающую среду, загрязнение атмосферы и гидросферы, уничтожение лесов и почвенного покрова, исчезновение видов и др.) связано со скоростью потребления ресурсов, а также с силой вмешательства человека в окружающую среду.

В последнее время много пишется о способах решения экологических проблем. Одна из распространенных точек зрения заключается в том, что экологические проблемы, обычно тесно связанные с инженерными и техническими разработками, должны решаться инженерами, физиками и другими представителями «твердой науки». Речь идет о разработке и использовании новых технологий. Инновационные технологии, такие как использование энергии ветра и солнца, приливов и отливов, а также методы снижения степени загрязнения, привлекают все больше внимания.

Однако очевидно, что одних только технических инноваций явно не достаточно. Существенных сдвигов в области сохранения и использования ресурсов без изменения поведения людей не произойдет. В основе экологического кризиса лежит потребительское и неосознанное отношение к окружающей среде, что выражается в соответствующем поведении. Изучение восприятия людьми экологических проблем, анализ их готовности к изменению поведения, *изменение установок и поведения людей, трансформация сознания* — вот что является приоритетным с точки зрения психологии, философии, социологии и других наук.

Психология взаимодействия с окружающей средой — достаточно новое направление (в России она получила название «экологическая психология» или «средовая психология»), сформировавшееся и развивающееся на стыке экологии, социальной экологии, разных направлений психологии, психотерапии, педагогики, философии,

эргономики и других научных течений. Это область психологии, изучающая отношения между человеком и социофизической окружающей средой¹.

Психология взаимодействия с окружающей средой включает теорию, исследования и практику, нацеленные на создание среды наиболее приспособленной к потребностям человека, с одной стороны, а также на сохранение и бережное отношение к искусственной и природной среде, управление природными ресурсами (сохранение энергии, переработка и разумное использование природных ресурсов) — с другой. Одной из важных тем обсуждаемой дисциплины является вопрос об изменении отношения людей к окружающей среде (как природной, так и искусственной), попытка найти способы формирования нового типа сознания и сберегающего поведения.

В отечественной литературе используется термин «экологическое сознание», под которым понимается совокупность экологических представлений, существующего отношения к природе, а также соответствующих стратегий и технологий взаимодействия с ней².

Данное понятие противопоставляется понятию «антропоцентрическое сознание» — ограничение внимания человека на проблемах локального значения и игнорировании рисков, связанных с реальной экологической угрозой.

С нашей субъективной точки зрения определение «экологическое» применительно к сознанию в определенной степени условно. Поскольку сознание есть единство знания и отношения, создающееся и проявляющееся в деятельности и общении, формирование экологического сознания связано не только с изменением отношения человека к природе (просто именно природа часто находится в фокусе внимания исследователей, работающих в данной области), но выход на принципиально иной уровень развития отношений: с другими людьми — социальной средой, с искусственной средой, с самой собой. Речь идет о перестройке всего сознания, частью которой будет изменение отношения к окружающей среде. Поэтому, с нашей точки зрения, «экологическая», или «экоцентрическая», направленность есть в какой-то мере искусственно выделенный аспект, представляющий собой по существу исследовательское поле с достаточно условными границами. Это взгляд на проблемы человека и среды, смыслом которого является попытка выделения ориентиров для работы. Можно предположить, что когда говорится об экологическом сознании, речь скорее идет о формировании сознания более зрелого уровня.

Сознание — одна из самых сложных, многоплановых и глубинных категорий. Сознание любого индивида уникально. Для понимания его сущности необходимо учитывать категории самосознания — знания субъекта о мире и о своем месте в нем, на которые влияют наследственность, воспитание, образование и самообразование, и общественного сознания, формируемого через социум (СМИ, культура, религия, общественные организации, наука, государство и власть, мораль), аккумулирующего представления людей о себе как членах определенного этноса, носителях определенной культуры, занимающих определенное положение в социальной иерархии. Кроме того, сознание определяется геоклиматическими условиями местности, в которой родился или длительное время проживает человек.

¹ Смолова Л. В. Психология взаимодействия с окружающей средой. — СПб., 2010; Соловьева Е. А. Основы средовой психологии. — СПб., 2006; Панов В. И. Экологическая психология: опыт построения методологии. — М., 2004; Штейнбах Х. Э., Еленский В. И. Психология жизненного пространства. — СПб., 2004.

² Ясвин В. А. Психология отношения к природе. — М., 2000.

Существенным является вопрос о том, какие факторы — по отдельности или в своей совокупности — могут оказывать влияние на формирование нового типа сознания и изменение его отношения к окружающей среде: воспитание, самообразование, государство и власть, культура, религия, наука? В настоящей статье центральным для нас будет вопрос о вкладе психологии взаимодействия с окружающей средой в формирование нового типа сознания для решения экологических проблем.

Отношение к окружающей среде может быть проанализировано с позиций классических направлений психологии. Несмотря на то, что теории психоанализа, поведенческой, гуманистической, когнитивной психологии и др. создавались для решения личностных проблем, помощи людям в понимании внутренних и межличностных конфликтов, их идеи могут быть применены для осмысления поведения человека по отношению к окружающей среде, изменения сознания и формирования сберегающего поведения. Ведь каждая психологическая концепция предлагает собственную точку зрения на то, что лежит в основе человеческого поведения, мыслей, чувств, системы ценностей, и, соответственно, на то, какие психологические вмешательства способны откорректировать их необходимым образом.

Так, например, теория психоанализа З. Фрейда внесла значительный вклад в понимание человеческого поведения. Согласно этой теории, человек во многом действует инстинктивно, исходя из своих неосознаваемых потребностей. Теория механизмов психологических защит дает возможность лучше понять экологически разрушительное поведение: нежелание видеть и исправлять собственные ошибки; нежелание осознавать их, так как это повлечет за собой переживание «дискомфортных» чувств, которые сдерживаются защитами. Осознание собственных механизмов психологических защит позволяет нам лучше понимать собственные привычки.

Однако применение данной теории для решения экологических проблем имеет свои ограничения. Поскольку психоаналитические подходы в основном сосредотачиваются на нашем раннем опыте, они не в состоянии предложить, как можно изменить поведение в настоящем. С их помощью трудно ответить на вопрос, что делать с нашими экологическими трудностями, как только мы выявили инстинктивное и неосознанное поведение. Теория психоанализа может быть успешна в объяснении проблем, но не способна предложить решения того, что нужно делать, чтобы изменить поведение и сознание.

Гуманистическая психология исходит из того, что человек обладает потенциалом здорового и творческого роста. В клиент-центрированном подходе К. Роджерса главный акцент ставится на переживаниях человека, чувствах, ценностях — том, что в целом обозначается как «внутренняя жизнь». Поэтому, можно предположить, что для формирования сберегающего поведения необходимо модифицировать внутренний мир, принять иные смыслы, сменить систему ценностей. Несомненно, эти идеи актуальны и глубоко, однако большую трудность представляет их реализация.

В широко известной иерархической классификации потребностей А. Маслоу указывает, что на базовом уровне лежат физиологические потребности (пища, вода, сон и т. д.), затем следуют потребности в безопасности (защита, стабильность, порядок), любви и принадлежности (дружба, семья), уважении (самоуважение, самопринятие) и самоактуализации (развитие способностей и творческого потенциала) (Маслоу, 1999). Данная теория исключительно важна для понимания поведения людей, поскольку в случае нереализованности базовых потребностей люди будут сосредоточены лишь на их удовлетворении, и высшим потребностям не будет уделено достаточно внимания.

Так, например, если физиологические потребности людей находятся под угрозой, у них не будет желания заботиться о природе, участвовать в программах защиты животных или просто прислушиваться к идеям рационального природопользования.

Бихевиоризм фокусируется на фактическом поведении человека. Поведенческие психологи рассматривают внешнее окружение как ключевой фактор человеческого поведения. Именно окружение, а не внутренние психические явления, с их точки зрения, формирует человека.

Наиболее эффективными, с точки зрения зарубежных исследователей, являются поведенческие методы, которые представляют собой технологию формирования социально важного поведения человека. Их цель состоит в том, чтобы увеличить частоту поведения, защищающего окружающую среду: например, переработку отходов, уборку мусора, сохранения энергии и т. д. и уменьшить частоту деструктивного поведения. Данные стратегии основываются на теории оперантного обусловливания и использовании подкрепления — то есть стимулов, которые, когда они следуют за поведением, усиливают его и увеличивают вероятность его возникновения в дальнейшем. Награждающий стимул, следующий за поведением и вызывающий в человеке удовлетворение (получение купона на приобретение редкой книги после сдачи макулатуры), называют *положительным подкреплением*. *Отрицательное подкрепление* происходит, когда неприятный стимул (например, высокие счета за электроэнергию) помещается после выполнения определенного поведения (например, использование большого количества обогревательных приборов). *Наказание* означает, что возникнут неприятные последствия (например, штраф) нежелательного поведения (например, разбрасывание бумажек или курение в общественном месте). *Обратная связь* предоставляет информацию о том, достигает ли человек определенной экологической цели (например, снижение потребления топлива).

Поведенческий подход предлагает очень много возможностей, однако также имеет ограничения. Формирование поведения не всегда затрагивает когнитивный, эмоциональный, мотивационный или ценностный уровни; поведение может быть механическим и необдуманым, а при прекращении воздействия стимулов и вовсе прекратиться. Кроме того, данный подход пренебрегает тем, что люди отличаются друг от друга: не все реагируют одним и тем же образом на награды и наказания. Однако, несмотря на частую критику за упущение некоторых факторов, поведенческие методы эффективно используются для формирования сберегающего поведения и осуществления эффективного вмешательства.

Социальная психология рассматривает человека как часть социума. На неспособность людей эффективно управлять природными ресурсами впервые обратил внимание Гаррет Хардин, который описал «трагедию общинных владений». Одной из традиций старинных английских поселений было совместное использование угодий для выпаса скота. На общинной земле это можно было делать бесплатно. Люди пользовались этим правом, сохраняя, таким образом, собственные пастбища. Трагедия состояла в том, что чрезмерное использование общей собственности в личных интересах неизбежно приводило к истощению и упадку, и сообщество в этом случае потребляло ресурсы на таком уровне, что подвергало опасности собственное существование. История общинной земли — метафора для всех проблем ограниченных ресурсов, перед которыми сейчас оказалось человечество.

Большое число примеров трагедии общей собственности показывает, как резко она проявляется в ситуациях, связанных с окружающей средой. Это касается всех

уровней анализа, включая *мгновенный выбор* (например, люди, предпочитающие мусорить вместо того, чтобы отнести мусор в помойное ведро); *личный выбор образа жизни* (например, жители пригородной зоны, чтобы добраться до работы, используют личный транспорт вместо того, чтобы пользоваться общественным, или оставляют включенной воду, пока чистят зубы); *личный экономический выбор* (например, фермеры используют синтетические удобрения и пестициды, которые могут ухудшить местные экосистемы вместо того, чтобы использовать органические продукты); *крупномасштабный выбор* (например, сообщества, сжигающие тропические леса, чтобы увеличить поголовье рогатого скота).

Р. Дэвиус³ предложил термин «*социальная дилемма*», чтобы описать неадекватное поведение, связанное с потреблением ресурсов (сюда входят, несомненно, и дилеммы общей собственности). Социальные дилеммы могут быть изучены на основе проведения полевых исследований и методов моделирования, причем последние часто используются для того, чтобы люди обнаружили и осознали собственную позицию по отношению к общей собственности.

В ставшей уже классической «*Игре в орехи*», описанной Д. Эдней⁴, небольшое количество участников сидит вокруг открытой миски, в которой первоначально находится десять орехов. Миска символизирует объединение общих ресурсов (например, деревья или киты), а орехи символизируют индивидуальные ресурсы. Участникам говорят, что их цель состоит в том, чтобы получить настолько много орехов, насколько это возможно: так моделируется тот факт, что обычно мы стремимся получить от жизни как можно больше. Игроки могут брать столько орехов, сколько они хотят в любое время после начала игры. Экспериментатор заявляет, что число орехов в миске будет удваиваться после каждых 10 секунд. Этот цикл пополнения моделирует восстановление природного ресурса в естественных условиях. Вышеупомянутые события продолжаются до тех пор, пока время игры не закончится или миска не окажется пустой. Д. Эдней указывает, что наиболее разумной является стратегия, когда участники берут некоторое количество орехов после их удвоения, что позволяет и продолжать игру, и увеличивать свои ресурсы. Тем не менее, в своем исследовании он обнаружил, что у 65% участников миска оказывалась пустой до первой стадии пополнения: они хватали все 10 орехов (т. е., исчерпывали ресурс полностью) в течение первых нескольких секунд игры.

Это похоже на то, как в «реальном мире» люди эксплуатируют общую собственность с неудачным результатом. Согласно Д. Эдней, орехи в миске символизируют любой ограниченный ресурс (например, нефть или рыбу). Несмотря на то, что люди знают о пределах ресурсов, конкуренция вызывает ресурсоразрушительное поведение.

Р. Гиффорд⁵ приводит следующие характеристики социальных дилемм:

1. Если один участник действует в собственных интересах, а другие — в общих, то этот участник с доминирующим личным интересом (называемый отступником или изменником) получает самое высокое вознаграждение или, наоборот, расплату.

³ Dawes R. M. Social dilemmas // Annual Review of Psychology. — 1980. — № 31. — P. 169–193.

⁴ Edney J. J. The nuts game: A concise commons dilemma analogue // Environmental Psychology and Nonverbal Behavior. — 1979. — № 3. — P. 252–254.

⁵ Gifford R. Environmental psychology. Principles and practice. — 3rd ed. — Optimal books, Canada, 2002.

2. Если каждый действует в соответствии с общим интересом (сотрудничество), каждый получит более высокую награду (выигрыш), чем если каждый становится отступником.

3. Если каждый становится отступником, общая собственность будет разрушена.

В ситуациях социальных дилемм люди обычно совершают эгоистический выбор, что в конечном счете разрушает как общий ресурс, так и ресурс каждого. Несмотря на то, что моделирование, подобное описанным примерам, не может полностью отразить реальное поведение, оно действительно позволяет психологам лучше понять поведение людей и причины их выбора, что намного труднее сделать в рамках полевых исследований. Изменяя и контролируя условия, исследователи могут выявить некоторые из непредвиденных обстоятельств, влияющих на личный выбор. Это может помочь людям обнаружить конфликт между личными и общественными интересами, осознать свою позицию и, возможно, пересмотреть ее. Кроме того, это помогает выявить способы управления поведением людей в физических и социальных окружающих средах, что может увеличить сотрудничество относительно недостаточных ресурсов в реальном мире.

Итак, социальная психология предлагает объяснение причин возникающих в обществе конфликтов, раскрывает особенности отношений между общественным и частным, стремится выявить значение, которое имеют социально-психологические характеристики личности, ценности, культуральные особенности для развития экологически ответственного поведения.

Все эти и другие психологические подходы помогают понять проблемы, возникающие у человека при взаимодействии с окружающей средой и применяются в формировании берегающего поведения.

Вопрос о том, какой подход наиболее эффективен, указывают Д. Винтер и С. Когер⁶, несомненно, наивен. Внутренний мир каждого человека содержит и эмоциональную, и когнитивную, и поведенческую составляющие, человеку присущи социальные роли, и уникальная система ценностей, и т. д. При работе с одними людьми наиболее эффективно сосредоточиться на их эмоциях, с другими — на четких и логических объяснениях о необходимости смены собственной позиции, с третьими — на системах поощрений или наказаний. Поведение зависит от огромного количества разнообразных причин, поэтому для его изменения должен использоваться широкий спектр разнообразных способов, включая осознание собственных механизмов психологических защит, установок, понимание причин своего поведения, значение связей с социумом, изменение системы ценностей и т. д.

При описании поведения, наиболее дружественного по отношению к окружающей среде, в зарубежной литературе используются такие термины, как «environmental behavior» (инвайронментальное поведение), «pro-environmental behavior» (проинвайронментальное поведение) и «ecological behavior» (экологическое поведение). Однако поскольку дословный перевод этих понятий кажется нам исключительно неудачным, мы будем использовать термин «берегающее» поведение, что передает значение заботливого и сохраняющего поведения по отношению к окружающей среде.

⁶ Winter D. Du Nann, Koger S. M. The psychology of environmental problems. — Mahwah (NJ), 2004.

Проблема состоит в том, что в реальности многие люди действительно положительно относятся к окружающей среде, но их мнение не влияет на их поведение. Они не выключают свет, уходя из комнаты, тратят впустую энергию, недостаточно внимательно относятся к сохранению ресурсов и т. д. Это несоответствие между поведением и намерениями не удивительно, когда мы, например, рассматриваем разницу в отношении к здоровью и реальное поведение. Большинство людей соглашается, что курение, сидячий образ жизни или переедание вредны для здоровья, и все же продолжает делать это. То же самое, наверное, происходит и с отношением к окружающей среде.

То, что люди говорят о своем поведении, и то, как они фактически себя ведут, может кардинально отличаться. Например, Л. Бикмен⁷ провел следующий эксперимент: он разбрасывал мусор на дорожке, соединявшей корпуса в университетском городке, и наблюдал за поведением студентов, проходящих мимо. 95% студентов проходили мимо мусора, не подбирая его, хотя 94% опрошенных этих же студентов согласились с утверждением: «Подобрать валяющийся мусор — обязанность каждого».

Исследования взаимосвязи между отношением к среде и поведением свидетельствуют о том, что установки только предполагают тот или иной тип поведения при определенных обстоятельствах. Т. Кассиди⁸ указывает, что установки или отношение — часто хорошие предсказатели *намерения* вести себя определенным образом, но они часто столь слабы, что не могут перейти на уровень фактического поведения. Проблема состоит в том, что установки не представляют собой что-то изолированное во внутреннем мире человека, а являются частью сложной системы эмоциональных, когнитивных, волевых, ценностных и иных взаимосвязанных и взаимозависимых уровней сложной картины мира. Фактически они содержат в себе знания и переживания собственного мира человека, складывавшегося на протяжении всей его жизни. Установки имеют различный уровень сложности и различную силу влияния на поведение.

Вероятно самая известная модель взаимосвязи установок и поведения — это теория запланированного поведения. Эта теория пытается объяснить, насколько вероятно установка перейдет в само поведение, а для этого необходимо выявить *установки по отношению к определенному поведению*.

Речь идет о том, что *общие установки* («Я забочусь об окружающей среде»), скорее всего, не будут предопределять *конкретное поведение* («В прошлом году я собирал макулатуру каждый месяц»). Тем не менее *определенные установки* («Каждый раз, выходя из аудитории, я выключаю свет») могут быть ценными для предсказания *определенного поведения* («Я кладу газеты, стекло и пластик в разные контейнеры для переработки»). Другими словами, знание того, что человек беспокоится о сохранении планеты, является слишком общим и не очень полезным для предсказания, будет ли он, например, участвовать в раздельном сборе мусора.

Согласно данной модели, *субъективная норма*, т. е. представление человека о том, как нужно себя вести, существенно влияет на поведение. В этом случае желаемое поведение будет более вероятным. На формирование социальной нормы оказывают влияние нормы поведения в обществе и взгляды и поведение значимых людей, на которых человек обычно ориентируется в выборе собственной социальной нормы.

⁷ Bickman L. Environmental attitudes and actions // Journal of Social Psychology. — 1972. — № 87. — P. 323–324.

⁸ Cassidy T. Environmental psychology: Behavior and Experience in Context. — Cornwall, 1997.

Кроме того, мы должны учитывать, может ли человек действительно вести себя так, а не иначе. Здесь описываются *возможности*, которые имеет или которых не имеет человек для выполнения конкретного поведения. Например, власти очень хотят, чтобы люди пересели с частных автомобилей на общественный транспорт, так как это снизит загрязнение воздуха, избавит город от пробок и т. д. Однако при отсутствии возможности сделать это (четкий график движения, удобства, чистота и порядок) данного изменения в поведении не произойдет.

Как видим, теория запланированного поведения показывает, что простая формула «установки ведут к поведению» не отражает действительности. *Субъективная норма* (например, «все жители нашего района должны участвовать в раздельном сборе мусора»), *возможности* (например, «у меня есть возможность производить раздельный сбор мусора») и *установки* («раздельный сбор мусора имеет исключительно важное значение для снижения нагрузки на окружающую среду») вместе влияют на *поведенческие намерения* («стеклянные бутылки я выброшу в соответствующий отсек контейнера»), а намерения, в свою очередь, предсказывают *поведенческие результаты*.

Представьте себе студента, который допивает банку с пивом до входа в аудиторию. В коридоре нет урны, и студент оставляет банку прямо на полу. Несмотря на то, что у студента могут быть установки на поддержание чистоты и порядка, это не повлияет на возникновение желаемого поведения. Другой пример — изменение поведения в области энергосбережения. В случае, если у человека сформирована субъективная норма и соответствующие установки, но сберегающее поведение требует, чтобы он пожертвовал своим комфортом и удобством, это, скорее всего, не приведет к формированию необходимого поведения.

К. Левин⁹ утверждал, что равновесие в любой системе поддерживается противодействием движущих и ограничивающих сил. Установки и поведение по отношению к окружающей среде могут быть осмыслены подобным образом. В любом обществе будут присутствовать движущие силы к положительному изменению (например, поведение других людей, экономическая выгода, местное законодательство и т. д.) и ограничивающие силы, которые выступают против этих изменений (например, индивидуальные склонности и установки, правительственная политика и т. д.). Правильная оценка этих сил и их соотношения, а также работа со сдерживающими силами важна для продвижения сберегающего поведения.

Интересно, что при анализе российских и зарубежных источников просматривается существенное различие в понимании изменения поведения, что можно объяснить особенностями развития психологии взаимодействия с окружающей средой за рубежом и экологической психологии в России. Также можно предположить, что эти два подхода отражают различную философию и мировоззрение. Проведем краткий сравнительный анализ этих позиций.

В зарубежных исследованиях (анализ сделан на основе американской литературы) в основном описывается подход, ориентированный на изменение поведения. Именно через формирование нового поведения специалисты хотят обратить внимание общественности на актуальные проблемы и изменить их сознание. Указывается, что для формирования сберегающего поведения могут быть использованы различные психологические вмешательства, которые будут затрагивать и уровень установок, и уровень

⁹ Левин К. Динамическая психология: Избр. труды. — М., 2001.

поведения. П. Бэлл и др.¹⁰ предлагают разделить вмешательства на предшествующие или последующие в зависимости от того, происходит ли вмешательство перед желаемым поведением или после него. *Предшествующие вмешательства* включают изменение отношений и установок, экологическое информирование, образование, предоставление знаний об окружающей среде и напоминания о желаемом поведении. *Последующие вмешательства* включают награды, наказания и обратную связь.

Позиция изменения поведения, характерная для зарубежных исследователей, имеет много сильных сторон. Она дает реальное изменение и относительно быстрое формирование необходимого поведения. В фокусе внимания лежат проблемы природной и искусственной социофизической среды. Существенно, что достаточно хорошо разработаны технологии формирования сберегающего поведения людей различного возраста; выяснена эффективность каждого из методов психологического воздействия; используется комплексный подход, основанный на сочетании различных методов. Правда, у такого подхода есть слабое звено: в некоторых случаях поведение, дружественное к окружающей среде, выполняется механически, диктуется определенной выгодой (часто материальной) и исчезает совсем, когда исчезнет стимул.

В отечественных исследованиях внимание в большей степени уделено изменению отношения к природе, понимания ее проблем, осознания собственной позиции, разработке образовательных экологических программ с целью изменения сознания. Предполагается, что формирование нового мировоззрения отразится на поведении, которое станет более внимательным и ответственным.

Попытки сформировать у человека новое мировоззрение, зрелую позицию, — несомненно, задача исключительной важности; сила отечественного подхода состоит в целостном, глубоком философском взгляде на человека.

Однако у отечественного подхода есть и слабая сторона — ориентация на группы определенного возраста: внимание в основном уделяется работе с детьми и подростками и крайне редко — со взрослыми. Большая часть исследований посвящена проблемам природной среды, а работ, направленных на изучение сберегающего поведения в искусственной среде не так много.

Несомненными трудностями на этом пути является и то, что само понятие «экологического сознания» в силу своей масштабности, достаточно размыто. Несмотря на обращение к данной категории ряда исследователей, ее критерии не выделены, что существенно затрудняет ее изучение. Какими особенностями должен обладать человек, имеющий экосознание? Каковы могут быть ориентиры и «идеальная модель» данной категории? Вследствие отсутствия четкого определения самого понятия, пока не ясны пути, посредством которых может быть осуществлено формирование экологического сознания.

Поэтому, с нашей точки зрения, отечественный подход характеризуется недостаточной определенностью, конкретностью и слишком большой широтой охвата. Нацеленность на глобальные категории и желание сформировать эчеловека на данном этапе в какой-то мере контрастирует с реалиями окружающего мира.

В основном оба подхода не противоречат друг другу. Можно предположить, что залогом успеха могло бы стать соединение стратегий, совмещающих в себе как обра-

¹⁰ Bell P. A., Green T., Fisher J. D., Baum A. *Environmental Psychology*. — 5th edition. — New Jersey; L., 2001.

щение к поведению в реальном мире, так и формирование глубоко прочувствованного отношения к окружающей среде.

Психология взаимодействия с окружающей средой (экологическая психология) рассматривает условия, при которых может произойти изменение поведения и трансформация существующего сознания и его выход на новый уровень.

Кризисы как переходные периоды развития общества, всегда были временем огромных перемен, в том числе изменения сознания. Многими отечественными исследователями описываются особенности отношения к природе и сознания первобытного человека, человека античности, Средних веков, эпохи Возрождения, промышленной революции, начала XX в. Изменение сознания было связано с необходимостью приспособиться к новым общественно-историческим условиям.

Трансформация сознания происходит и вследствие антропогенных катастроф. Так, например, А. Л. Журавлев¹¹ описывает динамику отношения человека к природе в регионе примерно через 5 лет после аварии на Чернобыльской АЭС. Обнаружено, что произошло более четкое осознание высокой степени взаимосвязанности и взаимозависимости человека и природы. Многие стали понимать эти связи как достаточно жесткие, поэтому они не только воспринимались на когнитивном уровне, но и переживались людьми. Также возрос потребностно-мотивационный компонент в отношении к природе, что выражается в остром желании быть на природе. Повысилась эмоциональность в отношении людей к природе, обнаружено усиление антропоморфизма в отношении к природе, то есть наделяния животных и растений равнозначными человеческим качествами. У большинства опрошенных произошла смена психологической установки на природу: иерархическая антропоцентрическая установка (готовность человека действовать с позиции «венца» природы) сменилась на паритетную (готовностью взаимодействовать на равных).

Условия кризиса обычно рассматриваются не только как ограничивающие, но и как провоцирующие изменения. Психологическая природа кризиса такова, что заставляет людей искать возможности выхода на новый уровень своего существования. В русской народной пословице говорится: «Пока гром не грянет, мужик не перекрестится». Действительно, для того, чтобы человек почувствовал необходимость перемен и стал действовать, в его жизни должны возникнуть особые условия, т. е. сильный и/или пролонгированный стресс, кризис, осознание невозможности жить как прежде, обращение к вечным экзистенциальным вопросам — «Почему именно со мной?» «За что?» и, конечно же, национальным любимым: «Кто виноват?» и «Что делать?». Человек оказывается на распутье перед выбором своего пути. В результате или уход в себя, отчаяние, одиночество, обвинение всех в своих бедах, озлобление на себя и на мир, или переоценка системы ценностей, внутреннее преобразование, ощущение большей устойчивости. Все это относится как к личным, так и общественным кризисам.

Китайская идеограмма, обозначающая слово «кризис», состоит из двух иероглифов: один обозначает опасность, другой — благоприятную возможность. Кризис — это и опасность, и возможность. И здесь все зависит от человека: если он понимает, что старые ответы на вопросы не подойдут, а привычные способы решения проблемы не работают, у него может возникнуть желание искать новые ответы — тогда это и есть возможность.

¹¹ 1-я Российская конференция по экологической психологии (Москва, 3–5 декабря 1996 г.): Тезисы. — М., 1996.

На наш взгляд, здесь уместно провести параллели с исследованиями К. Роджерса в области здоровья и конкретно с его моделью «охраняющей мотивации»¹², в которой условием формирования мотивации к здоровому образу жизни должны выступать следующие факторы: 1. Наличие реальной угрозы, то есть осознание, что существует реальная угроза для собственного здоровья (здесь большое значение имеет информированность). 2. Ощущение личной уязвимости к угрозе. 3. Способность противостоять угрозе (сюда могут быть включены довольно простые действия, связанные с этим противостоянием). 4. Вера в то, что действия будут эффективными (большое значение здесь может иметь поддержка со стороны общества и близких).

Данная модель представляется интересной, так как в ней, на наш взгляд, имеется много сходного с обсуждаемой темой, ведь по сути это и есть процесс формирования сознания нового уровня. Можно предположить, что современное общество России находится сейчас на первом этапе, когда наличие реальной угрозы здоровью человека и среде, в которой он обитает, осознается недостаточно. Люди не до конца понимают, что «рубят сук, на котором сидят». В связи с этим трудно ожидать изменений в сознании и поведении людей.

Современный кризис, проявляющийся практически во всех сферах жизни и отдельных людей, и целых народов, заставляет еще раз задуматься об отношении к миру и пересмотреть свои ценности, как общечеловеческие, так и в отношении своего поведения в окружающей среде. Например, задумывались ли вы, сколько продуктов еженедельно некоторые люди выбрасывают из-за того, что они испортились, потому что покупки делаются нерационально? Сколько тратится денег на ненужную рекламную продукцию и какую экономическую выгоду можно извлечь, выключая свет и воду, экономя бумагу и топливо или устанавливая более дорогое, но экологически безопасное оборудование? Раздельный сбор мусора, несмотря на кажущуюся трудоемкость и неготовность к этому населения, также несет в себе немалую материальную экономию, а для некоторых может стать успешным бизнесом.

Действительно, современный кризис может быть той угрозой, которая заставит людей обратиться к несовершенству своего поведения, осознать свои ошибки, переоценить ценности и под воздействием тех или иных факторов выйти на новый уровень своего развития. Несомненно, на этом пути возникнет много проблем. Какие трудности кроме экономических могут появиться у жителей нашей страны? Назовем лишь три самых существенных с точки зрения психологии взаимодействия с окружающей средой, хотя на самом деле их намного больше.

Во-первых, люди, большая часть жизни которых прошла в Советском Союзе, пережили достаточное количество социально-экономических и политических кризисов, поэтому возможна ситуация, что они будут обращать внимание лишь на актуальные, насущные проблемы и не станут задумываться о сущности и глубине кризиса как такового, о причинах его возникновения, о правильности и неправильности своих поступков и тем более об изменении отношения к природной и искусственной среде.

Во-вторых, сложно двигаться «туда, не знаю куда». Эпоха перемен — это время неизвестности и неопределенности, а антропоцентрическая позиция (мысли, поведение, эмоции, ей присущие) привычна, и люди, разделяя ее, чувствуют себя уверенно. Для многих экологическое сознание пока лишь некая глубокая философская идея, достаточно далекая от реальной повседневной жизни.

¹² Мельник Ю. И. Психология здоровья. Учебное пособие. — Петрозаводск, 1999.

В-третьих, существенное значение может иметь отсутствие возможности для реализации потребностей человека на новом уровне развития. Если люди осознают необходимость нового поведения, но не имеют возможности выражать свои воззрения, их внутренние убеждения могут остаться нереализованными.

Современный кризис дает шанс изменить что-то в своем поведении и сознании, но будет ли он реализован или нет — зависит от нас. Человек и человечество стоят на распутье. Важно, чтобы в кризисное время мы обрели мудрость, а не отчаяние. Хотелось бы верить, что у людей найдутся силы и желание двигаться в направлении духовного роста и самосовершенствования.

ЛИТЕРАТУРА

1. 1-я Российская конференция по экологической психологии (Москва, 3–5 декабря 1996 г.): Тезисы. — М., 1996.
2. Левин К. Динамическая психология: Избр. труды. — М., 2001.
3. Мельник Ю. И. Психология здоровья. Учебное пособие. — Петрозаводск, 1999.
4. Панов В. И. Экологическая психология: опыт построения методологии. — М., 2004.
5. Смолова Л. В. Психология взаимодействия с окружающей средой. — СПб., 2010.
6. Соловьева Е. А. Основы средовой психологии. — СПб., 2006.
7. Штейнбах Х. Э., Еленский В. И. Психология жизненного пространства. — СПб., 2004.
8. Ясвин В. А. Психология отношения к природе. — М., 2000.
9. Bell P. A., Green T., Fisher J. D., Baum A. *Environmental Psychology*. — 5th edition. — New Jersey; L., 2001.
10. Bickman L. Environmental attitudes and actions // *Journal of Social Psychology*. — 1972. — № 87. — P. 323–324.
11. Cassidy T. *Environmental psychology: Behavior and Experience in Context*. — Cornwall, 1997.
12. Dawes R. M. Social dilemmas // *Annual Review of Psychology*. — 1980. — № 31. P. 169–193.
13. Edney J. J. The nuts game: A concise commons dilemma analogue // *Environmental Psychology and Nonverbal Behavior*. — 1979. — № 3. — P. 252–254.
14. Gifford R. *Environmental psychology. Principles and practice*. — 3rd ed. — Optimal books, Canada, 2002.
15. Winter D. Du Nann, Koger S. M. *The psychology of environmental problems*. — Mahwah (NJ), 2004.

Ф. Н. Козырев

**РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ
ШКОЛЬНИКОВ ЕВРОПЫ И САНКТ-ПЕТЕРБУРГА
ПО ДАННЫМ МЕЖДУНАРОДНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ REDCo**

В 2006 г. Европейская Комиссия впервые включила в число своих целевых программ научное исследование, предметом которого стала религия в школьном образовании. Трехлетний проект под названием «Религия в образовании: вклад в диалог или фактор конфликта в трансформирующихся сообществах европейских стран», более известный по аббревиатуре REDCo, был призван оценить социальные и педагогические эффекты присутствия религиозной компоненты в школьном образовании и выработать научные рекомендации по оптимизации преподавания знаний о религии и развитию компетенций межрелигиозного диалога в условиях интенсивных интеграционных процессов.

Координатором проекта выступил университет Гамбурга. Помимо него в проекте участвовали высшие школы восьми европейских стран: университеты Уорвика (Великобритания), Мюнстера (Германия), Гранады (Испания), Ставангера (Норвегия), Тарту (Эстония), Европейский институт изучения религии в Сорбонне (Франция), Свободный университет Амстердама (Нидерланды) и Русская христианская гуманитарная академия (Россия).

Хотя исследование было в основном сосредоточено на возрастной группе 14–16 лет, в него были вовлечены и другие возрастные группы. Узловыми элементами проекта выступали:

- 1) пилотное анкетирование/интервьюирование старшеклассников, предполагающее развернутые ответы (около 1000 респондентов),
- 2) количественный опрос с использованием шкалы Ликерта (более 7000 респондентов)
- 3) непосредственное наблюдение педагогического процесса и анализ видео/аудиозаписей методом инцидентов.

Помимо этого проект предусматривал реализацию ряда субпроектов, нацеленных на детальное изучение отдельных проблемных аспектов, таких как идентичность преподавателя религии, ислам в европейских школах, методология религиозных исследований в образовании и др.

Результаты исследования опубликованы в шести отдельных томах, выпущенных издательством Waxmann, а также более чем в ста научных статьях. В марте 2009 г. рекомендации проекта европейским институтам были доложены комиссии Европейского парламента в Страсбурге (см. официальный сайт проекта <http://www.redco.uni-hamburg.de>).

Основные результаты: общее в воззрениях европейских школьников

Полный текст рекомендаций проекта, содержащий сводку основных результатов, переведен на русский язык и доступен российским читателям¹. Здесь имеет смысл воспроизвести и кратко прокомментировать только те выводы и наблюдения, которые носят нетривиальный, а порой и неожиданный характер.

Прежде всего, выяснилось, что наиболее важным источником сведений о религиях и мировоззрениях для европейских подростков, как правило, остается семья. На втором месте, а в Норвегии и Англии — на первом², оказалась школа. Религиозные институты, СМИ и Интернет играют незначительную роль в передаче религиозных знаний.

Доля школьников, отвергающих существование Бога и духовного измерения, лежит в большинстве стран в пределах 15–20%. Более высокие цифры показали французские, английские и эстонские школьники. От половины до двух третей респондентов заявили о том, что они исповедуют ту или иную религию. Исключение составляет Эстония, где о своей религиозной принадлежности заявил лишь каждый шестой опрошенный³.

Большинство учащихся во всех странах, независимо от их религиозных взглядов, заинтересовано в изучении религии в школе. Протестные отношения наиболее сильны там, где религиозное образование либо отсутствует (Франция, Эстония, Россия), либо носит более традиционный, чем в других странах, доктринально-катехизический характер (некоторые школы Испании). Школьники единодушно отвергают представление о том, что целью изучения религии должно быть наставление в вере. В качестве приоритетных целей называются получение объективных знаний и развитие способности понимать, чему учат разные религии. При этом значительное число учащихся выказывает повышенный интерес к изучению собственной религиозной традиции.

¹ Кучурин В. В., Козырев Ф. Н., Фирсова Н. В. Духовно-нравственное и религиозное образование в контексте новых образовательных стандартов: методическое пособие / Под ред. В. В. Кучурина. — СПб., 2011. — С. 97–101.

² Национальные обозначения здесь и далее применены условно. Используемые в исследовании выборки не репрезентативны. Хотя в каждой из национальных выборок были представлены образовательные учреждения разного профиля, качества и организационно-правовой принадлежности, в большинстве случаев исследованием были охвачены ограниченные территории, к примеру, в Германии — Гамбург и Северный Рейн-Вестфалия, в России — Санкт-Петербург.

³ Здесь и далее количественные данные приводятся по: 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, 2009.

Среди предлагаемых моделей организации религиозного образования наибольшей популярностью в целом пользуется идея факультативного изучения религии. В Англии, Норвегии, Нидерландах и Гамбурге наибольшую поддержку получила практикуемая там неконфессиональная форма организации религиозного образования, не предполагающая разделение учащихся на группы. На основе обобщения полученных данных был сделан важный вывод о том, что учащиеся обычно отдают предпочтение тем моделям изучения религии, с которыми они знакомы. Ярким примером служит контраст между позициями немецких школьников из Гамбурга и Вестфалии. В Гамбурге, где учащиеся изучают разные религии вместе, конфессиональное раздельное обучение поддержали только 10%, в то время как за совместное обучение выступило около 75% опрошенных. В Вестфалии, где практикуется традиционная для Германии конфессиональная модель, соответствующие цифры составили 60% и 20%.

Учащиеся, в жизни которых религия занимает важное место, проявляют больше уважения к чужим религиозным традициям и выше оценивают роль религии в мире. Этот вывод, вошедший в итоговый документ проекта, опирается на данные всех без исключения национальных исследовательских групп, участвовавших в проекте. Он имеет особенно важное значение для стран постсоветского пространства (Россия, Эстония), где долгие годы религиозная принадлежность рассматривалась в качестве фактора интолерантного отношения к представителям других религий. Данные REDCo опровергают этот ложный стереотип.

Касательно проблемы религии и конфликта, вынесенной в название проекта, полученные данные свидетельствуют о том, что школьники в подавляющем большинстве не считают, что изучение религий в школе может вести к конфликтам. В то же время учащиеся выражают желание, чтобы изучение религий проходило в обстановке, создающей чувство защищенности, и на практике не все чувствуют себя комфортно в связи с тем, как решается проблема религиозных различий. Как выяснилось, диалог не является для всех школьников безусловной ценностью. В ряде случаев исследователями отмечалась напряженность и скованность школьников, вовлеченных в диалоговое обучение, причем наиболее уязвимыми чувствовали себя учащиеся с религиозными убеждениями. Последнее наблюдение нашло отражение в рекомендации проекта обращать особое внимание при подготовке учителей религии на умение создавать благоприятные условия для диалогового взаимодействия в классе.

Особенности воззрений петербургских школьников

По общим показателям религиозности, включающим ответы учащихся на вопросы о существовании Бога, важности религии в своей жизни и наличии вероисповедания, петербургские школьники заняли среднее положение в ряду европейских стран⁴. Количество идентифицировавших себя с определенным вероисповеданием было чуть ниже, чем в странах Западной Европы (46%), зато респондентов, от-

⁴ Kozyrev F., Valk P. Saint-Petersburg Students' Views about Religion in Education — Results of the Quantitative Survey // Pille Valk, Gerdien Bertram-Troost, Markus Friederici, Celine Beraud (Eds.) Teenagers' Perspectives on the Role of Religion in their Lives, Schools an Societies. A European Quantitative Study. — Waxmann: Muenster — New York — München — Berlin, 2009. — P. 311–349.

вергающих существование Бога и духовного измерения, было также минимально (14%). Заметим, что последняя цифра находится в хорошем соответствии с исследованиями, выполнявшимися в нашем городе ранее⁵, а также с данными ВЦИОМ за 2007 год (пресс-релиз No. 789, опубликован 16.10.2007), показавшими в целом по России те же 14% атеистов (6% убежденных и 8% индифферентных к религии). Была подтверждена значительная гетерогенность группы «нерелигиозных» респондентов, что не раз отмечалось зарубежными исследователями. Как и в исследованиях Л. Френсиса⁶, значительная доля представителей этой группы (до одной трети) сообщала о том, что практикует молитву. Нередко учащиеся, которых по применяемым критериям приходилось идентифицировать как атеистов, оставляли комментарии вроде следующих: «Почти каждый день я думаю о религии, но так и не могу сказать наверняка, верю я в Бога или нет» или «Религия — это личное дело каждого. Когда мы молимся, мы становимся ближе к Богу, мы ищем помощи и руководства. Религия помогает лучше понимать собственные поступки».

Более детальный анализ ответов выявил важную черту, отличающую взгляды петербургских школьников от их западных сверстников. Наиболее ярко она проявилась в оценке суждения «Религия — личное дело каждого». В Санкт-Петербурге только 2% опрошенных не согласились с ним, в то время как 92% поддержали это суждение, и из них две трети — в категоричной форме. Эта степень согласия оказалась самой высокой во всей матрице данных, включавшей более тысячи ячеек (127 пунктов опросника, помноженных на 9 участвовавших команд). Для сравнения, в большинстве стран Западной Европы с данным суждением согласилось около половины, а в Великобритании и Испании — около одной трети респондентов. Эстония в этом случае заняла промежуточное положение.

Другое, довольно странное отличие дал показатель дифференцированности оценок респондентов по сопряженным суждениям. В вопросах, связанных с формой организации религиозного образования в школе, оценки наших подростков по предложенным опциям слабо различались между собой. Тем самым петербургские школьники показали относительную индифферентность в предпочтении той или иной образовательной модели. В то же время они очень дифференцированно оценили допустимость ношения в школе религиозной символики, приветствуя незаметные символы, вроде крестика на шее, и отвергнув демонстративное ношение более заметной символики. В этом они резко отличались от всех других стран, за исключением Франции. Однако чувствительность французских школьников к данному вопросу легко объяснить, если вспомнить, что в это время во Франции широко и остро дебатировался вопрос ношения мусульманских головных платков. Повышенный интерес российских школьников к данному вопросу требует другого объяснения.

Возможно, он связан с общим негативным отношением к присутствию религии в публичной жизни, которое выразилось, в частности, в том, что наши подростки

⁵ Kozyrev F. The Religious and Moral Beliefs of Adolescents in St. Petersburg // *Journal of Education and Christian Belief*. — 2003. — V. 7 (1). — P. 69–91; Клинецкая Н. В. Влияние религиозности на социальное здоровье молодежи // *Актуальные проблемы исследования социального здоровья молодежи*. Ч. 2. Информационно-аналитические материалы / Под. ред. Р. А. Зобова. — СПб., 2005. — С. 59–67.

⁶ Francis, Leslie J. Prayer, personality and purpose in life among churchgoing and non-churchgoing adolescents // *Religion, Education and Adolescence: international empirical perspectives* / Ed. by L. Francis, M. Robbins and J. Astley. — Dublin: Lindisfarne Books, 2004.

проявили самую высокую степень согласия с утверждением «Религии в школе не место». В этом случае они вновь оказались единодушными со школьниками Франции, а также Эстонии, где, однако, низкий показатель был более ожидаем вследствие низких показателей религиозности. К сказанному следует добавить, что петербургские школьники заняли крайние позиции еще по трем показателям самооценки, характеризующим личную религиозность. Они чаще своих зарубежных сверстников думают о смысле жизни, реже других посещают богослужения и религиозные собрания и более уверенно выдвигают на первое место семью в качестве источника сведений о религии.

Весь комплекс отмеченных особенностей позволяет говорить о том, что религиозность петербургских (а вероятно, и российских) подростков отличается повышенной степенью *приватности*, или *асоциальности* религиозной жизни. Есть также основания характеризовать этот тип религиозности как *тацитный*, или скрытный, тяготеющий к умолчанию и охранению своих убеждений от посторонних глаз. В ряду таких оснований можно назвать то, что при высоком значении, которое наши респонденты отвели семье, по их свидетельству получается, что они реже разговаривают в семье о религии, чем их сверстники в Западной Европе. То же относится и к разговору о религии с друзьями: более половины петербургских школьников заявили, что никогда не разговаривают с друзьями на эти темы. Количество заявивших о том, что у них есть друзья разной религиозной принадлежности, в Санкт-Петербурге составило 59%, что не сильно отличается от показателей других стран (от 65% до 88%), за исключением Эстонии (38%). Однако, реагируя на суждение «Большинство моих друзей разделяет мои взгляды на религию», опцию «не знаю об их взглядах и религии» выбрали более половины наших школьников, в то время как для Западной Европы этот показатель не превышал 20% (для Эстонии — 40%). Такая позиция большинства респондентов, зачастую входящая в противоречие с другими их заявлениями, должна рассматриваться на наш взгляд, как проявление защитной реакции. Близость российских и эстонских показателей наводит на мысль, что реакция эта обусловлена недавним историческим опытом идеологического контроля.

Едва ли можно однозначно оценить социальную роль указанной адаптации, если принять предложенную интерпретацию полученных данных. Возможно, именно она стала причиной того, что политика атеизма в России, судя по социологическим оценкам религиозности, дала меньший эффект, чем в Восточной Германии, Чехии или Эстонии, несмотря на то, что она продолжалась гораздо дольше и носила более жесткий характер. Однако применительно к перспективе введения в наши образовательные программы предметов религиозно-этического содержания, несомненно, необходимо учитывать этот фактор. Обостренное чувство неприкосновенности личной религиозной жизни создает не самый благоприятный фон для обсуждения религиозных вопросов в классе.

По всей видимости, установка подростков на приватность религиозной жизни, с которой предстоит встретиться педагогам, носит устойчивый характер. В последнем из наших исследований, охватившем более 300 учащихся 7–11-х классов четырех государственных школ Петербурга (две из которых не принимали участия в проекте REDCo), эта установка не претерпела изменений, несмотря на то, что число учащихся, заявляющих о своей религиозной принадлежности, заметно возросло. С высказыванием, поставленным в более резкой форме, чем прежде: «Религия —

личное дело каждого и никого не касается, во что я верю», — согласилось около 90% респондентов. При этом оно заняло одну из высших позиций в рейтинге высказываний, собравших наибольшее число категоричных оценок⁷.

Три аргумента против нейтральности

Спустя два года по завершении проекта REDCo авторитетный международный журнал, специализирующийся в вопросах религиозного образования, посвятил отдельный выпуск рефлексии над полученными в ходе исследования результатами. Среди прочих своими соображениями об опыте участия в проекте поделился и автор настоящей публикации, обратив внимание читателей на то, что полученные данные ставят под сомнение пресловутый идеал нейтральности участников педагогического процесса при освещении религиозных вопросов⁸. Это сомнение зиждется на этическом, эпистемологическом и дидактическом основаниях.

В этическом плане признанный всеми участниками проекта вывод о том, что религиозные учащиеся проявляют больше уважения к чужим религиозным традициям, требует соответствующей оценки и педагогического осмысления. Тем более что несколько исследовательских команд, включая российскую, сформулировали свои выводы в более решительном тоне. Вот что констатируют российские исследователи, опираясь на материал, собранный в Санкт-Петербурге: «Сравнение... показывает, что религиозные учащиеся более открыты к диалогу и в некоторых отношениях более терпимы, чем учащиеся, не имеющие религиозной принадлежности. Религиозные учащиеся... оказывают большее уважение другим верующим. Они более информированы о взглядах людей вокруг себя и проявляют к ним больший интерес. Они испытывают антипатии к представителям других религий не больше, чем их неверующие сверстники, а за свободу религиозного самовыражения выступают более последовательно... Полученные данные дают эмпирические основания рассматривать религиозность школьника в качестве положительного фактора гражданственности и коммуникативной компетенции, необходимой для жизни в плюралистическом обществе»⁹. В свете сделанных выводов вопрос можно ставить и более остро. Если чувство принадлежности к определенной религиозной традиции заставляет учащихся с большим уважением относиться к религиозным убеждениям вообще и к убеждениям иноверцев в частности, а иллюзорное стояние «выше религиозных различий» на почве нейтральности, напротив, содействует воспитанию чувства превосходства, совместим ли идеал нейтральности с задачами нравственного воспитания личности?

В эпистемологическом плане особый интерес представляет вывод о том, что учащиеся отдают предпочтение знакомым моделям изучения религии в школе. Хотя представление об обусловленности научного знания множеством предсуждений и предрассудков стало общим местом после М. Поланьи и Г. Гадамера, данные REDCo

⁷ Козырев Ф. Н. Q-сортировка в педагогической диагностике личностного развития // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2011. — Т. 12. — Вып. 3. — С. 260–271.

⁸ Там же.

⁹ Kozyrev F., Valk P. Saint-Petersburg Students' Views about Religion in Education — Results of the Quantitative Survey. P. 347.

наполняют это знакомое представление живым и ярким содержанием. И наталкивают на следующий вопрос. Если суждения столь очевидно зависят от личного опыта и кругозора, каким образом можно обеспечить более высокий уровень или, скажем, лучшее качество нейтральности? По всей видимости, чем больше альтернативных суждений мы способны принимать в расчет, тем более взвешенными будут наши собственные суждения. Парадоксально, это значит, что для развития способности удержания нейтральной позиции к чему-либо, скажем, к религии, школа должна предоставлять экзистенциальный опыт переживания этого, в частности — религиозного переживания. По крайней мере, она должна стремиться к тому, чтобы все учащиеся могли хоть смутно представлять, что значит чувствовать себя религиозным человеком. Критическое, отстраненное и нейтральное изучение религии в этом смысле гораздо меньше способствует развитию способности к критическому и нейтральному суждению.

Наконец, остается дидактический аргумент. В ходе проекта он получил подкрепление за счет другого пласта эмпирических данных, полученных путем наблюдения педагогического процесса и анализа видеозаписей методом инцидентов. Российскими исследователями был проведен детальный анализ и сопоставление четырех длительных (от 45 до 90 мин.) диалогов на религиозные темы с учащимися старших классов двух петербургских школ. Диалоги проводились как на специально подготовленных уроках, так и в режиме внеурочных мероприятий. Результаты работы были представлены в отдельной статье¹⁰. Исследователи пришли к выводу, что внесение религиозного содержания и религиозной проблематики в диалоговое пространство не влечет за собой дополнительной напряженности, а также — что качество диалога сильно зависит от уровня гуманитарной подготовки учащихся (от коммуникативных и лингвистических способностей, широты кругозора и др.). Один из сформулированных выводов прямо касался вопроса нейтральности: «Диалог становится более естественным, интенсивным и, как следствие, более продуктивным, когда учитель переходит на личностный характер общения. Межличностный характер взаимодействия представляется необходимым условием диалога как в конфессиональном, так и в светском образовательных контекстах. Это означает, что идеал нейтральности учителя при преподавании религии, а равно и других предметов, практически не совместим с использованием диалоговых подходов» (215). Последний вывод находится в полном соответствии с итоговой рекомендацией REDCo уделять повышенное внимание при подготовке учителей религии способности организовывать и вести с учащимися диалог на религиозные темы. Он перекликается с положениями других международных документов, в частности — Толедских руководящих принципов (2007), призывающих учителя беспрепятственно пользоваться свободой мысли, совести и вероисповедания (36) и справедливо утверждающих, что открытость собственных убеждений со стороны одного из участников педагогического взаимодействия может служить приглашением к открытости со стороны других (46).

¹⁰ Kozyrev F. Dialogues about Religion — Incident Analysis of Classroom Interaction in St. Petersburg // Ina ter Avest, Dan-Paul Jozsa, Thorsten Knauth, Javier Rosón, Geir Skeie (Eds.) Dialogue and Conflict on Religion. Studies of Classroom Interaction in European Countries. — Waxmann: Münster — New York — München — Berlin, 2009. — P. 194–224.

ЛИТЕРАТУРА

1. Клинецкая Н. В. Влияние религиозности на социальное здоровье молодежи // Актуальные проблемы исследования социального здоровья молодежи. Ч. 2. Информационно-аналитические материалы / Под ред. Р. А. Зобова. — СПб., 2005. — С. 59–67.
2. Козырев Ф. Н. Q-сортировка в педагогической диагностике личностного развития // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2011. — Т. 12. — Вып. 3. — С. 260–271.
3. Кучурин В. В., Козырев Ф. Н., Фирсова Н. В. Духовно-нравственное и религиозное образование в контексте новых образовательных стандартов: методическое пособие / Под ред. В. В. Кучурина. — СПб., 2011.
4. Francis, Leslie J. Prayer, personality and purpose in life among churchgoing and non-churchgoing adolescents // Religion, Education and Adolescence: international empirical perspectives / ed. by L. Francis, M. Robbins and J. Astley. — Dublin: Lindisfarne Books, 2004.
5. Kozyrev F. The Religious and Moral Beliefs of Adolescents in St. Petersburg // Journal of Education and Christian Belief. — 2003. — V. 7 (1). — P. 69–91.
6. Kozyrev F. Dialogues about Religion — Incident Analysis of Classroom Interaction in St. Petersburg // In a ter Avest, Dan-Paul Jozsa, Thorsten Knauth, Javier Rosón, Geir Skeie (Eds.) Dialogue and Conflict on Religion. Studies of Classroom Interaction in European Countries. — Waxmann: Münster — New York — München — Berlin, 2009. — P. 194–224.
7. Kozyrev F. Russian REDCo findings in support of dialogue and hermeneutics // British Journal of Religious Education. — 2011. — V. 33: 2. — P. 257–270.
8. Kozyrev F., Valk P. Saint-Petersburg Students' Views about Religion in Education — Results of the Quantitative Survey // 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, 2009. — P. 311–349.
9. Toledo Guiding Principles on Teaching about Religion and Beliefs in Public Schools. — OSCE/ODIHR, 2007.

Ф. В. Бразговский

СИМВОЛИЧЕСКИЕ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ВЛАСТИ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ДИСКУРСЕ

В качестве основной идеи своей статьи мы хотели бы вынести следующее положение: источником этики и морали при тоталитарном режиме становится государственная идеология. Один из основных ее трансляторов — это школа. Единство власти и школы (общества в целом) обеспечивается постоянным репрезентированием власти в образовательном процессе. Далее на примере тех рекомендаций, которые даются учителям идеологами и теоретиками школьной педагогики, а также на примере учебника для начальных классов¹ мы посмотрим, как именно репрезентации власти становятся фундаментом морали. В том числе целью данной статьи является продемонстрировать, что изучение репрезентаций может быть важным и методологически оправданным шагом в исследовании исторического периода или культурного феномена.

Прежде чем приступить к изложению собственно проблемы, нам необходимо прояснить значение важного для нас термина «репрезентация» (от лат. *representatio* — заменять, представлять). Необходимость этого шага вызвана двумя одинаково распространенными способами его употребления. Во-первых, под исторической репрезентацией принято понимать изложение исторического материала в виде текста или нарратива. Этот тип репрезентации условно можно назвать репрезентацией историографической. Во-вторых, репрезентацией называют любой объект, способный заменить или представить, т. е. репрезентировать, другой объект или явление. Учитывая знаковый, символический характер такого замещения, этот тип репрезентации можно назвать символическим. Именно на примере символических репрезентаций власти в школьной педагогике мы рассмотрим соотношение идеологии и морали в советском обществе.

Чтобы объяснить выбранный нами метод анализа власти, следует охарактеризовать то состояние науки и культуры, которое способствовало переносу лингвистических по своей природе терминов и понятий в широкий круг гуманитарных исследований. Традиционно этот перенос именуется лингвистическим поворотом. В XX веке язык

¹ Янковская А. В. Букварь. Государственное учебно-педагогическое издательство наркомпроса РСФСР. — М., 1942.

перестал быть темой сугубо лингвистических исследований, его метафорическое и семиотическое понимание позволило говорить о языке архитектуры, языке живописи, языке жестов.

Лингвистический поворот спровоцировал качественное изменение философских и антропологических исследований. Философия теперь заинтересовалась не столько онтологической реальностью и метафизическими объектами, а вопросами их языкового конструирования, возможностью их познания только посредством языка. Начало лингвистического поворота в философии XX в. принято связывать с выходом одноименного сборника под редакцией Ричарда Рорти (*The Linguistic Turn. Resent Essays in Philosophical Method*. Ed. and with an introduction by R. Rorty. N. Y., 1967). Таким образом, цель философского анализа, в терминах самого Рорти, формулируется теперь не как *знание о чем-либо (knowledge of)*, но *знание как (knowledge how)*. Именно *как*, т. е. механизм функционирования власти становится предметом нашего исследования.

Важным для интересующей нас теории репрезентации будет следующий момент новой лингвистической парадигмы: в этом ключе извечный философский вопрос о действительном существовании реальности, о степени ее «реальности» получает качественно иное решение. Ничто не существует до тех пор, пока оно не выражено в языке. Единственный путь вещи, желающей прийти в этот мир — это быть произнесенной, актуализированной. Границы моего мира как границы языка — новая онтология философии XX в. Из исследователей, занимающихся теорией репрезентации, наиболее ярко этот тезис выразил А. Данто: существовать значит быть репрезентированным².

Таким образом, учитывая вышеизложенный тезис языковой данности мира и воспользовавшись традиционной метафорой языка, можно сказать, что феномены культуры, абстрактные понятия (свобода, власть) существуют постольку, поскольку они выражены на различных языках. Чем более разносторонней оказывается их репрезентация, тем более реальными они будут для нас. Неслучайно в этом смысле А. Пятигорский предлагает сделать предметом политической философии не саму политику, но политическую рефлексию — область политического растянута настолько, насколько охвачена нашей политической рефлексией³.

В современной гуманитаристике понятие репрезентации укрепилось довольно прочно. Интересно, что сам термин вошел в гуманитарную науку сравнительно недавно и был распространен работой Х. Уайта «Метаистория»⁴, хотя само явление репрезентации известно философам уже давно. Этот же механизм — т. е. изображение абстрактной идеи, замещение предмета или человека — мы видим в теории Платона об идеях и в его космологии, где вещи, предметы и люди это лишь отражения идей. Более углубленную теорию репрезентации мы видим в учении неоплатоников, где встречаем упорядоченную систему, иерархию репрезентаций, предстающих ступенями эманации Единого. Классический спор средневековья об универсалиях был основан на той же дихотомии абстрактное-вещное и том же механизме замещения. Феноменология Гуссерля стала одним из важнейших современных шагов теории репрезентации. Здесь в предельно обостренном виде мы наблюдаем различие между презентацией как фактичностью и репрезентацией как символичностью.

² Цит. по Анкерсмит Ф. История и тропология: взлет и падение метафоры. — М., 2009.

³ Пятигорский А. Что такое политическая философия. — М., 2007.

⁴ Более подробно о влиянии этой работы на современную историографию см.: Доманска Эва. Философия истории после постмодернизма. — М., 2010.

Очередным важным моментом стала разработка текстуального восприятия культуры. В этом ключе тексты начали репрезентировать культуру, а сама культура стала репрезентацией человеческой духовности. Как мы видели, само явление репрезентирования реальности человеку и представление о необходимости (неизбежности) посредника между нашим сознанием и реальностью существует давно, однако именно современность ввела в обиход сам термин и сосредоточилась на механизме, а не сущности и внешних моментах этого явления. Коротко можно сказать, что идея репрезентации заключается в данности, представлении исторической реальности посредством культурных текстов, нарративов историков. Сама историческая реальность нам недоступна, мы имеем дело лишь с конкретными ее репрезентациями. Более радикальный взгляд на эту проблему мы находим у У. Эко — истории как таковой вообще не существует, есть лишь повествование о ней.

В современной гуманитарной науке, отказавшейся от узкой специализированности ради междисциплинарности исследования, понятие репрезентации может стать тем фундаментом, которого часто не хватает культурологическим исследованиям. Репрезентация или анализ репрезентаций может стать тем материалом, который позволит объединить в одном исследовании различные области — экономику, литературу, художественную культуру. Сосредоточившись на внешних проявлениях проблемы, исследователь может расширить зону поиска, не попадая под так называемую власть дискурса.

В современную историографию, много позаимствовавшую из литературоведения и лингвистики, был введен термин «означающий реализм». Им принято обозначать позицию исследователя, согласно которой исторический деятель или автор имел своими намерениями именно то, что мы имеем в результате. Таким образом, всю политическую риторику анализируемых нами авторов следовало бы приписать их личным политическим убеждениям, что было бы, как минимум, не совсем верно. Как известно, в советский период без проявлений политической благонадежности, без ссылок на труды авторитетов напечататься было невозможно. Однако, анализ репрезентаций позволяет нам избежать возникающей вследствие этого неопределенности. В рамках нашего исследования ссылка на авторитет, призыв к борьбе рассматриваются лишь как внешняя сторона образа власти, ее репрезентация. Следовательно, критика произведений советской педагогики ни в коей мере не является «критикой» самих авторов и их убеждений. Учитывая неопределенность политического дискурса, а точнее неоднозначность интенций участников этого процесса, анализ репрезентаций и, следовательно, абстрагирование от личных предпочтений и убеждений, может оказаться более продуктивным методом исследования.

«Говорить о невыраженном содержании — нонсенс»⁵. Это положение Ю. М. Лотмана является отличной иллюстрацией к основному тезису нашей статьи — всякая власть нуждается в репрезентации, в выражении своего присутствия на пространстве культуры. Власть, концепт по сути своей метафизический, проявлять себя в мире и культуре может лишь посредством знаков, материальных или же нет. Эта намеренная семиотизация является обязательным условием существования власти в культуре. Репрезентируя себя, власть как бы создает своего двойника, замещает себя своим образом в культуре. Власть вполне очевидно присутствует в сфере политического и социального (т. е. непосредственно воздействуя на общество через законодательные

⁵ Лотман Ю. М. Культура и взрыв. — М., 1992. — С. 8.

и исполнительные механизмы), структурируя эти сферы в зависимости от своих потребностей. Таким же образом власть должна присутствовать и в сфере культуры — ведь каждая власть произрастает на определенной культурной почве и потому должна следить за тем, чтобы эта почва продолжала отвечать требованиям власти.

Несмотря на очевидную необходимость связи репрезентации и ее объекта, вполне закономерным оказывается вопрос: в какой мере репрезентация является эквивалентом своего объекта, насколько корректно делать выводы относительно власти, основываясь на анализе ее образа? Попробуем ответить на этот вопрос с семиотических позиций. С точки зрения семиотики репрезентация является конститутивной функцией знака, поэтому понятия «репрезентация» и «знак» взаимно определяют и заменяют друг друга в процессе семиозиса. Репрезентация не только задает знак, но и сама предстает как знаковый феномен. Связь репрезентации и знака с наличным, с тем, что репрезентируется или означается, выражается в том, что репрезентация всегда вторична по отношению к своему объекту, к презентации. Таким образом репрезентация возникает в силу отсутствия объекта, который она репрезентирует. Этот момент особенно важен для нашего исследования: репрезентация не просто отображает собой отсутствующий объект, она его замещает — семантически они оказываются эквивалентны друг другу. Таким образом, репрезентация власти — и есть сама власть.

Сущностной чертой любого тоталитарного режима является его стремление к самостоятельному регулированию и определению принципов человеческой морали, более того — режим сам создает новую систему этики, соответствующую его собственным потребностям. Важным моментом является общеобязательность этой морали, применение ее во всех социальных слоях и институтах. Одну и ту же картину мы наблюдаем как в коммунистическом манифесте, так и в школьной педагогике. Парафраз этого положения мы находим и в современной истории. Вот как известный исследователь политической лингвистики Г. Лассвелл описывает ключевые моменты современной политической этики США: «В США ключевыми словами считаются «права», «свобода», «демократия», «равенство». Подобные термины можно встретить в сложных научных трудах, написанных профессорами, услышать на судебных заседаниях, в кулуарах Конгресса или просто на улице»⁶.

Любой политический режим относится с достаточной долей внимания к воспитанию новых поколений, но, пожалуй, лишь режим тоталитарный делает это частью своей непосредственной политики. Происходит это из принципиально иной идеологической установки, согласно которой гражданин государства — не столько личность с правами и обязанностями, сколько воин, труженик и боец, цель которого — служить преимущественно государству, а не обществу. Выражение такого отношения к гражданину мы находим и в педагогической системе В. Сухомлинского, говорившего о единстве идейной жизни и обучения⁷. Таким образом, становится отчетливо видна взаимосвязь между системой воспитания, моралью и государственной идеологией. Традиционным источником морали и воспитания всегда была религия или, по крайней мере, определенная форма религиозности. Позиция коммунизма или социализма не является в этом отношении исключением. Существует большое количество литературы, посвященной вопросам взаимоотношения коммунизма, ате-

⁶ Лассвелл Г. Язык власти (<http://www.philology.ru/linguistics1/lasswell-06.htm>, дата обращения 27.03.11).

⁷ Сухомлинский В. А. как воспитать настоящего человека. — М., 1989. — С. 105.

изма и религии, их общим основам и принципам. В частности, Н. А. Бердяев пишет о том, что коммунизм и христианство в сущности своей имеют одни и те же корни, а именно — стремление принести в жертву самого себя во имя спасения всего человечества⁸. Однако сейчас нас более интересуют не столько корни социалистической морали и идеологии, сколько механизмы ее распространения и утверждения в умах новых поколений, основанные на репрезентировании власти.

Есть и иной фокус, в котором коммунизм и религиозность сходятся воедино. Здесь мы имеем в виду их принципиальную мифологичность. Разумеется, под мифологией здесь понимается не набор наивных сюжетов, разрешающих в доступной форме вопросы происхождения мира. Мы понимаем под мифом, точнее вкладываем в него тот смысл, который придавал ему А. Ф. Лосев, называя его подлинной, фактической реальностью⁹. Подобно тому, как для христианина сюжет о распятии имеет именно историческое значение, так же и для убежденного коммуниста вера в заветы идеологов и лидеров государства является априорной, убежденность в их правоте становится основой мировоззрения и источником морали. Аналогичный тезис мы можем найти у британского юриста начала XX в. Альберта Венн Дайси (Albert Venn Dicey): «Вся совокупность верований, существующих в данную эпоху, в большинстве случаев может быть сведена к определенным фундаментальным допущениям, которые в данное время, независимо от того, являются ли они верными или ложными, воспринимаются массами как чистая правда, при этом присутствует такая уверенность, что их едва ли можно назвать допущениями»¹⁰.

В общем виде процесс насаждения определенной этики через репрезентации власти представляется состоящим из следующих моментов: 1) формирование мифологии, 2) проникновение политического мышления в различные сферы жизни, 3) формирование чувства вины и долга, 4) формирование представления о своем месте в мире. Мы не настаиваем именно на этом количестве и такой последовательности. Здесь мы приводим лишь те шаги, в которых репрезентирование власти при анализе выбранного нами материала оказалось наиболее очевидным.

Начнем с формирования мифологии. В рамках данной статьи мифология выступает синонимом идеологии, такое же сближение этих понятий мы находим и в цитированных выше работах А. Лосева и Г. Лассвелла. Здесь под мифологией мы понимаем набор символов и предметов, наделяемых сакральным значением. А. Лосев описывал этот процесс мифологизации так: предмет перестает восприниматься в контексте своей естественной, первоначальной функции и наделяется новым значением¹¹. Появляется особого рода отрешенность, отрешенность вещи от ее фактичности, от ее реального повседневного смысла. Пионерский галстук, портрет вождя в газете, звук горна — все эти вещи перестают быть частью повседневного быта и становятся частью культа. К примеру, советскими педагогами предлагается начинать изучение истории

⁸ Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. — М., 1990.

⁹ Лосев А. Ф. Диалектика мифа. — М., 2008. «Мифическая действительность есть подлинная реальная действительность, не метафорическая, не иносказательная, но совершенно самостоятельная, доподлинная, которую нужно понимать так, как она есть, совершенно наивно и буквально», с. 69; «несмотря на свою отрешенность и фантастичность, миф является подлинной реальностью», с. 94.

¹⁰ Цит. по: Лассвелл Г. Язык власти (<http://www.philology.ru/linguistics1/lasswell-06.htm>, дата обращения 27.03.11).

¹¹ Лосев А. Ф. Указ. соч.: «мифическая отрешенность есть отрешенность фактов по их идее от их обычного идейного состава и назначения», с. 101.

партии в школе со знакомства с первым номером революционной газеты «Искра», с посещения музея квартиры симбирских большевиков, где в годы царизма эту газету прятали от полиции¹². По выражению Н. Бердяева, «когда человек отрицает истинного, единого Бога, он создает себе ложных богов, идолов и кумиров и поклоняется им»¹³. Этот пример важен для нас тем, что в качестве материала для изучения истории предлагается репрезентация власти. Вполне очевидно, что в данном сюжете первый (!) номер «Искры» является более символом, чем источником.

Следующим шагом в формировании общественной морали становится расширение дискурса власти на все сферы человеческой жизни. Это происходит не только за счет фактического влияния государства на жизнь людей, но и за счет утверждения особого рода мышления. При тоталитарном режиме в человеческой жизни не остается места, которое так или иначе не связано с государством. Это то, что А. Пятигорский называет абсолютной политической рефлексией: размышление человека о любом элементе его жизни рано или поздно упирается в мысль о государстве¹⁴. Присутствие власти также обеспечивается за счет ее постоянного репрезентирования. В качестве примера возьмем обычный школьный букварь 1942 г.¹⁵ Первые его страницы, на которых дается представление о чтении и письме, не вызывают никакого удивления. Однако далее едва научившимся читать детям предлагается следующее стихотворение: «почему шагает в школу — нынче много так ребят — потому что все ребята — жить по-новому хотят»¹⁶. Через несколько страниц узнавшие, как именно им надо хотеть жить, первоклассники лицом к лицу встречаются с теми, кто в будущем станет для них предметом для подражания в жизни, в труде и учебе. А именно, в букваре мы находим портреты Ленина, Сталина, Молотова и Калинина.

Шаг третий: формирование чувства вины и долга. После того как дети буквально познакомились с представителями власти, им в ненавязчивой форме рассказывается о том, какое от них ожидается отношение к этой власти. Во-первых, под портретами вождей мы видим следующие пояснения: «Радостно живем мы, дети советской страны. Кто сделал радостной нашу жизнь? Кто сделал счастливой нашу страну? Партия большевиков. Партия Ленина-Сталина»¹⁷, «Товарищ Сталин — вождь и учитель народов СССР и трудящихся всего мира. Они называют его своим родным Сталиным. Его ненавидят наши враги и горячо любят трудящиеся всего мира»¹⁸. Не удовлетворившись, по-видимому, сухой констатацией фактов, составители букваря предлагают детям самим сделать определенные выводы и предлагают их вниманию письмо мальчика тов. Ворошилову, написанное в стихотворной форме:

«Товарищ Ворошилов — когда начнется бой — пускай назначат брата — в отряд передовой. — товарищ Ворошилов — а если на войне — погибнет брат мой милый —

¹² Идеино-нравственное воспитание учащихся на примере жизни и деятельности В. И. Ленина. Межвузовский сборник научных трудов. — Ульяновск, 1984.

¹³ Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. — М., 1990. — С. 131.

¹⁴ Пятигорский А. что такое политическая философия. — М., 2007.

¹⁵ Янковская А. В. Букварь. Государственное учебно-педагогическое издательство наркомпроса РСФСР. — М., 1942.

¹⁶ Там же. С. 90.

¹⁷ Там же. С. 92.

¹⁸ Там же. С. 93.

пиши скорее мне — Товарищ Ворошилов — я быстро подрасту — и стану вместо брата — с винтовкой на посту»¹⁹.

Идею формирования чувств вины и долга можно найти и в работах видного теоретика советской педагогики В. А. Сухомлинского: «Важнейшая идея педагогической этики — *долженствование*. В том, как *должно*, как *надо*, раскрывается смысл добра. Слова *вы должны*, *ты должен* — каждый день миллионы раз повторяются в школах. Понимание и чувствование *долженствования* — краеугольный камень этической образованности, этической культуры»²⁰. Разумеется, представление о долге и ответственности необходимо должно быть элементом морали. Однако при капиталистических или демократических отношениях источником этого *долженствования* становятся экономические факторы, в религиозном обществе — представление о высшем судье как источнике морали, при социалистическом же строе источником *долженствования* стало чувство вины, которое гражданин должен испытывать перед коллективом и особенно перед вождями, которые вынесли столько страданий ради общего блага. Школьные учебники, книги для внеклассного чтения наполнены рассказами о нелегком детстве Ленина, о его тяготах в ссылке и о его неизменном оптимизме и желании помогать людям. В одной из работ по советской педагогике приведен рассказ учителя о реакции детей на историю о том, как большевик Емельянов укрыл Ленина в Разливе: «Что чувствуется в словах верного большевика?», — спросил учитель. Ребята ответили: «Тревога за жизнь Ленина, любовь к нему, стремление укрыть от грозящей опасности, сберечь дорогого человека и вождя»²¹. Вероятно, дети не отвечали именно таким образом, но тот факт, что именно этой реакции от них ждут, уже вполне показателен. Интересные размышления о чувстве вины гражданина перед государством можно найти в книге Славоя Жижека «О насилии». По его мнению, правовая система тоталитарных режимов устроена таким образом, что и самый порядочный человек в любом случае оказывается виноват или замешан в том или ином преступлении. Это как будто дает возможность государству проявить милосердие и великодушие, сказать: вот видишь, хоть ты и виновен, а все же мы тебя отпускаем, верим в возможность твоего исправления²². Еще один пример этому положению можно привести из истории нацистской Германии. Немецкий психолог Бруно Беттельхейм так характеризует карательные «акции», проводившиеся против тех или иных социальных групп: «Я хочу подчеркнуть, что «акции» карали тех, кто не нарушал никаких законов. Ведь государственному аппарату не составляло труда издать любой запретительный закон. Но смысл «акций» не в том, чтобы наказать нарушителей. Они должны были принудить всех граждан добровольно вести себя так, как того требовало государство. Без сомнения, главной причиной конформизма становилось не стремление следовать букве закона, а страх. Страх, сидевший в самом человеке и принуждавший его к конформизму. Каким бы несущественным ни казалось это различие, оно очень значимо психологически»²³.

¹⁹ Там же. С. 95.

²⁰ Сухомлинский В. А. как воспитать настоящего человека. — М., 1989. — С. 11–12.

²¹ Идеино-нравственное воспитание учащихся на примере жизни и деятельности В. И. Ленина. — 1984. — С. 18.

²² Жижек Славой. О насилии. — М., 2010.

²³ Беттельхейм Бруно. Люди в концлагере (<http://www.vapp.ru/docs/psygosp/bettel/>, дата обращения 27.03.11).

Следующим важным моментом в распространении государственной морали становится формирование у детей представления о себе не как о личности, свободной в выборе своего пути, но как о труженике, борце и воине. Какое бы будущее ни выбрал для себя человек, с детства его приучают к мысли о том, что вся его жизнь должна быть борьбой за заранее установленные цели и принципы. Это достигается не только за счет прямых или косвенных наставлений, но и за счет предельной милитаризации повседневного языка. Это явление Ролан Барт называл «властью языка». Согласно нашему мнению, господствующий тип риторики, устанавливаемый государством, также является репрезентацией власти. Одни и те же призывы к борьбе мы видим в коммунистическом манифесте, в школьном учебнике, в научном труде по педагогике. Повсеместно насаждается положительное отношение к ненависти и борьбе, к войне. У того же В. Сухомлинского мы читаем: «Знание — духовное сила и оружие борца за коммунизм»²⁴, «воспитание в себе идейных устремлений — это то же самое, что тщательное, любовное хранение оружия, которым завтра придется воевать»²⁵, «пока существует империализм, пока сотни миллионов людей на земле остаются рабами капитала, каждый наш питомец должен быть готовым к кровавой схватке на поле боя»²⁶, «ненависть — это духовная энергия любви к святыням Отечества, это воздух, на котором держатся крылья мужества»²⁷.

Не менее важным моментом в формировании у членов общества представления о своем месте в мире является акцентирование дихотомии «Мы — Они». В этом случае репрезентирование власти строится на негативном образе политических противников. Это одно из «фундаментальных допущений» идеологии, о которых говорит Г. Лассвелл: «Политический миф содержит в себе “фундаментальные допущения”, касающиеся политических вопросов. Он состоит из символов, к которым прибегают не только с целью разъяснения, но и оправдания специфических практик власти»²⁸. Допущением в этом случае является заведомо негативное отношение к «капиталистам», которое в большинстве встречавшихся нами случаев никак не объясняется. Из букваря мы узнаем, что Сталина ненавидят (негативная оценка) все, не являющиеся трудящимися (положительная оценка), а в книге Сухомлинского мы встречаем яркий, впечатляющий, однако вновь не подкрепленный объяснением образ «врага»: «нашему коммунистическому идеалу в этой борьбе противостоит не только хищный, жестокий и оголтелый, но и хитрый, ловкий, находчивый, по-своему умный, умеющий прикидываться носителем общечеловеческого добра враг — идеология империализма, кровавого человеконенавистничества, “свободного” мира, в котором все покупается и продается»²⁹.

Как мы могли видеть, репрезентация власти в сфере образования строилась преимущественно двумя способами: за счет мифологизации образа власти и предметной символизации. Необходимо также учесть, что оба эти процесса диалектически связаны и не могут существовать в отрыве друг от друга. Конвенция прочтения

²⁴ Сухомлинский В. А. как воспитать настоящего человека. — М., 1989. — С. 102.

²⁵ Там же. С. 105.

²⁶ Там же. С. 231.

²⁷ Там же. С. 231.

²⁸ Лассвелл Г. Язык власти (<http://www.philology.ru/linguistics1/lasswell-06.htm>, дата обращения 27.03.11).

²⁹ Сухомлинский В. А. как воспитать настоящего человека. — М., 1989. — С. 11.

знаков, определяемая властью, создает исключительно однозначную интерпретацию: пионерский галстук как символ причастности к государству (предмет материального мира) и «любимый» Сталин (личное отношение к человеку и персонажу мифологии-идеологии) одинаково участвуют в формировании образа власти. Именно эта прозрачность интерпретации и позволяет основывать мораль на мифологических образах.

Таким образом, в итоге рассмотрев репрезентации власти в системе образования становится видно, что при тоталитарном режиме государственная идеология оказывается источником общественной морали. Распространение же морали осуществляется за счет использования мифологических структур и механизмов. Единство и общеобязательность морали обеспечивается проникновением государства в частную жизнь людей. Присутствие власти во всех сферах человеческой деятельности происходит за счет постоянного репрезентирования власти. Яркий пример этому можно найти в нацистской Германии, где были выпущены новогодние елочные игрушки, изображавшие руководителей нацистской партии. Непосредственная, прямая взаимосвязь морали и идеологии проявляется и в политике. Как говорил тот же Н. Бердяев, психология и политика социальных классов заменяется банальными моральными обличениями³⁰. Весьма показателен в этом отношении тот факт, что многие люди были уголовно осуждены по морально-этическим «причинам», будучи обвинены в предательстве или вредительстве.

В заключение хотелось бы поделиться еще одним наблюдением относительно чисто психологических моментов в советском воспитании. Сегодня много говорят о зомбировании личности. В статье «Идейно-нравственное воспитание учащихся на примере жизни и деятельности Ленина» мы находим пример настоящего гипнотизирования личности! Автор предлагает для разбора эпизода о декларации Лениным декретов о войне и мире использовать визуальный материал — картины художников, иллюстрации, потом предложить детям вчувствоваться, представить себя на месте вот этого плачущего от счастья крестьянина или вернувшегося с фронта солдата, а потом, подводя итоги, учителю предлагается громко и страстно крикнуть что-нибудь вроде «Тем, что ты не раб и являешься свободным гражданином первого в мире социалистического государства, тем, что забота о куске хлеба, одежде и крове над головой не волнует тебя, ты обязан Великой Октябрьской Социалистической революции!»³¹.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анкерсмит Ф. История и тропология: взлет и падение метафоры. — М., 2009.
2. Бердяев Н. А. истоки и смысл русского коммунизма. — М., 1990.
3. Беттельхейм Бруно. Люди в концлагере (<http://www.vapp.ru/docs/psygosp/bettel/>, дата обращения 27.03.11).
4. Доманска Э. Философия истории после постмодернизма. — М., 2010.
5. Жижек С. О насилии. — М., 2010.

³⁰ Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. — М., 1990. — С. 133.

³¹ Идейно-нравственное воспитание учащихся на примере жизни и деятельности В. И. Ленина, 1984, с. 18.

6. Идеино-нравственное воспитание учащихся на примере жизни и деятельности В. И. Ленина. Межвузовский сборник научных трудов. — Ульяновск, 1984.
7. Лассвелл Г. Язык власти. <http://www.philology.ru/linguistics1/lasswell-06.htm> (дата обращения 27.03.11).
8. Лосев А. Ф. диалектика мифа. — М., 2008.
9. Лотман Ю. М. Культура и взрыв. — М., 1992.
10. Пятигорский А. Что такое политическая философия. — М., 2007.
11. Сухомлинский В. А. как воспитать настоящего человека. — М., 1989.
12. Янковская А. В. Букварь. Государственное учебно-педагогическое издательство наркомпроса РСФСР. — М., 1942.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Сагатовский В. Н., Селиванов Ф. А. Бытие и мы. — Тюмень: Вектор Бук, 2011. — 104 с.

Эта небольшая книжка, почти брошюра заслуживает внимания. Она написана известными в профессиональной среде авторами и обращена к такому читателю, кто время от времени спрашивает себя правильно ли он живёт и какими ценностями он руководствуется в своей жизни. Авторы знают, что такие читатели есть, существуют; потому они и написали брошюру, которую можно читать в трамвае или метро по пути на работу.

Один из авторов — профессор В. Н. Сагатовский резко обозначает себя как философ и, скорее, идёт от философии к читателю. Другой — профессор Ф. А. Селиванов — специалист по этике; он ведёт читателя от его мелкой повседневности к поиску золотых правил морали.

Тематический диапазон выступлений авторов очень широк. В книжке всего много: и оценка советского шестидесятиничества, и рассказ об «аксиологическом отношении к здоровью и болезни», и эссе о «чувстве безбрежности», а где-то дальше — о жестокости и борьбе с ней, о знаменитом сборнике «Вехи», о тюменских художниках В. В. Волкове и А. Н. Павлове, о типах отношения к философскому наследию, об атмосфере, в которой мы живём... Обо всём понемногу.

В силу этого книжку трудно рецензировать. Практически любая статья вызывает желание активного согласия (О! Как я сам до этого не додумался!), или несогласия, требует пояснения и уточнения или, наконец, желания что-то сказать самому — столь же неторопливо, интеллигентно, а иногда и важно, как это делают авторы. Совершенно великолепно эссе В. Н. Сагатовского «Чувство безбрежности как религиозно-эстетический феномен»; очень интересно эссе Ф. А. Селиванова «Условия силы и бессилие красоты».

Увы, жанр рецензии не позволяет вступать в беседу с профессорами. Ограничимся выяснением основоположных позиций авторов, как они предложены в их эссе, и остановим внимание на одном частном вопросе, который при нынешней моде на антисоветизм, показался рецензенту важным.

Своё теоретическое кредо В. Н. Сагатовский излагает на многих страницах; лучше заглянуть на сорок четвёртую, где дано сжатое его изложение. В этом случае нельзя

обойтись без обширной, но необходимой цитаты: «Целостность мирового бытия обеспечивается дополнительностью трёх его видов: объективной реальности (материи)... субъективной реальности (души, экзистенции) ... и трансцендентной реальности (духа, трансценденции) как духовного обоснования бытия». Из этого следует, что «современное человечество обладает всеми возможностями как разрушения, гибели природы и общества, так и перехода в состояние развивающейся гармонии личности, общества и природы». Несколько ранее в эссе «О заповедях» предложены правила, которыми нужно руководствоваться в расчёте на победу над хаосом. Такую форму краткого и энергичного выражения теоретического кредо автора в популярном издании можно только приветствовать. Впрочем, у профессионала-философа могут возникнуть вопросы; например, не должно ли философу идти далее, к признанию монистического спиритуалистического начала бытия.

Теоретическая позиция другого автора — Ф. А. Селиванова, тоже выражена вполне определённо. Он — гуманист и рационалист, для которого нравственное и разумное, разумное и нравственное — не две реальности, а одна реальность. Однако он знает, что ещё существует другая область — область атосферы — глупости, безумия, зла. «На планете живут не только разум, истина, добро, красота, но и их антиподы — глупость, ложь и заблуждения, зло, безобразное, безумное». Не нужно говорить только о ноосфере — это несостоятельно: «Моё предложение состоит только в том, чтобы выделить сферу глупости, безумия, зла, то есть атосферу. Атосфера не существует независимо от ноосферы, они взаимодействуют, пытаются вытеснить друг друга». «Прямо манихейство какое-то!» — можно воскликнуть в этом случае и снова поставить вопрос о монизме.

Конечно, и у одного и другого автора очень интересны сюжеты менее общего характера. Они изложены увлекательно и тем «подключают» читателя к диалогу с авторами. Не имея возможности анализировать каждый из них, можно, к примеру, остановиться на последнем эссе В. Н. Сагатовского «Вечные вопросы “Вех”». Автор очень высоко ставит знаменитый сборник. Он согласен с веховским утверждением, что решающим фактором общественного развития является самосовершенствование человека, его внутренняя работа над собой, а не изменение внешних условий его жизни. А вот «русские революционеры полагали, что сначала надо создать необходимые внешние условия, а потом уже заниматься культурой личности»

Ну, во-первых, веховская позиция совершенно не нова, а известна с незапамятных времён. Между тем мир не вылезал из войн, бунтов, заговоров и революций и совершенно неясно, как помогал христианский императив любви. Мы и без «Вех» знаем, что было бы очень хорошо, если бы все были хорошими людьми. Помимо того, противопоставлять «внутреннюю работу по самосовершенствованию» «внешней работе по изменению общественных форм» и что-то предпочитать — методологически неверно, а практически совсем не полезно. Между тем, например, совсем не бунтарь П. Я. Чаадаев, которого любили «Вехи», утверждал, что «истинное развитие человека ещё не началось для народа, если жизнь его не сделалась более благоустроенной, более лёгкой и приятной, чем в неустойчивых условиях первобытной эпохи».

А теперь, во-вторых. Автор указывает на «полный крах» «формирования нового человека» в ходе «нашего социалистического эксперимента», который якобы «однозначно показал ошибочность такого (то есть русских революционеров) подхода». Вообще-то всё в этом предложении вызывает недоумение. Метафора «социалистический эксперимент» совсем неудачна. Возможен ли социальный эксперимент в мас-

штабах столь огромной страны (1/6 часть суши земного шара) со столь огромной и богатой историей? Не лучше ли признать вместе со всеми, что советский социализм был очередной и естественной ступенью нашей истории?

Теперь о «полном крахе» «формирования нового человека». Если «советский народ» — это идеологическая стряпня, то здесь и говорить не о чем. Но ведь такая общность была, и её прекрасно ощущали, например, русские эмигранты (кто, как не они, являются сейчас самым важным авторитетом!). Иное дело, что «народ» есть величина очень пластичная. Советские люди до Великой Отечественной войны и во время её — это одно, а вот более позднего времени — начиная с шестидесятых годов — другое ... И так далее ...

В книге встречается много иных интересных соображений (например, философское обоснование необходимости смертной казни), о которых можно было бы поспорить.

К. В. Артём-Александров

НАШИ АВТОРЫ

Астэр Ирина Валериевна — кандидат философских наук, доцент кафедры теории и технологий социальной работы Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы, iaster@inbox.ru.

Бразговский Филипп Владимирович — аспирант Русской христианской гуманитарной академии, fil_spb@inbox.ru.

Галушко Виктор Григорьевич — кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы, vitgeor@mail.ru.

Ермичев Александр Александрович — доктор философских наук, профессор Русской христианской гуманитарной академии, journal.rhga@gmail.com.

Заикин Сергей Павлович — старший преподаватель Русской христианской гуманитарной академии, vestnik2011@rambler.ru.

Козырев Федор Николаевич — доктор педагогических наук, профессор Русской христианской гуманитарной академии, fedorkozyrev@yandex.ru.

Кондрахина Елена Игоревна — аспирантка Русской христианской гуманитарной академии, shame.of.being@gmail.com.

Ломоносов Александр Геннадьевич — кандидат философских наук, преподаватель Санкт-Петербургского колледжа строительной индустрии и городского хозяйства, alomonosov@list.ru.

Макаренко Иван Иванович — аспирант кафедры философии и культурологии Санкт-Петербургского государственного аграрного университета, проректор Санкт-Петербургского христианского университета, makarenkoivan@gmail.com.

Муравьев Андрей Николаевич — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, muravyovan@mail.ru.

Пилецкий Сергей Григорьевич — кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии Ярославской государственной медицинской академии, SergeyPiletsky@yandex.ru.

Симонова Ольга Александровна — старший преподаватель, Русской христианской гуманитарной академии, член Союза художников России, simonova@rhga.ru.

Смагин Юрий Евгеньевич — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории культуры Санкт-Петербургского государственного университета низкотемпературных и пищевых технологий, Yuri_smagin@mail.ru.

Смолова Лидия Владимировна — кандидат психологических наук, доцент Санкт-Петербургского института психологии и социальной работы, smolnyi@mail.ru.

Сунайт Ольга Сергеевна — аспирантка Русской христианской гуманитарной академии, silinaolg@yandex.ru.

Троицкая Ирина Владимировна — кандидат психологических наук, доцент Русской христианской гуманитарной академии, ivtroitskaya@yandex.ru.

Федорук Виталий Николаевич — соискатель кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета, e-mail: natali.ag@mail.ru.

Фиалко Матвей Михайлович — аспирант Русской христианской гуманитарной академии, mathew@list.ru.

Пило Боил ди Путифигари, Чечилия (Pilo Boyl di Putifigari, Cecilia) — аспирантка при кафедре русской литературы филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, старший преподаватель кафедры итальянского языка и культуры Русской христианской гуманитарной академии, cecilia173@yahoo.com.

Цветаева Марина Николаевна — доктор культурологии, профессор философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, museum@philosophy.ru.ru.

Шадрихина Ирина Алексеевна — студентка Русской христианской гуманитарной академии, ira.zelinskaja@yandex.ru.

Шевченко Ирина Васильевна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. проф. М. А. Бонч-Бруевича, ish-59@rambler.ru.

АННОТАЦИИ

Астэр И. В. Инновационные возможности Русской Православной Церкви в решении проблемы социального одиночества

Последнее десятилетие развития российского общества и сегодняшняя ситуация характеризуются наличием разного рода инноваций религиозной реальности с их последующей институционализацией в социально-политическом пространстве. В частности, появляются социокультурные формы синтеза модерности и христианской традиции. Каковы основания и логика образования этих новых форм? Статья фокусируется на выявлении инновационных возможностей Русской Православной Церкви в решении проблемы социального одиночества православных верующих.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, инновации, социальное одиночество, диалог, социальное служение.

Aster I. V. Innovative Possibilities of Russian Orthodox Church in a Solution of a Problem of Social Loneliness

The development of Russian society during the last decade is characterized by the introduction of different religious innovations which have gained status of a social institution. For example, there have appeared socio-cultural forms of the synthesis of modernity and an Christian tradition. What are the reasons of their formation? Article is focused on innovative possibilities of Russian Orthodox Church in a solution of a problem of social loneliness of orthodox believers.

Key words: Russian Orthodox Church, innovation, social loneliness, dialogue, social service.

Бразговский Ф. В. Символические репрезентации власти в образовательном дискурсе

В статье обсуждается вопрос влияния государственной идеологии на систему образования и морально-этическое воспитание. Предполагается, что в качестве основания для общественной морали при тоталитарном устройстве выступает именно идеология, по своим функциям предельно сближающаяся с мифологией. Связь между государством и обществом, государством и культурой достигается за счет постоянно воспроизводимых репрезентаций власти, символически отображающих отношения подчинения между властью и человеком.

Ключевые слова: репрезентация, идеология, мораль, власть, тоталитарный режим.

Brazgovsky F. V. Symbolic Representations of Power in the Educational Discourse

Main question discussed in this article is the influence of state ideology on education and moral and ethical upbringing. It is assumed that ideology which in this context is extremely close to mythology under a totalitarian state system acts as a basis for public morality. Relationship between state and society, government and culture is achieved by constant reproduction of representations of power, which are symbolical reflection of the relationship of subordination between the government and people.

Key words: representation, ideology, morality, power, totalitarian regime.

Галушко В. Г. Формулируемое разумом слово веры

Отправной точкой исследования являются тексты апостола Павла. В статье анализируется опосредованность веры и разума человека Логосом, в христианском значении этого слова. Как следствие этого соединения — возникновение с неизбежностью нового в истории мысли явления — формулирование христианских догматов, а в широкой перспективе — непрекращающийся интерес к исследованию слова как такового.

Ключевые слова: вера, слово, разум, логос, античная философия, христианская философия.

Galushko V. G. The Word of Faith Formulated by Reason

Starting point of the undertaken research are texts of the Apostle Paul. In the article are analyzed mediation of the Logos for person faith and reason. And as consequence of this connection — occurrence with inevitability of the new phenomenon in the history of thought — the formulation of Christian doctrines, and in wide prospect — incessant interest to word research as that.

Key words: faith, word, reason, logos, ancient philosophy, Christian philosophy.

Ермичев А. А. К вопросу о роли В. Г. Белинского в истории русской философии

Выдающаяся роль В. Г. Белинского в развитии русской философии определяется его участием в формировании начальной проблематики русской философии, воспитанием у читателей восприимчивости к философским понятиям, совершенствованием русского философского языка, проповедью персонализма и гуманизма, оказавшей прямое и косвенное влияние на последующее развитие русской мысли.

Ключевые слова: В. Г. Белинский, Н. О. Лосский, В. В. Зеньковский, Б. В. Яковенко, философская публицистика, персонализм, философская культура.

Ernichev A. A. On the Role of V. G. Belinsky in the History of Russian Philosophy

The outstanding role of V. G. Belinsky in the development of Russian philosophy is determined by his participation in the formation of starting issues of Russian philosophy, training readers' perception of philosophical notions, improvement of Russian philosophical language, preach of personalism and humanism that both straight and indirectly influenced further development of Russian thought.

Заикин С. П. Соловьев и Белинский

В статье предпринят анализ выступления Вл. Соловьева на заседании Петербургского Философского общества 11 октября 1898 г., посвященном 50-летней годовщине смерти В. Г. Белинского.

Ключевые слова: В. Г. Белинский, Вл. Соловьев, пафос Белинского.

Zaikin S. P. Soloviev and Belinsky

The article treats Vl. Soloviev's speech in the session of St.-Petersburg Philosophical association on 11 oct. 1898, which was devoted to anniversary of 50 years since the decease of V. G. Belinsky.

Key words: V. G. Belinsky, Vl. Soloviev, Belinsky's pathos.

Козырев Ф. Н. Религиозные воззрения школьников Европы и Санкт-Петербурга по данным международного исследования REDCo

В статье представлены результаты организованного Европейской Комиссией исследования, посвященного социальным и педагогическим эффектам присутствия религиозной компоненты в школьном образовании.

Ключевые слова: религия, школа, образование, диалог.

Kozyrev F. N. Religious Views of Schoolchildren of Europe and St-Petersburg According to the International Research of the REDCo

The article represents the results of research work dedicated to the social and pedagogic effects of a religious component in school education that was organized by the European Commission.

Key words: religion, school, education, dialogue.

Кондрахина Е. И. Актуальность Иммануила Канта, или Homo Quaerens

Автор обосновывает кантовский тезис, что пока человек остается разумным живым существом, он метафизическое живое существо, что пока человек понимает себя как разумное живое существо, метафизика принадлежит его природе.

Ключевые слова: Кант, человек, личность, метафизика, разум.

Kondrakhina E. I. Actuality of Immanuel Kant, or Homo Quaerens

The author argues the Kant's thesis that as long as man stays rational living being he is metaphysical living being and that as long as man recognizes himself as rational living being metaphysics belongs to his nature.

Key words: Kant, man, person, metaphysics, reason.

Ломоносов А. Г. О фихтеанском взгляде В. Г. Белинского

Несмотря на то, что увлечение учением великого немецкого философа продолжалось короткое время, «фихтеянский взгляд на жизнь», схваченный железной хваткой Белинского, навсегда вошёл в его душу и стал основанием всей его деятельности. Именно разумность, т. е. всеобщая сущность этого взгляда? чудесным образом произрастёт затем на засеянной Белинским ниве русской литературной критики и через последнюю станет нашим национальным достоянием, даже если мы этого пока и не осознаём на государственном уровне.

Ключевые слова: фихтеанский взгляд, всеобщая сущность, суд разума.

Lomonosov A. G. On the Fichtean View of V. G. Belinsky

Despite that liking for the teaching of the great German philosopher continued a short period, the «Fichtean view of life» grasped by the iron hand of Belinsky entered his soul forever

and became a fundament of all his activity. It is rationality, i. e. universal essence of this view, that in a miraculous way then would grow on the field of Russian literary critics sowed by Belinsky and through the latter become our national property even though we do not reflect this on the governmental level.

Key words: Fichte, Belinsky, rationality, philosophy.

Макаренко И. И. Место герменевтики в контексте философско-религиоведческих методов исследований

В статье анализируются современное положение герменевтической теории в контексте философско-религиоведческих методов исследований сакральных текстов, а также религиозных явлений. Рассматриваются особенности герменевтических подходов В. Дильтея, Г. Гадамера, М. Хайдегера и их вклад в формирование герменевтики, как метода историко-культурной интерпретации.

Ключевые слова: герменевтика, философия, интерпретация, понимание, культура, религиоведение, методология.

Makarenko I. I. Place of Hermeneutics in the Context of Philosophical and Religious Research Methods

This article analyzes the current state of hermeneutic theory in the context of Philosophical and Religious Studies methods of sacred texts and religious phenomena. There are considered features of hermeneutical approaches of W. Dittel, H. Gadamer, M. Heideger and their contribution to the development of hermeneutics as a method of historical-cultural interpretation.

Key words: hermeneutics, philosophy, interpretation, understanding, culture, religious studies, methodology.

Муравьев А. Н. Мыслящая единица

В статье на всеобщем логическом основании анализируются философские предпосылки и определённость способа мысли В. Г. Белинского. Рассматривается и оценивается вклад великого русского критика в становление национальной культуры. Из результатов анализа делается вывод о задачах, стоящих перед русским народом на современном этапе развития его духа.

Ключевые слова: В. Г. Белинский, разум, национальная культура, демократия, революция, консерватизм.

Muraviev A. N. The Thinking Person

There are philosophical presuppositions and specificity of V. G. Belinsky's way of thinking analyzed on the general logical base, the contribution of the great Russian critic to becoming of national culture considered and estimated in the article. As a result of analysis, the conclusion of the tasks of Russian nation on the contemporary stage of its spiritual development is done.

Key words: V. G. Belinsky, reason, national culture, democracy, revolution, conservatism.

Пилецкий С. Г. Идея мести в творчестве Фридриха Ницше

Данная статья поднимает одну из самых актуальных и острых во все времена проблем — проблему мести. Века шли за веками, возникали и рушились государства, шла даже смена общественно-экономических формаций, а она как была, так и остаётся самой злободневной из всех. Автор берёт на себя задачу именно через призму темы мести и её

значения в человеческой жизни проанализировать творчество выдающегося немецкого философа — Фридриха Ницше.

Ключевые слова: месть, возмездие, немецкая постклассическая философия, принцип справедливости, идея «сверхчеловека».

Piletsky S. G. The Idea of Revenge in Creation of Friedrich Nietzsche

The paper raises the most actual and the sharpest problem in all times — the problem of revenge. The centuries went after centuries, the states arose and ruined, even the change of the social-economic formation occurred, but it was and is the most pressing problem. The author undertakes the task just through the prism of the theme of revenge and its meaning in human life to analyze the creation of the outstanding German philosopher — Friedrich Nietzsche.

Key words: revenge, retribution, the German postclassical philosophy, the principle of justice, idea of «superman».

Пило Боил ди Путифигари Ч. Пространство замкнутое и открытое: «Приглашение на казнь» Владимира Набокова

Статья посвящена анализу мотива замкнутого и открытого пространства в романе. В своих рассуждениях автор движется от оппозиции замкнутое пространство / открытое пространство — к оппозиции принципиально иной, определяемой в терминах реального и «сверхреального» миров. В работе рассматривается гностический путь «прозрачного» героя из заключения в замкнутом пространстве к самому чистому проявлению прозрачности. Теоретической основой статьи являются работы С. Давыдова, Д. Б. Джонсона, В. Е. Александрова.

Ключевые слова: В. Набоков, «Приглашение на казнь», пространство, гносеологический, прозрачность, потусторонний мир.

Pilo Boyl di Putifigari C. The Closed and Open Space: Vladimir Nabokov, «Invitation to a Beheading».

The author analyzes the motif of the closed and open space in Nabokov's novel. The author moves from the opposition closed/open space to a conceptually different opposition defined in terms of real and transcendent worlds. Subsequently, she examine the gnostical path of the «ethereal» hero from the close space of the prison to the purest expression of his transparency. The critical references of this paper are the studies of S. Davydov, D. B. Johnson, V. E. Alexandrov.

Key words: Vladimir Nabokov, «Invitation to a Beheading,» space, gnoseology, transparency, the Otherworld.

Симонова О. А. К вопросу о культурогенезе супрематизма

Проблема определения истоков творчества К. С. Малевича обычно рассматривается исследователями сквозь призму влияния московской художественно-культурной среды. При этом практически не обращается внимания на провинциальный период жизни художника, несмотря на то, что культурная среда, окружающая человека в детстве и юности, закладывает основу для дальнейшего личностного роста. Сопоставление традиционной культуры Малороссии и творческого наследия Малевича позволило выявить глубокие корни философии его искусства.

Ключевые слова: культура, философия, супрематизм, Малевич, неолит, Украина.

Simonova O. A. The Question of Cultural Genesis of Suprematism

The problem of determining the origins of the phenomenon of Malevich's creativity is considered generally by researchers through the prism of Moscow's artistic influence and cultural environment. In this case, virtually no attention is drawn to the provincial period of the artist's life, despite the fact that the cultural human environment in childhood and adolescence, lays the basis for further personal growth. A comparison of Ukraine traditional culture and creative heritage of Malevich have revealed deep-rooted philosophy of his creativity.

Key words: Culture, Philosophy, Suprematism, Malevich, Neolithic, Ukraine.

Смагин Ю. Е. Природа знания и власти в философии английского эмпиризма

В данной статье рассматриваются положения представителей английского эмпиризма Ф. Бэкона и Т. Гоббса относительно природы знания и власти. От познания природного мира к его подчинению. От познания человека в его «естественном состоянии» к построению государства посредством общественного договора. Человек является носителем властно-подчиненных отношений.

Ключевые слова: природа, человек, знание, общество, власть.

Smagin Y. E. Nature of Knowledge and Powering in the Philosophy of English Empiricism

In the article main principles of F. Bacon and T. Hobbs, the representatives of English empiricism, regarding the nature of knowledge and power are considered. From the knowledge of Natural World to its submission. From the knowledge of man in his 'natural state' to the Commonwealth' construction by the public agreement. Man is the representative of power-submitted relationship.

Key words: nature, man, knowledge, society, power.

Смолова Л. В. Вклад психологии взаимодействия с окружающей средой в формирование нового типа сознания для решения экологических проблем

Центральной темой статьи является вопрос о формировании нового типа сознания в отношении естественной и природной окружающей среды, традиционно обсуждаемый в психологии взаимодействия с окружающей средой (экологической психологии). Рассматривается категория сознания, обсуждается вопрос о том, какие факторы могут оказывать влияние на формирование нового типа сознания и изменение отношения человека к окружающей среде. Оценивается вклад различных направлений классической психологии и возможности их применения для формирования берегающего поведения. Проводится сравнительная характеристика современных отечественных и зарубежных психологических исследований в рамках данного направления.

Ключевые слова: экологическая психология, средовая психология, берегающее поведение, экологический кризис, экологическое сознание, социальная дилемма

Smolova L. V. The Contribution of the Psychology of Communication with Environment to Formation of the New Mode of Consciousness for Resolving of Ecological Problems

The main topic of the article is the question of forming a new type of consciousness concerning the natural and artificial environment, that is usually discussed in the field of the environmental psychology. The phenomenon of consciousness is examined, as well as a discussion of factors that could influence the formation of a new type of consciousness that can change attitudes to the environment. Contribution of different trends of classical psychology and possibilities in applying

them in forming environmental behavior are assessed. Finally, a comparison characteristics of Russian and foreign psychological contemporary researchers is done.

Key words: environmental psychology, environmental behavior, environmental crisis, environmental consciousness, social dilemma

Сунайт О. С. Тема «ближнего» у Достоевского

На желании всеобщей близости и любви сосредоточены главные смысловые моменты многих романов Достоевского. Несмотря на то, что подобное стремление автора разрешается в большинстве его произведений либо в мечту, либо в безумие, именно оно является главным ключом к его творчеству.

Ключевые слова: Достоевский, любовь, диалог, личность, образ.

Sunait O. S. The «neighbor» Subject in the Writings of Dostoevsky

The wish of universal closeness and love makes a focus of many novels of Dostoevsky. Despite such tendency of the author in most his writings breaks into a dream or insanity, it is the main key to understanding of his works.

Key words: Dostoevsky, love, dialogue, person, image.

Троицкая И. В. Психологические компоненты нравственности человека

Рассматриваются компоненты психики человека, которые традиционно в психологии сопрягают с нравственным аспектом жизнедеятельности. Посредством методов нравственной дилеммы, контент-анализа и группировки аналитических единиц автор определяет виды и уровни нравственных ориентиров, выявляемых у выборки студентов. Утверждается необходимость целостного подхода в выводах об уровнях нравственного сознания человека.

Ключевые слова: нравственность, поступок, личные ценности, моральное сознание, самосознание личности.

Troitskaya I. V. Psychological Components of Human Morality

The author presents the psychological components which are usually considered to be the moral aspects of activity. The author cites the results of own empirical research. Author used in research the following methods: moral dilemma, content analysis, grouping of analytical units. Using these methods the author identifies the levels of morals guidelines in sampling which included students. The author concludes that the study of the levels of the moral mentality requires complex approach.

Key words: morality, behavior, individual values, moral consciousness, mentality.

Федорук В. Н. Церковь и государство в России во второй четверти XIX в. в свете мнений и отзывов духовных лиц николаевской эпохи

Преобразование в сфере церковного управления и духовного образования, проведённые при императоре Николае I и обер-прокуроре Н. А. Протасове, во многом определили последующую историю Православной Российской церкви. Мнения и отзывы представителей духовенства и преподавателей духовных академий являются своеобразным индикатором

положения Церкви в империи. Взгляды представителей высшей иерархии и богословов, с одной стороны, идеологически обосновывавших существующий порядок, с другой, критически его оценивавших, помогают разобраться в вопросах церковно — государственных отношений второй четверти XIX в.

Ключевые слова: Православная Российская Церковь, Св. Синод, обер-прокурор, реформы, церковно — государственные отношения, епископат, мемуары.

Fedoruk V. N. Church and State in Russia in the Second Quarter of the XIX century in the Light of Opinions and Replics of Clergy of the Nicholas Epoch

The conversion in the field of the church administration and religious education carried out by emperor Nicolas I and the Chief prosecutor Protasov largely determine the Russian Orthodox Church further development. The opinions and reviews of clergy and theological academies teaches are a certain indicator of the church position in the Russian Empire. The highest hierarchy and theologians views on one hand, ideologically justified the existing order, but on the other hand critically evaluate it, thus clarify the church -state relations in 1830s-1850s (of the second quarter of the XIX century.)

Key words: Russian Orthodox Church, The Holy Synod, The chief prosecutor, reforms, church-state relations, episcopate, memoirs.

Фиалко М. М. Tria prima в новейшей магико-алхимической традиции

В статье дается краткий очерк развития магико-алхимической традиции XV–XIX вв. и рассматривается, в частности, теория трех начал, в первую очередь на основе анализа работ Фичино и Парацельса как ее главных представителей. «Иероглифическая монада» Ди анализируется как модель теории трех начал в ее связи с системой Парацельса. Теория магии Леви, в рамках которой развивается концепция астрального света, рассматривается как итоговая для этой традиции.

Ключевые слова: эзотеризм, магико-алхимическая традиция, теория трех начал, астральный свет.

Fialko M. M. Tria Prima in Modern Magic-Alchemical Tradition

The paper provides a brief overview of magico-alchemical tradition from the 15th to 19th century and concentrates particularly on the tria prima theory, analyzing mainly Paracelsus's and Ficino's works as its main representatives. Dee's «Monas Hieroglyphica» is explored as tria prima model in its connections with Paracelsus's system. Eliphas Levi's theory of magic is considered as central to the western magico-alchemical tradition developing the astral light conception.

Key words: esotericism, magico-alchemical tradition, tria prima, astral light.

Цветева М. Н. Категория «духовного» в религиозном и светском искусстве

Категория духовного является одной из важнейших для понимания классического и авангардного художественного процесса. Культ и культура на протяжении веков через духовные основания нации ведут непрекращающийся диалог, и философы культуры глубоко родственны идеям вероучения, даже если направлены на их опровержение, поскольку они не могут существовать вне их влияния.

Ключевые слова: духовность, символизм, богопознание, икона, авангард.

Tsvetaeva M. N. The Notion of Spiritual in Religious and Lay Art

The notion of spiritual is one of the most important as concerns understanding classical and avant-garde art process. In the national spiritual basis, cult and culture keep on unceasing dialogue for centuries, and philosophical ideas are deeply relative to that of belief even though aim to refute the latter, because they cannot exist without their influence.

Key words: spirituality, symbolism, theognosis, icon, avant-garde.

Шадрихина И. А. Поэзия Марины Цветаевой как предчувствие самоубийства

Автор излагает точку зрения, согласно которой неизбежность самоубийства логически обосновывается пантеистическим мировоззрением. Поэзия Цветаевой являет собой яркий пример связи творчества и самоубийства. Анализ стихотворений позволяет выявить систематически повторяющиеся мотивы в поэзии Цветаевой, в частности, смерти, самоубийства, а также иллюстрирует отношение поэта к творчеству, богу, миру и человеку.

Ключевые слова: самоубийство, пантеизм, творчество, Цветаева.

Shadrikhina I. A. The Poetry of Marina Tsvetaeva as the Presentiment of Suicide

Author presents the view that the inevitability of suicide rationales pantheistic world outlook. Poetry of Marina Tsvetaeva is a vivid example of connection between the creativity and suicide. The analysis of the poems reveals recurring motifs in the poetry of Marina Tsvetaeva, particularly, is death and suicide. And also analysis illustrated the attitude of the poet's creativity, God, world and man.

Key words: suicide, pantheism, creativity, Tsvetaeva.

Шевченко И. В. Соотношение непосредственности и опосредствования в теории познания Ф. Г. Якоби

В статье дается анализ соотношения непосредственного и опосредствованного знания в философии Ф. Г. Якоби, известного немецкого мыслителя конца XVIII — начала XIX века, современника Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Ключевые слова: Якоби, рационализм, непосредственное, опосредствованное, рассудок, разум, вера.

Shevchenko I. V. Correlation of the Intuition and the Mediate Knowledge in F. H. Jacobi's Philosophy.

The article considers the analysis of the correlation of the intuition and the mediate knowledge in F. H. Jacobi's philosophy. Jacobi is well-known as a thinker in Germany at the end of the XVIII century, a cotemporary with Kant, Fichte, Schelling and Hegel.

Key words: Jacobi, rationalism, intuition, mediate knowledge, reason, intelligence, faith.

Информация для авторов

«Вестник Русской христианской гуманитарной академии» — русскоязычный научный журнал, издающийся с 1997 года. С 2009 года 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 0,75 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**

2012. Том 13. Вып. 1

Подписано в печать 29.01.2012. Формат 70×100^{1/16}. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 11,17. Тираж 550 экз. Заказ №

