



Все испытывайте, хорошего держитесь.

Ап. Павел (1 Фес 5:21)

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2012
том 13
выпуск 2

*Издается
с 1997 г.*

Научный журнал

*Выходит
4 раза в год*

Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
Санкт-Петербург

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

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

А. А. Ермичёв

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. 2.— СПб.: Изд-во РХГА, 2012.
ISSN 1819–2777

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<i>Цветков С. В.</i> Сюжет «Выбора веры» в средневековых источниках как отражение межконфессиональных отношений в Восточной Европе в IX–X вв.	7
<i>Кауркин Р. В., Мартыненко А. В.</i> Образ идеального правителя в христианской и мусульманской традиции Средних веков и начале Нового времени	16
<i>Халтурин Ю. Л.</i> Отношение русских масонов XVIII–XIX вв. к православной церкви: опыт типологии	24
<i>Евдокимов В. Я.</i> Законодательное регулирование передачи религиозным объединениям государственного имущества в постсоветский период	34

ФИЛОСОФИЯ И БОГОСЛОВИЕ: ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

<i>Иванов О. Е.</i> Истина и «сущие сущности» в философских мирах Платона и Аристотеля.	45
<i>Двинянинов Б. К.</i> Аспекты влияния платонизма на концепции высокого герметизма (Corpus Hermetica).	57
<i>Мартысюк П. Г.</i> Проблема соотношения линейности и цикличности в христианской апологетике	62
<i>Хромцова М. Ю.</i> Личностная модель диалога в философии и богословии	68

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Пайман А.</i> Русские символисты и Возрождение.	79
<i>Ермищев А. А.</i> «Русский ренессанс», «серебряный век»: общее пространство, начала, границы, сближения.	95
<i>Маслин М. А. В. В.</i> Розанов и русская идея	104
<i>Камнев В. М.</i> Идея консервативного либерализма и концепция «Великой России» П. Б. Струве	117
<i>Захваткин А. В. Д. С.</i> Мережковский и Н. А. Бердяев: размышления о церкви	124

Из архива русской мысли

<i>Чижевский Д. И.</i> Достоевский и Ницше. Учение о вечном возвращении (Подготовка публикации А. В. Тоичкиной).	132
<i>Тоичкина А. В.</i> Достоевский, Страхов, Ницше в «истории духа» Д. И. Чижевского	145

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ. КУЛЬТУРОЛОГИЯ

<i>Самылов О. В.</i> Идеи историзма в русской антиутопии	154
<i>Кобелева О. И.</i> Взгляд и политика образа	165
<i>Сурикова А. С.</i> Понятие потустороннего в западноевропейской культуре	172
<i>Сергеева-Клятис А. Ю.</i> О пристрастной и объективной критике Б. Пастернака	183
<i>Хохряков В. В.</i> К тотальности стиля: конструктивистский проект 1920-х гг. и проза Андрея Платонова	191
<i>Коган С. И.</i> От диалога городов к диалогу культур (к 50-летию сотрудничества Манчестера и Ленинграда–Санкт-Петербурга)	200

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Хроника заседаний семинара «Русская мысль» (апрель 2010 г.— февраль 2012 г.) (Составитель — <i>Н. А. Румянцева</i>)	211
---	-----

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Святой Фома Аквинский и становление российской философской медиевистики (размышления по поводу публикации монографии К. В. Бандуровского «Бессмертие души в философии Фомы Аквинского». — М., РГГУ, 2011. 332 с.) (<i>О. Э. Душин</i>)	215
Ревнители православия (Пророки византизма. Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891) / Сост., вступ. ст., подготовка текстов и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский Дом, 2011) (<i>В. А. Фатеев</i>)	219

НАШИ ПОТЕРИ

Н. С. Гордиенко, А. Л. Буряковский, Г. В. Стельмашук	225
Наши авторы.	226
Аннотации.	228

С. В. Цветков

СЮЖЕТ «ВЫБОРА ВЕРЫ» В СРЕДНЕВЕКОВЫХ ИСТОЧНИКАХ КАК ОТРАЖЕНИЕ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ в IX–X вв.

Сюжет «Выбора веры» известен нам из таких источников, как «Повесть временных лет», Хазаро-еврейские документы X в. (в частности, так называемый текст Шехтера) и Паннонийского жития святого Кирилла, и неоднократно привлекал внимание исследователей, как в России, так и за рубежом. Несмотря на легендарный и, подчас, тенденциозный характер средневековых повествований, они, вместе с тем, отражают сложный характер миссионерской деятельности религиозных конфессий и взаимоотношений трех мировых монотеистических религий: христианства (в западном и восточном вариантах), ислама и иудаизма.

Роль Восточной Европы, как арены межконфессиональных религиозных диспутов и споров, где в средние века велась ожесточенная борьба трех мировых религий, еще недостаточно оценена исследователями. В своем докладе «Выбор веры» и поход русов на Константинополь в 860 году», сделанном на конференции «Христианизация Киевской Руси во времена князя Осколда: 1150 лет», прошедшей в Чернигове в ноябре 2010 г., я уже отмечал, что уникальность территории Восточной Европы состояла в том, что существовавшие на ее землях государства и межплеменные союзы не только представляли довольно пеструю картину в плане религиозных представлений — основным ее отличием от других регионов Европы, население которых уже в большинстве исповедовало христианство, а языческое меньшинство активно и подчас насильно подвергалось христианизации, было присутствие и влияние на населявших ее жителей трех мировых монотеистических религий: христианства, ислама и иудаизма¹. На этой территории постоянно сталкивались не только политические и торговые интересы, но и религиозные. Прекрасный пример тому — Хазарский каганат, где к середине VIII в. насчитывалось семь различных религиозных епархий, а в IX в. только две².

¹ Цветков С. В. «Выбор веры» и поход русов на Константинополь в 860 году // Труды международной конференции «Христианизация Киевской Руси во времена князя Осколда: 1150 лет». — Чернигов, 2011 (в печати).

² Архипов А. К изучению сюжета о выборе веры. «Повесть временных лет» и «еврейско-хазарская переписка» // *Jews&Slavs*, V. I.— Jerusalem — St. Petersburg.— 1993.— P. 37.

Хазария была первым государством в Восточной Европе, перед которым возник вопрос выбора веры. По словам М. И. Артамонова, еще в первой половине VIII в. перед правительством Хазарии встала дилемма — либо христианство, либо ислам. Однако, «Хазары, как известно, выбрали третью религию, которая обеспечивала им вхождение в круг средневековых цивилизаций и вместе с тем самостоятельное положение между борющимися сторонами, т. е. исламом и христианством, а именно, иудаизм»³. Не считая, что это был сознательный, строго обдуманый выбор, М. И. Артамонов, вместе с тем, утверждает: «Возведение иудаизма в государственную религию имело значение политического самоутверждения, демонстрации не только независимости, но и равенства Хазарского каганата с Византийской империей и Арабским халифатом и явилось ответом на попытки с той и другой стороны подчинить хазар своим интересам. Внешнеполитически это был в высшей степени эффективный акт»⁴.

В результате можно констатировать, что через восемь веков после уничтожения Израиля на карте мира появилось новое и достаточно мощное по тем временам государство, где иудаизм был государственной религией. Случай единственный и беспрецедентный. Но, вместе с тем, как всякое исключение из правил, хазарский иудаизм был готов к распространению своей религии и среди соседних народов. Это была претензия на превращение иудаизма в мировую религию. Важнейшим соперником-соседом Хазарии была Русь.

Перед языческой Русью также рано или поздно должен был встать вопрос выбора монотеистической веры, без которой на государственном уровне было бы трудно войти в мировое сообщество. Три главных политических игрока в этом регионе (Византия, Арабский Халифат и Хазарский каганат) представляли и три главных религиозных силы, чего не было ни в одном регионе мира в то время. Это необходимо учитывать, понимая, что нарождавшееся древнерусское государство постоянно находилось под воздействием всех трех главных мировых религий, и государства, их представляющие, были торговыми и политическими партнерами русов. Выбор веры был еще и выбором главного политического союзника.

Можно себе только представить, какая бурная миссионерская деятельность происходила с VIII по X в. в Восточной Европе, куда были устремлены и политические, и религиозные интересы в первую очередь Византии и Арабского Халифата, которые посылали в эту самую языческую часть Европы смешанные дипломатические и религиозные миссии. Необходимо отметить, что в те времена иных и не было — часто в качестве послов отправляли высокопоставленных священнослужителей и в Византии⁵, и в Халифате, где классическим примером служит посольство халифа ал-Муктадира (908–932), в котором ибн Фалдан исполнял роль секретаря и наставника в вероучении. Посольство было отправлено в ответ на просьбу правителя волжских булгар Алмуша о помощи против хазар, об укреплении в вере ислама тех булгар, которые уже стали мусульманами, и об обращении в ислам еще неверующих⁶. Западное христианство в миссионерской деятельности здесь не отставало от Восточного. Зальцбургское архиепископство, руководимое ирландскими монахами, активно занималось миссионерской деятельностью среди славян. По версии А. Г. Кузьмина, именно они

³ Артамонов М. И. История хазар.— СПб., 2002.— С. 274.

⁴ Там же.

⁵ Люттвак Э. Н. Стратегия Византийской империи.— М., 2010.— С. 152.

⁶ Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия.— Том III.— М., 2009.— С. 65.

создали первый славянский алфавит глаголицу и, возможно, перевели тексты Святого писания на славянский язык⁷. По сообщению ряда западноевропейских источников (Регинон Прюмский, «Квендлинбургские анналы», «Хильдесхаймские анналы», «Аль-тайские анналы», Ламперт Херсфельдский) в 960 г. состоялось неудачное посольство на Русь епископа Адальберта, посланного папской курией с миссионерской целью⁸. Не исключено, что эта миссия Западной церкви оказала отрицательное воздействие при выборе веры князем Владимиром. Уже после крещения Руси на Русь вновь прибыло посольство папы Римского. Крест, полумесяц и звезда Давида боролись за огромную территорию, населенную многочисленными племенами и народами, где к тому же проходили главные торговые пути, соединяющие Запад, Восток, Юг и Север. То, какая вера будет главенствующей на этой территории, какое вероисповедание на государственном уровне будет принято Русью, играло стратегическую роль в расстановке политических сил не только в этом регионе, но и на всем евразийском пространстве.

Классическим примером конфессионального разнообразия может служить Хазарский каганат, где на протяжении всего VIII в. шла напряженная борьба христианства и ислама. М. И. Артамонов пишет по этому поводу: «Еще в 737 г. Мервану удалось принудить хазарского кагана принять мусульманство. Однако вынужденное обращение было непрочным. Хазарский каган очень скоро отказался от религии своих врагов, что, впрочем, не помешало мусульманству распространяться среди населения Хазарии. Связанное с Византией христианство издавна и широко было распространено в подвластных Хазарии областях Крыма и Кавказа, и давление на хазар с этой стороны было, без сомнения, если не столь грубым и прямолинейным, как со стороны арабов-мусульман, но зато более постоянным»⁹. После принятия иудаизма, скорее всего в конце VIII — начале IX в., новая религия не вытеснила «ни старого язычества, ни христианства, ни мусульманства. Веротерпимость хазар представляется исключением из обычной средневековой религиозной практики, но она и в Хазарии не возводилась в теорию, не была принципом внутренней политики хазарского правительства. Объясняется веротерпимость хазар чрезвычайной пестротой Хазарского государства в социально-экономическом отношении, и в особенности тем, что ко времени превращения иудейства в религию центрального правительства Хазарии в наиболее передовых частях этого государства уже прочно утвердилось христианство. Мусульманство также находило себе немало сторонников среди связанного с Востоком городского населения Хазарии, а равным образом среди ее полукочевой феодальной знати, жизненному укладу которой оно больше соответствовало, чем христианство и иудаизм»¹⁰. Подобная, как сказали бы сегодня «толерантность» была вызвана еще и тем, что принявшая иудаизм и состоящая, в основном, из евреев верхушка хазарского общества не могла распространять эту религию среди коренных жителей, поскольку это запрещала сама иудейская религия. Характерным примером здесь является зависимая от Хазарии Волжская Булгария — там главенствующей религией стал ислам.

⁷ Цветков С. В. Поход русов на Константинополь в 860 году и начало Руси.— СПб., 2010.— С. 176.

⁸ Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия.— Том IV.— Западноевропейские источники. М., 2010.— Сс. 45, 84, 105–106, 109, 115.

⁹ Артамонов М. И. Указ. соч.— С. 272.

¹⁰ Там же. С. 276.

Хазарский царь Иосиф в письме к испанскому сановнику, давая описание своей столицы Итиль, пишет: «и живут в нем иудеи, исмаилитяне и христиане; проживают в нем также и другие народы из других племен»¹¹. В городе были синагоги, церкви и около тридцати кварталных мечетей, где находились медресе. Жили там также славяне и русы¹². Ибн Хаукал, описывая древнюю столицу хазар Семендер, сообщает, что там находились «мечети, церкви и синагоги»¹³. Он также сообщает, что среди болгар есть христиане и мусульмане¹⁴. Ал-Мас'уди дает замечательное свидетельство веротерпимости хазар, говоря, что в хазарской столице семь судей: «Два из них — для мусульман; два — для хазар, судят законом Торы; два для тех, кто (есть) в ней из христиан, судят законом Евангелия; а один из них (судей) — для славян, русов и других идолопоклонников, судят языческим законом, а это — право разума...»¹⁵. Так что славяне и русы, главным занятием которых была международная торговля, издавна имели представление о трех мировых монотеистических религиях. Существует свидетельство Ибн Хордадбеха (ок. 820 — ок. 890) о том, что русские купцы в Багдаде утверждали, что они христиане¹⁶. Он также описывает пути еврейских купцов из Испании и Франции, которые попадают в Хазарию, скорее всего, двумя путями: из Закавказья по черноморскому побережью, Приазовью, рекам Дон, Северский Донец и через переволоку на Волгу и в Хазарию; вторая дорога по линии Регенсбург-Краков-Киев и далее в Хазарию и на Каспий. Основной их целью был Китай¹⁷. Они прекрасно понимали стратегическое значение Хазарии и, конечно же, во многом способствовали тому, чтобы в Хазарии восторжествовал иудаизм. Не следует забывать, что и в Киеве существовала еврейско-хазарская диаспора. Далеко не случайно, когда выбор веры, нашедший свое отражение в Повести временных лет, встал перед князем Владимиром, иудаизм был среди тех же трех главных монотеистических религий, представленных в Восточной Европе, что и в середине IX в. Понятно, что языческой Руси необходим был свой выбор, который когда-то уже был сделан после похода на Константинополь в 860 г. (Многие славянские племена Центральной и Южной Европы к тому времени были уже частично крещены, либо находились в стадии крещения, что не могло не сыграть своей роли при выборе веры русами). Ранее уже отмечалось, что одной из целей этого похода было принятие христианства, а то, что при этом применялись военные действия, являлось традиционной для того времени демонстрацией своей силы перед принятием новой веры от могущественного соседа¹⁸. Мы можем предполагать, что на Русь оказывалось религиозное давление как со стороны ислама, так и иудаизма. Помимо сюжета «Выбора веры» в Повести временных лет, мы можем судить опосредованно о влиянии иудаизма, опираясь на текст «Слова на обновление Десятиной церкви», где сказано: «Потому и мы, отказавшись от законной благодати (то есть ветхозаветного “Закона”, что отметил А. Г. Кузьмин),

¹¹ Там же. С. 396.

¹² Там же. С. 399.

¹³ Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия.— Т. III.— Восточные источники.— М., 2009.— С. 93.

¹⁴ Там же. С. 94.

¹⁵ Там же. С. 113.

¹⁶ Там же. С. 31.

¹⁷ Там же. С. 32.

¹⁸ Цветков С. В. «Выбор веры» и поход русов на Константинополь в 860 году...

славим и хвалим, и кланяемся в Троице хвалимому Богу...»¹⁹ Исследователей неоднократно привлекала схожесть сюжетов «Выбора веры» в Повести временных лет и Хазаро-еврейских документах. Сравнивая оба источника, А. Архипов замечает, что в сюжете обращения хазар, как и русов «тоже есть: 1) состязание вер; 2) изложение Св. Писания христианскими священниками (инерция этого мотива тем ощутимее, что в “неофициальной версии” Писание излагают еврейские мудрецы); 3) мотив страшного суда отсутствует (может быть, просто как чисто христианская тема), но... он встречается в сюжетах, соотносимых как с хазарами, так и с прениями о вере; 4) премудрая жена — Серах, которая, как княгиня Ольга, является носителем веры среди безверия...» Есть в хазарских документах и сюжет осады города, который мотивирован как добыча средств для строительства храма и изготовления утвари, и мотив династического брака²⁰. Есть и отличия в обоих сюжетах, но они не играют роли для данного исследования.

Схожие мотивы есть и в Житии святого Кирилла, где описан трехдневный диспут о вере в присутствии кагана. Исследователи, неоднократно обращали внимание на темные, непонятные места жития, на его явную тенденциозность и попытку скрыть за хазарской миссией солунских братьев ее истинную цель — крещение русов, которые сами испросили святого крещения после похода на Константинополь в 860 г. Впервые эта версия была озвучена академиком В. И. Ламанским в его ставшем уже классическим труде «Славянское Житие св. Кирилла, как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник»²¹. Впоследствии эту тему поддержал и дал ей новое развитие известный исследователь истории православия А. В. Карташев, который резюмирует, что «хазарская миссия в центр страны, в столицу, к кагану, не исключала для Константина Философа, а включала в себя и его особую “провинциальную” миссию в русскую часть Хазарии, к тем руссам, которые недавно напали на греков, а сейчас слали к ним послов, ища мира и даже единоверия»²². Он также обратил внимание на смешение двух крещений Руси (IX и X веков) и пришел к вполне обоснованному выводу, что «862-й год не год начала русского государства, а год начала русской церкви с епископом во главе»²³. Не отсюда ли возникла и знаменитая фраза князя Олега, что Киев будет «мати градомъ русьскимъ»²⁴. Ведь калька с греческого «метрополия» и есть «мать городов», что указывает, что к моменту вокняжения Вещего Олега в Киеве здесь находился глава русской церкви. Эту версию подтверждает также «Слово на обновление Десятинной церкви»: «и венец преукрашенный славному и честному граду нашему и великой митрополии же, матери городам»²⁵. На Руси, с приходом князя Олега в Киев, вновь утвердилось язычество.

По дороге в Хазарию Кирилл и Мефодий никак не могли миновать Русский каганат. Ведь Дон, по которому из Черного моря следовали в Итиль, расположенный в дельте Волги, был естественной границей Руси и Хазарии. Не исключено, что их переговоры о крещении русов скрывались от хазар, которые вовсе не были заинтересованы, чтобы

¹⁹ Хрестоматия по истории России с древнейших времен до 1618 г.— М., 2004.— С. 308.

²⁰ Архипов А. Указ. соч.— С. 26, 30.

²¹ Журнал Министерства Народного Просвещения.— 1903–1904 гг.

²² Карташев А. В. Очерки по истории Русской церкви.— Т. 1.— М., 1993.— С. 82.

²³ Там же. С. 92.

²⁴ Хрестоматия по истории России с древнейших времен до 1618 г.— М., 2004.— С. 204.

²⁵ Хрестоматия... С. 308.

Византия вступила в более тесные дипломатические и, тем более, конфессиональные отношения с Русью²⁶.

Необходимо отметить, что на протяжении VIII–X вв. для населения Древней Руси большую и, во многом, определяющую для внешней политики роль играла международная торговля, начальный этап которой был связан, особенно для северной части Руси, с Арабским Востоком. Но после похода русов на Константинополь в 860 г. все большее значение приобретал путь из «варяг в греки», и с этого времени взаимоотношения с Византийской империей становились все теснее. Анализ кладов арабских дирхемов, найденных на территории Древней Руси, показывает, что пик торговли с арабами приходится на вторую четверть X в. (X в. вообще характерен пиком дирхемной торговли — 61 % всех кладов!). После 1025 г. наступает снижение поступления куфических монет²⁷. Не исключено, что это связано не только с переориентацией международной торговли на Византию, но и с крещением Руси. Если в походе русов на Константинополь в 860 г. арабы были союзниками, и этот поход был согласован с военными действиями арабов против Византии, то в дальнейшем, практически после заключения очередного договора с Византией, русы отправлялись в поход на арабов и хазар либо участвовали в совместных действиях с греками против тех же народов.

Что сыграло решающую роль для Руси в выборе христианской веры? 1) Сходство с языческими обрядами и представлениями: крещение водой — здесь налицо совпадение праздника Купалы с рождением крестителя Иоанна Предтечи, что позволило В. В. Грицкову сделать предположение, что крещение киевлян произошло в этот общий для христиан и язычников праздничный день. «Обряд крещения в реке язычников должен был восприниматься как продолжение и разновидность купальских праздников»²⁸. 2) Сходство других языческих представлений с библейскими: образ Древа жизни, сюжет змеборчества, представление о рае как о саде (Ибн Фалдан) и многое другое. 3) Проведение богослужения на родном славянском языке, который был признан апостольским, а не на арабском или еврейском. К тому же многие славянские государства уже к тому времени приняли христианство. 4) Выгоды экономические и политические от союза с Византией, которая не навязывала своего протектората в случае принятия христианства. 5) Эстетические мотивы — посланников Владимира поразило величие и красота византийского богослужения.

Историческая ситуация на протяжении IX–X вв. показывает, что на фоне ожесточенных межконфессиональных споров и борьбы за сферы религиозного влияния происходила активная борьба за обладание торговыми путями. Не исключено, что именно евреи — торговцы по сути совершили религиозный и государственный переворот в Хазарии. Это давало им огромное преимущество в международной торговле и позволяло практически контролировать всю евразийскую торговлю, что, конечно же мешало русам, торговые интересы которых были ущемлены. Не случайно, именно Хазария подвергалась многочисленным нападениям русских дружин: через два года после овладения Киевом Вещий Олег начинает активную борьбу с Хазарским Кага-

²⁶ Цветков С. В. Поход русов на Константинополь в 860 году и начало Руси.— СПб., 2010.— С. 198.

²⁷ Цветков С. В., Черников И. И. Торговые пути и корабли кельтов и славян.— СПб., 2008.— С. 201. Киричников А. Н. Великий Волжский путь и евразийские торговые связи в эпоху раннего Средневековья // Ладога и ее соседи в эпоху Средневековья.— СПб., 2002.— С. 48–49.

²⁸ Грицков В. В. Крещение Руси.— М., 2009.— С. 168.

натом; в 912 г. он осуществляет поход в Закавказье; в 943 г. князь Игорь осуществляет победоносный поход на прикаспийские территории Закавказья; в 965 г. основывается на Таманском полуострове город Тьмутаракань, и происходят походы князя Святослава в Волжскую Булгарию и Хазарию, итогом которых явился разгром каганата, а походу Святослава предшествовало завоевание Хазарии Хорезмом и обращение хазар в ислам; поход князя Владимира в 985 г. на болгар; завершение падения Хазарии как государства при сыне князя Владимира Ярославе — византийский писатель Кедрин сообщает, что в 1016 г. С помощью Сфенга, брата князя Владимира, хазары были полностью разгромлены²⁹.

Союз Византии и Руси, к тому же основанный теперь на единстве веры, принес свои плоды — с карты Восточной Европы навсегда исчезло могущественное прежде, но раздираемое религиозными противоречиями многоконфессиональное государство Хазарский Каганат. Путь по Волжскому пути стал свободен, но, как ни парадоксально, торговля с Арабским Востоком начинает затихать и к концу XI в. практически сходит на нет. Зато все тесней происходит обоюдывыгодная торговля и культурный обмен с Византией, укрепляются союзнические отношения. Возрастают также экономические и культурные отношения с Западной Европой. Христианская Русь заняла прочное место среди мировых держав того времени.

Именно православие, которое на протяжении тысячи лет главенствовало на Руси и, впоследствии, в Российской империи, веротерпимо относясь к другим конфессиям, создало ту духовную и нравственную базу для развития государства и общества, благодаря которой крепла мощь государства. Необходимо отметить, что эта веротерпимость была характерна для первых веков христианства на Руси. «Милостынею же милуй, не токмо своея веры, нъ и чюжея. Аще ли видиши нага, ли голодна, ли зимою, ли бедою одържи-ма, аще ти будет ли жидовинъ, ли сорочининъ, ли болгаринъ, ли еретикъ, ли латининъ, ли от поганыхъ — всякого помилуй и от беды избави, якоже можеши, и мзды от Бога не погресиши», — рекомендует киевскому князю Изяславу Ярославичу ревнитель веры преподобный Феодосий Печерский (XI в.). В некоторых древнерусских памятниках покаянной дисциплины были предусмотрены даже церковные наказания (епитимьи) за негуманное обращение с язычниками на поле боя³⁰. Веротерпимость изначально была укоренена в православном сознании. И в тяжелые для Руси времена татаро-монгольского владычества именно вера помогла выстоять, вера и веротерпимость.

Исходя из вышесказанного, можно сделать следующие выводы: 1. На протяжении VII–X вв. в Восточной Европе происходила активная миссионерская деятельность трех главных религиозных конфессий: христианства, ислама и иудаизма, нашедшая свое отражение в сюжете «Выбора веры», представленная в средневековых источниках. 2. Наиболее ярко межконфессиональные отношения в этом регионе проявились в Хазарском каганате, где были представлены все три мировые монотеистические религии, что во многом привело к гибели это государство. 3. Выбор Русью правосла-

²⁹ Цветков С. В., Черников И. И. Указ. соч. С. 223–224.; Артамонов Указ. соч. С. 434, 437.

³⁰ Лавушкин А. В. Регулирование контактов христиан с нехристианами в Древней Руси (XI–XIII вв.) // Сборник Русского исторического общества. — Т. 7. — Россия и мусульманский мир. — М., 2003. — С. 38; Библиотека литературы Древней Руси. — СПб., 1997. — Т. 1. — С. 450; Смирнов С. И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины // Чтения в обществе истории и древностей Российских. — М., 1912. — Кн. 3 (242). — С. 141 (пр. 5, 6, 15), 149 (пр. 50), 401–403 (комментарий).

вия как государственной религии при веротерпимом отношении к другим религиям привел к ее усилению, как в политическом, так и в социальном отношении, послужив нравственной и духовной основой для объединения ее племен и народов.

Исторический опыт необходимо учитывать при осмыслении религиозной ситуации в современной России, в частности, при анализе взаимоотношений христианства и ислама, тем более, что ситуация конца XX — начала XXI в. имеет схожие черты с событиями, происходившими на Руси тысячу лет назад. Когда распался Советский Союз, и на Россию обрушилось нашествие миссионеров всех конфессий, перед россиянами опять встал вопрос выбора веры. Огромная и недооцененная проблема сегодня — неоязычество, которое, когда-то привело Германию к фашизму. Велико количество тоталитарных сект, действующих в стране. Общество увлечено изотерикой, экстрасенсорикой, магией различных направлений. Деградация нравственного сознания — вот с чем необходимо бороться, вот один из основных векторов борьбы за души людей, вот то направление, в котором христианство и ислам в России являются союзниками, при веротерпимом отношении друг к другу.

Сегодня понятие веротерпимости все чаще подменяют толерантностью. Но это не синонимы. Ведь толерантность подразумевает и конфессиональное равенство, которое, в свою очередь, может привести и к диктату меньшинства и, в итоге, к развалу государства. Толерантная империя Александра Македонского стала разваливаться сразу после его смерти. Толерантной в религиозном отношении была Римская империя в языческие времена — она не просуществовала и трехсот лет. Толерантным был Хазарский каганат — его постигла та же участь. Толерантной в отношении религии была Монгольская империя, и она скоро распалась. Но есть и другая крайность. Не слишком веротерпимы были арабы, и их Халифат развалился в течение трех веков. Зато объединенная христианством и веротерпимая Византийская империя просуществовала тысячу лет. Русь, объединенная православием, превратилась в конечном итоге в империю. Февраль 1917 г. принес толерантность и либеральные ценности, и империя рухнула. По-видимому, в интересах как российских христиан, так и мусульман сохранить единство России. Толерантная Европа, пересматривая христианские ценности, подвергается вспышкам национализма и межрелигиозным потрясениям. Россия может избежать той же участи при условии, если православие займет подобающее ему главенствующее место в духовной жизни страны, станет главной составляющей столь искомой сегодня национальной идеи. Русское православие доказало свое веротерпимость на протяжении тысячелетия, способность мирно уживаться с другими конфессиями, но сегодняшняя толерантность больше всего ущемляет интересы религии большинства населения России — православия. Низкий уровень религиозного, нравственного, политического сознания чреват распадом России. Такой итог подсказывает вся предшествующая история не только нашего государства, но и тех, которые избрали толерантность вместо веротерпимости.

ЛИТЕРАТУРА

1. Артамонов М.И. История хазар.— СПб., 2002.
2. Архипов А. К изучению сюжета о выборе веры. «Повесть временных лет» и «еврейско-хазарская переписка» // *Jews&Slavs*, V. I.— Jerusalem — St. Petersburg.— 1993.
3. Библиотека литературы Древней Руси.— СПб., 1997.— Т. 1.

4. Грицков В. В. Крещение Руси.— М., 2009.
5. Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия.— Т. III.— Восточные источники.— М., 2009.
6. Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия.— Т. IV.— Западноевропейские источники. М., 2010.
7. Журнал Министерства Народного Просвещения.— 1903–1904 гг.
8. Карташев А. В. Очерки по истории Русской церкви.— Т. 1.— М., 1993.
9. Кирпичников А. Н. Великий Волжский путь и евразийские торговые связи в эпоху раннего Средневековья // Ладога и ее соседи в эпоху Средневековья.— СПб., 2002.
10. Лавушкин А. В. Регулирование контактов христиан с нехристианами в Древней Руси (XI–XIII вв.) // Сборник Русского исторического общества.— Т. 7.— Россия и мусульманский мир.— М., 2003.
11. Люттвак Э. Н. Стратегия Византийской империи.— М., 2010.
12. Смирнов С. И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины // Чтения в обществе истории и древностей Российских.— М., 1912.— Кн. 3 (242).
13. Хрестоматия по истории России с древнейших времен до 1618 г.— М., 2004.
14. Цветков С. В. «Выбор веры» и поход русов на Константинополь в 860 году // Труды международной конференции «Христианизация Киевской Руси во времена князя Осколда: 1150 лет».— Чернигов, 2011 (в печати).
15. Цветков С. В. Поход русов на Константинополь в 860 году и начало Руси.— СПб., 2010.
16. Цветков С. В., Черников И. И. Торговые пути и корабли кельтов и славян.— СПб., 2008.

Р. В. Кауркин, А. В. Мартыненко

ОБРАЗ ИДЕАЛЬНОГО ПРАВИТЕЛЯ В ХРИСТИАНСКОЙ И МУСУЛЬМАНСКОЙ ТРАДИЦИИ СРЕДНИХ ВЕКОВ И НАЧАЛЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Понятие идеала является важнейшим конструктивным элементом сознания, а образ идеального монарха концентрирует в себе весь спектр политических, социальных и эстетических идеалов общества. Рассматриваемый вопрос приобретает роль некоей лакмусовой бумажки, определяющей уровень политической зрелости и специфику мировоззрения того или иного народа.

В. В. Сиповский, исследуя произведения Попова, Хераскова, Глинки, Львова, Чулкова и других публицистов XVIII в., писал: «Авторы русских романов XVIII в. охотно рисовали образы хороших и образцовых царей и, в противоположность им, дурных. Чаще всего этот идеальный царь, представленный “отцом” своих подданных... “другом народа”»; «Народ вверяет ему вольность свою, как самодрожаший из всех залогов, с таким договором, чтоб он был их отец»; «...хороший царь заботится о благосостоянии подданных, помогает “добродетельным”, бедным, служит “прибежищем несчастным, утешением страждущих и надежным покровом гонимых несчастьями человек”... истребляет корыстолюбие, опровергает лицемерие... Он должен... не “отягощать народ податями, не любить пышности”, “бога почитать”, “просвещать народ, умело взимать подати на пользу же народа”, “не давать воли своей плоти над духом, побеждать себя”, “явить свое достоинство не вредным, а полезным человечеству действием” — его обязанности»¹.

Ф. А. Эмин в романе «Непостоянная фортуна» советует государям руководствоваться во время правления «высшей справедливостью», ибо «справедливость, кротость и щедрость суть три необходимые свойства»; он также отмечает, что «не нужно вводить коренных перемен», т. к. они никогда не «оканчивают добром»².

Ответ на вопрос, насколько данный литературный идеал был близок к политическим общественным умонастроениям того времени, мы находим в «Слове» Московского митрополита Платона, произнесенном им в день первоверховных апостолов Петра и Павла и тезоименитства наследника Российского престола Павла Петровича

¹ Сиповский В. В. Политические настроения в русском романе XVIII в.— СПб., 1905.— С. 25–26.

² Лященко А. К истории русского романа. Публицистический элемент в романах Ф. А. Эмина.— СПб., 1898.— С. 9.

в 1769 г.: «Мы здесь разумеем зависимость от правления мудраго, правосуднаго и человеколюбиваго, где уста невозбранно говорят истину... где беззаконие истребляется с сожалением лица согрешившаго, но с большим сожалением общества, дабы его покой чем нарушен быть не мог; где слабость находит прощение и исправление; где молчит одна неправда; где прячется хитрость и ласкательство; словом: где действует благая совесть, и страх или паче любовь Божия»³.

Русские публицисты XVIII в. не единожды отмечали, что царствование — это тяжелый крест, который возлагает на себя монарх или по своей воле, или по воле Провидения. Вот как это трактует митрополит Платон в упомянутой выше «Речи»: «Вселюбезнейший Государь! Сей Венец на главе твоей есть слава наша, но Твой подвиг. Сей Скипетр есть наш покой, но Твое бдение. Сия Держава есть наша безопасность, но Твое попечение.

Время, по истине, и подвиг! Предстанет бо лицу Твоему пространнейшая в свете Империя... и будет от мудрости Твоя ожидать во всех своих членах и во всем теле совершеннаго согласия и благоустройства»⁴.

Рефреном во многих произведениях второй половины XVIII в. проходит мысль о том, что тот правитель, который будет руководствоваться в своем правлении перечисленными выше принципами и являться воплощением упомянутых качеств, без сомнения, будет восприниматься своими подданными как «образ Божий на земле» и будет велик «величеством своих душевных доброт», и тогда весь народ будет «единым семейством, единой мыслью и единым сердцем»⁵.

Очень примечательной с этой точки зрения предстает позиция одного из ярчайших политических деятелей екатерининской эпохи Н. И. Панина, представленная в его «Разсуждении о непременных Государственных законах».

Отталкиваясь от того, что государь есть первый служитель государству, автор акцентирует внимание на «добродетели», которая должна быть основой правления, ибо именно она делает правителя «любимым у народа»; ибо именно она «напоминает Ему непрестанно, что Он человек и правит людьми»; ибо именно она «не допускает поселиться в его голову несчастной и нелепой мысли, будто Бог создал миллионы людей для ста человек»; ибо именно она будет постоянно напоминать ему, что «он повинен отвечать... не столько за дурно, которое сделал, но и за добро, которого не сделал»⁶.

Несмотря на уникальность некоторых нюансов в создании образа идеального правителя русской общественной мыслью XVIII в., оно в целом развивалось в общем русле западноевропейского Просвещения. Историки не единожды писали о том, что основополагающие идеи Вольтера, Руссо, Дидро, Гельвеция и многих других французских просветителей оказали большое влияние на творчество русских мыслителей того времени⁷.

³ Митр. Платон (Левшин). «Из глубины воззвах к тебе, Господи...» / Сост. П. В. Калитин.— М., 1996.— С. 187–188.

⁴ Там же. С. 290–291.

⁵ Сиповский В. В. Политические настроения в русском романе XVIII в.— СПб., 1905.— С. 129–130, 138.

⁶ Там же. С. 283.

⁷ См. например: Эпоха Просвещения. Из истории международных связей русской литературы / Отв. ред. акад. М. П. Алексеев.— Л., 1967; Очерки русской культуры XVIII века.— Ч. 3. Наука. Общественная мысль / Под ред. академика Б. А. Рыбакова.— М., 1988.

Схожесть взглядов наблюдается и в русской и английской просветительской и утопической мысли. Исследования показали, что деятели просветительского движения в Англии и России зачастую как бы вторили друг другу. Например, Р. Стиль полагал, что правитель должен быть прежде всего «хорошим человеком, во все вникающим и связанным священной клятвой в том, что врученная ему власть будет направлена на служение обществу». Лорд Галифакс отмечал, что «без любви не может быть настоящей преданности», и поэтому правитель не должен «существовать со своим народом как пленник, находящийся в стане неприятеля, готовый в любой момент с помощью оружия отразить нападение из вне», а обязан постараться завоевать любовь и уважение своих подданных⁸.

Однохарактерными в целом являются и народные представления о «царстве справедливости» как в России, так и в Англии: в программе Уота Тайлера, проповедях Джона Болла, в трактатах Дж. Уиклифа, в учении лоллардов и лозунгах восставшего Роберта Кета, в социальной утопии сельских левеллеров, в программе ранних квакеров, в социальном идеале рантеров, в утопии Джерарда Уинстэнли и целом ряде подобных им сочинений⁹.

Английские и российские народные массы роднит общее тяготение к раннехристианскому апостольскому учению. Как для русских крестьян, так и для английского простонародья, идейным фундаментом была вера в первичность духовных и нравственных начал в переустройстве общества. Наиболее ярко это отразилось в «ученой» крестьянской утопии Уильяма Ленгланда «Видение Уильяма о Петре Пахаре», написанной во второй половине XIV в.

Данная проблема привлекала внимание и итальянских средневековых мыслителей. Л. С. Чиколини отмечал в свое время, что Дж. Понтано блистательно рисует образ идеального правителя в своем знаменитом трактате «Государь» 1490 года: «Государь всегда должен помнить, что он — человек, и тогда он не позволит гордыне увлечь себя, будет подчиняться одной лишь справедливости... — и далее, — Сии мысли нашли продолжение и развитие в сочинениях итальянских мыслителей XVI–XVIII вв». ... Умберто Фольетта в своем сочинении «О Генуэзской республике» (1559 г.) противопоставлял существовавшим несправедливым «ложным» монархам «народную монархию без обмана», в которой бы правил «истины монарх» и за ним последовали бы народы, и постепенно все правители стали бы «монархами долга»¹⁰.

Картину государства, управляемого мудрым правителем, где царит мир и порядок, а жители имеют средний достаток (т. к. богатство развращает людей, бедность же делает их недовольными), рисует в своих «Сообщениях с Парнаса» Траяно Боккалини¹¹. Ряд подобных подходов к проблеме идеального правителя, помимо существующих у вышеперечисленных итальянских мыслителей, можно расширить как в ретроспективном, так и в перспективном обзоре. Знаменательно, что и русская средневековая литература, создавая образ идеального правителя, высказывается в подобном ключе. В «Слове о князьях» XII в. читаем: «Давыд Святославович... Если кто кривду какую

⁸ Лапутина Т. Л. Теория конституционной монархии в раннем английском Просвещении // Монархия и народовластие в культуре Просвещения. — М., 1995. — С. 78–79.

⁹ Павлова Т. А. Народная утопия в Англии XVII века. Представления о социальной справедливости. — М., 1998. — С. 9–12 и след.

¹⁰ Чиколини Л. С. Социальная утопия в Италии XVI — начала XVII в. — М., 1980. — С. 290.

¹¹ Там же. С. 293–294.

ему чинил из братьев, он вину на себя перелагал. Когда крест кому целовал, крепко держал слово. Когда кто нарушал целованье крестное, он и тогда клятвы не преступал, никого не обижал и зла не творил»¹².

Даниил Заточник в «Молении», адресованном князю Ярославу Владимировичу, так представляет нам свое видение образа достойного правителя: «Да не будет сжата рука твоя, княже мой, господине, на подаяние бедным ... Господине мой! Не лиши хлеба нищего мудрого, не вознеси до облак глупого богатого. Ибо нищий мудрый — что золото в грязном сосуде, а богатый разодевший да глупый — что шелковая подушка, соломой набитая»¹³.

Типичный образ идеального православного правителя в древнерусской литературе предстает перед нами на страницах «Повести об убиении Андрея Боголюбского», где в повторяемости тем и мотивов прослеживается четкая сосредоточенность на главном, на сущностном. Автор рисует героя как «слугу божьего», как сострадальца «больным и нищим», как великого «украшателя» земли своей, как прославителя «истинного христианства», который одинаково благостно принимал всех и «из Царьграда или иной стороны, из Русской земли, и католик, и христианин, и язычник любой... и болгары, и евреи, и любые язычники». И в «Повести» и в летописной традиции отмечается, что «сила и разум в нем жили, и верная правда ходила с ним рядом»¹⁴.

Собственно говоря, эти мысли не были достижениям апологетов князя Андрея, еще князь Владимир Мономах наставлял своих потомков в «Поучении»: «Научись быть творцом благочестия, научись, по евангельскому слову, “иметь очам управление, языку воздержание, а уму смирение, телу поработиенье, гневу гибель, блюсти чистоту мысли, побуждая себя к добрым делам ради Господа”. ... Избавьте обижаемого, дайте суд сироте, оправдайте вдовицу... Поистине, дети мои, подумайте, как человеколюбец Бог милостив и премилостив»¹⁵.

Те же самые идеалы, в целом, восприняла и Московская Русь. Писатель и публицист XVI в. Ермолай-Еразм писал в своем бескомпромиссном сочинении «Правительница», адресованном «благоверному царю»: «И уж если справедлив он по вере, то стоит ему без устали стараться, принимая во внимание то, что к благополучию подданных заботиться в делах управления не только о вельможах, но и о самых последних»¹⁶.

Трансформация идеи «служения государю» в идею «служения Отечеству» в XVII–XVIII вв. еще более усилила интерес к проблеме идеального государя, что нашло свое воплощение в работах Симеона Полоцкого, Юрия Крижанича, Кариота Истомина¹⁷ и других. С. Полоцкий наделял образ монарха всеми чертами совершен-

¹² Слово о князьях // Памятники литературы Древней Руси: XII век / Под ред. Л. А. Дмитриева. — М., 1980. — С. 341.

¹³ Там же. С. 389–395.

¹⁴ Там же. С. 327.

¹⁵ Поучение Владимира Мономаха // Се Повести временных лет (Лаврентьевская летопись) / Перевод А. Г. Кузьмина. — Арзамас, 1993. — С. 160.

¹⁶ Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — пер. пол. XVI в. / Под ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. — М., 1984. — С. 653.

¹⁷ Черная Л. А. От идеи «служения государю» к идее «служения Отечеству» в русской общественной мысли второй половины XVII — начала XVIII в. // Общественная мысль: Исследования и публикации. — Вып. 1. — М., 1989.

ного человека: благочестием, кротостью, добротой, доблестью, справедливостью и т. д. Подданные для него были детьми, и он управлял ими по-отечески¹⁸. К. Истомин в «орации» 1692 г. призывал царя, чтобы он, как «Анфракс» в «злате искусоратства или как врачество в аптеке гражданства, просветил мир этот правдою, увеселил милостыню, защитил мудростью и укреплял мужеством»¹⁹.

В целом ни один из правителей рассматриваемого периода в полной мере не отвечал общественным запросам. Но чем ближе он предстоял к заповедям Божиим, тем ярче отвечал чаяниям своих подданных.

Нечто похожее мы обнаруживаем и в исламской культурной традиции. Образ идеального правителя изначально был связан с личностью пророка Мухаммада. Ислам рассматривает Мухаммада как совершеннейшего человека (араб. «акмаль аль-кумаль» — «совершеннейший из совершенных»). Типичной в этом отношении является трактовка образа Мухаммада, данная современным турецким богословом Фетхуллахом Гюленом: «Нет ни одного свидетельства того, чтобы он кого-то обманул, предал или не исполнил обещание. Никто, даже его враги, не могут предъявить ни одного такого факта. И даже самые ярые его противники называли его не иначе как Мухаммад аль-Амин — Мухаммад, достойный полного доверия»²⁰.

Согласно исламской традиции, пророк Мухаммад полностью соответствовал образу идеального мусульманина, который он сам обрисовал весьма емко и кратко: «Мусульманин — это тот, кто не причиняет другим вреда своим языком и своими руками»²¹.

Как известно, после смерти пророка ислама в 632 г. мусульманской общиной (уммой) стали руководить его ближайшие соратники, получившие статус-титул «халиф» (араб. «заместитель»): «Изначально должность главы халифата переходила к наиболее заслуженному члену мусульманского сообщества»²². Началась эпоха «хулафа рашидун» — «праведных халифов», к которым исламская традиция относит Абу Бакра (632–634 гг.), Омара (634–644 гг.), Османа (644–656 гг.), Али ибн Абу Талиба (656–661 гг.). Примечательно, что статус, полномочия и, в целом, «границы власти» халифа достаточно четко сформулировал сам пророк Мухаммад в Сунне, в частности, сказав: «Слушать и повиноваться (халифу и любому другому правителю — *авторы*) обязательно до тех пор, пока не будет велено делать то, что противоречит велениям Аллаха...»²³

В ходе гражданской войны в Арабском Халифате 656–661 гг. умма разделилась на три основных направления — суннитов, шиитов и хариджитов, каждое из которых предложило свою концепцию власти и, соответственно, идеального правителя. Сунниты (полное название «ахль ас-Сунны ва-ль-джамаа», араб. «люди Сунны и согласия») безоговорочно признают авторитет и легитимность всех праведных халифов — Абу Бакра, Омара, Османа, Али. Но в рамках их «общинной концепции власти» халиф является уполномоченным мусульман, формально избираемым всей

¹⁸ Там же. С. 32.

¹⁹ Там же. С. 34–35.

²⁰ Гюлен Ф. Жизнь и исламская вера. — М., 2006. — С. 257.

²¹ Сахих аль-Бухари. Мухтасар (Полный вариант). Сборник Сунны Пророка богослова IX века аль-Бухари. — М., 2003. — С. 30.

²² Тораваль И. Мусульманская цивилизация. — М., 2001. — С. 262.

²³ Сахих аль-Бухари. Мухтасар (Полный вариант). Сборник Сунны Пророка богослова IX века аль-Бухари. — М., 2003. — С. 479.

уммой, мнение которой выражают улама — мусульманские богословы. Шииты (араб. «шиа» — «партия, группировка») исходят из того, что по настоящему легитимными правителями мусульман являются только Али и его потомки — Алиды. Этот фундаментальный в шиизме тезис определил и то, что среди шиитов огромным почитанием пользуются их правители-имамы из рода Али, особенно сам Али и его младший сын Хусейн, принявший мученическую смерть от своих врагов Омейядов. Представители третьего направления ислама — хариджиты (араб. «отошедшие») создали концепцию «имамата достойнейшего», согласно которой социальное происхождение и родственные связи правителя мусульман не имеют значения. Главным условием и критерием легитимности хариджиты считают военный, полководческий талант. Это было связано со спецификой этого движения, которое, по сути своей, было армией, личной гвардией халифа Али, покинувшей его и образовавшей религиозную общину.

Все три направления ислама опирались на трактовку отношений «правитель — подданные», данную пророком Мухаммадом. Примером этой трактовки могут служить следующие слова пророка, приведенные в сочинении Сахих аль-Бухари: «Тот, кто станет повиноваться правителю, проявит повиновение мне, а тот, кто ослушается правителя, ослушается меня. Правитель есть не что иное, как щит, и его следует защищать и сражаться под его началом. Если правитель станет повелевать людям бояться Аллаха и будет придерживаться справедливости, он получит за это награду, а если станет поступать по-другому, то понесет ответственность за это»²⁴.

Несмотря на указанные выше разночтения между суннитами, шиитами и хариджитами, сакральный статус правителя поддерживали практически все династии исламского Средневековья — Омейяды и Аббасиды Арабского халифата, турецкие султаны Османской империи, Великие Моголы Индии, связанные с различными ветвями шиизма Сефевиды Ирана и Фатимиды Египта, и многие, многие другие. Лояльность светской власти, даже несправедливой, обосновывалась отдельными богословами исламского средневековья, например — персидским факихом (правоведом) ат-Тартуши, сказавшим: «Сорок лет тирании лучше, чем один час анархии»²⁵. Этот сакральный статус, предполагавший восприятие правителя подданными как «тени Аллаха на земле», сохранялся даже в эпоху колониализма, когда большинство мусульманских стран оказались в униженной зависимости от европейских держав.

Переосмысление традиционных концепций власти и образа идеального правителя в исламской интеллектуальной культуре приходится на вторую половину XIX в. Так, свое видение данной проблематики предложил крупнейший представитель мусульманского модернизма, просветитель и общественный деятель Джемаль ад-Дин аль-Афгани, общественно-политическая деятельность которого приходится на последнюю треть XIX в., то есть фактически на канун эпохи «пробуждения Азии». Возможность противостоять экспансии колониальных держав Джемаль ад-Дин аль-Афгани видел в политическом и идеологическом объединении мусульманских держав под знаменем ислама. Но Джемаль ад-Дин аль-Афгани был далек от идеализации современных ему мусульманских стран и их правителей. Открыто и нелицеприятно он писал о косности и культурной отсталости своих единоверцев. Однажды Джемаль ад-Дин аль-Афгани

²⁴ Сахих аль-Бухари. Мухтасар (Полный вариант). Сборник Сунны Пророка богослова IX века аль-Бухари. — М., 2003. — С. 479.

²⁵ Арипов М. К. Социальный идеал ислама: мифы и реальность. — Ташкент, 1988. — С. 19.

с горечью заметил: «В настоящее время легче поехать в Бразилию и создать там культурное исламское государство, чем реформировать сегодняшнюю Бухару»²⁶.

В связи с этим аль-Афгани предъявлял довольно жесткие требования к правителям, обязывая их подчиняться интересам общества: «Невежественные правители, — пишет он, — часто отождествляют себя с государством. По их мнению, воля короля есть закон королевства. Эта формула противоречит интересам нации, и нужно всеми силами бороться против такого положения. Истина состоит в том, что воля народа, свободного не только на словах, но и на деле, — подлинный закон, которому правитель должен подчиняться и который обязан проводить в жизнь»²⁷. Ну и, конечно, Джемаль ад-Дин аль-Афгани полностью признавал право народа на восстание: «Если мусульманская страна находится под властью тирана, чья воля — закон и чьи действия несут разруху, народ ее вправе избавиться от такого правителя, иначе все исламское общество станет по его примеру продажным»²⁸. Подобные рассуждения уже совсем нетипичны для мусульманской традиционной мысли; скорее, они близки либеральным теориям Локка, Монтескье и прочих европейских рационалистов Нового времени.

Согласно доктрине Джемала ад-Дина аль-Афгани, в объединении мусульман существенную роль должен был сыграть «праведный» правитель. Поэтому в разное время аль-Афгани апеллировал к египетскому хедиву, к суданскому Махди, к иранскому шаху и к турецкому султану. В течение своей общественной деятельности Джемаль ад-Дин аль-Афгани пережил эволюцию взглядов от призывов к единому мировому государству мусульман до сотрудничества отдельных мусульманских правителей, чему он, в частности, посвятил статью «Мусульманское единство»: «...я не высказываю пожелания, чтобы во главе всеобщего дела был единый монарх. Осуществить это было бы, вероятно, трудно. Я хотел бы, чтобы султаном всех их был Коран, обликом их единства — вера, и чтобы каждый монарх в своем государстве стремился сделать все, чтобы другой сохранил то, что имеет»²⁹.

В целом, на наш взгляд, можно констатировать, что, несмотря на некоторую идеологическую эволюцию представлений об идеальном правителе и в христианстве, и в исламе, в частности — попыток актуализировать эти представления, адаптировать их к современности в то или иное время, в своей нравственно-религиозной основе они остаются неизменными до сих пор. Сверхактуальна и сегодня фраза из «Слова о житии великого князя Дмитрия Ивановича»: «Многие были царями и князьями лишь по именам, а не по делам»³⁰.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арипов М. К. Социальный идеал ислама: мифы и реальность. — Ташкент, 1988.
2. Пюлен Ф. Жизнь и исламская вера. — М., 2006.

²⁶ Саидбаев Т. С. Ислам и общество: Опыт историко-социологического исследования. — М., 1984. — С. 46.

²⁷ Степанянц М. Т. Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты. — М., 1997. — С. 91.

²⁸ Там же. С. 92–93.

²⁹ Там же.

³⁰ Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — пер. пол. XVI в. / Под ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. — М., 1984. — С. 225.

3. Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе.— М., 2002.
4. Лапутина Т. Л. Теория конституционной монархии в раннем английском Просвещении // Монархия и народовластие в культуре Просвещения.— М., 1995.
5. Лященко А. К истории русского романа. Публицистический элемент в романах Ф. А. Эмина.— СПб., 1898.
6. Митр. Платон (Левшин) «Из глубины воззвах к тебе, Господи...» / Сост. П. В. Калитин. М., 1996.
7. Очерки русской культуры XVIII века.— Ч. 3. Наука. Общественная мысль / Под ред. академика Б. А. Рыбакова.— М., 1988.
8. Павлова Т. А. Народная утопия в Англии XVII века. Представления о социальной справедливости.— М., 1998.
9. Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — пер. пол. XVI в. / Под ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева.— М., 1984.
10. Поучение Владимира Мономаха // Се Повести временных лет (Лаврентьевская летопись) / Перевод А. Г. Кузьмина.— Арзамас, 1993.
11. Саидбаев Т. С. Ислам и общество: Опыт историко-социологического исследования.— М., 1984.
12. Сахих аль-Бухари. Мухтасар (Полный вариант). Сборник Сунны Пророка богослова IX века аль-Бухари.— М., 2003.
13. Сиповский В. В. Политические настроения в русском романе XVIII в.— СПб., 1905.
14. Слово о князьях // Памятники литературы Древней Руси: XII век / Под ред. Л. А. Дмитриева.— М., 1980.
15. Степанянц М. Т. Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты.— М., 1997.
16. Тораваль И. Мусульманская цивилизация.— М., 2001.
17. Черная Л. А. От идеи «служения государю» к идее «служения Отечеству» в русской общественной мысли второй половины XVII — начала XVIII в. // Общественная мысль: Исследования и публикации.— Вып. 1.— М., 1989.
18. Эпоха Просвещения. Из истории международных связей русской литературы / Отв. ред. акад. М. П. Алексеев.— Л., 1967.
19. Чиколини Л. С. Социальная утопия в Италии XVI — начала XVII в.— М., 1980.

Ю. Л. Халтурин

ОТНОШЕНИЕ РУССКИХ МАСОНОВ XVIII–XIX вв. К ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ: ОПЫТ ТИПОЛОГИИ

Отношение русских масонов к русской православной церкви является одним из самых проблематичных, противоречивых и, можно сказать, болезненных вопросов изучения истории и идеологии русского масонства.

Действительно, некоторые исследователи, например, М. Н. Лонгинов и А. Н. Пыпин, основатели отечественного масоноведения, считали, что хотя бы в глазах самих русских «братьев» масонство было вполне совместимо с православием. В частности, основатели отечественного «масоноведения» Лонгинов и Пыпин ссылаются на благоприятное мнение митрополита Платона о Новикове как «истинном христианине» и на его благосклонное отношение к новиковскому кружку и масонству в целом как организации и учению, которые не противоречат христианству¹. Для указанных авторов также важно, что московские розенкрейцеры в обилии переводили и публиковали труды Отцов Церкви, в своих официальных документах признавали общий источник масонских обрядов и обрядов Греко-Российской церкви, отмечали важное значение монастырских архивов в поиске тайного христианского учения, а также тот факт, что среди масонов было несколько священников. Кроме того, Пыпин и Лонгинов указывали, что масонское законодательство предписывает подчиняться законам своей страны и своей церкви.

Существует и прямо противоположная точка зрения на отношения масонов и православной церкви в XVIII–XIX вв. Например, такие исследователи как В. В. Зеньковский и Ю. Е. Кондаков подчеркивают критическое отношение Лопухина, Лабзина, Сперанского, Рунич, Голицына к «внешней церкви», а также «внецерковный» и «надцерковный» характер их учения². А. И. Незеленов, в начале своего исследования на-

¹ См. Лонгинов М. Н. Новиков и московские мартинисты. — М., 1867. — С. 258–260; Пыпин А. Н. Существенные черты русского масонства в XVIII столетии // Покровский В. И. Николай Иванович Новиков: его жизнь и сочинения. — М., 2010. — С. 102.

² См.: Зеньковский В. В. История русской философии. — Т. 1. — Ч. 1. — Л., 1991. — С. 110; Кондаков Ю. Е. Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века — СПб., 2005.

зывая русское розенкрейцерство «монашеством в миру», в конце приходит к выводу о сходстве масонства с «раскольнически-языческими сектами»³. Известная исследовательница русского масонства Т. О. Соколовская также была склонна подчеркивать конфликтные отношения масонов и церкви с обеих сторон и писала следующее: «Духовенство обвиняло масонов в ереси. И оно было в этом отношении совершенно право: с точки зрения всех христианских вер масоны были сектантами, введившими новые образы служения Богу»⁴.

Наконец, некоторые авторы колеблются в точном определении отношения масонов к церкви. В частности, А. П. Милюков писал о том, что мыслящая часть русского дворянства нашла в масонстве выход из противоречия между вольтерьянством и религией. С одной стороны, масонство «представлялось им вполне совместным с самыми строгими требованиями православия», а с другой стороны «масонство было для нее (интеллигенции) своего рода духовным христианством» или даже «толстовством» — внецерковной, толерантной, универсальной формой религиозности⁵.

Чем обусловлено такое разнообразие и неопределенность точек зрения на проблему отношения масонов и церкви? Вероятно, основной причиной является неоднозначность отношения самих масонов к православной церкви, связанная с неоднородностью масонства и эклектизмом масонского мировоззрения.

Индивидуальные, социальные, исторические факторы, влиявшие на отношение масонов к церкви, требуют более тщательного и детального анализа на основе разнообразных исторических источников и фактов, и такое полное исследование проблемы — дело будущего. В данной статье предпринята попытка подойти к вопросу об отношении масонов к православной церкви не столько исторически, сколько типологически. На данном этапе необходимо хотя бы выявить основные модели отношения масонов к православной церкви, дабы прояснить путаницу в точках зрения на этот вопрос среди исследователей, а также задать рамки для более подробного исторического исследования, которое сможет показать, как, когда и почему эти модели сменяли друг друга (либо сосуществовали параллельно).

Можно выделить три основных модели отношения русских масонов к православной церкви: 1) оппозиция, 2) дополнение, 3) включение.

Оппозиционная, критическая модель наиболее ярко представлена, например, в следующих словах из одной масонской речи первой четверти XIX века: «Достопр. Брр.! Осмеливаюсь и теперь вас удостоверить в том же, в чем и прежде несколько раз удостоверял, что нет иного пути для познания таинств Божиих (из коих наивеличайшее есть Божественная Евхаристия), как Пути Божественной Премудрости, открытой нам во Святом Ордене нашем»⁶. Как видно, в этом тексте утверждается святость ордена и его особая роль как единственного пути познания Божества. По сути, в рамках такой модели масонский орден заменяет собой церковь, экспроприруя ее таинства, в частности такое важное, как Евхаристия. Характерно также, что далее по тексту Евхаристия описывается в алхимических терминах — Тело Христово называется

³ Незеленов А. И. Николай Иванович Новиков, издатель журналов. — СПб., 1875. — С. 139.

⁴ Соколовская Т. О. Русское масонство и его значение в истории русского общественного движения (XVIII и первая четверть XIX-го века). — СПб., 1907. — С. 75.

⁵ Милюков А. П. Значение масонства в истории общественного развития России // Покровский В. И. Николай Иванович Новиков: его жизнь и сочинения. — М., 2010. — С. 130–131.

⁶ Речь о таинстве Евхаристии, произнесенная в великий пяток // НИОР РГБ. ф. 14. е.х. 316. — Л. 7 об.

«квинт-эссенцией», Кровь Христова — «тинктурой», само причащение — «магическим алканием». Массонство объявляется носителем особой благодати и благочестия, их единственным источником для верующего, но благодать эта явно носит магический, оккультный характер.

Далее, такая модель предполагает не только избранность ордена, но и профанный характер исторической церкви, ее факультативность и ненужность: «Ежели не станем прилежно изучаться тому, что нам Святым Орденом предписано, т. е. познавать Бога, самих себя и натуру, то поверьте, что останемся при том же внешнем ведении даже и самой нашей Религии и всего сотворенного, как и все профаны»⁷.

По сути, орден как бы присваивает себе функции церкви, что отменяет необходимость в ней самой, в ордене люди обретают «истинное христианство», которого уже нет в церкви: «Ежели бы благочестивый Христианин сделал вопрос Массону о том, что его привлекает к Массонству, то можно прямо отвечать, что он Массонству обязан ведением о истинном христианстве»⁸, — массонству, а не Священному Писанию или Отцам Церкви. Наоборот, «духовенство потеряло руководствующую к истинным откровениям нить»⁹.

Коль скоро массонство и есть подлинная церковь, вольные каменщики зачастую объявляли Иисуса Христа своим мастером, т. е. по сути непосредственным руководителем ордена: «Сам Господь Спаситель и истинный Великий Мастер наш Иисус Христос»¹⁰. Характерная деталь из быта русских массонов: у всех членов московских лож теоретического градуса в первой половине XIX века в кабинетах висели гравюры Тайной Вечери, символически представлявшие массонское братство как братство апостолов, возглавляемых Христом¹¹. О самосознании массонов как «истинных» апостолов будет сказано чуть позже.

Церковь и церковная жизнь становятся не нужны, т. к. посвященные в орден обретают совершенно особые способности и новые источники познания, более «подлинные», чем церковная традиция: «Ссылаюсь на самих вас и на то учение, которое нам уже передано и по которому мы уже вкусили сколь благостен есть Орден, что не должны ли мы, хоть с высочайшим благоговением признаться, что имеем уже удостоверение видеть то благостное и тайное Божией Премудрости, о чем Св. Царь Давид упоминает; ибо нам даны даже из внутреннего Ордена такие материалы, каковых внешние Христиане не имеют»¹².

Посвященный качественно отличается от обычного верующего, его христианство — «истинное», «внутреннее», «совершенное» и «высшее», т. к. открывает ему более высокие формы богопознания, непосредственно соединяя посвященного с Богом: «мы недовольны тем, чтобы удивляться Богу и почитать его токмо во всемогущем и премудром здании мира сего... и должны, ежели назначено нам, входить в самого Бога»¹³.

⁷ Речь о таинстве Евхаристии, произнесенная в великий пяток // НИОР РГБ. ф. 14. е. х. 316.— Л. 8.

⁸ Тезисы из бесед И. А. П [оздеева]. Часть вторая // НИОР РГБ. Ф. 14. е. х. 616.— С. 133.

⁹ Цит. по: Сахаров В. И. Массонство, литература и эзотерическая традиция // Массонство и русская литература XVIII — начала XIX вв.— М., 2000.— С. 20.

¹⁰ Великий четверток. Молитва. Массонские сочинения // НИОР РГБ. Ф. 13. к. 21. е. х. 24.— Л. 1.

¹¹ Арсеньев В. С. Воспоминания // Арсеньев В. С. Воспоминания. Дневник.— С. 120.

¹² Речь о таинстве Евхаристии, произнесенная в великий пяток. // НИОР РГБ. ф. 14. е. х. 316.— Л. 8.

¹³ Там же. Л. 9.

Подобный подход зафиксирован не только в этой речи и предполагает еще как минимум две позиции в отношении церкви. Во-первых, масоны утверждают, что они являются преемниками подлинной апостольской традиции, которая после разделения церквей сохранилась только в масонском братстве. Наиболее ясно эта позиция представлена в следующем тексте 1827 г.: «На Никейском Соборе были и Начальники Ордена, но увидев, какие разногласия воцарились в Христианинах, решили истинное учение онаго закрыть тайною от непросвященных»¹⁴. Далее, кстати, выясняется, что эти Начальники тождественны терапевтам и ессеям.

Ту же идею высказывал и один из лидеров московских розенкрейцеров И. А. Поздеев: «Со времен царя Константина, внутренняя церковь Божия скрывалась под завесою Ордена, когда начинала под разными видами искажаться, оставя непросвещенным наружную Церковь»¹⁵. В этих текстах четко сформулировано, что православная церковь как одна из раскольнических церквей утратила первоначальную апостольскую традицию, втайне охраняемую лишь во внутреннем круге масонского ордена.

Апостольский характер масонства зафиксирован и в тексте, более мягко относящемся к православию, о котором мы скажем чуть позже: «для настоящего орденского ученика нет разделения религии, ибо вера его исповедания глубоко основана на правилах благочестия святого Евангелия и учении святых апостолов»¹⁶.

В документе с характерным названием «О способе победить внешних христиан» также проводится идея о том, что особые силы, дарованные Богом апостолам, не могли исчезнуть с их смертью, т. к. Божественные дары и обетования вечны, а следовательно они должны были где-то сохраниться, кому-то передаваться и, разумеется, они сохранились в некоем «училище» и «братстве», которые явно тождественны масонству¹⁷. Это отождествление подтверждается и текстом В. С. Арсеньева «О степени мага»¹⁸, где описывается обряд принятия в высшую степень розенкрейцеровского ордена, причем «маги» отождествляются с апостолами и истинными священниками.

Во-вторых, по формулировке того же Поздеева, масонский орден как носитель подлинной христианской традиции волен освобождать людей от исполнения церковных обязанностей, обрядов, правил и т. д.: «Орден есть правление благодати, а потому выше закона, следовательно, и силен освободить от закона»¹⁹.

Достаточно отчетливая и показательная формулировка негативного отношения к православной церкви как церкви внешней зафиксирована в письме князя А. Н. Голицына баронессе Крюднер: «Вы давно уже не принадлежите к православной церкви. Вы, конечно, принадлежите к той внутренней церкви, главою которой служит Господь, но пока мы живем под здешней оболочкой... мы должны внешним образом принадлежать к одной из христианских церквей до тех пор, пока у нас будет один пастырь»²⁰. Как видно, в эсхатологической перспективе должно, по мысли масонов, произойти воз-

¹⁴ Записи об истинном христианстве // НИОР РГБ. ф. 14. е. х. 660.— Л. 1 об.

¹⁵ Тезисы из бесед И. А. П [оздеева]. Часть вторая // НИОР РГБ. Ф. 14. е. х. 616.— С. 154.

¹⁶ Беседа о некоторых предметах христианской религии // НИОР РГБ. Ф. 13. к. 19. е. х. 32.— Л. 3 об.

¹⁷ См.: О способе победить наружных христиан, суеверов, буквы одной держащихся // НИОР РГБ. Ф. 13. к. 32. е. х. 19.

¹⁸ См.: Арсеньев В. С. О степени мага. 17 января 1893 г. // НИОР РГБ. Ф. 13. к. 10. е. х. 10.— Л. 9–11.

¹⁹ Тезисы из бесед И. А. П [оздеева]. Часть вторая // НИОР РГБ. Ф. 14. е. х. 616.— С. 145.

²⁰ Цит. по: Фаджионатто Р. Александр Николаевич Голицын // Против течения: исторические портреты русских консерваторов первой трети XIX столетия — Воронеж, 2005.— С. 218–267.

вращение к первоначальному мистическому состоянию единства со Христом, которое было у апостолов, и любые церкви, в том числе и православная, станут не нужны. Однако, в промежуточный исторический период принадлежность церкви необходима, и на этом делается акцент во второй модели масонского отношения к православию.

Радикальная и оппозиционная модель отношения к православию все же, на мой взгляд, была не так распространена как вторая, более мягкая модель, в рамках которой православие выглядит как необходимое дополнение к масонству. Такое отношение, в частности, зафиксировано в тексте первой четверти XIX в., который в масонских архивах встречается под разными названиями: «Беседа о некоторых предметах христианской религии» (ф. 13. к. 19. е. х. 32), «Речи о Христе и Богородице» (ф. 14. е. х. 317), «Речь о разделении церквей» (ф. 14. е. х. 313). В частности, в нем читаем: «Апостольное Христианское благовестие началось на востоке, и человеки верующие во Иисуса Христа начались называться христианами на Востоке, и потому вера христианская и обряды служения оной начались также на востоке, и когда в орденских ваших работах вы возымеете какое сумнение, то можете утверждение оным увидеть и между обрядами восточной христианской церкви, ибо вы в ней найдете иероглифическое изображение таинств как храма Натуры, так и храма Благодати»²¹.

С одной стороны, отношение к православию здесь уже гораздо более позитивное — по сути, признается, что из всех ветвей христианства оно наиболее близко к первоначальному апостольскому учению, как и масонство. С другой стороны, очевидно, что обращение к обрядам и символам православной церкви носит не обязательный характер — к ним стоит обращаться только в случае сомнений в истинности масонских обрядов.

Такое же отношение мы можем найти и в известном трактате И. В. Лопухина: «Многие уставы и формы религии, наипаче Греческой, могут и должны приготовлять к правильнейшему и действительнейшему устройению духовных упражнений внутренняго богослужения»²². Понятно, что православная обрядность в данном случае — лишь дополнительное, вспомогательное средство, внешняя церковь — лишь подспорье внутренней, без которого в принципе можно и обойтись, но в некоторых случаях и для некоторых людей такое подспорье все-таки нужно.

В дневнике В. А. Бибикова, досточтимого мастера московских масонов, отчетливо прослеживается та же модель, в рамках которой «внешняя церковь» — лишь подспорье для «внутренней»: «Служение церковное нашей греческой религии заключает в себе важнейшия таинства и высочайшия истины, которыя не будучи завернуты в грубой наружной форме, могли бы поглотить человека»²³. С одной стороны церковь несет в себе семена истины и тайн, а с другой стороны эти тайны явлены в ней только в грубой форме, чтобы смягчить восприятие истины, сделать ее «удобоприемной» для падших и испорченных грехом людей. Однако, для людей возрожденных, прошедших масонское посвящение и через него обновивших свою природу, очевидно, все эти грубые наружные обряды уже не нужны.

Такое же пренебрежительное отношение к внешней церкви как к чему-то вторичному, не имеющему смысла без масонства видим и в беседах «старца» Руфа Семеновича

²¹ Беседа о некоторых предметах христианской религии // НИОР РГБ. Ф. 13. к. 19. е. х. 32.— Л. 6.

²² Лопухин И. В. Некоторые черты о внутренней церкви // Он же. Масонские труды.— М., 1997.— С. 88–89.

²³ Дневник Бибикова 1835–36 гг. // НИОР РГБ. Ф. 14., эк. № 505.— Л. 3.

Степанова, одного из руководителей масонской ложи «Нептун»: «Иосиф Алексеевич (Поздеев) сказывал, что к нему писали, что у нас в России нет нужды в Параболическом масонстве, потому что в обрядах Церковных все заключается. Руф Семенович: Конечно, и у нас в обрядах есть все, да кто это приметить может. Ежели и нам зделалось нечто явственнее, то это от того, что привело нас к тому Масонство, а без того, что бы мы увидели?»²⁴. Как видно, не только православные обряды являются «введением» в масонство как подлинное христианство, но и масонство является «ключом», открывающим истинный смысл православных обрядов.

Вторичность и дополнительность православия по отношению к масонству в рамках этой модели становится еще более очевидна, когда мы читаем масонские толкования православных ритуалов. В той же «Беседе», например, утверждается: «В сей церкви всегласно говорят, что Премудрость есть Св. Богоматерь и даже в сей церкви уже явным образом нам представляют, что правая и левая страны могут сойтись в имени Божией матери и чрез нее единую войдут в радость Господа своего, не только человеки, но и вся тварь»²⁵. Тем самым русские масоны приписывают тексту православного богослужения собственные теософские идеи о Богоматери как воплощении Софии, о соединении в ее имени двух аспектов Божества — правой и левой стороны, Милосердия и Правосудия, света и тьмы, которые основаны в основном на учении Я. Беме и его последователей, а также на каббалистической теософии и не имеют никакого отношения к православию.

Далее в этом же тексте идут рассуждения о мощах и иконопочитании, которые, с одной стороны, защищают православные практики от полемики со стороны протестантов, но с другой стороны в качестве апологетических аргументов в пользу иконопочитания и поклонения мощам используются алхимические и магические идеи о «привлечении божественного света», «осолении», «помазании огнем и водой» и др.

Магическая интерпретация православного ритуала встречается, например, и в дневнике Бибикова, где о причастии говорится как о «магическом вожделении», «магическом алкании»²⁶.

Подобное же «вчитывание» оккультных и масонских смыслов в православный ритуал мы встречаем и в других текстах. Например, в одном из них православная литургия отождествляется с масонскими «работами» путем особого рода экзегезы: «Что Масонство есть истинное Христианство, сие доказывается одним взглядом на проскомидию. Как в первом предписывается в начале обтесывать дикий камень в кубический, так и на жертвеннике Священник прежде всего обрезаёт просфору так, чтобы из нея вышло кубическое тело — изображающее краеугольный, основной камень, преобразующее в виде хлеба самого Христа. Самое название Литургии означает на греческом языке обрабатывание камня»²⁷.

В другом источнике, записной книжке С. С. Ланского, видного русского розенкрейцера, можно встретить следующее любопытное толкование: «когда священник или диакон во время литургии кадит, то обходя жертвенник и выходя из олтора

²⁴ Записки из бесед Р[уфа]. С[еменовича]. С[тепанова]. // НИОР РГБ. Ф. 14, е. х. № 671.— С. 192.

²⁵ Беседа о некоторых предметах христианской религии // НИОР РГБ. Ф. 13. к. 19. е. х. 32.— Л. 6 об.

²⁶ Дневник Бибикова 1835–36 гг. // НИОР РГБ. Ф. 14., ех. № 505.— Л. 4.

²⁷ Записи об истинном христианстве // НИОР РГБ ф.14. е. х. 660.— Л. 8.

чрез царские врата, описывает сию фигуру меркурия (имеется ввиду алхимический знак)²⁸. С одной стороны, такое толкование утверждает ценность православного обряда, с другой стороны, сам обряд превращается в служение не Христу, а Гермесу-Меркурию, богу алхимиков (что опять же подчеркивает универсализм и синкретизм масонской мысли).

Такие алхимические толкования вообще характерны для масонских текстов, которые связывают алхимию и с Апостолами, и с самим Христом: «Есть предание, что некоторые из них (апостолов) для обращения к вере во Иисуса употребляли убеждения философской работы»²⁹; «это доказывает пример Спасителя и его последователей, а также и Философская Работа своими опытами»³⁰. Философская Работа, о которой здесь идет речь,— традиционное обозначение алхимии. Вообще, для масонских текстов характерно уподобление крови Христа алхимической «тинктуре», причастия — «проекции», самого Христа — «философскому камню» или собственно алхимикам³¹. Тот же Руф Степанов, говоря, «какие важные намеки остались и в наружной церкви»³², имел ввиду алхимическую интерпретацию церковного брака как образа алхимического брака мужского и женского начал, Серы и Меркурия, Огня и Воды в самом человеке.

Тем самым, масонский, алхимический, теософский, магический, каббалистический символизм служил средством легитимации православного богослужения для масонов. Но если его было необходимо легитимировать, очевидно, его статус для масонов был сомнителен — к православному богослужению можно было прибегать как к дополнительному средству духовной работы, но только «правильно» его толкуя.

Наименее распространенной, но все же очень интересной, является последняя модель отношения русских масонов к православию — включение церковной практики в масонскую «работу». Эту модель можно обнаружить в сборнике «Молитвы», приписываемом В. А. Левшину, еще одному духовному руководителю московских розенкрейцеров³³. На странице 35 этого текста нарисована схема. В центре этой схемы находится круг, в котором нарисован знак масонского ордена (точка в круге) и написано «Свет Христов, просвещающий всех». Влево от этого круга отходит луч, в котором написано «Свет Натуры и священство онаго, вверенное истинным философам, имеющим опытные материи и власть совершать мастерскую в натуре работу». Надпись в правом луче гласит: «Свет Благодати и священство онаго, вверенное церковным служителям алтаря, имеющего власть совершать сакраментальные действия». Наконец, в нижнем, третьем луче написано: «Свет славы, сочетающий оба света воедино. Сюда мы теософским священством принадлежим, где священнодействует один Христос, а мы, братья внутренняго его Ордена, только внимаем».

²⁸ Цит. по: Пыпин А. Н. Русское масонство. XVIII и первая четверть XIX века.— Петроград, 1916.— С. 366–367.

²⁹ Лопухин И. В. Некоторые черты о внутренней церкви // Он же. Масонские труды.— М., 1997.— С. 71.

³⁰ Великий четверток. Молитва. Масонские сочинения // НИОР РГБ. Ф. 13. к. 21. е. х. 24.— Л. 3.

³¹ См., напр.: Речь о таинстве Евхаристии, произнесенная в великий пяток // НИОР РГБ. ф. 14. е. х. 316.

³² Записки из бесед Р[уфа]. С[еменовича]. С[тепанова]. // НИОР РГБ. Ф. 14, е. х. № 671.— С. 97.

³³ Левшин В. А. Молитвы // НИОР РГБ. Ф. 13. к. 5. е. х. 2.— С. 35.

В данной схеме отразилось общераспространенное в среде розенкрейцеров учение о трех светах³⁴ — свете Натуры, Разума и Откровения, которое восходит к идеям немецкого мистика Иоанна Арндта, и связывалось русскими масонами с другими триадами их доктрины (магия, каббала и теософия; тело, душа и дух; стихийное элементарное небо, эфирное ангельское небо и «эмпирическое» божественное небо; язычество, иудаизм и христианство и др.) и различными троичными символами масонской ложи и ритуала (в частности, символикой трех масонских «светочей»).

Реализация единства трех этих светов являлась главной целью ордена, суть деятельности которого виделась русским масонам как опытное познание Натуры, Человека и Бога, восхождение к единству с Божеством через познание Природы и самопознание. Три этих света «связаны» с тремя типами священства — алхимическим («истинные философы»), церковным («служители алтаря») и собственно орденским, или теософским, которое объединяет первые два в себе. Таким образом, с одной стороны, утверждается избранность и превосходство масонского ордена, «где священнодействует один Христос», а с другой стороны православное церковное священство включается в него как необходимый, хотя и подчиненный элемент, при этом опять же уравниваясь в своих правах с алхимией.

Отметим, что чуть ниже этой схемы есть и две других, на которых видно, что Свет Натуры отождествляется с алхимией, Свет Благодати с «кабалой», а Свет Славы с магией. Отсюда можно сделать вывод, что церковное священство как-то связано с каббалой (видимо, понимаемой как человеческое предание и традиция), что, конечно же, совершенно чуждо духу и букве православия.

Далее на той же странице под схемой мы видим следующий текст: «Три бо есть всегда священства: 1) Натуры (Отца), 2) Благодати (Сына), 3) Славы (Духа)». Здесь троичное учение масонов соединяется с общей эзотерической идеей розенкрейцерского круга, восходящей еще к Иоахиму Флорскому, о трех стадиях откровения, предполагающей, что откровение Христово, откровение Сына должно смениться более высокой формой откровения Святого Духа, которое здесь приписывается, разумеется, масонскому ордену. Хотя это откровение и включает в себя два предыдущих, опираясь на них, оно также диалектически их снимает в себе. Тем самым православие оказывается как необходимым, так и пройденным этапом на пути к масонству как истинному христианству. Тем не менее в заключении автор текста еще раз подчеркивает: «один Орден триединого священства, т. е. они в Ордене неразрывны».

Похожую модель мы встречаем и в уже упоминавшемся тексте В. С. Арсеньева «О степени мага». В частности, на листе 3 мы находим таблицу, в которой проводятся параллели между масонством и церковным христианством: путь натуры — путь благодати, маготеософия-аскетизм, спагиротеософия-мистика, кабалотеософия-богословие, философия — священная традиция, параболическое масонство — религиозный символизм.

С одной стороны, эта таблица утверждает ценность христианства как аналога масонства. Однако, из комментариев к таблице следует, что «всего выше есть состояние апостольское, Христова апостола по существу, и пророческое. В нем соединяются священство благодати и священство натуры. Разделение одного из сих священств

³⁴ См. подробнее: Халтурин Ю. Л. Каббала и орденская символика в интерпретациях русских масонов конца XVIII — начала XIX в. // Известия Уральского государственного университета. — 2009. — № 4 (70). — С. 75–83.

от другого есть уже менее высокое состояние, хотя таинства благодати по сущности своей выше природы таинств»³⁵.

Комментарий опять же очень неопределенный: с одной стороны, путь благодати, церковный путь — выше пути природы, т. е. масонства, однако выше их обоих «состояние апостольское», т. е., как мы уже знаем, состояние мага — высшей степени розенкрейцерского масонства. Таким образом, и масонство, и православие диалектически соединяются и снимаются в розенкрейцерстве, и православие опять оказывается лишь частным проявлением более полной и совершенной формы откровения. Эту же мысль В. С. Арсеньев снова повторяет в своем дневнике: «Заблуждается в неразумении пути орденового тот, который, считая его отдельным неким от религии, теряет из виду то, что составляет существенное отличие направления сего: а именно учение природы. Простое религиозное направление представляет один свет, а здесь согласованы, по воле Божией, оба света... (Невежество, родившееся от нерадения моего о познании Премудрости, привело меня к забвению сего и сомнению об ордене. Прости меня, Господи)»³⁶.

Одной религии, как видно из текста, недостаточно для познания Премудрости, забвение об ордене и его значении воспринимается как вина — без масонства православие как бы пусто для автора дневника.

Итак, проанализированные источники позволяют выделить три модели отношения русских масонов к православию, каждая из которых является более мягкой, чем предыдущая. В рамках первой модели церковь противопоставляется масонству как «внешняя церковь» — «внутренней»; в рамках второй модели церковь оказывается преддверием масонства, а масонство — ключом к пониманию обрядов церкви; третья модель рассматривает церковь и масонство как два аспекта единой традиции, причем церковь включается в масонство, но не наоборот.

На разных этапах истории масонства «братья» различных систем и степеней посвящения делали акцент на той или иной модели отношения к церкви, в зависимости от исторической ситуации и личных взглядов. Однако чаще всего в масонских текстах можно встретить смешение различных подходов с преобладанием той или иной модели.

Уникальным в этом отношении документом является дневник В. С. Арсеньева, где можно встретить все возможные точки зрения масонов на церковь, отражающие как эволюцию мнений автора дневника, так и мнения других масонов. Так, в более ранних записях можно встретить такие фразы, как «невежественные проповеди каких-нибудь православных священников», «шатания церкви, ибо и Православие и Католичество и секты в смятении», упоминания о братьях, которые «берут себе монополию истинной религии, отвергают Церковь», утверждение что «одно догматическое учение не утверждает в вере», о «коренном отличии ордена от монашества»³⁷. В более же поздних записях уже говорится о масонстве как «оплоте Церкви», о «единстве истинного монашества с истинным Свободным Каменщицеством», «что в Церкви все есть», «что Св. Церковь и есть центр ордена», «что в церкви нашей все тайны сокрыты»³⁸. Такое разнообразие взглядов на церковь и постепенное движение от критики церкви к полному отождествлению с ней весьма показательны и требуют дальнейшего исторического осмысления.

³⁵ Арсеньев В. С. О степени мага. 17 января 1893 г. // НИОР РГБ. Ф. 13. к. 10. е. х. 10. — Л. 3.

³⁶ Арсеньев В. С. Дневник // Арсеньев В. С. Воспоминания. Дневник. — С. 270.

³⁷ Арсеньев В. С. Воспоминания и дневник. — СПб., 2005. — С. 269, 273, 276, 277, 278.

³⁸ Там же. С. 288, 298, 299, 304, 327.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арсеньев В. С. Воспоминания и дневник. — СПб., 2005.
2. Арсеньев В. С. О степени мага. 17 января 1893 г. // НИОР РГБ. Ф. 13. к. 10. е. х. 10.
3. Беседа о некоторых предметах христианской религии // НИОР РГБ. Ф. 13. к. 19. е. х. 32.
4. Великий четверг. Молитва. Массонские сочинения // НИОР РГБ. Ф. 13. к. 21. е. х. 24.
5. Дневник Бибикова 1835–36 гг. // НИОР РГБ. Ф. 14. е. х. № 505.
6. Записи об истинном христианстве // НИОР РГБ ф.14. е. х. 660.
7. Записки из бесед Р[уфа]. С[еменовича]. С[тепанова]. // НИОР РГБ. Ф. 14, е. х. № 671.
8. Зеньковский В. В. История русской философии. — Т. 1. — Ч. 1. — Л., 1991.
9. Кондаков Ю. Е. Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века. — СПб., 2005.
10. Левшин В. А. Молитвы // НИОР РГБ. Ф. 13. к. 5. е. х. 2.
11. Лонгинов М. Н. Новиков и московские мартинисты. — М., 1867.
12. Лопухин И. В. Некоторые черты о внутренней церкви // Он же. Массонские труды — М., 1997. — С. 77–149.
13. Милюков А. П. Значение масонства в истории общественного развития России // Покровский В. И. Николай Иванович Новиков: его жизнь и сочинения — М., 2010. — С. 125–136.
14. Незеленов Н. И. Николай Иванович Новиков, издатель журналов 1769–1789 годов — СПб., 1875.
15. О способе победить наружных христиан, суеверов, буквы одной держащихся // НИОР РГБ. Ф. 13. к. 32. е. х. 19.
16. Пыпин А. Н. Русское масонство. XVIII и первая четверть XIX века. — Петроград, 1916.
17. Пыпин А. Н. Существенные черты русского масонства в XVIII столетии // Покровский В. И. Николай Иванович Новиков: его жизнь и сочинения — М., 2010.
18. Речь о таинстве Евхаристии, произнесенная в великий пяток // НИОР РГБ. ф. 14. е. х. 316.
19. Сахаров В. И. Масонство, литература и эзотерическая традиция // Масонство и русская литература XVIII — начала XIX вв. — М., 2000. — С. 3–30.
20. Соколовская Т. О. Русское масонство и его значение в истории русского общественного движения (XVIII и первая четверть XIX-го века). — СПб., 1907.
21. Тезисы из бесед И. А. П[оздеева]. Часть вторая // НИОР РГБ. Ф. 14. е. х. 616.
22. Фаджионатто Р. Александр Николаевич Голицын // Против течения: исторические портреты русских консерваторов первой трети XIX столетия. — Воронеж, 2005. — С. 218–267.
23. Халтурин Ю. Л. Каббала и орденовая символика в интерпретациях русских масонов конца XVIII — начала XIX в. // Известия Уральского государственного университета. — 2009. — № 4 (70). — С. 75–83.

В. Я. Евдокимов

ЗАКОНОДАТЕЛЬНОЕ РЕГУЛИРОВАНИЕ ПЕРЕДАЧИ РЕЛИГИОЗНЫМ ОБЪЕДИНЕНИЯМ ГОСУДАРСТВЕННОГО ИМУЩЕСТВА В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Успешность социально-ориентированной деятельности религиозных организаций во многом зависит от законодательного регулирования передачи им государством муниципального имущества. Вопрос отношений государства и религиозных организаций и сегодня является очень актуальным. В последнее десятилетие XX в. в России в условиях формирования гражданского общества резко ухудшился уровень жизни населения, слабо финансировалась социокультурная деятельность государства. Создание правового регулирования передачи имущества религиозным организациям в определенной мере могло поспособствовать решению этих проблем. Понимая это, государственная власть делает в этот период первые шаги в урегулировании данной проблемы.

Так, в октябре 1990 г. был принят закон «О свободе вероисповеданий»¹. Данный закон регулировал передачу религиозным организациям культовых зданий, способствовал открытию монастырей, учебных религиозных заведений. Указ Президента РФ «Об особо ценных объектах культурного наследия народов Российской Федерации»² обеспечивал «особые формы государственной поддержки» и включение их в Государственный свод особо ценных объектов культурного наследия народов Российской Федерации». Эти объекты финансировались «за счет ассигнований из республиканского бюджета Российской Федерации», а также за счет средств, поступающих от творческо-производственной деятельности организаций и продаж на внутреннем валютном рынке. Эти средства оставались в распоряжении религиозных организаций и шли на укрепление их материально-технической базы³.

¹ Закон РСФСР N 267-1 «О свободе вероисповеданий» от 25.10.1990 г.

² Указ Президента РФ № 1487 «Об особо ценных объектах культурного наследия народов Российской Федерации» от 30.11.92 г. (в ред. Указа Президента РФ от 26.11.2001 № 1360).

³ Указ Президента РФ № 1487 «Об особо ценных объектах культурного наследия народов Российской Федерации», пункты 2, 5, 6 от 30.11.92 г.

Распоряжение Президента РФ № 281-РП «О передаче религиозным организациям культовых зданий и иного имущества» регулировало поэтапную передачу религиозным организациям в собственность или пользование «культовых зданий, строений и прилегающих к ним территорий и иного имущества религиозного назначения, находящихся в федеральной собственности, для использования в религиозных, учебных, благотворительных и других уставных целях, связанных с деятельностью конфессий». Необходимо было учитывать по возможности интересы «культуры и науки, имея в виду обеспечение сохранности памятников культуры, доступа к ним туристов, экскурсантов, всех граждан»⁴. Первые законодательные акты начала 90-х гг. в области имущественного вопроса явились началом сотрудничества государства и церкви. Прделанная законотворческая работа стала отправной точкой для дальнейшего развития правового регулирования по данному теме.

В 1994 г. при Правительстве РФ была создана Комиссия⁵, которая собирала информацию от религиозных, общественных и государственных организаций, рассматривала и регулировала насущные проблемы государственно-конфессиональных взаимоотношений, включая вопросы передачи им культовых зданий и иного имущества, находящегося в компетенции Правительства, предоставляющие соответствующие рекомендации, проекты решений и проекты законов⁶. В свою очередь был разработан и внесен в Госдуму законопроект, регулирующий различные вопросы государственно-конфессиональных отношений, в том числе вопрос страхования имущества религиозных организаций⁷, но данный документ так и не был законодательно утвержден.

Со временем актуальность имущественного вопроса возрастала, что определяло его дальнейшее развитие. Так, Указом «О приватизации в Российской Федерации недвижимых памятников истории и культуры местного значения»⁸, предполагалась приватизация этих недвижимых объектов, «расположенных на территориях республик, краев, областей, автономной области, автономных округов Российской Федерации, городов Москвы и Санкт-Петербурга, за исключением культовых зданий, строений с прилегающими к ним территориями и иного недвижимого имущества религиозного назначения. При этом объекты, которые являлись недвижимыми памятниками истории и культуры местного значения, приватизировались с обязательным условием их содержания новыми собственниками»⁹.

Отметим, что в следующих правовых нормах закона «О государственной регистрации прав на недвижимое имущество и сделок с ним»¹⁰ не прописывались

⁴ Распоряжение Президента РФ N 281-РП «О передаче религиозным организациям культовых зданий и иного имущества» от 23.04.1993 г. (По состоянию на ноябрь 2007 г.).

⁵ Комитет Государственной Думы по делам общественных объединений и религиозных организаций создан в соответствии с решением палаты от 17 января 1994 года.

⁶ А. В. Миронов, Ю. В. Бабинов Основы религиоведения, М., 1998. С. 218.

⁷ Проект Закона 1994 г. «Об имущественных правах и хозяйственной деятельности религиозных организаций, их предприятий и учреждений в Российской Федерации» статья 24.

⁸ Указ № 2121 «О приватизации в Российской Федерации недвижимых памятников истории и культуры местного значения» от 26.11.1994 г.

⁹ Указ № 2121 «О приватизации в Российской Федерации недвижимых памятников истории и культуры местного значения» от 26.11.1994 г. (в ред. Указов Президента РФ от 20.02.95 № 176, от 20.01.97 № 15).

¹⁰ ГК РФ и ФЗ «О государственной регистрации прав на недвижимое имущество и сделок с ним» от 21.07.1997 г.

соответствующие требования по безвозмездной передаче имущества религиозного назначения в собственность религиозным объединениям, при этом объекты культурного наследия оставались не защищенными в связи с отсутствием обязательств по их сохранению. Последнее является важным законодательным упущением, которое было восполнено лишь пять лет спустя, когда закон уже предусматривал право содействия «общественных и религиозных объединений в сохранении, использовании, популяризации и государственной охране объектов культурного наследия»¹¹.

Новым этапом в решении имущественного вопроса стал Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях»¹². В соответствии с данным законом в собственности у религиозных организаций могли «находиться здания, земельные участки, объекты производственного, социального, благотворительного, культурно-просветительского и иного назначения, предметы религиозного назначения, денежные средства и иное имущество, необходимое для обеспечения их деятельности, в том числе отнесенное к памятникам истории и культуры». Религиозным организациям предоставлялось право собственности на имущество, приобретенное различными способами, не противоречащими законодательству Российской Федерации; устанавливался порядок передачи религиозным организациям в собственность «культурных зданий и сооружений с относящимися к ним земельными участками и иного имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности. Передача находящегося в государственной или муниципальной собственности имущества осуществлялась безвозмездно. Также религиозным организациям предоставлялось право «использовать для своих нужд земельные участки, здания и имущество, предоставляемые им государственными, муниципальными, общественными и иными организациями и гражданами». Религиозным организациям передавались в пользование культовые здания и сооружения с прилегающими к ним земельными участками и иное имущество религиозного назначения.

Движимому и недвижимому имуществу богослужебного назначения «не могло быть обращено взыскание по претензиям кредиторов»¹³, но данная норма не действовала по причине отсутствия перечня обозначенного имущества. Несмотря на то, что имущественный вопрос в данном законе был разносторонне урегулирован, все же налицо и законодательные пробелы.

В целом в первые годы постсоветского периода была законодательно урегулирована передача религиозным организациям многих культовых объектов. Так, например, в Нижегородской области отмечалось значительное количество (153 объекта регионального и федерального значения) церквей, храмов, монастырей, переданных различным религиозным общинам¹⁴. Но, несмотря на то, что имущественный вопрос в эти годы был урегулирован с точки зрения права, все же прослеживаются и зако-

¹¹ Федеральный закон № 73-ФЗ «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» статья 8 от 25.06.2002 г.

¹² Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997 г.

¹³ Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», статья 22, пункт 5 от 26.09.1997 г.

¹⁴ Культовые объекты Нижегородской области передаются своим исконным владельцам // Официальный сайт Правительства Нижегородской области // URL: <http://www.government-nnov.ru> от 21.09.2004 (дата обращения 01.02.2012).

нодательные пробелы. Так, например, в нормах права не давалось четкого определения термина «имущество религиозного назначения». И Постановление «О порядке передачи религиозным объединениям относящегося к федеральной собственности имущества религиозного назначения» от 14.03.1995 г. не восполнило данный пробел. Возникали трудности при передаче религиозным объединениям имущества религиозного назначения, которое принадлежало государству, когда отсутствовали какие-либо договорные формы о безвозмездной передаче¹⁵.

Лишь в начале III тысячелетия такой примерный перечень возник в правительственном постановлении «О порядке передачи религиозным организациям находящегося в федеральной собственности имущества религиозного назначения»¹⁶. В данном Постановлении к движимому имуществу религиозного назначения относятся «предметы внутреннего убранства культовых зданий и сооружений или предметы, предназначенные для богослужбных и иных религиозных целей», а к недвижимому — «здания и сооружения с относящимися к ним земельными участками, в том числе монастырские и иные культовые комплексы, построенные для совершения и обеспечения богослужений, молитвенных и религиозных собраний, других религиозных обрядов и церемоний, а также профессионального религиозного образования»¹⁷. Со временем и здесь обнаружится необходимость внесения дополнений в данный законодательный документ¹⁸.

Решило многие вопросы, которые длительное время оставались насущными для религиозных организаций, Распоряжение «О делегировании полномочий Минимущества России по передаче религиозным организациям находящегося в федеральной собственности имущества религиозного назначения»¹⁹. Данное Распоряжение поручало территориальным органам Минимущества России, а также органам по управлению государственным имуществом субъектов Российской Федерации, наделенным правами территориального органа Минимущества России, «рассматривать обращения религиозных организаций о передаче в собственность имущества» и решать вопрос о безвозмездном использовании религиозными организациями федерального имущества религиозного назначения, расположенного на территориях субъектов Российской Федерации в «соответствии с порядком, утвержденным Постановлением Правительства Российской Федерации от 30.06.2001 № 490». В соответствии с данным Распоряжением этим органам надлежало «рассматривать обращения федеральных государственных унитарных предприятий, в хозяйственном ведении которых находится расположенное на территории субъекта Российской Федерации федеральное имущество религиозного назначения, о согласовании передачи указанного имущества религиозным организа-

¹⁵ Постановление «О порядке передачи религиозным объединениям относящегося к федеральной собственности имущества религиозного назначения» от 14.03.1995 г.

¹⁶ Постановление Правительства РФ. № 490 «О порядке передачи религиозным организациям находящегося в федеральной собственности имущества религиозного назначения» от 30.06.2001 г.

¹⁷ Постановление Правительства РФ. № 490 «О порядке передачи религиозным организациям находящегося в федеральной собственности имущества религиозного назначения» от 30.06.2001 г.

¹⁸ Редакция Постановлений Правительства РФ «О порядке передачи религиозным организациям находящегося в федеральной собственности имущества религиозного назначения» от 03.10.2002 № 731, от 08.08.2003 № 475, от 01.02.2005 № 49.

¹⁹ Распоряжение Министерства имущественных отношений РФ № 3236-р «О делегировании полномочий Минимущества России по передаче религиозным организациям находящегося в федеральной собственности имущества религиозного назначения» от 9 ноября 2001 г.

циям»²⁰. На практике имущество религиозного назначения передавалось религиозным организациям главным образом в безвозмездное пользование. Важно отметить, что распоряжением утверждались методические рекомендации по данной передаче, чего не прослеживается в предшествующее десятилетие. Как, например, «сообщил начальник управления учета и разграничения госсобственности областного Минимущества Ольга Куликова, передача осуществлялась несмотря на то, что на законодательном уровне ее порядок был закреплен значительно позже»²¹.

Все вышеупомянутые правовые акты определяют порядок передачи религиозным организациям в собственность и пользование государственного и муниципального имущества для его функционального религиозного назначения. Однако такое имущество не вправе приобретаться в собственность по причине того, что большинство переданных объектов включены в особую федеральную собственность, то есть входят «в состав особо ценных объектов культурного наследия народов Российской Федерации, государственной части Музейного фонда Российской Федерации или государственной части Архивного фонда Российской Федерации»²², закреплены за унитарными предприятиями государства²³ и объектами культурного наследия народов Российской Федерации²⁴. По этой причине религиозные объединения, финансовая база которых испытывает объяснимые трудности некоммерческих организаций, во многом снизили бы уровень активности своей социальной политики в связи с большими денежными издержками собственника.

К серьезным законодательным изъянам в отношении собственника в лице религиозных объединений следует отнести отсутствие правовых оснований на безвозмездную передачу религиозным организациям в собственность имущества религиозного назначения, принадлежащего собственности государства²⁵. Законодательным пробелом являлось и отсутствие разграничения государственной собственности на два вида: собственность субъектов и собственность федеральную, так как между соответствующими государственными органами возникали споры о правомочности при передаче объектов религиозного назначения в собственность религиозным организациям. Но в 2001 г. все же утверждается законопроект, определяющий такой перечень земельных участков к собственности²⁶.

²⁰ Распоряжение Министерства имущественных отношений РФ № 3236-р «О делегировании полномочий Минимущества России по передаче религиозным организациям находящегося в федеральной собственности имущества религиозного назначения» от 9 ноября 2001 г.

²¹ Культурные объекты Нижегородской области передаются своим исконным владельцам // Официальный сайт Правительства Нижегородской области // URL: <http://www.government-nnov.ru> от 21.09.2004 (дата обращения 01.02.2012).

²² Постановление Правительства РФ. № 490 «О порядке передачи религиозным организациям находящегося в федеральной собственности имущества религиозного назначения» от 30.06.2001 г.

²³ Распоряжение Министерства имущественных отношений РФ № 3236-р «О делегировании полномочий Минимущества России по передаче религиозным организациям находящегося в федеральной собственности имущества религиозного назначения» от 9 ноября 2001 г.

²⁴ Федеральный закон № 73-ФЗ «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» статья 8 от 25.06.2002 г.

²⁵ Чернега О. А. Проблемы совершенствования законодательства, касающегося религиозных организаций // Некоммерческие организации в России. — № 4. — 2004.

²⁶ Статья 3.1, вступившая в силу 1.07.2006 г. Федерального закона № 137-ФЗ «О введении в действие Земельного кодекса Российской Федерации» от 25.10.2001 г.

Пробелы в правовом регулировании передачи имущества религиозным организациям встречаются и в других законодательных актах, например, в «Земельном кодексе», где «предоставление земельных участков в собственность... юридическим лицам может осуществляться бесплатно в случаях, определенных настоящим Кодексом, федеральными законами и законами субъектов Российской Федерации»²⁷, на основе которых данное положение предусматривается ограничено. «Земельный кодекс» также создает дополнительные трудности по оформлению права безвозмездного срочного пользования или переоформлению в собственность земельных участков.

Также и Федеральный Закон «О приватизации государственного и муниципального имущества» декларирует, что к отношениям по отчуждению государственного и муниципального имущества, не урегулированным данным Федеральным законом, необходимо применять нормы гражданского законодательства²⁸, которые не регулируют в полной мере данный вопрос.

В дальнейшем появляются новые законопроекты, связанные с социальным партнерством государства и религиозных организаций, которые также поднимают вопросы имущественного права. В одном из них содержатся положения, определяющие «порядок передачи государством культового имущества религиозной организации» на основе религиозного правопреемства, определяемого нормами этого проекта²⁹. После заседания Госдумы³⁰, где в этот законопроект внесли некоторые коррективы, Министерство имущественных отношений РФ внесло предложение о примерной форме договора об использовании имущества религиозного назначения. В предложенной форме договора определялись основания досрочного прекращения имущественного договора по инициативе территориальных органов Министерства имущественных отношений РФ. В договоре давалось право соответствующим органам расторгать договор в одностороннем порядке и возлагать на религиозные объединения страховые и коммунальные платежи³¹. Решение вопроса подобным образом, на наш взгляд, некорректно. После попытки реализации неправомερных договоров (например, постановлением ФАС Уральского округа от 23.10.2003 № Ф09–3011/03 ГК Договор правомерно признан судом недействительным, поскольку решением арбитражного суда соглашение о досрочном прекращении договора признано недействительным; в отношении одного и того же имущества одновременно не могут быть заключены несколько договоров безвозмездного пользования³²) в решении имущественного вопроса наступил своеобразный кризис, который можно проследить на протяжении следующих лет. Ярким примером тому может послужить составленное в начале 2005 г. ходатайство евангельских

²⁷ Земельный кодекс Российской Федерации № 136 ФЗ от 25.10.2001 г., статья 28, пункт 2 (ред. от 21.07.2011 г.).

²⁸ ФЗ № 178 и «О приватизации государственного и муниципального имущества», статья 3, пункт 4, от 21.12.2001 г.

²⁹ Проект федерального закона «О социальном партнерстве государства и религиозных организаций», статья 7, от 30.12.2002 г.

³⁰ Заседание в Госдуме парламентского клуба «Российский парламентарий» на тему «Социальное партнерство Русской православной церкви и государства. Перспективы взаимодействия», 23.01.2003 г.

³¹ Чернега О. А. Проблемы совершенствования законодательства, касающегося религиозных организаций // Некоммерческие организации в России. — № 4. — 2004.

³² <http://www.lawmix.ru/ural/83819> (дата обращения 07.02.2012).

христиан-баптистов на имя В. В. Путина, где, в частности, говорится о судебных штрафах и конфискации имущества у этих верующих³³.

На протяжении многих лет постсоветского периода решение вопроса передачи имущества религиозным организациям шло в тесной связи с вопросом обложения налогом имущества. В октябре 2004 г. был принят Госдумой РФ законопроект № 667-р «О внесении изменений в часть 2 Налогового кодекса Российской Федерации и статью 21 Закона Российской Федерации «Об основах налоговой системы в Российской Федерации», а также о признании утратившими силу отдельных актов законодательства Российской Федерации о налогах и сборах». В случае принятия данного законопроекта религиозные организации были бы ограничены в финансовых ресурсах, а это привело бы к снижению эффективности их работы в различных общественных сферах. Патриарх Московский и всея Руси Алексий II прокомментировал данный законопроект как создающий определенную сложность для ведения служения в социальной сфере³⁴.

В законопроекте № 667-р³⁵, внесенном в Госдуму в октябре 2004 г., говорилось, что «религиозные организации наряду с организациями инвалидов и общинами коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока освобождаются от налога на землю», также в Архангельской, Воронежской, Курской, Московской и Саратовской областях и в республике Мордовии религиозные организации освобождались от налога на имущество³⁶.

Как известно, «в части принадлежащих земельных участков, отведенных для основания и содержания культовых зданий и сооружений» религиозные организации освобождаются от налогообложения³⁷, и религиозным организациям разрешалось не платить налог на все их имущество вне зависимости от его использования³⁸. В то же время, в 2004 г. религиозные организации лишились освобождения от налога на имущество, не используемое в культовых целях, а земельные участки, предоставленные в собственность религиозным организациям и используемые в сельском хозяйстве и ведении подсобного хозяйства и занятые объектами социального, благотворительного и просветительского назначения, налогом стали облагаться³⁹. Подобный подход

³³ Отдел заступничества МСЦ ЕХБ. 7 февраля 2005 г. // Свобода убеждений, совести и религии в современной России: специализир. информ.-аналит. докл.: [монография] / [Бабушкин А. В. и др]; [сост. и общ. ред. С. А. Бурьянов, Н. В. Костенко].— М., 2007.

³⁴ Патриарх Московский и всея Руси Алексий II высказался о новых церковно-государственных отношениях // Православное информационное агенство «Русская линия» от 20.11.2003 г. // URL: <http://gusk.ru/svod.php?date=2003-11-20> (дата обращения 01.02.2012).

³⁵ Законопроект № 667-р «О внесении изменений в часть 2 Налогового кодекса Российской Федерации и статью 21 Закона Российской Федерации «Об основах налоговой системы в Российской Федерации», а также о признании утратившими силу отдельных актов законодательства Российской Федерации о налогах и сборах», октябрь 2004 г.

³⁶ Свобода убеждений, совести и религии в современной России: специализир. информ.-аналит. докл.: [монография]/[Бабушкин А. В. и др]; [сост. и общ. ред. С. А. Бурьянов, Н. В. Костенко].— М., 2007.

³⁷ Налоговый кодекс РФ. Глава 31 «Земельный налог», пункт 4, статья 395.

³⁸ До принятия Главы 30 Налогового кодекса введена Федеральным законом № 139-ФЗ от 11.11.2003 г.

³⁹ Федеральный закон № 101-ФЗ «Об обороте земель сельскохозяйственного назначения», пункт 4, статья 10, от 24.07.2002 г.

законопроекта ограничивал бы в финансах религиозные организации, а, следовательно, и их способность к ведению работы в различных сферах общества. Однако спустя год религиозные организации уже освобождались от налогообложения «в отношении принадлежащих им земельных участков, на которых расположены здания, строения и сооружения религиозного и благотворительного назначения»⁴⁰.

В 2007 г. правительство РФ вновь обращается к решению проблемы передачи имущества конфессиям и утверждает соответствующую концепцию⁴¹. Утверждение данной концепции было актуальным, так как действующие законы распространялись лишь на федеральное имущество религиозного назначения и не предусматривали передачи этого имущества по определенному обращению религиозных объединений. Поэтому на протяжении нескольких лет новый законопроект разрабатывался Минэкономразвития при поддержке правительственной Комиссии по вопросам религиозных организаций. Законопроект, разработанный с учетом обозначенных правовых пробелов, предусматривал для религиозных организаций новый порядок получения в собственность переданных объектов в безвозмездное пользование и разрешал передачу имущества религиозного назначения по определенному обращению, а также предписывал государственное финансирование ремонтно-реставрационных работ исторических культурных памятников, принадлежащих религиозным объединениям. Разрабатываемый вплоть до 2010 г. текст законопроекта был опубликован⁴² в Интернете, что вызвало неоднозначную полемику в обществе.

Далее в Госдуме был рассмотрен ряд заявлений различных организаций по законопроекту (например, заявления музейных сотрудников и представителей культуры, заявления представителей органов государственной власти и заявления представителей религиозных организаций), что внесло свои коррективы: действие закона не распространялось на объекты, принадлежащих Музейному, Архивному и Библиотечному фондам РФ.

Таким образом, этот закон не предполагал передачу движимого имущества, против которой активно выступали музейные работники. Одновременно из текста закона исчез список особо ценных объектов культурного наследия народов РФ, не подлежащих передаче религиозным организациям. Переданный на рассмотрение в Общественную палату законопроект спровоцировал конфликт между ее членами в связи с заключением, в котором говорилось, что текст проекта «противоречит ряду принципов, закрепленных Конституцией РФ и международными нормативными актами», например, «к особо ценным объектам культурного наследия отнесено именно учреждение, а не закрепленное за ним имущество. Таким образом, представленный законопроект допускает возможность изъятия из государственной собственности отдельных объектов, фактически являющихся особо ценными объектами культурного наследия, что противоречит действующему законодательству». Экспертная комиссия также заключала, что не все объекты культурного наследия могут быть использованы во время религиозных обрядов без нанесения им ущерба, в связи с чем предполагалось проводить экспертизу состояния объекта, по результатам которой

⁴⁰ Земельный кодекс, пункт 4, статья 395, от 1.01.2005 г.

⁴¹ Согласована концепция законопроекта «О передаче имущества религиозного назначения религиозным организациям», разработка его включена в план Правительства России на сентябрь 2008 г.

⁴² Сайт Славянского православного центра от 10.02.2010 г. // URL: <http://www.sclj.ru> (дата обращения 07.02.2012).

предопределялось решение о возможности его передачи⁴³. Так, оставляя на повестке дня ряд нерешенных вопросов, Госдума приняла законопроект, и Президент РФ подписал его в конце ноября того же года.

В отличие от Постановления № 490 от 2001 г., закон 2010 г., облегчал передачу религиозным объединениям объектов, не использованных для богослужебных целей, к которым нередко причислись здания культуры, что не только не свело проблему передачи госимущества конфессиям к нулю, но породило новые проблемы. Так, сложная ситуация сложилась в Калининграде и его области, когда РПЦ передавались многие архитектурные памятники, ранее (в историко-культурном образовании) не принадлежавшие ей⁴⁴, что вызывало всплеск общественного негодования (например, передача калининградского ПТУ № 5, когда его коллектив был готов объявить голодовку, протестуя против передачи здания РПЦ⁴⁵).

Следующий закон «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации по вопросу поддержки социально ориентированных некоммерческих организаций»⁴⁶ поддерживал на государственном уровне социально ориентированные некоммерческие организации, предоставлял имущество в пользование и владение на льготных условиях, а также в аренду по льготным ставкам арендной платы. К тому же в отличие от закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», предусматривающего возможность господдержки деятельности религиозных организаций в реализации их «общественно значимых культурно-просветительских программ и мероприятий»⁴⁷, новый закон декларирует конкретные формы этой поддержки⁴⁸.

В этом же году был разработан и принят закон, определяющий «порядок безвозмездной передачи в собственность или безвозмездное пользование религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в федеральной собственности, собственности субъектов Российской Федерации или муниципальной собственности»⁴⁹. Отметим, что действующее законодательство распространяется только на федеральное имущество и не предусматривает передачи другого имущества религиозного назначения из-за отсутствия соответствующего предписания.

⁴³ Заключение Общественной палаты Российской Федерации по результатам общественной экспертизы проекта федерального закона № 391395-5 «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности» от 30.09.2010.

⁴⁴ Калининградский губернатор о передаче памятников РПЦ: «Этим решением я поддерживаю не церковь, а калининградцев» Издание: Клопс.Ru, 04.12.2010 // URL: <http://www.klops.ru> (дата обращения 2.02.2012).

⁴⁵ Выползов А. Коллектив ПТУ № 5 готов объявить голодовку, протестуя против передачи здания РПЦ // Издание Клопс.ру от 23.10.2010.

⁴⁶ Федеральный закон от 5 апреля 2010 года № 40-ФЗ «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации по вопросу поддержки социально ориентированных некоммерческих организаций» от 5.04.2010.

⁴⁷ Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», статья 18 от 26.09.1997.

⁴⁸ Новое в законодательстве: поддержка социально ориентированных некоммерческих организаций // Патриарх.ру от 12 июня 2010 г.

⁴⁹ Федеральный закон № 327-ФЗ «О передаче имущества религиозного назначения религиозным организациям» от 30.11.2010.

Примечательно, что государство стало брать на себя обязательство финансирования реставрационных, ремонтных и иных работ объектов культурного наследия, которые передаются в собственность религиозным организациям⁵⁰.

Таким образом, развитие правовых норм передачи религиозным организациям государственного имущества на протяжении последних двадцати лет обусловлено серьезными изменениями государственно-конфессиональных отношений и проходило путем постепенного осмысления этой проблемы. Правовое регулирование по обозреваемому вопросу развивалось значительное время, поэтому нетрудно уловить благотворную тенденцию данного предприятия по состоянию текущего законодательства. Однако, судя по вышеизложенным данным, вряд ли можно прогнозировать обозначенному выше вопросу скорое разрешение. Ведь даже после определенных достижений законодательства, регулирующего вопрос передачи религиозным организациям государственного имущества, нередко обнаруживались проблемы в правовых положениях, затрудняющих такую передачу: это и отсутствие конкретизации в определенных вопросах, и присутствие неточностей и непредусмотренных моментов закона, и имеющиеся недоработки, от которых не полностью избавилось современное положение норм права. Все это актуализирует дальнейшие разработки в сфере правового регулирования обозначенного вопроса. В целом же создание законодательной базы по имущественному вопросу содействовало намерениям религиозных организаций в реализации благотворительной деятельности и решению многих социокультурных проблем.

ЛИТЕРАТУРА

1. Выползов А. Коллектив ПТУ № 5 готов объявить голодовку, протестуя против передачи здания РПЦ // Издание Клопс.ру от 23.10.2010.
2. Заключение Общественной палаты Российской Федерации по результатам общественной экспертизы проекта федерального закона № 391395–5 «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности» от 30.09.2010.
3. Закон РСФСР N 267–1 «О свободе вероисповеданий» от 25 октября 1990 г.
4. Законопроект № 667-р «О внесении изменений в часть 2 Налогового кодекса Российской Федерации и статью 21 Закона Российской Федерации «Об основах налоговой системы в Российской Федерации», а также о признании утратившими силу отдельных актов законодательства Российской Федерации о налогах и сборах» (октябрь 2004 г.).
5. Заседание в Госдуме парламентского клуба «Российский парламентарий» на тему «Социальное партнерство Русской православной церкви и государства. Перспективы взаимодействия» 23.01.2003.
6. Земельный кодекс Российской Федерации № 136 ФЗ от 25.10.2001 (ред. от 21.07.2011 г.).
7. Миронов А. В., Бабинов Ю. В. Основы религиоведения.— М., 1998.
8. Налоговый кодекс РФ. Глава 31 «Земельный налог».
9. Отдел заступничества МСЦ ЕХБ. 7 февраля 2005 г. // Свобода убеждений, совести и религии в современной России: специализир. информ.-аналит. докл.: [монография] / [Бабушкин А. В. и др]; [сост. и общ. ред. С. А. Бурьянов, Н. В. Костенко].— М., 2007.

⁵⁰ Федеральный закон № 327-ФЗ «О передаче имущества религиозного назначения религиозным организациям», пункт 1 статьи 5, от 30.11.2010 г.

10. Постановление Правительства РФ. № 490 «О порядке передачи религиозным организациям находящегося в федеральной собственности имущества религиозного назначения» от 30.06.2001.

11. Проект Закона 1994 г. «Об имущественных правах и хозяйственной деятельности религиозных организаций, их предприятий и учреждений в Российской Федерации».

12. Проект федерального закона «О социальном партнерстве государства и религиозных организаций» от 30.12.2002.

13. Распоряжение Министерства имущественных отношений РФ № 3236-р «О делегировании полномочий Минимущества России по передаче религиозным организациям находящегося в федеральной собственности имущества религиозного назначения» от 9 ноября 2001 г.

14. Распоряжение Президента РФ N 281-РП «О передаче религиозным организациям культовых зданий и иного имущества» от 23.04.1993.

15. Редакция Постановлений Правительства РФ «О порядке передачи религиозным организациям находящегося в федеральной собственности имущества религиозного назначения» от 03.10.2002 N 731, от 08.08.2003 N 475, от 01.02.2005 N 49.

16. Свобода убеждений, совести и религии в современной России: специализир. информ.-аналит. докл.: [монография] / [Бабушкин А. В. и др]; [сост. и общ. ред. С. А. Бурьянов, Н. В. Костенко].— М., 2007.

17. Указ № 2121 «О приватизации в Российской Федерации недвижимых памятников истории и культуры местного значения» от 26.11.1994.

18. Указ Президента РФ № 1487 «Об особо ценных объектах культурного наследия народов Российской Федерации» от 30.11.92 (в ред. Указа Президента РФ от 26.11.2001 № 1360).

19. Федеральный закон «О государственной регистрации прав на недвижимое имущество и сделок с ним» от 21.07.1997.

20. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997.

21. Федеральный закон № 101-ФЗ «Об обороте земель сельскохозяйственного назначения» от 24.07.2002 г.

22. Федеральный закон № 327-ФЗ «О передаче имущества религиозного назначения религиозным организациям» от 30.11.2010.

23. Федеральный закон № 178 и «О приватизации государственного и муниципального имущества» от 21.12.2001 г.

24. Федеральный закон № 40-ФЗ «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации по вопросу поддержки социально ориентированных некоммерческих организаций» от 5.04.2010.

25. Федеральный закон № 73-ФЗ «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» от 25.06.2002.

26. Чернега О. А. Проблемы совершенствования законодательства, касающегося религиозных организаций // Некоммерческие организации в России.— № 4.— 2004.

ФИЛОСОФИЯ И БОГОСЛОВИЕ: ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

О. Е. Иванов

ИСТИНА И «СУЩИЕ СУЩНОСТИ» В ФИЛОСОФСКИХ МИРАХ ПЛАТОНА И АРИСТОТЕЛЯ

Часто, особенно в тех творениях Платона, которые чрезвычайно насыщены чистой логикой, к числу которых относится и «Парменид» (относится даже в большей степени, чем другие диалоги), «чистую логику» стремятся отделить от ее «художественного оформления». То есть от обычных для Платона рассказов, как и при каких обстоятельствах встречаются философы, как начинается их беседа, какими, казалось бы, не относящимися к делу репликами они обмениваются и т. п. Такой подход сам по себе может быть вполне оправдан, но не всегда приемлем, так как интересующая нас сейчас онтологическая проблематика сама по себе не выводима и не подлежит самостоятельному исследованию в рамках чистой логики. Не подлежит даже в таких произведениях, как «Парменид». Кроме того, рискнем заявить, что этой самой чистой логики, по крайней мере применительно к теме истины, в этом диалоге *вообще нет*. И истоки отсутствия ее надо опять-таки искать во внелогическом контексте произведения. Здесь очень много связано с тем, что впоследствии назовут экзистенцией и важнейшей характеристикой самой экзистенции — временем. Участники диалога пребывают не только в пространстве логики, делая логически внятные высказывания, но и в пределах времени, которое и влияет очень существенно на трактовку онтологической природы Единого. В диалоге действующие лица сами по себе, в качестве действующих лиц, несут важнейшую бытийную нагрузку.

Слово диалога не прямая авторская мысль Платона, она всегда принадлежит кому-то из участников и, не будь этого участника, мысль не будет проявлена, у нее есть всегда субъект, носитель и, что очень важно, — инициатор. Обсудить проблему всегда предлагает *кто-то*, не важно, Сократ или другие участники диалогов. Многое «реальным» Парменидом в такой онтологический расчет не принималось. У Платона же бытие множества оправдывается как раз не соображениями чистой логики, что имеет место у элейцев, а через сам факт множества участников диалогов как конкретных носителей мысли, как тех, индивидуальную самобытность которых мы просто не вправе игнорировать. Это же множество в свою очередь получает обоснование и оправдание

в интуициях и институциях политеизма. Вне веры во множество богов признание какой-либо значимости множества людей как отдельных лиц не было бы возможным. На вопрос же, почему до той поры политеизм никак не влиял на эту выделенность «многих одних» из «сплошности» коллектива, уходящей своими истоками в первобытность, можно ответить, сославшись на то, что у Платона проявляется себя «вторичный» политеизм, уже отмеченный печатью элейской монотеистической перспективы, т. е. представлением о едином истинном бытии. Но поскольку это единственное бытие или подлинное Одно еще не нашло своего истинного Субъекта, то оказался неизбежным возврат ко «многим», но теперь ставшим уже «многими одними», набравшими теперь онтологический вес.

С рассказа одного из них, Кефала, и начинается «Парменид». Кефал, в свою очередь, тоже говорит не от собственного лица, а только воспроизводит рассказ присутствующего на философской беседе Антифонта. Притом события, о которых рассказывает Антифонт, произошли давно, в его юности: «Итак, Антифонт сказал, что, по словам Пифодора, однажды приехали в великие Панафинеи Зенон и Парменид. Парменид был уже очень стар, совершенно сед, но красив и представителен; лет ему было примерно за шестьдесят пять. Зенону же тогда было около сорока, он был высокого роста и приятной наружности... Они остановились у Пифодора, за городской стеной, в Керамике. Сюда-то и пришел Сократ и с ним многие другие, желая послушать сочинения Зенона, ибо они тогда были впервые привезены им и Парменидом. Сократ в то время был очень молод. Читал им сам Зенон, Парменид же случайно отлучился; оставалось дочитать уже совсем немного, когда вошел сам Пифодор и с ним Парменид и Аристотель, бывший впоследствии одним из тридцати, и вошедшие успели еще услышать кое-что из сочинения, но очень немногое; впрочем, сам Пифодор еще прежде слышал Зенона.

Прослушав же все, Сократ попросил прочесть снова первое положение первого рассуждения и после прочтения его сказал:

— Как это ты говоришь, Зенон? Если существует многое, то оно должно быть подобным и неподобным, а это, очевидно, невозможно, потому что и неподобное не может быть подобным, и подобное — неподобным. Не так ли ты говоришь?»¹.

Мы видим, что начавший говорить Сократ возвращается здесь к исходному тезису Зенона и элейской школы в целом, согласно которому признание бытия многого с неизбежностью приводит к абсурдным следствиям, то есть разрушает ту самую драгоценную логику, ведущую нас к Истине. Но ведь, с другой стороны, текст диалога свидетельствует о том, что это многое уже присутствует в самом факте философской беседы между разными людьми. Не будь, не возникни этой разности, разноликости, беседа не могла бы и состояться. Говорить было бы не столько не о чем, сколько *некому и не с кем*. Кроме того, исходным значением многого, а также самостоятельным значением времени в диалоге определяется характер и сам ход беседы.

Парменид, а вместе с ним Пифодор и Аристотель приходят только к концу беседы, что дает право совсем еще молодому Сократу задать свой вопрос, то есть самому выбрать, что именно в тексте составляет основной интерес и подлежит обсуждению. По ходу же разговора главной фигурой становится уже не Сократ, «верх берет» старый, «натренированный» логик Парменид, а Сократ превращается в его ученика. Возраст участников, время их прихода и присоединения к собранию — все играет здесь свою роль. События не определяются целью и основной темой беседы, а как-то складыва-

¹ Платон. Собр. соч. в 3 тт.— Т. 2.— С. 404.

ются, с точки зрения чисто логического порядка раскрытия основной проблемы, достаточно случайно. Но эта случайность оказывается существенной для самой логики, тем самым, получается, что и совсем не случайной.

Случай всегда единственен и индивидуален, не похож на другие случаи. Он всегда происходит как бы сам по себе и в то же время допускает, что он случай и не более, и другие так же совершенно индивидуальные случаи равно имеют право быть и прийти ему на смену. Притом вовсе не значит, что случай как таковой явление малозначительное. Когда мы говорим кому-то: «ты знаешь, со мной произошел один случай», то это не вызывает сразу же ослабления внимания у собеседника («подумаешь, ведь это только случай!»), а, напротив, заставляет нас прислушиваться к рассказчику. Случай имеет свою особую и даже таинственную «ауру», как раз не ослабляет внимания, а приковывает к себе интерес. Понятно, что употребление самого понятия «многого» как раз выпускает в наше сознание случай, все те ожидания и допущения, которые связаны со случаем, когда мы ясно понимаем, что случилось одно, а не другое, но может (в принципе) случиться и другое. Понятно, что и само понятие случая связано с понятием многого. Случай всегда происходит как «один из» других случаев, в то время как единое бытие не имеет конкурентов и не допускает случайности вообще. Случай оказывается укоренен во многом, многое проявляет себя в случае, когда на поверхности событий появляется то одно, то другое; часто без видимой связи, но такова природа случая. И здесь возникает необходимость дальнейшего уточнения того, что же все-таки заставило нас вспомнить о случае и обратить внимание на его присутствие в связи со столь не случайной, как нам кажется, логикой «Парменида»? Да то, что в определенном отношении эта логика все-таки случайна, если называть случайным все, что не вытекает из чисто логической дедукции философских понятий.

В данном пункте как раз сказывается своеобразие платоновской онтологии многого, полагаемой не через осмысление понятия «многое» как нейтрального логического объекта, а через реальную субъективность множества людей — участников диалога, без которого авторская мысль Платона вообще не может быть сообщена. В то время, как и Ксенофан и Парменид рассуждали или вели рассказ от своего собственного имени, но как говорящие, тем не менее, не от себя именно, а говорящие «вообще», высказывающие единолично всеобщее и единственно необходимое знание. К «частной» же субъективности, то есть той, которая проявляет себя в присутствии других субъектов, всегда прибавляется действие воли, которое в разворачивании текста диалога вполне может быть истолковано как случайное и вообще не имеющее под собой глубокого основания. Почему в ходе рассуждений сделан тот или иной ход, хотя возможны были и иные, почему кому-то вздумалось задать этот вопрос, а не другой, ответить нельзя, так как воля вообще беспредпосылочна. Отсюда можно заключить, что состоявшийся сценарий только один из возможных. Будучи только одним из возможных, он открывает дорогу и другим сценариям, в то время как мысль элейцев в отношении проблемы бытия заполняет интеллектуальное пространство целиком и отсекает все иные направления интеллектуального поиска как только «мнения смертных», то есть не истинное знание.

Нам становится в этой связи ясно и то, каким именно образом после Платона оказывается вообще возможен Аристотель и последующие мыслители. В чем же мы обнаруживаем эту «спасительную» в отношении перспектив дальнейшего движения мысли случайность в диалоге «Парменид»? Как мы уже наверняка заметили, реальный Парменид совсем не тот, что выступает в качестве героя и участника диалога. Здесь он играет *свою роль* в общем сценарии, пусть и значительную роль, в реальности же, как

мы выше отметили, он выступал исключительно от своего имени, был глашатаем мысли как таковой, а именно — единственно возможной мысли о бытии. Общая или единая мысль в своем истоке у Платона как бы становится несколько отдельной от мысли каждого участника собеседования. Она скорее проявляется через этих участников, оставаясь для самой же себя не до конца ясной, так как единой логики в разговоре нет, есть только единый сюжет, единая сценография происходящего.

Парменид, как один из персонажей, один из «многих», начинает допрашивать Аристотеля по поводу той же темы отношения единого и многого, с которой начался диалог в его главной философской части.

— Ну, что ж,— сказал Парменид,— если есть единое, то может ли это единое быть многим?

А р и с т о т е л ь. Да как же это возможно?

П а р м е н и д. Значит, у него не должно быть частей и само оно не должно быть целым.

А р и с т о т е л ь. Почему так?²

Несводимость единого к целому не является для Аристотеля самоочевидной и Парменид отвечает ему, показывая, что целое состоит из частей, а коли так, оно содержит в себе многое, и, будь единое целым, оно содержало бы в себе многое, что абсурдно. Далее показывается, что единое не причастно ни круглому, ни прямому, что оно не является ни движущимся, ни тождественным, ни подобным и т. д.; отсюда разворачивается вся логическая структура диалога. Напомним, что элейская логика отталкивается от первоначального тезиса о невозможности бытия многих богов. Отрицание этого тезиса или противоположное утверждение, что богов может быть много, неизбежно приводит к выводу, что такой «бог большинства» не есть бог, то есть данное утверждение просто-напросто абсурдно. Бытие «настоящего» Парменида есть бытие такого Бога, который еще не имеет имени, известно только, что Он есть, и это «есть» составляет единственное истинное бытие. Все прочее — мнения смертных, в которых употребляются понятия и части и целого, и движения, только философу до этих мнений нет ровно никакого дела.

Действительно, можно ли всерьез говорить о части божественного бытия или приписывать божественному бытию целостность? Даже ставить подобные вопросы смысла не имеет, и для аргументации в пользу единого бытия такие понятия не пригодны. Как только философ начинает ими пользоваться, он тут же съезжает с высоты, куда ему удалось подняться на своей управляемой божественными возницами колеснице. Что же касается платоновского Парменида, то он не видит никаких препятствий, чтобы сопоставлять часть и целое с единым. Да, доказывается, что единое не может быть целым, но тем самым вовсе не опровергается бытие целого вне единого — оно просто уходит за горизонт рассуждения о едином, не теряя своего собственного места и значения. Да и почему разговор нужно было начинать с проблемы соотношения понятия единого с понятиями части и целого, а не с понятиями, скажем, тождественного и нетождественного или того же подобного и неподобного? Ведь последние прилагались ранее в том же тексте диалога, правда, только к понятию многого.

Выбор здесь скорее случаен и произволен, никакой общей «железной» логике движение понятий в платоновском «Пармениде» не подчиняется. Просто философ

² Платон. Собр. соч. в 3 тт.— Т. 2.— С. 419.

сам выбирает, какую категорию он вызовет из «залогического» пространства, чтобы продолжить рассуждение, а какую пока придержит. Сами понятия поэтому получают свое бытие не благодаря их участию в развертывании единого логического процесса или дедукции, когда каждое последующее понятие выводится из другого и обосновывается им, а существуют сами по себе, обладают собственным бытием как некие *идеальные сущности*. В случае дедукции онтологическое содержание каждого понятия выводится из единого начала, бытие которого уже не подлежит сомнению. Здесь же все эти «тождественное», «круглое», «прямое» и т. д. существуют сами по себе и ни в каком обосновании не нуждаются. Они вовсе не предикаты или определения вещей, скажем, «круглое окно» или «прямая дорога». Они не зависят от своего носителя, круглое столь же самостоятельно, как и окно, прямое — как и дорога. Да, это те самые знаменитые платоновские эйдосы, но взятые не как «пребывающие где-то», в занебесной области и для нас в этом отношении совершенно не доступные, ибо только богам дано их созерцать; теперь они уже находятся в нашем распоряжении. Это эйдосы, ставшие «подручными», хотя именно эйдосы, ведь и целое и часть в платоновском диалоге — это не целое или часть чего-то, как мы только что говорили, а целое и часть, взятые сами по себе.

Сами по себе существующие сущности пребывают теперь так или иначе в нашем, здешнем мире, даже если это мир избранного меньшинства, ведь и Парменид и Аристотель говорят о всех этих понятиях в их абсолютном смысле, о «как таковых», и говорят в то же время ясно и определенно, будто бы эти понятия находятся в их распоряжении. Так происходит, на наш взгляд, потому, что Платон понимает: узреть истину как таковую невозможно, раскаленные втулки колесницы, на которой мчался «тот» Парменид, неизбежно расплавятся. Гераклит, если верить Диогену Лаэртскому, действительно погиб из-за несообщаемости занебесного и земного миров, отказавшись разговаривать с врачами о своей болезни на понятном им, врачам, языке. Поэтому нужно взять в движении к истине только возможное из возможного. За этот «реализм» не любил Платона циник Диоген Синопский, всякий раз пытавшийся с помощью своих выходок перейти черту, отделяющую нас от истины, за что его называли «обезумевшим Сократом». Платон занимает серединную позицию. Он всякий раз дает понять, что та самая Истина, о которой говорил Парменид, неотменимо присутствует, но она остается где-то там, за горизонтом, что настоящее, подлинное во всей своей полноте от нас скрыто: туда мы никак не можем заглянуть, только богам доступно его лицезрение.

Однако и сами люди приобщены к жизни богов, способны иногда заглядывать на их пир, встречаться с ними. Фалесовское: «всюду полно богов», — на наше современное восприятие, довольно странное выражение. Как будто бы кто-то посреди городской толкотни жалуется на изобилие приезжих. Иногда в представлениях окружающих различие между избранным человеком и богом почти стирается. Такова история с Пифагором, и о Сократе говорили, что порой трудно определить, кто он, человек или бог. Так или иначе, знание о последних вещах не может быть доставлено из запредельных сфер, но в то же время, оно как-то и дано нам, ободряет нас своей не совсем понятной доступностью.

Нам не дано созерцать красоту как таковую, но мы можем говорить о красоте как таковой, зная, что она вне всякого сомнения существует. Более того, нам дается право не просто говорить о красоте, благе, едином, бытии как таковых, но рассуждать о них, притом рассуждать правильно, с должной степенью достоверности, что сви-

детельствует о том, что истина в таком рассуждении все же посетила нас. Хотя само рассуждение, как это было показано нами на примере «Парменида», складывается вовсе не на основе истины или непосредственной ссылки на истину, когда мы отталкиваемся от откровенного знания о ней. Оно возникает на основе порядка простого человеческого существования, способностей людей, их образования, жизненных обстоятельств, соотношения возрастов и достигнутого в представлении окружающих статуса. Его предпосылки пропитаны земным бытием, но в то же время в него вторгаются искорки света свыше.

Заявляет о себе неотменимое и неколебимое, чего уже не изменишь, «договорившись» по другому. Если беседа начата, из нее уже так просто не выйти. На заданный вопрос необходимо отвечать. И вопрос и ответ оказываются подчинены определенным правилам. Причем эти правила оказываются явно не нами установленными. Да, платоновский Парменид достаточно произвольно вводит в оборот понятия целого и части. Они никак прямо не выводимы из понятий единого и многого. Воля «смертного» сыграла здесь роль. Что же, и Пеня явилась на пир богов самочинно, никто ее туда не приглашал. Но вот наступает момент, когда идеальные сущности, вызванные из занебесной области философом, встречаются, и тут уже наступает конец всякому произволу и начинает владычествовать истина. Уж коли мы как-то вдруг заговорили о соотношении того же единого с тем же целым, то становится со всей очевидностью ясно, что единое никак не может быть целым, так как целое состоит из частей, а единое состоять из частей по своему понятию никак не может. Что-то будто вторгается в наш разговор свыше, подчиняет нас себе. Будто бы мы остаемся в пределах своего сознания, где вроде бы сами себе хозяева, и одновременно вдруг оказываемся подчинены некоему правилу, которое никак не можем нарушить, хотя внешне никто из людей нас к этому не принуждает, и ни на какое авторитетное мнение в связи с ним мы ссылаться не обязаны.

В пределах мифологических представлений мы могли давать полную волю своему воображению. Зевс мог быть и быком, и орлом, и принимать человеческий облик, «дядька в Киеве» был вполне способен превратиться в «бузину в огороде». Но теперь уже все не так. Единое упорно не хочет становится Целым или Тождественным, и ничего здесь не поделаешь, как бы ни желал этого сам рассуждающий. Логос отменяет здесь человеческую волю, являясь человеку как дар свыше, как голос той самой божественной Истины, которая остается для нас сама по себе сокрытой. Фантазировать мы можем по прежнему что и как угодно, но *мыслить* только так, а не иначе.

Пытаясь поступить по-другому, мы тут же впадаем в неразрешимое противоречие. И мы бежим от этого противоречия как от величайшей опасности. Но почему, разве еще вчера, в пределах мифа оно не было даже желанным гостем? Этот фундаментальный запрет на противоречие, получивший в дальнейшем статус логического закона, не мог быть извлечен ни из какой практики, в которой как раз мы можем сколько угодно себе противоречить, от того достижение практических целей может даже облегчаться. Он, как отмечали это в дальнейшем многие великие мыслители, имеет надпрактическую, трансцендентальную природу, что и позволяет нам относить его к голосу истины. Непротиворечивость создает ясность и уверенность мысли, то есть вообще придает сознанию саму форму мысли, а не неопределенного представления или переживания.

В силу данного момента ясное мышление совпадает с высшей и «пролонгированной» формой уверенности — верой. Состояние веры исключает из своего со-

става сомнение. Верить и сомневаться одновременно невозможно. Но точно так же и логическая ясность не совместима с сомнением. Сомневаться можно в том, что не до конца ясно и допускает различное толкование, но что то же единое не состоит из частей — очевидно. Можно сказать, что единое получило свою санкцию высшего понятия благодаря единому бытию, которое, однако, «зависло» на границе непознаваемого, не приведя к пониманию, бытием чего или кого оно является. Потому и логика единого и иного в Пармениде так или иначе складывается в перспективе служения этой пока не открывшейся истине, как предварительная или предваряющая логика. В то же время, она нисколько не теряет своей силы в отношении уже состоявшихся событий, более того, проявляя себя именно в них. Тем самым, она есть одновременно и логика синтеза, соединяющего настоящее и будущее, и логика, делающая само будущее отчасти настоящим. Все эти встречи, беседы, пиры, на которые иногда, как в «Пире», вторгаются «компании гуляк», — все это теперь не просто жизнь в пределах «своего времени», но и просвет в приоткрывшуюся вечность.

Когда мы говорим о сакральных основаниях такой жизни, то понятно, что черпать свои энергии в пределах политеизма как своей богословской основы она не может. Многобожие — явный исток представления о бытийном статусе многого: но, благодаря платоновской логике, подтверждает свое присутствие и перспектива еще не состоявшихся событий. Получив свой исходный импульс в политеизме, элементы многого все же как-то меняются, с ними нечто происходит уже по иному сценарию. Итак, Платон впускает в свою метафизику кроме единого бытия еще множество бытий идеальных сущностей, или философских понятий, пребывающих через мышление мыслящих среди нас в качестве неких первореальностей нашей жизни. В представлении современного человека термин «понятие» однозначно закреплен за мышлением как чисто субъективным процессом, происходящим в «голове» мыслителя и не имеющим отношения к реальности как таковой. У Платона дело обстоит не так: для него часть или тождество — столь же самостоятельное бытие, как мыслящие их личности Парменид или Аристотель. Они есть сами по себе и ни от какой «субъективности» не зависят. Быть в мысли (не в фантазии или воображении) значит то же самое, что быть в реальности. В конце концов, и каждый участник диалога есть для другого прежде всего потому, что он мыслитель, что от него можно услышать слово, свидетельствующее о его причастности к Логосу, а не в силу того, что он просто воспринимается как наличная в пространстве вещь.

Как может быть оценено сделанное в этом смысле Платоном в перспективе реконструкции единства догматического и философского содержания? Конечно, догмат о единобожии перестает здесь резонировать с той радикальной постановкой вопроса о «единственности единого» или исключительной «бытийностью бытия», которую мы находим у Парменида. Недопустимое для Парменида множество занимает в философии Платона свое собственное «онтологическое место». Но в то же время, вне всякого сомнения это не означает, что Платон просто узаконил «мнения смертных» в качестве философских истин. Последние были как бы разделены на имеющие перспективу встречи с истиной и не имеющие. Не имело такой перспективы, конечно, многообразие чувственных вещей, вещей вне разума. Разумное, «эйдосное» многое, напротив, получило санкцию на принадлежность бытию. Но не прямую логическую принадлежность, которую позже санкционирует Плотин в построении иерархии бытия. Мы помним, что эйдосы Платона, встречаясь в мышлении, действительно образуют жесткую логическую связь, которую мы квалифицировали как свидетельство

принадлежности к трансцендентному. Однако у нас также шла речь и о том, что само появление эйдосов на горизонте мышления уже никакой логикой объяснить нельзя. То одно, то другое понятие появляется здесь в соответствии с каким-то неизвестным сценарием, как бы говоря о какой-то еще более высокой логике, невнятной пока для нас. Ведь мы имеем здесь дело только со следствиями, но не с основаниями происходящего. Нам открывается здесь только некая «сценография» понятий, которые подобно действующим лицам появляются на «сцене мысли», но более глубокие вещи остаются за кадром. Забавная вещь. По рассказу А. Ф. Лосева, одна студентка предложила ему стать наблюдателем того, как она и ее сокурсники попробуют «протанцевать «Парменида». Здесь было схвачено нечто очень существенное именно в содержании диалога. Что-то или кто-то, как постановщик танца, безусловно, стоит за происходящим, в противном варианте приходится признать, что «миром правит случай». Правда, и в этом варианте успокоиться не удастся, ведь логика, по которой сопрягаются выдвинувшиеся на сцену понятия, отнюдь не случайна. Стало быть, случай миром вовсе не правит.

Представляется, что и указание на возможность «неведомой логики», делающей нашу только своим моментом, и введение различия, согласно которому многое многому рознь, вполне находится здесь в русле будущих догматических положений. «Многое» Платона помогает подойти к пониманию ипостасных различий в ином, нежели приложимый к посюсторонним вещам, смысле. Единое же, как его представляет Платон, принуждает мыслить носителя единого, скорее, не в понятийном, как у Парменида, а в сверхпонятийном смысле, когда «мыслить» и «быть» оказываются уже не тождественными состояниями. Данный момент говорит в свою очередь о том, что бытие, постигаемое мышлением и в пределах мышления, еще не есть бытие, и встреча с ним должна произойти каким-то особым, не связанным с чистым мышлением образом. Связь этого уже как-то проявляющего себя бытия с чистыми эйдосами может быть рассмотрена, если перейти к теологической проблематике, к догмату о Боговоплощении. Но здесь мы остановились на чистых сущностях, эйдосах как на непосредственном достижении философии Платона, и должны продвигаться по наметившейся линии.

Ватага этих самостоятельных сущностей вторгается в философию Аристотеля с большим напором и в большем многообразии, нежели это произошло у Платона. Но и «укрощает» их Аристотель более решительно, нежели Платон. Мы помним, что у Аристотеля метафизика тождественна богословию. Прежде всего Аристотель десакрализует чистые эйдосы, извлекая их из занебесной области и превращая в формы земных вещей. «Круглое» прекращает свое самостоятельное существование и превращается в «нечто круглое», в чем материя вещи соединена с ее формой. Могут ли считать «смертные», что их мнения укрепились в философской логике и отрыв их в таком случае от истины уменьшился? Как в случае с Платоном — и да, и нет. В том смысле, в котором эйдосы «снизошли» до вещей, скорее — да. Но это снисхождение дало не просто возможность для «смертных» укрепиться в своем по-прежнему ложном мнении. Напротив, благодаря этому снисхождению мнения перестают быть ложными, не воспаряя в то же время к истинному бытию. Они обретают свое место на дистанции по пути к истине.

Так и возникает *физика*, наука о вещах мира, появление которой ранее было совершенно невозможно из-за грандиозного разрыва между Истиной и мнениями смертных. Тут на пиршество духа приглашаются отринутые ранее предметы за счет

того, что они становятся логически значимыми, содержат свою собственную сущность в самих себе. Приступая к обоснованию своей физики, Аристотель выражает явное несогласие с Парменидом, подвергнув предварительно критике другого элейца — Мелисса: «Такого же рода рассуждения применимы и к Пармениду, если даже имеются и некоторые другие, особенно к нему относящиеся. И тут опровержение относится к тому, что одно у него оказывается ложным, другое — неверно выведенным. Ложно то, что он понимает “сущее” однозначно, тогда как оно имеет несколько значений; выводит же он неверно потому, что, если взять только светлые [предметы] и обозначить единое светлым, все такие светлые [предметы] будут все же многими, а не единым: ведь светлое не будет единым ни в силу непрерывности, ни по определению, ибо одно дело быть светлым, другое — носителем светлого [и сущее будет многим], даже если кроме светлого, ничего отделимого не будет: не потому, что оно отделимо, а потому, что светлое отлично от того, что ему принадлежит. Но этого Парменид еще не видел. Следовательно, [ему] необходимо принять сущее не только как обозначение единого, о котором оно сказывается, как обозначение единого, но и как сущее как таковое. Ведь приводящее свойство приписывается какому-нибудь субъекту, так что то, свойством чего оказалось сущее, [на самом деле] сущим не будет (ибо оно отлично от сущего), следовательно, будет чем-то не-сущим, а сущее как таковое, конечно, не будет принадлежать другому»³.

Но простите! Отзовемся с такой горячностью на слова Аристотеля: у Парменида в свете истинного знания никакого «привходящего» вообще нет, по поводу «привходящего» извольте обращаться к «смертным», они Вам все на эту тему расскажут. Аристотель на самом деле действует здесь следующим образом: он фундирует мнения смертных логикой, превращает их в понятия и тем самым у него теперь появляются основания для полемики с Парменидом. Однако для конечных вещей, хотя они и получили через логические формы доступ к области истинного, в отношении его остается значительная дистанция. Им дано только постоянно находиться в каком-то месте этой дистанции, никогда не приближаясь к месту расположения Истины. По мысли самого Аристотеля, они могут только вращаться вокруг определенной точки, где сконцентрирован смысл всего сущего. Здесь у Аристотеля появляется определенный компромисс между изменением и неизменностью, вечное движение, образцом которого является круговращение небесной сферы.

«Как уже говорилось, возникновение и уничтожение всегда будут происходить непрерывно и никогда не прекратятся в силу уже названной нами причины. И в этом заключается [глубокий] смысл, ибо мы утверждаем, что во всем природа всегда стремится к лучшему. “Быть” лучше, чем “не быть” (сколько значений имеет “бытие” сказано в другом месте), однако бытие не может быть присуще всем [вещам] из-за их удаленности от [перво]начала. Поэтому Бог завершил мировое целое тем способом, который оставался: он сделал возникновение безостановочным. Ведь именно так бытие больше всего может быть продолженным, потому что постоянное возникновение ближе всего к [вечной] сущности. Причина этого, как мы уже не раз говорили, — перемещение по кругу, ибо единственно оно непрерывно. Поэтому ему принадлежат и прочие [вещи], которые превращаются друг в друга, согласно своим свойствам и силам, например, простые тела. В самом деле, всякий раз, когда из воды возникает воздух, из воздуха — огонь, а из огня снова вода, мы говорим, что возникновение совершило

³ Аристотель. Сочинения в 4-х т.— М., 1981.— Т. 3.— С. 65–66.

своей круг, потому, что вернулось к исходной точке. Поэтому прямолинейное перемещение, подражающее круговому, также непрерывно»⁴.

Итак, в центре сущего, по Аристотелю, расположен сам Бог, жизнь которого есть тоже некий круг, так как он постоянно мыслит самого себя, является полнотой бытия в себе. Об этом мы узнаем уже не в «Физике», а «Метафизике», науке более высокого назначения, так как она занята последними началами и причинами сущего, в том числе и проблемой источника движения, чем связывает неподвижное (источник) с движущимся миром конечных вещей. Но в итоге бытие аристотелевского первоначала оказывается очень близким к парменидовскому пониманию бытия: «Таким образом, из сказанного ясно, что есть вечная, неподвижная и обособленная от чувственно воспринимаемых вещей сущность; показано также, что эта сущность не может иметь какую-либо величину, она лишена частей и неделима (ибо она движет неограниченное время, между тем ничто ограниченное не обладает безграничной способностью; а так как всякая величина либо безгранична, либо ограничена, то ограниченной величины эта сущность не может иметь по указанной причине, а неограниченной — потому, что никакой неограниченной величины нет); с другой стороны, показано также, что эта сущность не подвержена ничему и неизменна, ибо все другие движения — нечто последующее к пространственному движению. Относительно всего этого ясно, почему дело обстоит именно таким образом»⁵.

Но здесь имеется и ряд существенных отличий. Прежде всего, аристотелевское бытие в сравнении с парменидовским приобретает субъектную окраску, это уже бытие кого-то, но такого «кого-то», который не является откуда-то, то есть не имеет трансцендентной природы. Это некое существо, подлежащее логическому обозрению, хотя контуры его выражены только очень общими определениями. Оно названо привычным для Античности именем — Умом. Этот ум непрерывно деятелен, но не направлен на осмысление чего бы то ни было вне его. Он мыслит исключительно самого себя «так, что ум и предмет его — одно и то же»⁶. Притом от своего пребывания он испытывает удовольствие, «его деятельность есть также удовольствие (поэтому бодрствование, восприятие, мышление — приятнее всего, а лишь через них надежды и воспоминания»⁷. Удовольствие, таким образом, ощущается от присутствия того, что есть, что для аристотелевского божества окончательно состоялось и бесконечно длится: «Если же богу всегда так хорошо, как нам иногда, то это достойно удивления; если же лучше, то это достойно еще большего удивления. И именно так пребывает он»⁸.

Сравнение с нашими собственными ощущениями говорит здесь о том, что мы как-то готовы «заглянуть» в божественную жизнь, так как нам (а здесь Аристотель имеет в виду тех самых «смертных») тоже иногда «бывает хорошо». Излишне, наверно оговаривать, что для Парменда подобное проникновение земного, «приниженного» взгляда в пределы бытия невозможно. В этом можно видеть и одно из значений такого качества парменидовского бытия, как сплошности, монолитности, закрытости для внешнего воздействия. Такое бытие способно послужить опорой ноги для гостя из области Сверхсущего, но никак не человека. Оно последнему просто не соразмерно.

⁴ Там же. С. 436–437.

⁵ Аристотель. Соч. в 4-х т.— Т. 1.— С. 311.

⁶ Там же. С. 310.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

Бытие Парменида ничему в мире смертных не служит, оно есть само по себе и само для себя. Тем более что смертные сами сумели организовать свой мир, который в отношении бытия тоже вполне самостоятелен при всем своем, в сравнении с масштабами истинного бытия, убожестве. Эта дистанция, несмотря на явно наметившееся и осуществленное сближение полюсов истины и мнения, заметна еще и у Платона. О нашем мире он говорит как о мире теней и приблизительных копий истинных вещей. Он явно верит в эйдосы более, нежели в вещи.

Аристотель же вовсе не стоит на страже ворот, ведущих в вечность. Переживания божества оказываются сопоставимыми с переживаниями человека, пусть и не в пользу последнего. «Демократизм» Аристотеля идет еще дальше в плане «размывания» всякой монополии на бытие. После того как он говорит о своем боге как единственной сущности, способной претендовать на абсолютное бытие, он неожиданно пишет, что «полагать ли одну такую сущность или больше и сколько именно — этот вопрос не следует обходить молчанием»⁹.

Ну что же, понятно, коли даже смертные способны как-то присоединиться к Истине, то более солидные существа тем более достойны того, чтобы с ними «поделились» бытием. Это другие боги, которые не столь блаженны и самостоятельны, так как не видят предела всякого сущего в самих себе, устремлены не к самим себе, но к первобогу и составляют окружающую его небесную сферу. И, в отличие от ума-перводвигателя, они воспринимаются нами чувственно в виде неподвижных с точки зрения земного наблюдателя, звезд: «От древних из глубокой старины дошло до нас предание о том, что эти светила суть боги и что божественное объемлет всю природу. А все остальное в предании уже добавлено в виде мифа для внушения толпе, для соблюдения законов и для выгоды, ибо в нем утверждается, что боги человекоподобны и похожи на некоторые другие существа, утверждается и другое, вытекающее из сказанного и сходное с ним. Если бы, отделив эти добавления, принять лишь главное — что первые сущности они считали богами, можно было бы признать это божественным изречением; и так как, по всей вероятности, каждое искусство и каждое учение изобреталось неоднократно и в меру возможности и снова погибало, то можно было бы подумать, что и эти взгляды суть как бы сохранившееся до наших дней обломки тех»¹⁰.

Онтологическое различие между первобогом и богами-светилами лишь в степени насыщенности бытием: «Он представляется наиболее божественным из всего являющегося нам, но каким образом он таков, на этот вопрос ответить трудно»¹¹. Логический космос Аристотеля явно тяготеет к единству, но так же явно тяготеет он и к многообразию, причем единство окрашивается в цвета многообразия, многообразие в цвета единства. Явную последовательность и жесткую логическую сцепку найти здесь трудно, да Аристотель к ней и не стремится. Для него главное — удивиться, восхититься сложностью мира, его многообразными связями, переходами, тем, что по пути исследования одних проблем вдруг возникают другие. Все это будит мысль, переводит из состояния сна, мечты или смутной надежды в ситуацию актуальности, непосредственно данного, помещает философа в самое средоточие сущего. Недомолвки и недоговоренности здесь даже необходимы, так как любая попытка последовательно держаться единой линии тут же отбросила бы мыслителя в иные времена, к подножию

⁹ Там же. С. 311.

¹⁰ Там же. С. 315.

¹¹ Там же.

храма Артемиды, где ничто не мешало Гераклиту внимать божественному Логосу. Но этот прямой путь, как мы видели, ведет к молчанию, к той ситуации, когда высказав нечто об Истине, уже ничего более сказать нельзя, так как всякое лишнее слово уводит нас в «мир смертных». Здесь и оказываются даже более надежными те самые окольные пути, на которые еще и в двадцатом веке вернется М. Хайдеггер в своих метафизических путешествиях по «лесным тропам».

Кроме того, недомолвка или даже противоречие в трудах одного мыслителя дает право другому как бы вмешаться в разговор или тому же, прежнему, начать с какого-то пункта мыслить заново. Пожалуй, как раз в текстах Аристотеля мы можем встретить множество мест, где его мысль ведет себя так вольготно. И самое интересное, что это не оборачивается возникновением какого-либо хаоса и анархии. Нет, истина здесь продолжает присутствовать и гарантировать возможность этого бесконечного продолжения платоновского диалога не только как текста, но и как реальности. Всплывают и уходят за горизонт одни решения извечных вопросов, появляются другие. И чем больше логический тыл, чем больший опыт такого диалога накоплен, тем более смелых и неожиданных решений ожидают от мыслителя. Или, напротив, достигнув, благодаря великим мыслителям, вершин, люди оказываются впоследствии готовыми довольствоваться и более скромными достижениями разума, ведь после Платона и Аристотеля мысли не грех малость и «отдохнуть». Но сама по себе тяга к новизне и разнообразию при внутреннем сохранении единства предмета мысли остается неколебимой. Никакая монополия на Истину не принимается, и, возможно, как раз этим оказывается связанной реальная гражданская и политическая «многобытийность» античного мира.

В эллинистический период в особенности конкурируют между собой множество философских школ, бродят по дорогам проповедники новых учений, умственная и философско-религиозная жизнь кипит. Чего стоит один неоплатонизм! Да, истина присутствует, но как перспектива, как недостижимый горизонт парменидовского бытия. Но «смертные» кое-чему уже научились, они представляют себе, как опасно задавать прямые вопросы и двигаться в мысли прямым путем. Они уже знают слово «подобие», за которым могут прятаться сколь угодно большие различия. Известно ведь, какую роль оно сыграет в предстоящих догматических спорах. Они уже научились пировать, подобно богам, и сами боги в виде автономных метафизических идей стали заглядывать на их симпозиумы. Каждый, кто подобно Гераклиту, обнаружился бы в этом мире и заявил, что все, что ни говорится об истине, «неправильно», и только он один «Все знает», был бы встречен с большим подозрением и уличен именно в «философском невежестве». А это исключило бы его, тем самым, из списка визитеров в «хорошее общество».

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Сочинения в 4-х тт. — М., 1981. — Т. 3. — С. 65–66.
2. Аристотель. Сочинения в 4-х тт. — Т. 1. — С. 311.
3. Платон. Собр. соч. в 3 тт. — Т. 2.

Б. К. Двинянинов

АСПЕКТЫ ВЛИЯНИЯ ПЛАТОНИЗМА НА КОНЦЕПЦИИ ВЫСОКОГО ГЕРМЕТИЗМА (CORPUS HERMETICA)

Герметизм — явление по отношению к учению Платона достаточно позднее, часто его считают неким ответвлением от неоплатонизма. По сути своей герметизм более сложное синкретическое явление, в котором сочеталось преимущественно наследие греческой и египетской культур, а также учение Гермеса в большей мере религиозно-мистическое, чем философское, и схожее по своему духу с гностическими религиями. Здесь нужно сразу сделать оговорку, о каком периоде герметизма пойдет речь. Мы рассмотрим только классический период герметизма, отраженный в текстах Герметического корпуса, который создавался в период I в. до н.э.— IV в. н.э. Если учесть эту примерную датировку текстов, то можно предположить, что герметизм развивался не только в период становления неоплатонических школ, но и на один или два века раньше, что еще раз указывает на определенную независимость данного учения. Безусловно, влияние философии Платона на герметизм весьма велико, взять хотя бы, что все трактаты высшего герметизма (а мы должны помнить, что низший — это в основном магические тексты) написаны в форме диалога Гермеса Трисмегиста с его учениками. Конечно, в этом ключе сами диалоги выполнены скорее как наставления некоего просветленного, получившего откровение, нежели диалектические беседы Сократа, в которых должна была выявляться, а не излагаться, истина. Но между тем форма является одним из показателей заимствования идей, с которыми эта форма пришла в герметизм.

В данной статье будут отмечены основные аспекты влияния платонизма на герметическое учение исходя из основного источника — Герметического корпуса.

1. Учение о Благ

Для самого Платона идея Блага¹ является одним из основополагающих концептов его философских размышлений. Мы не будем вдаваться в подробный разбор, но выделим самое основное. В учении Платона Благо рассматривается как онтологическая сущность

¹ См. диалог «Государство».

бытия, то, что является благим само по себе. Благо этического характера на самом деле не является истинным благом. Именно эта идея заняла основополагающую позицию и в герметизме, можно сказать, что все противоречия и спорные места трактатов мы находим в расхождениях взглядов на то, что считать благим. Только Бог или Мир тоже благ? Но герметизм принял понимание блага как нечто, что является само по себе таким, сделав эту особенность первым эпитетом Бога². А вопрос о Мире остался открытым, из космогонических герметических представлений прямо не следует, является ли Мир отдельной от Бога субстанцией, или же это одно из проявлений Единого.

Примером может служить также пассаж из II трактата: «Все употребляют слово “Благо”, но никто не понимает его значения, поэтому никто не понимает также, что есть Бог, и по причине этого незнания благими называют богов и некоторых людей, хотя они не могут ни быть благими, ни такими стать. Благо неотделимо от Бога, так как оно есть сам Бог. Всем иным бессмертным богам дают имя Бога [Скотт: имя “благие”, полагая, что для них будет честью носить определение, принадлежащее Богу], как почетное звание. Но для Бога Благо не почетное звание, это Его природа. Бог и Благо суть одно и то же, вместе они составляют единый образ, от которого происходят все иные вещи; ибо Благо присуще все отдавать и ничего не получать. То есть Бог дает все и не получает ничего. Бог есть Благо, и Благо есть Бог»³.

2. Космогония

Первый и самый ранний диалог корпуса содержит платонические идеи, которые были заимствованы из диалога «Тимей». Речь естественно идет о фигуре Демиурга, который обустроил Космос. В Поймандре Демиург именуется Вторым Умом, который после творения мира Богом посредством Логоса приступил к его оформлению, а завершил передачей своего правления Первочеловеку⁴. Примечательно, что Логос, хотя и назван Сыном Бога, скорее понимается в греческой традиции, берущей начало от Гераклита⁵. Но самый главный парадокс этого фрагмента учения в том, что герметическая традиция более не использует понятие Демиурга и не упоминает эту фигуру в более поздних текстах. Есть версия, что Демиург становится, отдав свои полномочия Первочеловеку и Семерке Управителей, тем самым Поймандром — Божественным Умом, в чьи функции входит поддержание связи между Человеком и Богом, но здесь уже собственно демиургические функции никак не проявлены. С другой стороны, аналогом Демиурга может являться и Солнце, к примеру, в трактате XVI «Определения» солнце считается вторым богом — управителем нашего мира. Зачем было вводить Демиурга в герметическую космогонию, ведь можно было сделать сразу переход от творения Словом к истории о падении Первочеловека? Здесь пожалуй мож-

² См. Corp. Herm. VI «О том что Благо существует в Боге одном, и нигде более» // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Пер. И. Богущкого.— М., 2012.— С. 36–39.

³ Corp. Herm. II, 16 // Высокий герметизм / Пер. с древнегреч. и лат. Л. Ю. Лукомского.— СПб., 2001.— С. 58–59.

⁴ См. Corp. Herm. I, 2, 9–13; X, 3 // Высокий герметизм... С. 30–31, 34–37, 97–98.

⁵ Понятие Логос (λόγος) было введено впервые в греческую философию Гераклитом и уже позднее было применено Иоанном Богословом по отношению к Сыну Божьему. Изначально термин «логос» имел множество значений, из которых первое место занимало «слово».

но ответить несколькими способами. Во-первых, у герметического Демиурга явные черты Демиурга диалога «Тимей», которые в некотором смысле связывали герметизм с платонизмом, что намекало на более древние корни учения, на его рациональный статус, а также напоминало популярную легенду связи Платона с Египетскими жрецами. Это подчеркивало особый статус герметизма, в котором соединялась эзотерическая и экзотерическая мудрость. Во-вторых, можно отметить, что введение Демиурга было необходимо в качестве звена в процессе творения. Он создал видимый Порядок вещей, который регулируется Судьбой. Если Слово начало оформлять материю, а человек стал окончательным элементом создания, то Демиург является средним дополнительным звеном, чьи функции действительно отпадают после процесса творения, но по-прежнему остается загадкой, почему в других трактатах, где разбирается или частично повторяется космогонический миф, Демиурга намеренно упускают.

3. Природа человека

Платон видит в человеке дихотомию природ, разделение на тело и душу⁶. В человеке тело ощущаемо, тленно и смертно, а душа невидима, не разрушаема и бессмертна. Аналогичным образом человек рассматривается в герметизме⁷.

В диалоге «Федр» Платон приводит замечательное сравнение человеческой души с колесницей, в которой есть возничий и два коня, черный и белый. Возничий соответствует разумной части души, белый конь яростной положительной части души, а черный страстной и отрицательной. Позже в диалоге «Государство» Платон разделяет всех людей на три типа по принципу выражения той или иной части души. Следствием из этого в герметизме является представление о теле, душе и уме (как разумной части души), а также о людях, которые не наделены умом и живут согласно телесным страстям — материальные люди, и тех которые умом наделены — сущностные люди⁸. Так следует из IX трактата корпуса: «Но вернемся к речи об ощущениях. Тесный союз ощущения и мышления присущ человеку. Но не все люди, как я уже сказал, наслаждаются умом; есть два вида людей: одни материальны, иные — сущностны. Злобные материальны и получают от демонов семена их мыслей; тех же, кто соединен в сущности с Благом, Бог спасает»⁹.

Наделенные умом получают или демонический ум, который их подталкивает на разные стремления и поступки, или божественный ум, который полностью раскрывает разумную природу человека¹⁰.

4. Бессмертие души и метемпсихоз

В этом аспекте Платон продолжает традицию орфиков и пифагорейцев, самое полное учение мы можем найти в диалоге «Федон». В нем философ представляет четыре доказательства бессмертия души, они же указывают на предсуществование души.

⁶ Диалог «Федон».

⁷ Corp. Herm. I, 20–23 // Высокий герметизм... С. 41–43.

⁸ Corp. Herm. IV, 2–7 // Высокий герметизм... С. 64–67.

⁹ Corp. Herm. IX, 5 // Высокий герметизм... С. 92.

¹⁰ Corp. Herm. X, 11–19 // Высокий герметизм... С. 103–108.

Кратко раскроем историю вопроса. Уникальное представление орфиков о загробном странствии души и предсуществовании одной до рождения мы находим в таких герметических трактатах, как IV «Чаша Гермеса» и X «Ключ». Причем именно орфические представления о тягостях и несовершенстве мира, а также стремление орфиков более не перерождаться среди людей и животных, проникли в герметизм и способствовали пониманию спасения как возможности ума постигать сокровенные знания и очищать свое тело и душу, приуготовляя себя к смерти.

Пифагор вносит не всегда заметное, при этом основательное, изменение в орфическое представление о загробной участи. Дело в том, что орфики полагали лишь одну возможность избавиться от тягостей зла этого мира — жить праведным образом и после смерти, благодаря орфическому знанию, пройти через испытания, не переродится и попасть в чертоги богов. Пифагор же разработал более мудрый способ получения благой жизни и своим примером показывал, что он достиг божественного состояния на земле. Такими «богами на земле» могли стать пифагорейцы, выполняя все те же нравственные правила, пищевые запреты, а также некоторые специфические практики и обеты, к примеру, обет молчания или бедности. Но при этом пифагорейцы, не достигшие просветления в этой жизни, уповали на старое орфическое «послесмертие».

В дополнение к орфико-пифагорейским представлениям Платон указывает на особый статус тех, кто занимается философией (развивает в себе разумную часть души), который обеспечивает им дорогу в чертоги богов. Таким образом, представления о метемпсихозе попали в герметизм из платонизма, ибо герметиками признавались умозрительные практики как путь спасения души по средствам ума.

5. Умопостигаемый и чувственнопостигаемый мир

Не обошла герметизм и платоническая теория дихотомии мира, его разделения на «мир идей» и «мир вещей»¹¹. Конечно, в герметической среде это не разбиралось как у Платона, просто в ряде трактатов указывается, что есть мир умопостигаемый и он истинен в отличие от того мира что мы наблюдаем посредством чувств¹².

Вот как говорится о телесных и бестелесных вещах во фрагменте, который остался от трактата XVII:

«— Если ты поразмыслишь, о царь, ты увидишь, что среди тел существуют также и бесплотные.

— Какие? — спросил царь.

— Тела, появляющиеся в зеркалах,— не кажутся ли они тебе бесплотными? — Воистину, о Тат, твоя мысль чудесна,— ответил царь.

— Но есть и иные бесплотные. Например, формы: не кажется ли тебе, что они действительно существуют, хотя и бесплотные, формы существ не только одушевленных, но и неодушевленных?

— Ты глаголешь Истину, о Тат.

¹¹ См. Диалоги «Тимей», «Парменид», «Государство» и др.

¹² Согр. Герм. IV, 9; V, 1; VIII, 5 // Высокий герметизм / Пер. с древнегреч. и лат. Л. Ю. Лукомского.— СПб., 2001; IX «О мышлении и ощущении» // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Пер. И. Богущкого.— М., 2012.

— Таким образом, бестелесные отражаются в телах, а тела — в бестелесных, то есть мир чувственный отражается в мире умопостигаемом, а мир умопостигаемый — в мире чувственном. Посему почитай изваяния, о царь, ибо они также содержат в себе формы из мира сверхчувственного».

В сущности, подводя итоги можно сказать, что в герметическом учении большинство философских платонических концепций воспринимаются как уже проверенная истина, которая должна восприниматься из уст Гермеса как Знание, необходимое для преобразования и спасения человека. Стоит предположить, что такой подход был связан с популярностью и доступностью платонического наследия, вследствие чего отпадала необходимость доказывать уже доказанное, и герметисты делали лишь краткий дискурс для обозначения основных постулатов доктрины, а споры велись в местах, касающихся теологических аспектов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Corp. Herm. I, 2, 9–13 // Высокий герметизм / Пер. с древнегреч. и лат. Л. Ю. Лукомского.— СПб., 2001.
2. Corp. Herm. II, 16 // Высокий герметизм / Пер. с древнегреч. и лат. Л. Ю. Лукомского.— СПб., 2001.
3. Corp. Herm. IV, 9; V, 1; VIII, 5; IX «О мышлении и ощущении».
4. Corp. Herm. IX, 5 // Высокий герметизм / Пер. с древнегреч. и лат. Л. Ю. Лукомского.— СПб., 2001.
5. Corp. Herm. VI «О том что Благо существует в Боге одном, и нигде более» // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Пер. И. Богуцкого.— М., 2012.
6. Corp. Herm. X, 11–19 // Высокий герметизм / Пер. с древнегреч. и лат. Л. Ю. Лукомского.— СПб., 2001
7. Платон. Государство.
8. Платон. Парменид.
9. Платон. Тимей.
10. Платон. Федон.

П. Г. Мартысюк

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ЛИНЕАРНОСТИ И ЦИКЛИЧНОСТИ В ХРИСТИАНСКОЙ АПОЛОГЕТИКЕ

Стало уже традиционным воспринимать библейскую картину мира чуть ли не как единственно способную высвободить человека из циклического времени вечного повторения и перенести его в мир линейного времени. При этом человек освобождается от довлеющей власти космоса, ставя его в зависимость от истории. Это является центральной темой большинства книг властителя дум XX столетия М. Элиаде, в которых он рассматривает архаический тип религиозности как базирующийся на некоем бесконечно воспроизводимом в ритуалах мифологическом событии, имевшем место во время оно. Благодаря такому мироощущению человека помещают «в раю архетипов», из которого впоследствии он изгоняется библейской религией. С этого момента он оказывается стоящим перед лицом истории и ощущающим весь ее ужас. Идея первоначальной полноты времени сохраняет свою значимость, но при этом уже переносится из прошлого в будущее, каковым является Царство Божие. В целом, точка зрения М. Элиаде не беспочвена, так как в европейской культуре особенно ощутимой является идея линейного времени, нашедшая выражение в трактовке истории как непрерывного процесса реализации божественной воли в человеческом мире.

Уже на ранних этапах христианской культуры прослеживается отказ от платоновской теории вечного и фатального круговорота душ и от пифагорейской теории перевоплощения душ в тела животных и растений, что становилось возможным в рамках циклической парадигмы времени.

Ранние отцы церкви прекрасно знали о расхождении между «циклическим» временем греков и «линейным» Библии и христианства, что прослеживается в самом факте невозможности повторения иерофаней, явленных во времени. Об этом свидетельствует жизненный путь Христа, который жил, был распят и воскрес: «...навсегда воссел одесную Бога...» (Евр. 10: 12).

По их мнению, только «линейное», длящееся время способно привести человека к Вечности. Очевидно, что с опорой на линейное время становится возможным потенциальное освобождение от тягот мирской жизни с последующей ее заменой на жизнь вечную. С окончательным «успением» материи осуществляется оконча-

тельное «пробуждение» духа. Периодическое повторение лишает человека вечности, а значит, и истины. В круговом движении тварного мира содержатся начало и конец всяческого бытия. Все живое претерпевает страдание в бесконечном переходе от одного к другому с последующим возвращением к себе в силу неосознанного стремления к высшей духовной субстанции, т. е. Богу. Подобное объясняет сущность движения любой твари, а также предопределяет стремление природной силы к своему концу или страдание, переходящее от одного к другому. Поэтому неслучайны слова Екклесиаста: «Видел я все дела, какие делаются под солнцем, и вот, все — суета и томление духа!» (Еккл. 1: 14). По мнению Екклесиаста, все в этом мире «возвращается на круги свои». «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем» (Еккл. 1: 9). Ничтожно, по Екклесиасту, все, что существует и происходит «под солнцем», т. е. в пределах земного, конечного, бытия. Ветхозаветный проповедник подводит нас к мысли, что уже само стремление людей познать и оценить свои дела составляет тяжелое, мучительное занятие, которое, хоть и вложено Богом в природу человека, как бы против его воли овладевает нами. Отсюда и ощущение некоей безысходности и кризиса разума. Приобретение мудрости и знания в итоге оказалось такой же суетой, такой же погоней за ветром, как и все в человеческой жизни. Оно не только не доставило счастья, но, напротив, увеличило страдания, показав всю призрачность человеческих надежд, всю безрезультатность человеческих стремлений, обнажив ничтожество всего земного. Даже позитивное стремление человеческой воли к добру оборачивается ничем иным, как бесконечным автоматическим повторением предвечного Божественного акта.

Пессимизм Екклесиаста во многом проистекает из обостренного ощущения человеком невозможности постижения божественного провиденциального замысла в пределах земного осуществления. По сути своей, божественный план не содержится только в конкретных событиях и явлениях окружающего мира, а осуществляется в совершающейся параллельно Истории спасения.

Мир будет страдать и не успокоится до тех пор, пока окончательно не возвратится к Богу и не умрет для этого мира. Только Бог может вывести человека из безостановочного круговоротного движения и даровать ему вечный покой и полноту бытия, что делает все частные верования и привязанности относительными. Тогда закончатся страдания и оправдается надежда, о которой упоминал апостол Павел: все войдет «в славу сынов человеческих» — человечество вновь будет владычествовать в мире, как это было ему назначено при его создании». Как пишет Л. Карсавин: «Справедливо назвать конец этой жизни не смертью, а удалением от смерти и... концом всяческого зла»¹.

Лишь в утверждении божественной трансцендентности становится возможным сохранение имманентных ценностей, которые нередко оказываются утраченными на пути бесконечной духовной эволюции человеческой природы. Именно божественная трансцендентность выступает гарантом обретения человеческой личностью полноты духовного смысла. Эта мысль в полноте своей раскрывается в высказывании Ж. Маритена: «постоянный прогресс одухотворения возможен для каждого до самой смерти, а для поколений — до самого конца света, если существует Вечный дух...»² Жак Маритен разделяет точку зрения отцов церкви, согласно которой всякому обновлению эмпирии, которое допускается в контексте языческой традиции как повторение того же самого,

¹ Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви.— М., 1994.— С. 153.

² Маритен Ж. Знание и мудрость / Пер. с фр. Л. М. Степачева.— М., 1999.— С. 80.

противостоит конец эмпирического бытия, приводящий его к физической и духовной трансформации.

Как уже отмечалось ранее, в христианской апологетике сформировалась устойчивая точка зрения по поводу неприятия языческой идеи вечного повторения, что нашло свое место в христианской эсхатологии. Наряду с этим нельзя однозначно утверждать, что христианская парадигма линейного развития исключает идею вечного повторения. Занимая в отношении нее враждебную позицию, так как последняя является элементом языческого мировоззрения, христианская мысль осмысливает ее в иных смысловых координатах.

Например, языческая идея цикличности природного универсума, которая включает в себя и множественность повторений исторических событий, в христианском учении трансформируется в единый цикл, представленный идеей возвращения в Вечность. Это во многом обусловлено тем, что окончательное уничтожение истории в христианстве мыслится через призму возвращения в вечность. Земная история, взятая в целом, в средневековой картине мира представляет собой не что иное, как заверченный цикл, где человек и мир возвращаются к Творцу, а время возвращается в Вечность.

В христианской апологетике и патристике формируется идея об окончательном возвращении всех в идеальное состояние, в результате которого становится возможным совершенное уничтожение зла в мире. Идея «восстановления всего в первобытное состояние» является ключевой в эсхатологическом учении Оригена и Григория Нисского. Вместе с тем восстановление как факт возвращения к жизни невозможно в реальном временном измерении. На это обращает внимание профессор В. Несмелов в своем исследовании догматической системы святого Григория Нисского. «Это восстановление,— пишет В. Несмелов,— не может последовать в настоящей жизни человечества, потому что материальные условия бытия ограничивают бесконечный по своему существу процесс нравственного самоусовершенствования и приближения к Богу через постепенное осуществление в себе свойств Божественной деятельности. Отсюда исходным пунктом христианской эсхатологии является вопрос об изменении настоящих условий нашего бытия на другие условия, или иначе — о замене настоящего века другим, будущим»³.

Придерживаясь учения Скота Эригены, А. Бриллиантов утверждает, что различные формы цикличности в природе «подчинены общему закону постоянного возвращения к одним и тем же явлениям и повторениям их. Нужно полагать и относительно всего мира, что жизнь его, слагаясь из отдельных циклов явлений различной продолжительности, совершающихся в различных частях его, представляет и в целом не что иное, как единый великий цикл, и что весь мир неудержимо стремится к Началу, от которого получил бытие. Ибо приходит, по слову апостола, образ мира сего (1 Кор. 7: 31), т. е. нынешняя форма его существования»⁴. Придерживаясь мнения Отцов Церкви, Скот Эригена приходит к выводу, что «все это есть лишь таинственное указание на возвращение к своему Началу природы человеческой, в которой и для которой собственно и сотворен чувственный мир и которая сама не может иметь в действительности никакой иной цели своего стремления, кроме Абсолютного»⁵.

³ Цит.: Митрополит Макарий (Оксиюк). Эсхатология св. Григория Нисского / Митрополит Макарий (Оксиюк).— М., 1999.— С. 12.

⁴ Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены.— М., 1998.— С. 338–339.

⁵ Там же. С. 339.

Максим Исповедник в своем учении о всеобщем апокатастасисе (восстановлении), несомненно, находясь под влиянием эсхатологических идей Григория Нисского, свидетельствует, что «церковь знает три восстановления. Под одним разумеется восстановление каждого в отношении к требованиям добродетели... Другое относится к восстановлению всей природы во время воскресения, — это восстановление к нетлению и бессмертию. Третье... есть восстановление душевных сил, подпавших греху, в то состояние, в каком они созданы»⁶. Тем не менее, смерть царит в этом временном мире, хотя и свидетельствует своим присутствием о перспективе вечной жизни. Понимая это, Отцы Церкви в трудах по христианской эсхатологии стремились найти естественные доказательства возможности воскресения мертвых. Подобное можно обнаружить в жизни деревьев. Для деревьев зима ежегодно заменяет смерть. В этот период года на деревьях нет плодов и листьев, так что они становятся сухими и лишены всякой красоты. Но по наступлении весны деревья снова покрываются цветом и листьями. Ясно, если дерево, подвергшись в зимнее время своего рода смерти, весной в известном смысле приобретает способность к возобновлению, то и по аналогии человек, разложившийся по закону природы через смерть на свои составные элементы, не лишается возможности в определенное Богом время воскреснуть. Для подтверждения возможности воскресения (возвращения к жизни) умерших людей св. Григорий Нисский приводит аналогию из жизни змей. «Как известно, — пишет он, — в зимнее время года жизненная сила змей замирает, и они в течение шести месяцев совершенно неподвижно лежат в норах. Но вот наступает известное время, когда мир оглашается звуками грома. Змеи, приняв громовой удар в качестве условного знака для пробуждения к жизни, быстро выползают из своих нор и начинают обнаруживать свою обычную деятельность»⁷.

Доводы в пользу возвращения всего живущего в состояние вечной жизни содержатся в учении Скота Эригены, который задается следующим вопросом: «Если и видимый огонь всегда неудержимо стремится вверх, какие основания можно указать в пользу того, что невидимый, так сказать, огонь, вложенный в природу, созданную по образу Божию, может быть навсегда удерживаем в области смерти, в том жалком состоянии, в какое эта природа ниспала, и никогда не будет в состоянии подняться в область жизни и блаженства своим естественным стремлением и благодатью Создателя?»⁸.

Цикличность и повторяемость многих явлений природы убеждали теоретиков христианства, как и в свое время язычников, в том, что такое совершенное существо, как человек, не может, прожив тяжкую жизнь, исчезнуть без следа. Однако по сравнению с языческой мыслью, христианская утверждала, что только земное, «примитивное» бытие человека не может быть его единственным уделом. Человек рождается для более высокой цели в вечной жизни. Тертуллиан, указывая на диалектику природных процессов, когда «все восстанавливается через уничтожение», восклицает с пафосом: «А ты, человек, — сколь великое имя, если бы ты понимал себя хотя бы в смысле изречения Пифии, — ты, господин всего, что умирает и восстанавливается, неужели умрешь для того, чтобы исчезнуть?»⁹.

⁶ Митрополит Макарий (Оксиюк). Эсхатология св. Григория Нисского / Митрополит Макарий (Оксиюк). — М., 1999. — С. 574.

⁷ Там же. С. 415.

⁸ Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. — М., 1998. — С. 339.

⁹ Бубер М. Два образа веры. — М., 1999. — С. 135.

Григорий Нисский в своем эсхатологическом учении обращает внимание на то, что когда все люди родятся, но не все еще умрут, оставшиеся в живых изменятся, а мертвые воскреснут: и те и другие для возвращения в нерасторжимое единство ранее объединенного в одном целом и по разложению вновь соединившегося, чтобы человечеству была возвращена первоначальная благодать, и люди снова вступили в жизнь вечную. Ведь, «если управляющая вселенною Сила даст разложившимся стихиям знак воссоединиться»,— душа вновь составит «цепь своего тела, причем каждая часть будет установлена вновь согласно с первоначальным обычным для нее состоянием и примет знакомый ей вид»¹⁰.

Проблема столкновения линейного развития и циклизма не раз усматривалась во взаимосоприкосновении ортодоксии и ереси. Их взаимосоприкосновения нередко обретали форму конфликта между приверженцами линейной и циклической концепции исторического развития. Несмотря на отчаянное сопротивление представителей линейного развития, теории циклов и влияния звезд на судьбы людей, на исторические события были приняты, хоть и частично, такими церковными писателями, как Климент Александрийский, Арнобий, Феодорит и др. Еще в III в. Ориген под влиянием эллинской мысли утверждал, что страсти господни повторяются ежедневно и будут повторяться до окончания века. В XIII в. эту мысль повторил христианский философ Сигер Брабантский. В апогее средневековья циклические и астральные теории начинают господствовать как в исторических, так и эсхатологических построениях. В схоластике XIV–XV вв. присутствие элементов циклизма уже не вызывает сомнения. Как пишет М. Элиаде: «Альберт Великий, Фома Аквинский, Роджер Бэкон, Данте и многие другие верили, что циклы и периоды в истории мира управляются влиянием звезд, причем это влияние то ли подчиняется воле Бога и служит Его орудием в истории, то ли... является силой, свойственной Космосу»¹¹.

Идея вечного повторения также имеет место в круговращении церковного календаря, в литургии и мистериях, где разыгрывались не только евангельские сюжеты, но и космические драмы. Драма Иисуса Христа сделала возможным спасение человечества. Отсюда проистекает единственный способ обретения спасения: ритуальное воспроизведение, повторение этой драмы. Подобное воспроизведение, несомненно, имеет языческие мистериальные корни.

Благодаря литургическим формам воспроизведения событий «священной истории» мирское время уходит на задний план, в то время как сакральное актуализируется. И здесь нельзя не согласиться с Ю. Антоняном, что «христианское литургическое повторение рождения, жизни, смерти и воскресения Христа есть духовное и психологическое странствие с ним. В этом походе с Христом христианин рассеивает мирское время и входит в священное, он двигается по сакральному пути, по которому его ведет отнюдь не исторический, а мифический Христос»¹². В этой ситуации для христианина становится возможной временная отмена мирской истории с ее последующим возвращением, даже еще до второго пришествия Христа, когда она кончится навсегда для всего сущего.

В целом, в отступлении от христианской доктрины отдельные религиозные действия и отношения наделяются явно мифологизированным характером. Система

¹⁰ Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви.— М., 1994.— С. 139.

¹¹ Элиаде М. Мифы, сноведения, мистерии / Пер. с англ. А. П. Хомик [и др.]— М.-К., 1996.— С. 112.

¹² Антонян Ю. М. Миф и вечность.— М., 2001.— С. 285.

годовых праздников, «священного года» является, несомненно, мощным фактором мифологизации. Архетип, лежащий в основе религиозных сезонных праздников, обнаруживает себя и в праздниках Рождества и Пасхи, что, впрочем, не умаляет их реально-исторической христианской подоплеки. Все это позволяет Дж. Хендерсону заключить, что «распятие Христа... вписывается... в ту же схему символики плодородия, которая прослеживается в обрядах, связанных с Осирисом, Таммузом, Орфеем и Бальдром, то есть “спасителями” своего рода. Они также были божественного или полубожественного происхождения, процветали, погибали и возрождались»¹³.

В итоге можно заключить, что линейность исторического развития, разработанная в христианской эсхатологии, впрочем, как и цикличность, зародившаяся в лоне античной культуры, отрицает смерть всего живущего. В христианской мысли это становится возможным благодаря сакрализации профанной истории, без которой линейность развития вызывает к жизни факт смерти. Если вечное возвращение в языческой культурной традиции устраняет смерть через периодическое возобновление жизни, то в христианской культуре оно подменяется возвращением в вечность, которая в результате грехопадения оказалась человеком утраченной. В христианстве акт первотворения оказывается вынесенным за пределы мирской истории в область сакрального измерения, возвращение в которую становится возможным через преображение человеческой природы в некоторое другое жизненное состояние, не подлежащее разрушению и гарантирующее вечную жизнь.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антонян Ю. М. Миф и вечность.— М., 2001.
2. Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены.— М., 1998.
3. Бубер М. Два образа веры.— М., 1999.
4. Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви.— М., 1994.
5. Маритен Ж. Знание и мудрость / Пер. с фр. Л. М. Степачева.— М., 1999.
6. Митрополит Макарий (Оксиюк). Эсхатология св. Григория Нисского / Митрополит Макарий (Оксиюк).— М., 1999.
7. Полосин В. С. Миф. Религия. Государство.— М., 1999.
8. Элиаде М. Мифы, сноведения, мистерии / Пер. с англ. А. П. Хомик [и др.].— М.-К., 1996.

¹³ Цит. по: Полосин В. С. Миф. Религия. Государство.— М., 1999.— С. 143–144.

М. Ю. Хромцова

ЛИЧНОСТНАЯ МОДЕЛЬ ДИАЛОГА В ФИЛОСОФИИ И БОГОСЛОВИИ

Появление диалогической философии в 20-е гг. XX столетия было непосредственно связано с «антропологическим поворотом» философской мысли, выразившимся в появлении таких направлений, как философская антропология, персонализм, экзистенциализм, что явилось интеллектуальной реакцией на события Первой мировой войны и своеобразной попыткой выступить против любой формы насилия. Представители нового направления осмысливали диалог как духовный аспект межсубъектных отношений. В течение столетия происходило постепенное расширение смысла понятия «диалог»: оно превратилось в категорию большой группы гуманитарных наук, что было связано с особой эвристической ценностью этого понятия, способного обозначить весь спектр межсубъектных связей — в сферах нравственности, политики, религии, педагогики. «Диалог» стало понятием, обозначившем существо начавшегося этапа мировой истории, которая должна превратить взаимоотношения людей на всех уровнях от «диалога глухих» в диалог «умеющих друг друга слышать», понимать и совместно действовать субъектов исторического процесса¹. Сегодня, когда логика понимания образует важнейшее условие глобального мира, диалог является необходимой и наиболее адекватной духу времени формой сосуществования культур и выступает как сознательная установка, требующая концептуальной разработки. На протяжении прошлого столетия понятие «диалог» существенно трансформировалось, его содержание обогащалось новыми смыслами. В различных философских концепциях акцент ставился на информационном или на личностном аспектах диалога. В первом варианте диалог воспринимался как акт рефлексивной коммуникации, выступая как логика дискурса, во втором же относился исключительно к интимно-личностному контексту и интерпретировался как «скольжение» между «своим» и «чужим», как событие встречи разных личностей, в которой происходит соприкосновение с «чужим», дающее новые импульсы для развития. Каждый из мыслителей, разрабатывавших последнюю, а именно, личностную модель диалога, по-своему интерпретировал идею

¹ Каган М. С. Горизонты и границы диалога в истории культуры: философский анализ // Онтология диалога: метафизический и религиозный опыт.— СПб., 2002.— С. 24.

«участного» мышления, искал свои пути решения проблемы взаимоотношения с Другим и совмещения различных, порой трудносовместимых позиций.

Родоначальники диалогической философии М. Бубер, Ф. Розенцвейг, О. Розеншток-Хюсси рассматривают диалог как встречу равноправных партнеров, отношения которых строятся на основе открытости, взаимности, обращенности. В становлении их взглядов сыграли большую роль феноменологические идеи «жизненного мира», «интерсубъективности», «интенциональности». Заметное влияние оказала и герменевтическая традиция, интерпретирующая диалог как искусство понимания текста и рассматривающая сущность человека через его взаимодействие с другими в речевом общении, элементарным условием возможности которого является способность человека слышать и понимать «другого», улавливать нюансы или общий характер выражаемых им смыслов, поддерживать энергию порождения нового смысла.

Кроме того, диалогизм возник тогда, когда особенно насущным стало преодоление характерного для рационалистической метафизики абстрактного представления о Боге. Жажда встречи с живым Богом вне метафизических перегородок — одна из центральных причин перехода от монологизма к диалогизму². Первые диалогисты были религиозными мыслителями, и человеческий диалог у них оказывался порожденным Богом, Бог являлся необходимым третьим его «участником». В центре их взглядов — идея бытия как события, осмысленного в качестве диалога. В их системах в онтологию в качестве одной из центральных категорий возведен «Язык», бытие оказывается диалогизированной речью. Актуально существующие «Я» и «Ты» возникают в этой речи, у речи же есть «несказанный» — внеязыковой, метафизический «исток» — Бог³.

Классический вариант личностной модели диалога восходит к идеям М. Бубера, который различает три разновидности диалога: подлинный, технический и монологический. В подлинном диалоге каждый участник воспринимает другого в его настоящем особенном бытии и обращается с намерением установить живую взаимосвязь. Технический диалог вызван исключительно потребностью объективного понимания, а монологический служит желанию самоутверждения и лишь замаскирован под диалог: участники говорят каждый с самим собой удивительно неискренним образом. Бубер считает центральным моментом отношений целостную направленность к Другому, ощущение непреодолимой потребности в нем, волевую и моральную концентрацию чьего-то бытия на Другом, который постигается как отвечающий на эту преданность и заботу. В подлинном диалоге присутствует проникновение, взаимопонимание и признание внутреннего богатства каждого участника. Основное движение в диалоге — обращение, тогда как основное монологическое движение есть поворот назад, отказ заняться другой личностью в ее особенности, не вписывающейся в круг его собственной личности. Бубер пишет о некоем пространстве «Между», возникающем в подлинном диалоге: стержень диалога — не индивидуальное и не социальное, а нечто Третье, область Между, лежащая по ту сторону объективного и субъективного, на узкой кромке, где встречаются Я и Ты⁴.

² Прозерский В. Экзистенциальный диалог как форма религиозного опыта // Онтология диалога: метафизический и религиозный опыт.— СПб., 2002.— С. 85.

³ Бонецкая Н. К. М. Бахтин в двадцатые годы // Михаил Бахтин: pro et contra. Творчество и наследие М. М. Бахтина в контексте мировой культуры.— Т. 2.— СПб., 2002.— С. 170.

⁴ Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры.— М., 1995.— С. 232.

По Буберу, между Я и Ты царит взаимность, в отличие от отношения Я-Оно, где активен только субъект. Равенство Я и Ты возможно как равенство Божественных творений, равенство причастных Вечному Ты, что обеспечивает всеобщность диалога. Он настаивает на том, что Бог как «вечное Ты» может промелькнуть в каждом подлинном отношении Я-Ты, отношение Я-Ты с Богом и такое же отношение с человеком в самой своей глубине взаимосвязаны. Божественное Ты вспыхивает именно в человеческих отношениях, которые остаются взаимными, жертвенными и подлинными, когда обращение к партнеру есть полный переворот своего бытия, и между партнерами, отдающими себя без остатка и свободными от желания создавать видимость, возникает та незабываемая общность, которая не есть пребывание друг подле друга множества людей, а их бытие друг у друга, динамическая направленность друг к другу, волны, идущие от Я к Ты⁵.

Бубер не заостряет внимания на лингвистическом аспекте отношения Я-Ты, он выделяет в них сторону безмолвного, «доречевого» общения. Молчание — это та область, где только и возможен подлинный диалог и может произойти духовное событие. «Речь», «язык» являются гораздо более бытийственно весомыми для Ф. Розенцвейга и О. Розенштока-Хюсси. С их точки зрения, в основе всякого речевого события лежит факт диалога, особая реальность «между», выступающая в разных вариантах диалогической философии в качестве самого бытия. Не Я и Ты порождают речь — напротив, именно в речи, благодаря силам, действующим в языке, Я и Ты обретают действительное бытие.

«Новое мышление», открытое Ф. Розенцвейгом, есть мышление речевое, различие между старым и новым, логическим и грамматическим мышлением заключается в том, что «новое мышление» возникает из нужды в Другом. Человеческая душа отличается от «самости», глубочайшего существа человека, из которой она возникает. «Сам» человек абсолютно одинок, он чужд всем другим, выражают эту «самость» человека его упорство, его неизбывная самочинность и строптивость. Человек же как личность — есть часть и соучастник мира; как «самость» он — в себе сущее, внемирное начало⁶. В качестве души человек раскрывается тогда, когда отвечает Богу на призыв «где ты?». В молчании Адама проявляется вся красноречивость молчания одинокой самости. И только тогда, когда человек отвечает на любовь Бога и его зывание к человеку: «я здесь», он становится подлинным человеком. Тогда человеческая душа из замкнутого «я» становится соучастником общения между «я» и «ты». Ответ «вот я» на Божий призыв «где ты?» делает возможным превращение человека-твари в человека — дитя Божие⁷. У Розенцвейга первично именно Ты как Другой, которое и позволяет открыть Я как Я. Речь изначально диалогична, с речью связаны и Творение, и Откровение: слово человека в каждый момент времени творится по-новому на устах говорящего, а потому Творение продолжается с участием человека. Откровение динамично, импульсивно, существует в диалогической ситуации, оно возможно, когда оба участника диалога искренне открыты навстречу друг другу и не способны ко лжи. Для «нового мышления» Розенцвейга важен живой участник диалога, способный ответить, и знаменитая формулировка Декарта трансформируется в «мысль, следовательно, говорю и слышу».

⁵ Бубер М. Диалог // Бубер М. Два образа веры.— М., 1995.— С. 119.

⁶ Франк С. Л. Мистическая философия Розенцвейга.— Журнал «Путь».— № 2 // URL: <http://www.odinblago.ru/path/2/14> (дата обращения 28.02.2012).

⁷ Там же.

Речь, слушание являются также ключевыми концептами в философии диалога современника и друга Ф. Розенцвейга О. Розенштока-Хюсси. Речь выступает как связь между людьми, взаимоотношение между живущими, которые благодаря такому диалогу становятся теми, кем они призваны стать⁸. Люди понимают друг друга изнутри, проникая друг в друга и переживая возвышенный миг рождения нового языка. Когда же подлинные силы любви или враждебности не посещают человеческую душу, он пользуется языком иначе, как получится. Именно в такие моменты расслаблены язык и речь, в этот период человек живет наследием прошлого, традицией, пользуется готовыми фразами общего для нас языка⁹. Назначение речи — воодушевить слушающего в той же мере, в какой воодушевлен сам говорящий. В акте настоящей коммуникации слушающий настроен воспринимать и воссоздавать все то, что собирается актуализировать говорящий. В неподлинной коммуникации есть взаимная глухота, рассогласованность голосов говорящего и слушающего¹⁰. Чтобы слышать и понимать нужны не только глаза и уши, все человеческое тело вовлечено в акт слушания, важна и жестикуляция: способность повторить за собеседником некоторые его жесты или движения. Речь имеет целью установление отношений, а язык разветвляется подобно дереву, раскидывающему свои ветви в самых различных формах грамматик, стилей. Розеншток-Хюсси предлагает использовать для интерпретации действительности грамматический метод как новую методологию гуманитарных наук, подчеркивая приоритет живой речи в жизни человека и истории человечества. Эта методология связана с диалогическим видением мира, мировоззрением, основанным на «речевом мышлении». Понятия субъект и объект, с точки зрения мыслителя, не достигают сердцевины человеческой сущности. Наше знание о человеческом обществе больше не должно строиться на основе несуществующих абстракций, это знание должно основываться на Тебе и Мне, ошибочных и действительных «средних залогах», каковыми мы и являемся в нашей изменчивой зависимости друг от друга, говоря друг с другом и произнося Тебя и Меня. Человек, способный вслушиваться в направленный на него императив, исполнен ответственности¹¹. У Декарта один и тот же Субъект, который ставит вопрос и решает проблему. Но в жизни спрашивающий четко отличается от отвечающего: окружение, судьба, Бог обращаются к нам лично, мы являемся лишь в качестве тех, к кому обращаются в качестве «Ты»¹². Достоинство человека — в его способности дать ответ. Мыслитель пишет об «открытости», то есть диалогической обращенности всякого «речевого мышления». Каждый человек становится самим собой, обретая свое «я» только в ответ на обращенное к нему слово других. Мыслитель попытался разработать живой работающий метод, своего рода универсальную герменевтику, приложимую и к личностному, и к общественному, и к религиозному опыту. Вариант диалогической философии, предложенный Розенштоком-Хюсси можно, с одной стороны, отнести к герменевтической линии данного направления, на базе которой оформилась информационная модель диалога, с другой стороны, несомненно, автор пытается отметить и различные черты понимания общения как личностного соприкосновения с другим.

⁸ Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность.— М., 1994.— С. 165.

⁹ Там же. С. 170.

¹⁰ Там же. С. 146.

¹¹ Розеншток-Хюсси О. Я не чистый мыслитель.— М., 2001.— С. 11.

¹² Там же. С. 15.

Если в концепциях первой половины прошлого столетия доминировало представление о том, что «диалогическая жизнь» возможна только при посредничестве Бога, то после всех трагедий и потрясений последующего времени мыслителям все труднее стало полагать надежду на прекращение насилия на Бога, и они заговорили об уходе «Третьего». В противовес же позиции взаимности Я и Ты Бубера, подразумевающей нерасчлененность и непосредственную духовную связь, появляется представление асимметричного межсубъектного пространства, а также акцентируется подход в рассмотрении «Другого» как «Чужого», который до крайности заостряет проблему самой возможности диалога чуждых и «разоблачающих» друг друга собеседников.

Э. Левинас предлагает выработать в отношении Другого асимметричное отношение, которое должно быть новой универсальной заданностью. С его точки зрения, недооценка решающей роли Другого, иного в самоидентичности человека является одной из основных, если не главной причиной превращения мира в ареал борьбы человечества за собственное выживание. Левинас в своих работах отталкивается от каббалистической традиции и говорит об ограничении творящего Бесконечного, Бог у Левинаса определяется как Ушедший, Лицо Бога заповедует, скрывая себя, и дискурс с Богом опосредован общением с Другим. В диалогическом пространстве между Я и абсолютным Он вклинивается Ты, и лик Другого воспринимается как цель великодушия и жертвы, которая и приближает к Бесконечному. Позиция «лицом-к-лицу» как высшее и нередуцируемое отношение деформирует видение, идет дальше видения и устанавливает «искривление интерсубъективного пространства», трансформирующее расстояние в возвышение: человек как Другой приходит к нам извне как отдельное — или святое — лицо и осуществляет себя в качестве превосходства¹³. Он обращен ко мне с призывом, который этически затрагивает меня и по отношению к которому я испытываю чувство обязательства. Левинас замечает, что так называемая «объективная» природа сущих, которая представала бы вне этого «искривления пространства», означала бы утрату метафизической истинности, свойственной высшей истине, имеющей божественную интенцию. У Левинаса общение с Богом опосредовано другой личностью, другим человеком, через которого Бог командует, а мы отвечаем в присутствии Другого на некий «приказ», находящийся за пределами бытия. Инаковость Бога не оказывает давления на интериорность: это — отношение между свободами. Мыслитель создает свою метафизику свободы, которая становится философией ответственности. По мнению Левинаса, свобода человека существует в виде бесконечного движения, ставящего себя всегда под сомнение. Он отстаивает идею субъективности, неспособной самозамкнуться и ответственной за всех других вплоть до того, чтобы встать на их место, а следовательно, идею защиты другого человека, а не себя¹⁴.

Как и Э. Левинас, автор респонзивной феноменологии Бернхард Вальденфельс говорит о возникновении асимметрии диалогического пространства «между», асимметрии своего и чужого. Она является результатом того, что Другой рассматривается с позиции радикальной Чуждости и суть асимметрии состоит в сосредоточенности

¹³ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Э. Левинас. Избранное: Тотальность и Бесконечное.— М.-СПб., 2000.— С. 274.

¹⁴ Левинас Э. Гуманизм другого человека // Э. Левинас. Время и Другой. Гуманизм другого человека.— СПб., 1998.— С. 243.

на Чужом. Чужое, подчеркивает Вальденфельс, лежит за пределами собственного, оно не реализуемо в ограниченном порядке собственного и исключено как возможность, а обнаруживается по отношению к Собственному в модусах провокации, враждебности, сопротивления, претензии, которые отнюдь не всегда позволяют рационально себя ассимилировать. Беспокойство, вызванное проникновением Чужого, приводит сначала к попытке его преодолеть, обесценить или присвоить. Но радикально Чужое опережает все усилия по его присвоению и противостоит им, оно выходит за пределы взаимопонимания, не соответствуя нашему стандарту понятности, и потому диалог между своим и Чужим не является симметричным различием ролей вопроса и ответа, исходящего из общих целей или нацеленного на общие правила. В основании ответа на чужое притязание лежит обещание, которое ускользает от консенсуса двустороннего разговора или подчиненного правилам отношения¹⁵. Диалог в этом случае разворачивается из дали чужого, чье притязание, являющееся призывом предшествует любому партнерству и именно поэтому он предполагает асимметрию притязания и ответа. Респонзивная форма ответа на притязания, желания и предложения другого прорывает целевой круг правил коммуникативности, а сам процесс ответа не исчерпывается языковыми высказываниями, в нем воплощается этос чувств, часто речь и действие, либо взгляд и речь переходят друг в друга¹⁶.

В такой ситуации появляется возможность возникновения парадокса креативного ответа на непредвиденные претензии, который изменяет сами условия понимания и взаимопонимания, возникает возможность смещения границ, разворачивания потенциала ограниченных порядков, открытого процесса образования идентичностей. Такое творческое отношение не подавляет различий, а с необходимостью содержит в качестве своих конституирующих элементов идентичность и различие, оно сопровождается «мышлением на границе», когда границы становятся подвижными, не будучи полностью устранены. Таким образом, Чужое встречается нам как приглашение, вызов, побуждение, отклик, притязание, а вовсе не нечто такое, что используется только для познания¹⁷. Тот, кто откликается на вызов Чужого, не остается с тем, что он уже прежде имел, а благодарит чужое за ответ, востребовавший нечто в нем самом¹⁸. Это мышление на границе дает возможность услышать претензию чужого в чем-то собственном и делает весомыми нашу речь и поступки. В респонзивной феноменологии Вальденфельса присутствуют тенденции, во многом соответствующие пониманию ответственного бытия у Э. Левинаса, но акцент делается на разработке «нового гибкого мышления», способствующего возможности возникновения иного видения, мышления и действия.

Если масштабные исторические события привели к глубоким переменам восприятия действительности крупными представителями философии диалога конца XX в., то христианские мыслители, которые также обращались и обращаются к диалогической проблематике, отталкиваются от раскрытия ее богословского осно-

¹⁵ Вальденфельс Б. Ответ Чужому: основные черты респонзивной феноменологии // Вальденфельс Б. Мотив Чужого.— Минск, 1999.— С. 131.

¹⁶ Там же. С. 134.

¹⁷ Вальденфельс Б. Вызов чужого // *Silentium*. Философско-художественный альманах.— СПб., 1996.— Вып. 3.— С. 401.

¹⁸ Там же. С. 402.

вания и в этом смысле для их мировосприятия близки интуиции родоначальников философии диалога. В топологии христианского мировоззрения роль «Третьего» отводится Богу, Другой же — это необходимая ступенька на пути к Богу. В Евангелии заповеди любви к Богу и ближнему глубочайшим образом связаны: ближний — это и есть другой, во всяком случае в его человеческом измерении, Бог — это трансцендентный Другой, и отношение к ним в конечном счете обладает одной и той же природой. Христианское богословие по-своему трактует и использует в своей практике различные модели диалога (информационный и личностный). Православному богословию XX в. свойственно диалогическое мироощущение, для него характерен поворот к новому диалогическому образу человека, сущность которого состоит в открытости Абсолюту, а богообщение рассматривается как специфическое свойство сферы личного бытия. Православная модель личностного диалога разрабатывалась в рамках направления богословия общения, представляющего самостоятельную и плодотворную традицию богословия XX в., находящуюся в отношении дополнительности к софиологии и неопатристике¹⁹. Она, также как и парадигма личного диалогического общения, разработанная в современной философии, предполагает установку «приемлющего участия», характеризуется взаимной открытостью, готовностью войти в перспективу опыта Другого. Данная модель диалога отличается от протестантской модели функциональных контактов (аналогичной модели информационного обмена в современной философии) и представляющей по преимуществу контакт безличных инстанций или позиций²⁰. Православное богословие общения ставит в центр внимания анализ учения о Троице и указывает, что принцип личностного бытия Бога отображается в бытии человека, созданного по Его образу и подобию. В подлинном вечном диалоге Лиц Пресвятой Троицы заключен прообраз тех истинных человеческих отношений, которые основаны на любви и взаимном доверии.

Митрополит Антоний Сурожский указывает, что евангельские встречи показывают, как важны и драгоценны все человеческие отношения: каждое определяет ситуацию, которая может расцвести в чудо встречи с Богом, таким образом, быть во спасение или нет. Он говорит, что лучший образ всякой встречи — витраж. Свет, льющийся через него, являет его линии, краски, сияние, красоту, смысл; но одновременно невидимый потусторонний свет нам явлен этим витражом, его линиями, красками, красотой, смыслом. То есть открытие того и другого происходит, становится возможным во взаимоотношении света и витража. Бог открывается в Своем невозмущаемом, державном величии, но и в Муже скорбей, в воплощенном Слове, и это является также откровением величия человека. Если мы обнаруживаем глубины человека, то мы, значит, превзошли эмпирического человека и признали в нем назначение, призвание не индивидуальное, но личное, которое делает его не просто экземпляром человеческого рода, а членом таинственного тела, всецелым Человеком, который призван быть местом Присутствия Божия²¹.

¹⁹ Филоненко А. С. Богословие общения и евхаристическая антропология // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/876935.html> (дата обращения 25.02.2012).

²⁰ Хоружий С. С. Глобалистика и антропология // URL: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm> (дата обращения 24.02.2012).

²¹ Митр. Антоний (Сурожский). Мужество молиться // URL: <http://www.metropolit-anthony.org.ru/molitva/muzhestvo.htm#1> (дата обращения 24.02.2012).

Тема глубины и мистики человеческого общения стала ключевой в богословских идеях матери Марии (Скобцовой), она разрабатывала такую оптику взгляда на другого, которая способна увидеть в нем в процессе общения самого Христа. Мать Мария считала, что христианство требует не только мистики богообщения, но и мистики человекообщения: будучи с Христом, мы всегда ощущаем его присутствие в наших конкретных отношениях. Чтобы каждая встреча с человеком была настоящей, подлинным Богообщением в человекообщении, необходимо каждый раз отдать Христу душу свою, чтобы он ее принес в жертву за спасение данного человека. Таков единственный подлинный путь христианина: отдавая себя в любви другому человеку — нищему, больному, заключенному, — мы в нем встретим лицом к лицу Самого Христа. Об этом сказал Он сам, в словах о страшном суде и о том, как он призовет к жизни вечной тех, которые оказывали ему любовь в лице каждого обездоленного и несчастного. В таком акте христианской любви, если это самоотречение подлинно, в том, кому человек отдает себя, он встречается с самим Христом, в общении с ним он общается с самим Христом. Так тайна человекообщения становится тайной Богообщения²².

Иоанн Зизиулас создает в своих трудах тринитарную онтологию, подчеркивая, что Бог «существует» как Троица, т. е. как «Личность», а не как сущность, что любовь — это не следствие или «свойство» божественной сущности, но то, что создает Его сущность. Любовь является онтологической категорией по преимуществу. Его бытие тождественно с актом общения, отношения общения — факт свободы, и только в любви возможно ее онтологическое проявление: благодаря любви онтология Божия не подчинена необходимости сущности²³. Истинная жизнь личности в свете идеи тринитарного богословия — это выражение единственности своей ипостаси через любовь, а продление в вечности личности как «ипостаси» свободы, единственной и «неповторимой», любящей и любимой, составляет квинтэссенцию спасения человека, что означает соучастие не в природе или субстанциональности Божьей, но участие в Его личном существовании, Его Личности.

Прот. А. Шмеман в своей работе «Евхаристия» пишет, что Вечера Господня утверждалась как общение, Она установлена, чтобы обновлять наше единство со Христом и друг с другом, независимо от того — видим ли мы один другого плотскими очами или нет. Об этом же говорит и И. Зизиулас: только Евхаристия дает почву для понимания Церкви как общения и общины, без сведения экклесиологии к социологии. Мать Мария (Скобцова) считает, что в Евхаристии путь к Богообщению тесно связан с человекообщением. Евхаристия показывает нам жертву Христову как жертву за человечество, то есть как Его человекообщение, она нас делает христианами, т. е. вновь и вновь повторяет великую тайну встречи Бога с человеком. Но если в центре церковной жизни стоит эта жертвенная, самоотдающаяся любовь Евхаристии, то где ее границы, где периферии этого центра? Мать Мария вводит понятие внехрамовой литургии: не только в определенном месте, на престоле храма должна нами приноситься бескровная жертва за грехи мира, а весь мир в этом смысле является единым престолом единого храма, и для этой вселенской Евхаристии, подобно хлебу и вину, мы должны приносить наши сердца, чтобы они пресуществлялись в Христову любовь,

²² Мария (Скобцова). Типы религиозной жизни // Мария (Скобцова) преподобномученица. Что такое церковность.— К., 2010.— С. 135.

²³ Зизиулас И. Лицо и маска.— Беседа.— 1990.— Вып. 9.— С. 24.

чтобы он рождался в них²⁴. Внехрамовая литургия может исцелить грех социальной безответственности, грех непринесения жертвы, потому что этот грех — попытка уклониться и избежать жертвы.

Одной из главных черт диалогического пространства в подлинных отношениях является принятие Другого как абсолютно Иного, и эту мысль в философии диалога глубже других разрабатывал Э. Левинас. Православные богословы также пишут о подлинном отношении к «Другому» в противовес его объективации и обезличиванию, которое требует от человека перерастить себя, отказаться от себя, признавая неумолимую «инаковость» другого со всеми его требованиями, его правом на существование, на независимость.

Иоанн Зизиулас, анализируя учение о Троице, подчеркивает, что общность и инаковость, существующие в Ней, являются моделью для антропологии: «инаковость» является конститутивным элементом единства, а не следует за ним²⁵. «Инаковость» не только не угрожает единству, а является его непременным условием, она онтологична. Он пишет: когда страх перед Другим проявляется как страх перед «инаковостью», мы склонны отождествлять различие и разделение, разделение жизней и человеческих существ на основе их отличий друг от друга. Сущность греха — это страх перед Другим, страх, происходящий от отказа. Если мы любим Другого не несмотря на то, что он отличается от нас, а именно потому что он отличается, то тогда переживаем свободу как любовь и любовь как свободу.

Антоний Сурожский считает, что подлинное взаимоотношение требует от человека перерастить себя, признавая неумолимую «инаковость» другого со всеми его требованиями, его правом на существование, на независимость. Если бы мы умели видеть, говорит автор, освободившись от самих себя, в той внутренней свободе, которую Отцы Церкви называют *арафеia*, «бесстрастие», когда человеком не движет, не управляет ничто внешнее, и он в царственной свободе действует изнутри — мы могли бы в окружающей нас плотности различать светоносные глубины людей, видеть отблеск Присутствия Божия, благодати Его, действующей везде и во всем.

В богословии общения находит соответствие принцип этической асимметрии Левинаса: подлинная встреча возможна только при условии, что любовь являет себя как жертвенность и уязвимость. Но если Левинасу ближе ветхозаветная традиция, в центре которой находится этика Закона с доминирующими в ней понятиями справедливости и ответственности, то в центре христианского мироощущения всегда было общение человека с Богом как с живой Личностью, поэтому богословие общения говорит и об истоке мужества для этического отношения, провозглашаемого Левинасом. Истина кенозиса, пишет Х. Яннарас, оказывается единственной данной человеку возможностью познать истину Бога в конкретном человеческом опыте, поэтому кенозис или кенотическое усилие, связанное с «истощением» элементов индивидуальной обособленности является возможностью жизненной гармонии с истиной подлинного существования, т. е. ипостасного способа личностного бытия²⁶. Мтрп. Антоний, в унисон с выдвигаемым требованием Э. Левинаса о предельной ответственности за другого, говорит о необходимости предельной уязвимости христианина и о пред-

²⁴ Мария (Скобцова). Типы религиозной жизни // Мария (Скобцова) преподобномученица. Что такое церковность.— К., 2010.— С. 140.

²⁵ Зизиулас И. Общность и инаковость.— Вестник РХД.— Вып. 172.— С. 12.

²⁶ Яннарас Х. Избранное: Личность и эрос.— М., 2005.— С. 355.

стательстве за другого. Он указывает, что христиане должны быть присутствием Христовым на земле, то победоносным, то распинаемым, всегда отдающимся, никогда не стремящимся избежать этого пути, что предполагает полную самоотдачу, и тогда только они могут сделать реальным присутствие Царствия Божия там, где находятся, какое бы неверие, какая бы неверность или сомнения их ни окружали. Тогда своим присутствием в какой-либо ситуации они коренным образом переворачивают ее, потому что с ними в нее входит Бог. Смысл предстательства в том, чтобы сделать шаг, который поставит нас в сердцевину ситуации, в точку наибольшего напряжения, как бы заставит вклиниться между двумя противостоящими сторонами с предельной отданностью, ответственностью. Силы для такого поступка человеку дает Христос: Человек, Который был Богом, Слово Воплощенное делает этот шаг, становится между падшим, осужденным человеком — и Богом.

По мнению матери Марии, человекообщение в большинстве своем проходит лишь в плоскости земных встреч и лишено подлинной мистики, которая делает его богообщением. Мать Мария находит основания такого общения в образе Богоматери. Путь сыновний — это путь Христов, путь ответственного взятия креста, путь жертвенного служения миру. Путь материнский — это путь со-страдания, со-переживания, со-бытия, со-чувствия, со-трудничества, уязвленности чужой болью и в пределе — со-распятие. Материнский путь есть основа подлинного человекообщения. Если, неся свой крест, мы стремимся подражать Христу, то, позволяя мечам страданий других людей пронзять наше сердце, то есть встречаясь с их страданием, принимать его, как свое, мы подражаем сораспятию Богородицы. Христианская душа должна быть сыновней, то есть крестоноситель, и материнской, то есть принимающей в сердце свое меч.

Сегодня, когда диалог стал одной из фундаментальных ценностей многополярного и многообразного мира, когда утомленный монолизмом собственного я и захлебывающийся в потоках коммуникации современный человек бросился навстречу Другому, очень важно понять: при каких условиях может состояться эта встреча как подлинное событие? Сторонники личностной модели диалога пытаются очертить их, они указывают, что своеобразным критерием познания в пространстве межличностного общения является не точность и ясность, а «глубина проникновения», предполагающая направленность на индивидуальное. Они обращают особое внимание на атмосферу доверительности подлинных отношений, настаивают, что обоюдное признание значимости внутреннего богатства участников диалога должно сочетаться с осознанием ответственности каждого участника не только за себя, но и за других — установкой этической асимметрии, включающей в себя момент жертвенности и уязвимости собственной позиции каждого. Серьезное и ответственное отношение к притязаниям другого должно восприниматься не как препятствие, затрудняющее ход общения, а как вызов и побуждение, изменяющие и сами условия понимания и взаимопонимания, подталкивающие к дальнейшему разворачиванию собственного же потенциала сторон диалога. Такое общение ставит целью оказание сторонами диалога помощи друг другу в поисках ответов на вопросы, которые все чаще встают перед современным человеком. Религиозные мыслители настаивают на том, что подлинная встреча предполагает «опыт Третьего» — Того, Кто в состоянии понять и простить, православные богословы указывают на вечный диалог Лиц Пресвятой Троицы как прообраз истинных человеческих отношений и говорят о необходимости «кенотического» характера присутствия участников диалога в процессе личностного общения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бонецкая Н. К. М. Бахтин в двадцатые годы // Михаил Бахтин: pro et contra. Творчество и наследие М. М. Бахтина в контексте мировой культуры.— Т. 2.— СПб., 2002.
2. Бубер М. Диалог // Бубер М. Два образа веры.— М., 1995.
3. Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры.— М., 1995.
4. Вальденфельс Б. Вызов чужого // Silentium. Философско-художественный альманах.— СПб., 1996.— Вып. 3.
5. Вальденфельс Б. Ответ Чужому: основные черты респонзивной феноменологии // Вальденфельс Б. Мотив Чужого.— Минск, 1999.
6. Зизиулас И. Лицо и маска.— Беседа.— 1990.— Вып. 9.
7. Зизиулас И. Общность и инаковость.— Вестник РХД.— Вып. 172.
8. Каган М. С. Горизонты и границы диалога в истории культуры: философский анализ // Онтология диалога: метафизический и религиозный опыт. СПб., 2002.— Вып. 12.
9. Левинас Э. Гуманизм другого человека // Э. Левинас. Время и Другой. Гуманизм другого человека.— СПб., 1998.
10. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Э. Левинас. Избранное: Тотальность и Бесконечное.— М.-СПб., 2000.
11. Мария (Скобцова). Типы религиозной жизни // Мария (Скобцова) преподобномученица. Что такое церковность.— К., 2010.
12. Митр. Антоний (Сурожский). Мужество молиться // URL: <http://www.metroplit-anthony.org.ru/molitva/muzhestvo.htm#1> (дата обращения 24.02.2012).
13. Прозерский В. Экзистенциальный диалог как форма религиозного опыта // Онтология диалога: метафизический и религиозный опыт. СПб., 2002.— Вып. 12.
14. Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность.— М., 1994.
15. Розеншток-Хюсси О. Я не чистый мыслитель.— М., 2001.
16. Филоненко А. С. Богословие общения и евхаристическая антропология // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/876935.html> (дата обращения 25.02.2012).
17. Франк С. Л. Мистическая философия Розенцвейга.— Журнал «Путь».— № 2 // URL: <http://www.odinblago.ru/path/2/14> (дата обращения 28.02.2012).
18. Хоружий С. С. Глобалистика и антропология // URL: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm> (дата обращения 24.02.2012).
19. Яннарас Х. Избранное: Личность и эрос.— М., 2005.

А. Пайман

РУССКИЕ СИМВОЛИСТЫ И ВОЗРОЖДЕНИЕ¹

Пространство культуры — семиосфера — не есть нечто действующее по предначертанным и элементарно вычислимым путям. Оно кипит как Солнце и, как на Солнце, в нем очаги возбуждения меняются местами, активность вспыхивает то в неведомых глубинах, то на поверхности и иррадирует энергию в относительно спокойные сферы².

Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров

В сравнительной литературе как таковой есть некоторая сомнительная подоплека. Например, раздражающие обобщения о «России и Западе» часто вводят в заблуждение. Надеюсь, установить живую сложность предмета и сохранить ее поможет «семиотическая теория культуры» Ю. М. Лотмана, как она представлена здесь в эпиграфе. Эта теория утверждает, что во времени культуры всегда сохраняется постоянное движение от периферии к центру и обратно, из глубины на поверхность и наоборот. Греческая и римская культуры, еврейская культура и культура арабского мира, провансальская, итальянская, испанская, английская, французская и немецкая культуры все развивались, по очереди заимствуя друг у друга и дублируя одна другую. Каждое заимствование, каждый период «получения», приводит к усвоению того, что получили. Усвоив чужую культуру, вполне естественно стремиться к обогащению ее, принимая к собственным корням — к особенностям истории, климата, географии и языка. Совокупность этих факторов и образует почву, в которую пересаживаются заимствования, чтобы питать и активизировать ее. Если цикл не прерывается внешними силами, то заимствование активно содействует тому, что вчерашнее усвоение обильно расцветает и приносит плоды сегодня.

Нас здесь интересует рецепция Возрождения русским символизмом. Проблема сопротивляется легкому решению. Благодаря частым вмешательствам «внешних сил», историческое развитие русской культуры впервые было подвергнуто «бомбардировке» (Ю. М. Лотман) не со стороны исторического, романского Ренессанса,

¹ Статья написана по-английски в 2008 г. для международной конференции, которая должна была состояться осенью 2010 г. в Париже, но не состоялась. Авторизованный перевод на русский язык выполнила Н. А. Румянцева.

² Лотман Ю. М. *Внутри мыслящих миров* // Семиосфера.— СПб., 2000.— С. 275.

(хотя не следует забывать и тщательно аргументированный Лихачевым тезис о робких пробуждениях пред-Ренессанса в восточно-европейской культуре, в частности, в болгарской), но со стороны Просвещения. Если верить, например, Джорджу Клайну, который называет Сковороду анти-просвещенческим автором, а Радищева — просветителем, то Контр-Просвещение происходило одновременно с Просвещением³. Согласно Исае Берлину⁴, контр-Просвещение возникло в Италии с Джамбаттистой Вико, но наиболее активно распространялось работами немцев — Гамана, Гердера, иенских романтиков, немцев, которые укрепили свой анти-рационализм цитатами из британского позитивиста Юма, и свой анти-классицизм примером Шекспира. Следующей анти-просвещенческой фигурой был, конечно, Жан-Жак Руссо, франкоязычный швейцарец, вскоре очень популярный в России. Все они писали до начала XIX в., став предвестниками расцвета романтической поэзии в Европе. Петр Великий открыл свое знаменитое «окно в Европу» не только в космос просвещенного деспотизма, но в надвигающийся хаос Великой французской революции и наполеоновского империализма.

Именно как реакция на этот хаос в XIX в. намечилось возвращение к ценностям просвещенного гуманизма, т. е. пост-Ренессанса: вере в способность рационального человека навести порядок, гармонию и прогресс; утилитарной этике добродетельного самоограничения и научно-технического прогресса; титаническому господству над природой, достигнутому благодаря науке, впрочем, трудносоотносимому с личностью и коллективом. Ночной мир поэзии, культа и пророчества был отодвинут в область фантазий, спустился в подсознание и в целом воспринимался как нечто детское, примитивное.

Однако, реакция подспудно набирает силу. Она неуловимо колышется под поверхностью больших реалистических и натуралистических романов, воет и гудит в операх Вагнера, вздыхает и вполголоса дразнит в искусстве и теории префаэлитов и уже бьет набатом в одержимой поэзией философии Ницше:

Die Nacht ist tief,
Und tiefer als der Tag gedacht.

Ночь глубока,
И глубже, чем думал день.

В тревожной атмосфере конца века при расцвете французского и русского символизма, поэзии Георга, Гофмансталя и Йетса, реакция против так называемых пост-ренессанских ценностей возобладала и была соединена с возможно вводящим в заблуждение броским выражением: «новое средневековье».

Вместо того, чтобы проследить отношения русских символистов к Возрождению во всей их сложности в сравнительно спокойный период рубежа девятнадцатого-двадцатого веков (что потребовало бы книги), я предлагаю сосредоточиться на анализе текстов, написанных ведущими символистами — поэтами и мыслителями

³ Kline G. Entry on Russian Philosophy in the Cambridge Dictionary of Philosophy.— Second edition.— Cambridge, 1999.— P. 805.

⁴ Berlin I. Hume and the sources of German anti-Rationalism, Giambattista Vico // Against the Current.— N. Y., 1980.

во взрыве времен между 1917 и 1923 гг., в момент катастрофического распада, когда Россия была изолирована от остальной Европы, а сами авторы потеряли контакт друг с другом. «Момент взрыва,— говорит Ю. М. Лотман,— есть момент непредсказуемости. <...> Каждый момент взрыва имеет свой набор равновероятных возможностей»⁵.

Я выбрала этот момент потому, что тогда возникло осознание конца, кризиса, крушения гуманизма. В свою очередь это породило несколько сопоставимых текстов, задуманных для чтения вслух перед аудиторией, ошеломленной и дезориентированной «моментом взрыва». Задуманные в одиночестве тексты были порождены общим культурным опытом и заботой о выживании культуры, осознанием ее чрезвычайной хрупкости. Вот эти тексты, перечисляемые более или менее в хронологическом порядке: поток статей 1917 г. Андрея Белого о культурном кризисе в свете войны и революции — «Революция и культура», «Кризис культуры», «Пути философии»; «Крушение гуманизма» Александра Блока и «Кручи: кризис гуманизма» Вячеслава Иванова, также написанные в 1919 г.; предназначенные для студентов художественных и богословских академий лекции Павла Флоренского 1917–1924 гг. (они должны были войти в книгу «У водоразделов мысли») и лекции 1920–1922 гг. Николая Бердяева о «Смысле истории», которые в эмиграции он издал книгой (с дополнительной заключительной главой)⁶.

По словам Ю. М. Лотмана: «Культура как сложное целое, состоит из пластов разной скорости развития, так что любой ее синхронный срез обнаруживает одновременно присутствие различных стадий»⁷. Именно этот «синхронный срез» я постараюсь здесь моментально запечатлеть. Получится, скорее, фотография вулканического взрыва, нежели анализ процесса извержения.

Тем не менее, для завершения преамбулы следует указать, что когда Россия окончательно стала не только «получающей», но также и «дающей» культурой, Западная Европа также испытывала сейсмические толчки и стремилась понять их значение на основе общего наследия и общих культурных предчувствий. Только тот «Запад», который мы имеем в виду сегодня — это не синоним европейской культуры, столь любимой западниками и давно уже, хотя и критически, усвоенный славянофилами. Его можно рассматривать чуждым и даже враждебным опыту потрясения, которое пережила Россия, оказавшаяся в эпицентре войны и социальной революции. Этот «Запад» родился у приехавших в Россию европейцев — строителей империи — для того, чтобы обозначить решительные, прогрессивные, технически передовые и, по сути меритократические общества, которые продолжают опираться на веру Просвещения в способность человеческого разума решить все задачи любой страны мира, независимо от географических, этнических и культурных особенностей, навязывая эти решения природе и более отсталым народам. Этот термин, как указывает Кристофер

⁵ Лотман Ю. М. Культура и взрыв // Семиосфера.— СПб., 2000.— С. 108.

⁶ Для этих текстов я использовала следующие источники: «Символизм как миропонимание» Андрея Белого, особенно статьи из III части книги «Кризис культуры; Революции и культура»; Блок А. Крушение гуманизма // Блок А. Сочинения.— Т. VI.— М.-Л., 1962.— С. 93–115; Иванов В. Кручи — о кризисе гуманизма. К морфологии культуры и психологии современности // Иванов Вяч. Собрание сочинений.— Т. III.— Брюссель, 1979.— С. 365–382; Флоренский П. Сочинения.— Т. III (1) и III (2).— М., 1999; Бердяев Н. Смысл истории / Пер. Джорджа Рива.— Лондон, сначала в 1936, переиздание 1949 (цитаты сверены с русским изданием Смысла истории.— М.: Мысль, 1990).

⁷ Лотман Ю. М. Культура и взрыв // Семиосфера.— СПб.: Искусство-СПб., 2000.— С. 21.

Гогвилт в книге «Изобретение Запада. Джозеф Конрад и двойная картография Европы и империи», имеет мало общего с мифическими золотыми яблоками Гесперид, с культурным прошлым Европы или даже с ее географическим положением. Это, по сути, порождение так называемой «виртуальной реальности», «изолированной от мира и Всемирной истории»⁸. За это злоупотребление отчасти ответственны сами русские с неуклюжими терминами «западники» и «славянофилы», а также стремление некоторых наиболее реакционных мыслителей радоваться тому, что Возрождение якобы миновало Россию, приписывая все гражданские и моральные беды жестокой петровской европеизации. Знаменитая книга Шпенглера «*Der Untergang des Abendlandes*»⁹ была ошибочно переведена на русский язык как «Закат Европы», а термином «Запад» почти столько же злоупотребляют обидчивые русские шовинисты, как и западная популярная пресса. Тем не менее, мы, как и они, используем сегодня этот термин не в отношении Европы, а для того, чтобы обозначить мировые политические структуры, включающие не только Европейский Союз, который предпочел основать свою конституцию не на христианстве, а на гуманизме, но также и Северную Америку, Австралию и Новую Зеландию. В их представлениях скрыто желание исключить Россию, демонизировать ее, хотя она является неотъемлемой частью той «старой, доброй Европы», из которой тоже отправлялись многочисленные эмигранты в предпринимательские общества в поисках «счастья», часто понимаемого как материальный успех.

«Высокое риторическое значение термина “Запад”, — пишет Гогвилт, — идет не только от модели европейской истории, полученной в искаженном зеркале истории русской, но и от истолкования концепта европейской истории, получившегося под влиянием некоторых особенностей внеевропейских культурных традиций и как отклик на них. Взаимопроникновение этих двух моделей повлияло на то значение термина, которое было принято в эпоху “холодной войны”»¹⁰.

Тексты, рассмотренные далее в этой работе, принадлежат не «западным» авторам — в том значении, которое мы рассмотрели. Они принадлежат европейским авторам, которые включены в то, что Юнг назвал бы «коллективным бессознательным» Европы. Они не забывают ее греческих и латинских корней, ее красочного средневекового наследия, Ренессанса с точки зрения Просвещения и контр-Просвещения. Они восхищаются «священными камнями» той же современной им Европы. Поэты и мыслители, часто расходясь друг с другом, конечно, не говорят в один голос, но эмоциональная и пророческая направленность их доводов чрезвычайно схожа и является неотъемлемой частью европейского дискурса о «Смысле истории». Я взяла отправной точкой одноименную книгу Бердяева, которая, будучи наиболее ясной и острой, в то же время является, возможно, наименее рационалистическим из наших текстов. Она наиболее беззащитна перед критикой не потому что отказывается от ценностей Ренессанса, а скорее из-за незыблемой убежденности в том, что история имеет смысл;

⁸ Gogwilt Chr. *The Invention of the West. Joseph Conrad and the Double- Mapping of Europe and Empire.* — Stanford, California, 1995. — P. 221.

⁹ Вступление С. Аверинцева о Шпенглере в словаре «София-Логос» (Киев, 2006), С. 503–508: «“Закат Европы” (этот укоренившийся у нас перевод заглавия *Der Untergang des Abendlandes*) искажает мысль Шпенглера, который говорит о закате “западного мира”, включающем США и не включающем ни Балкан, ни России».

¹⁰ Gogwilt Chr. *The Invention of the West...* P. 236–237.

тезис, который «Запад» хочет опровергнуть как ненаучный или стереть как неудобный для «построения наций».

Русские символисты, убежденные в том, что переживают переоценку культурных ценностей, на самом деле сокрушаются о гуманизме просвещенческого, а не возрожденческого типа, который, как правило, понимал культ человека как культ героя или исключительной личности. Как Иванов, так и Флоренский подчеркнули противоречие между преимущественно городским, элитарным гуманизмом греческой демократии, и мифологией и мистериями их рабов, на труде которых функционировала экономика. Мифологию и мистерии же они считают предшественниками христианского культа¹¹. Блок, отметив это противоречие, заявляет открыто, что «индивидуалистическое движение возникло из возрождения древней цивилизации, которой, в свою очередь, никогда не была затронута толща народная»¹². Тем не менее, для Блока раннее Возрождение родилось из духа музыки. Он говорил, что «понятием гуманизм привыкли мы обозначать прежде всего то мощное движение, которое на исходе средних веков охватило сначала Италию, а потом и всю Европу и лозунгом которого был человек — свободная человеческая личность»¹³.

Ничто не было дороже Бердяеву, чем «свободная человеческая личность», хотя и понимаемая сугубо по-христиански, как духовное и бессмертное существо. Однако средние века, считал он, не воспринимали этого понятия потому, что больше думали о грехопадении, нежели о Творении и об Искуплении. Страх перед падшим миром принял форму демонизации природы и природного естества человека. Возрождение, вновь открывающее для себя достижения и искусство Древней Греции и Рима, было радостным освобождением, все еще пропитанным христианской концепцией индивидуального бессмертия. Бердяев утверждает, что, несмотря на Савонаролу, Римско-Католическая Церковь признавала это обновление, особенно в его эстетических проявлениях, о чем говорят музеи Ватикана и украшения монастырей и часовен. Высшим выражением этого оздоравливающего движения было явление святого Франциска, его славословие Богу и природе, которым так дорожит весь христианский мир, и также пророчества Иоахима Флорского, искусство Джотто и поэзия Данте. «Христианский гуманизм,— недвусмысленно утверждает Бердяев,— стоит выше всего того, что дала нам духовная культура Западной Европы»¹⁴.

Это восприятие раннего Ренессанса дорого сердцу русского символизма в целом. Святого Франциска, любимого святого, близкого к православной традиции, легко можно себе представить стоящим перед иконой «Всякое дыхание да хвалит Господа». Данте глубоко, почти оккультно воздействовал на Александра Блока, который имитировал его терцины и, в типичном осуществлении символистского «жизнетворчества», представил свои отношения с лучшим другом Евгением Ивановым как паломничество Вергилия и Данте через ад. Вячеслав Иванов, в жизни изучавший, переводивший и переведший Данте как современника, воспринимал его почти русским поэтом-символистом (что продемонстрировала Памела Дэвидсон в первой своей книге, целиком посвященной этой теме¹⁵). Андрей Белый в 1905 г. в обзоре о научных исследованиях

¹¹ Ср. Иванов В. Кручи — о кризисе гуманизма... С. 375.

¹² Блок А. А. Крушение гуманизма... С. 98.

¹³ Там же. С. 93.

¹⁴ Бердяев Н. Смысл истории.— М., 1990.— С. 100.

¹⁵ Davidson P. The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov. A Russian Symbolist's Perception of Dante.— Cambridge, New York, 1984

Скарацини о Данте, подчеркивает значение вечных символов для России своего времени, воспринимая итальянского поэта в свете культа Софии Владимира Соловьева и отождествляя Беатриче с Божественной Премудростью, Вечной Женственностью¹⁶. Флоренский, в самом начале своего возвращения из церкви в науку в 1922 г., включил плодотворное обсуждение восприятия пространства в «Божественной комедии» Данте в девятый раздел своей книги «Мнимости в геометрии»¹⁷.

Правда, Флоренский высказал оговорки о новаторстве Джотто. Живописец «осовременил» перспективу, изображая предмет или пейзаж с точки зрения наблюдателя, с ограниченной точки человека. Это придавало некие театральные, иллюзорные качества искусству, которое ранее было онтологично, было связано с представлением о живой реальности, существующей за пределами индивидуального сознания¹⁸. Хотя, признает он, у Джотто это еще не так заметно. Другие символисты воспринимали искусство «золотого Джиговани Беллини» — так Блок назвал его у могилы Врубеля¹⁹ — глубоко им родственного, так же как и искусство Джотто, Боттичелли и Фра Беато Анджелико. В частности, душевная чувствительность Блока и Белого была сформирована Д. Рёскиным, У. Патером и английскими прерафаэлитами, с которыми их с энтузиазмом знакомила переводчица и художница Ольга Соловьева, дальняя родственница Блока. С своим сыном Сергеем, близким другом Белого, они жили в одном доме с семьей Бугаевых, поэтому Андрей часто бывал у них как свой человек. Полупрозрачное весеннее искусство раннего Возрождения было им глубоко родственно.

Напротив, Высокое Возрождение воспринималось как разрушение духовного сообщества, работающего во взаимодействии с природой для установления Царствия Божия. Появление индивидуального высокомерия чуждо Бердяеву и его современникам и внушает им предощущение утрат и надвигающегося возмездия. Бердяев видит некоторую деградацию в чрезмерной увлеченности человеческим телом, в красивых, пустых лицах мадонн Рафаэля и его философов, в постоянно растущем интересе да Винчи к механическим, а не органическим решениям, так же как в новых спорах о Вере и Деяниях, что привело к Реформации — либо к предопределению у кальвинистов, либо, напротив, к протестантскому возвеличиванию добрых дел. Эти тенденции говорили о новом подчинении свободного духа некоему деспотичному божеству или жесткому абстрактному нравственному Закону. Они свидетельствовали, считал Бердяев, об ослаблении духовного начала в изобразительном искусстве, постепенной эрозии веры и любви и наступлении деизма и агностицизма Просвещения и культа разума. Дилемма была сформулирована в основной антиномии философии Канта: кажущаяся непреодолимая пропасть между невозможностью рационального доказательства «уверенности в вещах невидимых» и необходимостью сохранения нравственного закона, она предвещала распад европейской мысли на романтическую ностальгию и мистику, с одной стороны, и оптимистичный утопический социализм

¹⁶ Там же. С. 82–88. Для рассмотрения вопроса: Белый А. Скарацини, Данте, Петербург 1905 г.— Весы.— 11.— 1905.— С. 75.

¹⁷ Флоренский П. Мнимости в геометрии.— М., 1922; Hagemeister M. Nachdruck nebst einer einführenden Studien.— München, 1985.— S. 44–53.

¹⁸ О перспективе см. работу Павла Флоренского «Обратная перспектива», впервые представленную в византийском отделе МИХИМ 29 октября 1920 г. (Флоренский П. Сочинения.— III (1).— С. 46–103, английский перевод Уенди Салмонд с введением и примечаниями Николетт Мислер опубликовал в книге *Beyond vision. Essays on the perception of art.*— London, 2002.— P. 197–272).

¹⁹ Блок А. Памяти Врубеля // Блок А. Сочинения.— Т. V.— М.-Л., 1962.— С. 424.

с другой, за которыми последовали диалектический материализм — или же безнадежный пессимизм. Только Гете с исцеляющей силой своего великого искусства, которого Бердяев воспринимает как вершину постренессанского развития, и, возможно, любого человеческого достижения, — предлагает какое-то противоядие от все ускоряющегося распада искусства и науки, свободной мысли и духовного прозрения. Белый расширяет эту мысль в неподражаемо причудливых ассоциативных образах:

В Борджиа, в Медичи, в оригинальнейших контурах пап (Николая, Льва, Юлия), в утончениях, в «синкретизме» пиров Ренессанса нет странствий еще: здесь на празднике созревает трагедия пресуществляемой личности; скоро в ней обнаружится Человек (Фауст, бледный Гамлет и Манфред); скоро радости пира развеются; зала пира окажется: колдовским погребком, нас встречающим в «Фаусте».

Фауст — спасается.

Вся трагедия Ренессанса разоблачаема Фаутом: «Фаутом» Гете; но распадается в «Фаусте» Фауст (последняя сцена) на... бранные пелены, подлежащие истреблению пламени, и на... воскресшего к жизни духовной; и с высей духовного мира мы видим, что Фауст, покрывший шестнадцатый и семнадцатый век изобретениями Галилея, Коперника, Кеплера, животносно протек в миры духа сплошной музыкальной стихией: источником, Бахом; и оживление северной части Центральной Европы струею Италии есть оживление Фауста, верного Господу, духом научного творчества...²⁰

Однако за пределами уютной лаборатории Гете рационализм и материализм распространяются как лесной пожар, и с ними убежденность в том, что высшая цель человека — перестроить экономику таким образом, чтобы в ней каждый был равен с другим, а не для того, чтобы обеспечить равные стартовые возможности в «погоне за счастьем». Эту убежденность Бердяев считает движущей силой революции, которая снова и снова оказывается трагической иллюзией и влечет за собой только более беспощадное самоуправство. Он рассматривает романтизм, а также противорелигиозный позитивизм как реакцию на неудачи французской революции. Такой же реакцией, хотя и в другом отношении, он считает утопический квази-религиозный социализм Сен-Симона и атеистический марксизм. На самом деле, говорит Бердяев, пропасть зияла все шире. Попытки контр-Просвещения подтвердить важность органического и духовного измерений не имели действительного успеха, тогда как революционная идеология выступила в союзе с гуманистическим самоутверждением, чтобы найти прочную материальную базу для перераспределения материальных ценностей (что в настоящее время стало возможным благодаря техническому прогрессу и развитию промышленного капитализма). Согласно Марксу, мечта о том, чтобы «средства производства» были переданы в общественное управление, стала осуществимой благодаря техническому прогрессу и новому коллективизму. Это и позволяет Бердяеву считать марксизм продуктом эпохи Просвещения.

²⁰ Белый А. Кризис культуры // Белый А. Символизм как миропонимание.— М., 1994.— С. 268.

Бердяев не был одинок в этом убеждении. Флоренский в 1921 г. сказал своим ученикам, что «в сущности, большевизм — завершение буржуазной культуры»²¹, а Вячеслав Иванов, в своей статье о кризисе гуманизма замечает несколько иронически: «человечество живо почувствовало, что гуманистическая идея есть сила конкретно-освободительная, что она, прежде всего, — здоровье, и при первом расшифровании двух-трех строк из непонятных дотоле греческих манускриптов, при первом узрении вырытых из земли мраморных идолов обрадовалось, что “жизнь ему возвращена со всею прелестью своею”. А, обрадовавшись, столь твердо решило и сумело воспользоваться возвращенною жизнью, что сама историческая действительность с ее крепостническим преданием должна была склониться, хотя бы для вида, под ярмо гуманизма и стерпеть — “Декларацию прав человека и гражданина”...»²². Блок, хотя скорее с чувством вины, нежели с иронией, тоже был убежден в неизбежности революции, когда народ будет претендовать на приобщение к движению за свободу личности, движению, «в котором он не принимал участия, или — его отгоняли, когда он стремился принять участие»²³. Белый, который явно провидел Александрию сквозь Италию эпохи Возрождения, XV век сквозь двадцатый, Фауста, Вагнера и Канта сквозь Святого Августина, Лютера, и протестантизм сквозь VI, IX и X века, склонен отказаться от всякой периодизации, упиваясь тем кризисом мышления, к которому сам причастен, кризисом, в котором

мысли мыслят себя: мысли вырвались из обычного круга сознания; он — рвется потоком клокочущих образов; топится стьюе «я», растворяясь в мысли; «я» — схвачено, вырвано, унесено, при попытке вернуться и вынырнуть на поверхность, оно попадает в чужое сознание.

Опыты упражнения с мыслью перемещают границы сознания и научают, ныряя в источники мысли, выныривать: в ближнего; переживать в его «я» и ему говорить:

«Я есмь ты»²⁴.

Для Белого, это не столько конец пост-ренессансного периода, сколько конец индивидуализма, который он чувствует и фиксирует острым внутренним личным переживанием.

Чего никогда не позволяет себе делать Бердяев и ни один из наших мыслителей, так это сожалеть, что Ренессанс состоялся в Европе или что Россия, хоть и с опозданием, пошла по той же дороге. Одно, что из их диагноза четко следует — что в Европе и в России данная дорога привела в тупик, к самому краю катастрофы. События заострили борьбу между «гуманистическим» самодержавием и «гуманистической» демократией, исчерпывающе описанную Бердяевым: «Несомненно, мы переживаем конец той гуманистической морали, которая считалась цветом моральной жизни всей новой истории, всего периода новой истории. <...> Окончательный конец ее обнаруживается и в мировой войне, и в тех последствиях, которыми она сопровождалась, но эта гуманистическая мораль, со всеми иллюзиями ее, начала

²¹ Флоренский П. Предварительные планы и заметки к лекциям (1921) // Флоренский П. Сочинения. — III (2). — С. 367.

²² Иванов В. Кручи — о кризисе гуманизма... С. 376.

²³ Блок А. Крушение гуманизма... С. 98.

²⁴ Белый А. Кризис культуры... С. 265.

приходить к концу гораздо раньше. Так, прежде всего гуманистической морали был нанесен самый страшный удар Ницше, который вскрыл ее противоречия»²⁵. Гуманистическая этика умеренности, провозглашенная Гердером как высшее достижение человечества не может выжить в катастрофу: «Ницше потому и кончает гуманизм, что он ставит последнюю, предельную проблему. Потому и Маркс кончает гуманизм, что он ставит предельную проблему общественности», — говорит Бердяев и продолжает. — «Потому и религия гуманистическая саморазлагается, что она ставит последние, окончательные задачи, которые не могут удержаться в срединном человеческом царстве»²⁶.

Следовательно, диагноз Бердяева основан не на русских, а на европейских источниках. Белый соглашается: «Ницше передний край всей культуры...»²⁷. Но, с сожалением продолжает он, в поисках новой истины мы не смеем следовать за Заратустрой Ницше в горы. «В выси мы не отправились, а — скатились: к “культуре” [Белый здесь, в 1917 г., использует это слово в том смысле, как Блок, Шпенглер и Бердяев, в последней главе “Смысла истории”, использует слово “цивилизация”], из недр которой теперь бьют в нас пушки: безумие гор подменили мы “Кантом” и “Крупном”...»²⁸. Годы до Первой мировой войны Белый провел за рубежом, вернувшись в Россию только в 1916 г. Визит к могиле Ницше в 1914 г. как бы под аккомпанемент «Зимнего путешествия» Шуберта вызвал первое острое переживание культурного кризиса. Он был порождением непосредственного наблюдения войны, которая яростно окружала нейтральную Швейцарию, где в это время Белый строил Goetheaneum Штайнера. «Революцию и культуру», изданную в России в 1917 г., Белый вынашивал в нейтральной западноевропейской среде, а в 1917 г. он, как и многие другие, сравнил революцию со стихийным подземным извержением, «ураганом, уничтожающим все формы», который временно исключает культурный рост, хотя и может, в конечном счете, оказаться плодотворным — не в смысле непрерывности, а в смысле воскресения и перерождения: то есть — в смысле нового Возрождения. Блоковское выступление о переводах Гейне в России, где он коснулся вопроса о «кризисе гуманизма и либерализма», вызвал раздражение вольнодумных либеральных ученых — участников его предприятия «Всемирная литература». Горький попросил Блока посвятить этому вопросу целый доклад, надеясь, что поэт выступит и дальше с нападками на культ жалости и мольбы к «маленькому человеку», свойственные русской литературе. Так появилось «Крушение гуманизма». Но Блок по-своему понимал «гуманизм» и решил опереться книгу Хонекера «Очерки по литературе и культуре XIX века» в переводе Зайцева. Он говорил не о Толстом и Достоевском, как Горький ожидал, но о Шиллере, Ницше, Стриндберге, о Реймском соборе и разрушении Мессины как эмблеме гуманистической «цивилизации» (в отличие от культуры, которая, по его словам, исходит из артезианских глубин человеческой памяти и всегда проникнута духом музыки). Для Блока, как и для Бердяева, Кант и Гете великие фигуры — они, как двуликий Янус, смотрели и назад, в сторону своего источника в эпоху Просвещения, и вперед к его неизбежному затмению. Гете «подает руку Рихарду Вагнеру» и Канту, который, когда строил свою «страшную теорию познания» — по мысли Блока — способствовал

²⁵ Бердяев Н. Смысл истории. С. 129.

²⁶ Там же. С. 130.

²⁷ Белый А. Революция и культура. С. 267–307.

²⁸ Там же. С. 282.

превращению культуры в цивилизацию, а когда выработывал свою теорию времени и пространства, был «безумным артистом, чудовищным революционером, взрывающим цивилизацию изнутри»²⁹.

По словам Флоренского, распад гуманистической культуры уже четко проявляется в Марбургской школе и был предопределен Гете, Шеллингом и «немецкими актуалистами». Флоренский тоже размещает Канта на водоразделе «ренессансного мировоззрения», с вершины которого можно увидеть то, что позже опустится ниже горизонта. У Канта «появляются новые ноты, звучащие средневековьем. Особенно важно его открытие греховности как готовности ко греху, а также его учение об антиномии. Кант указал, что в нашем разуме есть трещины, что рационализм разлагается сам в себе, что противоречия есть признак не слабости, а жизненности человеческой мысли. <...> В основе эволюционизма и механистического мировоззрения лежит отрицание пространства и времени, утверждение, что наши формы субъективны. Это объявление человеческого разума иллюзией — наиболее зловредно. Пространство определялось лишь отрицательными признаками <...> мыслилось бескачественным протяжением, сосудом без стенок. Отсюда — пустота, отрицание бытия в культуре Ренессанса. Вселенная конечна в силу принципиальных начал современной физики»³⁰.

Вячеслав Иванов за время *Lehrjahre* у Моммзена настолько проникся его предчувствиями будущего европейской культуры, что не нуждался в указаниях на европейские корни своих размышлений о кризисе гуманизма. Но интересно, что он тоже ссылался на новое направление в математике и физике и говорил о тревожном влиянии «теории относительности»³¹. Иванов был знаком с Хлебниковым и так же, как и Флоренский, увидел симптомы потери привычного восприятия вещей и пространственно-временной дезориентации в футуристическом изобретении нового языка («зауми»), недоверии художников к изобразительности в искусстве и атональных экспериментах композиторов. Примеры, которые он приводит — это выставка серии музыкальных инструментов Пикассо в московской коллекции Щукина, музыка Скрябина с его стремлением к синэстетике и магии, «заумь» Хлебникова. Все те же явления («заумь», Пикассо, Скрябин) обсуждаются Флоренским в статьях, лекциях и письмах того периода как симптомы энтропийного распада современной культуры³². Блок, как и они, жалеет о потерянной цельности, об ушедшем времени, когда наука и искусство совместно создавали «единую музыку», противопоставляя то время нынешнему состоянию «нецелостности», «раздробленности»³³.

Бердяев тоже прочитывает современное искусство как свидетельство распада гуманизма. Искусство является символом надвигающейся катастрофы. В качестве примеров его дегуманизации он, наряду с романом Белого «Петербург», указывает на искусство Пикассо, где «человек проваливается в космическую безмерность, где

²⁹ Блок А. Крушение гуманизма... С. 96, 101.

³⁰ Флоренский П. <4-я лекция> «Способы построения кантианского мировоззрения. Расщепление бытия в пространстве и времени. Теория чистых линий. Теория мутаций. Антиномичность жизненного мышления», лекция от 26.08.1921: Флоренский П. Сочинения.— III (2).— С. 405.

³¹ Иванов В. Кручи — о кризисе гуманизма... С. 369.

³² Ср. Флоренский П. Анатомия языка // Флоренский П. Сочинения.— III (1).— С. 46–100, мысли о зауми и других искусственных языках; обсуждение выставки Пикассо в: Флоренский П. Сочинения.— III (2).— С. 101–103.

³³ Блок А. Крушение гуманизма... С. 103.

опрокидываются и смещаются формы человека, отличающие его от предметного мира». «Петербург» он рассматривает как высшую демонстрацию этого процесса, в котором «в самых последних плодах своего творческого пути человек нового времени приходит к отрицанию своего образа»³⁴.

На художника действительность наводила экзистенциальную тоску. «Как же нам однако,— спрашивает Иванов,— стремиться вперед в ритме времени, которое нас взмывает и разрывает, отдаться зову всемирного динамизма — и в то же время оставаться “крепкими земле”, верными кормилице-матери? Задача, по-видимому, неразрешимая, грозящая поэзии гибелью»³⁵.

Устрашенный наступлением переходного периода, когда, по выражению Бердяева, «предстоит новое смешение рас и культурных типов»³⁶, каждый мыслитель искал свое решение: Белый — в смерти и воскресении себя и культуры и реинтеграции антонимов с помощью символа; Блок — в трагическом мужестве и самоограничении в сочетании с полетом и импульсом, в новом «художественном» аскетизме; Иванов — в новом мифе, хотя, в конце концов, он остановился на трагическом христианском гуманизме в свете «Ессе Номо»; Флоренский — в новом «средневековом» мировоззрении, по которому человек будет воспринимать себя не как зритель, а как активный участник в мире, чуткий к воле Господней, воспринятой традиционно аскетично и одновременно глубоко лично; Бердяев — в изучении «философии истории», которая,— надеялся он,— обеспечит ключ «к судьбе ожидающей народы Европы и России», даст объяснение «этого конца гуманистической Европы» и осветит «это вступление в ночную эпоху истории»³⁷.

В чем все были согласны, так это в том, что стоят на «водоразделе». Это термин у Флоренского общий с Ивановым и Белым. Флоренский так и озаглавил незаконченный послереволюционныйopus: «У водоразделов мысли», и, возможно, действительно заимствовал его из строчек Ивановской поэмы «Человек», которые тот поставил эпиграфом к «Кручам»:

Потерпи еще немного,
Скорбный путник, Человек
Приведет твоя дорога
На верховья новых рек.
Миновав водораздела
Мирового перевал...³⁸

С этих водоразделов «люди порога»³⁹, как называет их Иванов, созерцают культурный мир, воспитавший их, и новый век, несопоставимый с ним так же, как, по словам Бердяева, и наша эпоха несопоставима «с эпохой античного мира и началом новой христианской эры»⁴⁰.

Подобное сравнение делает Блок. Белого притягивает образ, одновременно древний и антропософский — «города солнца». Флоренский и Бердяев предлагают

³⁴ Бердяев Н. Смысл истории. С. 136.

³⁵ Иванов В. Кручи — о кризисе гуманизма... С. 372.

³⁶ Бердяев Н. Смысл истории. С. 139.

³⁷ Там же.

³⁸ Иванов В. Человек. С. 228 и, как эпиграф к «Кручи», С. 336.

³⁹ Иванов В. Кручи — о кризисе гуманизма... С. 272.

⁴⁰ Бердяев Н. Смысл истории. С. 140.

термин «новое средневековье», в котором, однако, нет отказа от науки или восстановления феодального строя. Бердяев, как всегда, замечательно ясен: «Так кончается новая история и начинается какая-то другая история, которую я, по аналогии, назвал новым средневековьем; в ней человек вновь должен связать себя, чтобы собрать себя, вновь должен подчинить себя высшему, чтобы не окончательно погубить себя. Для того чтобы человеческая личность вновь обрела себя, чтобы та христианская работа над человеческим образом, которая составляет существенный момент в судьбе человека во всемирной истории, продолжалась и дальше, для этого необходим возврат, по-новому, к некоторым элементам средневекового аскетизма»⁴¹. Он, кажется, видит в этом восстановление равновесия. Отрешенность Церкви от дел мирских, утверждает он, привела к парадоксальным идеям универсального суверенитета церкви, но вклад Ренессанса состоял в том, чтобы полностью раскрыть потенциал человеческой свободы. Сейчас человек, превзошедший себя в попытке господствовать в мире во имя свое, стал рабом мира, и «человек должен пройти через новую отрешенность для победы над миром в себе и вокруг себя, для того чтобы стать владыкой, а не рабом»⁴².

Другие герои нашей статьи, хотя и оперируют антиномиями и символами, а не диалектическим мышлением, тоже пришли к необходимости «нового аскетизма» и перестройки отношения человека к миру природы, к окружающей его среде.

Для Флоренского и Блока аскетизм принял обертоны «трагического оптимизма»⁴³, в блоковском сознании он был связан со скандинавской традицией и Тютчевым, а у Флоренского — с Древней Грецией. Кроме того, их объединяло то, что Блок назвал «духом музыки», а Флоренский чаще называл «Богом»⁴⁴, хотя он, как и Блок, почти до смерти утверждал, что «слышал» музыку в себе. Такое прислушивание, как бы они ни называли его, требует от слушателя, будь то поэт или священник, отложить земные попечения и искать перспективу вечности: «утрата равновесия телесного и духовного,— говорит Блок,— неминуемо лишает нас музыкального слуха, лишает нас способности выходить из календарного времени, из ничего не говорящего о мире мелькания исторических дней и годов,— в то, другое, нечислимое время»⁴⁵. Белый и Иванов также воспринимали исторический момент через музыку и трагическую драму, трагедию и катарсис. Иванов провозглашает, что гуманизм обречен на смерть. Как погибшего героя в Древней Греции, его следует похоронить с благоговением до того, как миазмы разложения заразят тех, кто остался жив. Белый, как мы уже говорили, сочиняет статью «Кризис гуманизма» под аккомпанемент вокального цикла Шуберта «Зимний путь», отождествляя ворона, следующего за путником из города, с душой человека, которая должна быть преодолена и преображена. Что касается музыки, то она

⁴¹ Там же. С. 141.

⁴² Там же. С. 142.

⁴³ Флоренский использует этот термин в письме к сыну Кириллу от 7 декабря 1935 г. (Флоренский П. А. Сочинения.— Т. IV.— С. 340) в связи с его стихотворением «Оро» и его собственным отношением к испытанию лагерем. Блок, в «Крушении гуманизма» вызывает трагический взгляд, «который только предоставит ключ ко многим мирам». С. 105.

⁴⁴ Ср. Блок А. Крушение гуманизма. С. 115 и Трубачев С. Избранное (М, 2005) С. 361, где он говорит о музыкальной чувствительности к миру как определяющей характеристике внутренней организации Флоренского, что делает его сродни Андрею Белому и Александру Блоку. Также письма Флоренского к матери 28–29 июля 1936 г. Флоренский П. А. Сочинения.— Т. IV.— С. 406.

⁴⁵ Блок А. Крушение гуманизма. С. 102.

<...> есть невскрытый конверт с содержанием нашей судьбы; в музыке — содержание будущей исторической жизни; музыка — это голубь с вершины грядущего Арарата, приносящий в наш ковчег свою первую, маслянистую ветвь; эта весть есть решение участи всех заключенных в ковчеге; оттого-то она всенародна; и вместе — индивидуальна, интимна: касается каждого; в ней раскрытие каждой индивидуальной души до подлинно всенародного образа...⁴⁶

Такое самоотречение, целью которого является преодоление индивидуализма, они связывают с отношением человечества к окружающей среде. Как выразился Флоренский, только изгнав духа жадности и высокомерия, человек может восстановить свою истинную позицию, т. к. «человек является творческим центром, а не глазом только, смотрящим в щелку на мир, не пассивным зрителем, находящимся вне мира, а активным его участником», «как «доктор мира», «как творящая субстанция»⁴⁷. Ни один из наших авторов не думает, что такое отношение будет достигнуто революционным путем перераспределения богатства: «Один из основных мотивов всякой революции — мотив о возвращении к природе; этот мотив всегда перетолковывается ложно; его силу пытается использовать цивилизация; она ищет как бы пустить его воду на свое колесо; но мотив этот — ночной и бредовой мотив; для всякой цивилизации он — мотив похоронный; он напоминает о верности иному музыкальному времени, о том, что жизнь природы измеряется не так, как жизнь отдельного человека или отдельной эпохи; о том, что ледники и вулканы спят тысячелетиями, прежде чем проснуться и разбушеваться потоками водной и огненной стихий»⁴⁸.

Гуманистический *hubris*⁴⁹, отмечает Вячеслав Иванов, будь он капиталистического или марксистского пошиба, не жалуется стремления христианства к потустороннему, потому что оно рискованно «и убыточно для земного хозяйствования»⁵⁰. Флоренский заявил, что «возрожденское миропонимание [он единственный из наших авторов часто использует термины Возрождения и Просвещения как взаимозаменяемые. — А. П.] есть миропонимание человека, отпавшего от природы. Наше время пытается окончательно завладеть природой, насиловать ее по своему усмотрению, хищничать в ней, вместо того чтобы прислушиваться к ней, хочет рационализировать ее по своим схемам и поработить»⁵¹. Именно это отношение к природе, считает он, в гораздо большей степени, чем «наши нынешние обстоятельства» [т. е. захват власти большевистским воинствующим атеизмом. — А. П.], может людьми с эсхатологическим складом ума быть истолковано как знак приближающегося конца света. Чудовищный эгоизм Рокфеллеров и Вандербильдов Белый видит равнозначным «материализму» коллектива: единственно возможным местом встречи эгоистического коллектива

⁴⁶ Белый А. Революция и Культура. С. 308.

⁴⁷ Флоренский П. Лекция от 6 октября 1921 г. С. 434.

⁴⁸ Блок А. Крушение гуманизма. С. 103.

⁴⁹ *Hubris* (греч., *юбрис*, *хюбрис*): высокомерие, гордыня, спесь, гипертрофированное самолюбие. В древнегреческой культуре важная этическая концепция — нарушение божественной воли в сочетании с желанием обожествления, за которым следует возмездие, кара (*немесис*).

⁵⁰ Иванов В. Кручи. С. 376.

⁵¹ Флоренский П. А. Современное и церковное миропонимание. Эсхатологические признаки. Лекция 2 от 19.08.1921. С. 391.

и природы является преобразование «Я» личности в «Я» Христа⁵². Бердяев уточняет: «Машиной, развитием материальных производительных сил пытался человек овладеть природными стихиями, но вместо этого он становится рабом созданной им машины и созданной им материальной социальной среды. Это уже обнаружено в капитализме и будет обнаружено и в социализме. Таков трагический результат всей новой истории, трагическая ее неудача»⁵³.

Как раз из этой неудачи наши мыслители извлекают надежду, и надежда эта, хотя бы они того или нет, основана на трагическом понимании христианства: «Иисус Христос,— в последние дни богословской академии перед учениками Флоренский выступает достаточно ясно,— индивидуальность, заключающая в себе все другие индивидуальности, все — в Нем, всякое наше действие, наше суждение, вся полнота многообразия того, что было, есть и будет, заключена в Нем. Все мы должны обсуждать, имея Христа отправным пунктом своих мыслей. Здесь прямое столкновение с возрожденческой логикой»⁵⁴. Вячеслав Иванов, говоря о «новом мифе» в «Кручах» напоминает своим слушателям, что старый христианский миф отнюдь не исчерпан, но для того, чтобы вновь открыть его, человечество должно «раздвинуть грани своего сознания в целое, что прежняя мера человеческого будет казаться ему тесным коконом»⁵⁵. Этот «новый миф» в некотором роде выражен в стихотворении Белого «Христос воскрес». Здесь автор не столько оглядывается на Распятие, как оно дано в Евангелии, сколько вперед — через бурный грохот войны и революции к Воскресению культуры. По-моему, этого нет во внешне сопоставимых с ним «Двенадцати» Блока, где минорное заключение наводит на мысль о солидарности Спасителя, сегодня и каждый день, с «печальным путником человеком»: солидарность, о которой поэт никогда не просил, против которой даже, пожалуй, взбунтовался, но которую он «услышал» в музыке революции и «увидел» сквозь метель.

Бердяев, как и Флоренский, считает, что у России есть своя роль в истории. Она призвана к тому, чтобы воочию обнаружить «крах гуманизма и этим подводит к апокалиптической теме. Так приближаемся мы к последним проблемам метафизики истории, к проблемам прогресса и конца истории»⁵⁶. Однако, в отличие от сектанта-апокалиптика, Бердяев располагает апокалипсис вне истории. Мы не должны, говорит он, думать о нем как о Конце, но как о наступлении Вечности: «Все наши верования и упования должны быть связаны с разрешимостью человеческих судеб в вечности, и мы должны строить свою перспективу жизни не на перспективе оторванного будущего, а на перспективе целостной вечности»⁵⁷. «Если взять исторический процесс в целом, то коренной неудачей, которая этот процесс поражает, нужно признать, что в нем не удастся Царство Божие, что если Царство Божие было задано в историческом процессе как разрешение судьбы человеческой, то оно никогда в этом историческом процессе не осуществлялось и никогда приближения к осуществлению Царства Божия не происходило»⁵⁸.

⁵² Белый А. Пути культуры. С. 310–311.

⁵³ Бердяев Н. Смысл истории. С. 142.

⁵⁴ Флоренский П. А. Заметки на полях конспекта студентом его лекции № 12 октября 1921 г. С. 444.

⁵⁵ Иванов В. Кручи. С. 372.

⁵⁶ Бердяев Н. Смысл истории. С. 144.

⁵⁷ Там же. С. 153.

⁵⁸ Там же. С. 155.

Таким образом, «смысл истории» не мессианский. Это, скорее, трагический внутренний процесс, в ходе которого человечество стремится стать достойным вечности, раскрыться так, чтобы вместить в себя Вечность. Белый и Иванов запутывают вопрос в дебрях трудно преодолимой терминологии. Не «христианство», а «христовство», говорит Белый в соответствии с антропософской идеей преображения человека. Иванов в «Кручах» выступает с еще одним из тех неудачных терминологических неологизмов, за которые его так дразнили современники: «моноантропоморфизм». Блок говорит о Новом Человеке как о «художнике».

Наши тексты представлены здесь в линии отражения в них Хаоса, когда, по Лотману, «каждый момент взрыва имеет свой набор равновероятных возможностей», оперируют теми из этих возможностей, которые заложены в «культуре» древнего, средневекового и пост-возрожденческого миров. Всякий раз ими отбрасывается шелуха «цивилизации»⁵⁹ и человеческая судьба переосмысливается в свете вечности: «Но то, что происходит по законам одного времени, совершается внезапно по законам другого: как бы движения одной дирижерской палочки достаточно для того, чтобы тянущаяся в оркестре мелодия превратилась в бурю»⁶⁰. Не только история, но и человечество, природа и отдельная человеческая личность, все это, требует переосмысления в свете того «другого времени». Возможна перспектива целостной философии всеединства в свете науки, подтверждающая такое восприятие вселенной и человека в ней.

Вяч. Иванов, который в затворничестве эмиграции достиг новой простоты, нашел нужную формулировку — в конечном счете, по крайней мере, для художника: «Единственное задание, единственный предмет всякого искусства есть Человек. Но не польза человека, а его тайна. Другими словами, — человек, взятый по вертикали, в его свободном росте вглубь и ввысь. С большой буквы написанное имя Человек определяет собою содержание всего искусства; другого содержания у него нет. Вот почему религия всегда умещалась в большом и истинном искусстве; ибо Бог на вертикали человека»⁶¹.

Такое определение не могло быть написано вне основного русла европейской традиции — Древности, Средневековья, Возрождения, Просвещения, романтического анти-Просвещения и современного смутного времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. София-Логос.— Киев, 2006.
2. Белый А. Кризис культуры // Символизм как миропонимание.— М., 1994.
3. Белый А. Революция и культура // Символизм как миропонимание.— М., 1994.
4. Белый А. Пути культуры // Символизм как миропонимание.— М., 1994.
5. Белый А. Скаратзини, Данте, Петербург 1905 г.— Весы.— 11.— 1905.
6. Бердяев Н. Смысл истории.— М., 1990.
7. Блок А. А. Крушение гуманизма // Блок А. Сочинения.— Т. VI.— М.-Л., 1962.

⁵⁹ Термины «цивилизация» и «культура» используются Блоком в статье «Крушение гуманизма» в 1919 г. Бердяев повторил их после Шпенглера в 1923 г. Возможно, у Блока и Шпенглера был общий источник.

⁶⁰ Блок А. Крушение гуманизма. С. 102.

⁶¹ Иванов В. Мысли о символизме. С. 614.

8. Блок А. Крушение гуманизма // Блок А. Сочинения.— Т. VI.— М.-Л., 1962.— С. 93–115.
9. Блок А. Памяти Врубеля // Блок А. Сочинения.— Т. V.— М.-Л., 1962.
10. Иванов В. Мысли о символизме // Иванов Вяч. Собрание сочинений.— Т. II.— Брюссель, 1979.
11. Иванов В. Человек // Иванов Вяч. Собрание сочинений.— Т. III.— Брюссель, 1979.
12. Иванов Вяч. Кручи — о кризисе гуманизма. К морфологии культуры и психологии современности // Иванов Вяч. Собрание сочинений.— Т. III.— Брюссель, 1979.— С. 365–382.
13. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров // Семиосфера.— СПб., 2000.
14. Лотман Ю. М. Культура и взрыв // Семиосфера.— СПб., 2000.
15. Трубачев С. Избранное.— М., 2005.
16. Флоренский П.— Сочинения.— III (1) и III (2).— М., 1999.
17. Флоренский П. А. Современное и церковное миропонимание. Эсхатологические признаки.— Лекция 2 от 19.08.1921.— Т. III (2).
18. Флоренский П. Анатомия языка // Флоренский П. А. Сочинения.— Т. III (1).— С. 46–100.
19. Berlin I. Hume and the sources of German anti-Rationalism; Giambattista Vico // *Against the Current*.— N. Y., 1980.
20. *Beyond vision. Essays on the perception of art*.— London, 2002.
21. Davidson P. *The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov. A Russian Symbolist's Perception of Dante*.— Cambridge, New York, 1984.
22. Gogwilt Chr. *The Invention of the West. Joseph Conrad and the Double-Mapping of Europe and Empire*.— Stanford, California, 1995.
23. Hagemeister M. *Nachdruck nebst einer einführenden Studien*.— München, 1985.
24. Kline G. *Cambridge Dictionary of Philosophy*.— Second edition.— Cambridge, 1999.— Entry on Russian Philosophy.

А. А. Ермичёв

**«РУССКИЙ РЕНЕССАНС», «СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК»:
ОБЩЕЕ ПРОСТРАНСТВО, НАЧАЛА,
ГРАНИЦЫ, СБЛИЖЕНИЯ...¹**

Мое выступление едва ли можно строго назвать докладом. Оно, скорее, сообщение о некоторых сюжетах серебряного века, еще не ставших особым предметом внимания наших исследователей. Хотелось бы проследить историю именовании «русский культурный ренессанс», «русский духовный ренессанс», «серебряный век» и попытаться ограничить их, провести между ними границы, а, в связи с этим указать на некоторые важные аспекты реальной истории этого явления.

При подготовке своего сообщения я ближайшим образом опирался на статьи С. С. Хоружего², британской исследовательницы Аврил Пайман «Русские символисты и Возрождение», публикуемой в настоящем журнале, и Б. Н. Тарасова, выступление которого находится в глубокой содержательной перекличке с нею.

Русский Ренессанс начала XX в. был явлением сложным, что определяет некоторую нашу растерянность при попытке его определения. Одна исследовательница сказала очень хорошо: «Собирать “серебряный век” воедино так же тяжело, как и утекшую воду»³. Известно и то, как различны его оценки. Восторженное отношение к Ренессансу соседствует с его жестким осуждением, например, у Н. Мандельштам⁴.

¹ Статья написана по материалам выступления на конференции «Рациональность и вера как основания русской философии Серебряного века», организованной кафедрой философии Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета (ИНЖЭКОН) 29–30 марта 2012 г.

² Хоружий С. С. Трансформация славянофильской идеи в XX веке // Вопросы философии.— 1994.— № 11; Тарасов Б. Н. Новый Ренессанс или ускоренный апокалипсис? // Литературная учеба.— 2006.— № 6.

³ Рылькова Г. На склоне Серебряного века // Новое литературное обозрение.— 2000.— Кн. 46 (6).— С. 239.

⁴ Во «Второй книге» (М., 2006, С. 108) она пишет: «Петербург <...> всеми течениями десятилетия годов демонстрировал различные виды отпадения от христианства, а сам город своею судьбой показал, что именно ему первому суждено расплатиться за ход истории».

Всего удивительнее, что некоторые авторы даже отрицают его существование. Об этом мы могли прочитать в книгах Б. Ф. Пустарнакова и Омри Ронена⁵.

Не будем обсуждать эти радикальные заявления, но вот что касается терминов, обозначающих обсуждаемое явление, то в них следует разобраться. Последуем совету Френсиса Бэкона. Надеюсь, это поможет нам понять и сущность самого явления.

Мы знаем, что после некоторой апатии восьмидесятых годов, прерванной голодом 1891 г. русское общество зашевелилось; стала появляться какая-то общественная инициатива. Произошло это не только по причине недовольства беспомощностью государственного аппарата перед ужасным ликом голода, но и по множеству иных причин: капиталистического «взросления» России и начала политической дифференциации в обществе, появления новой, выросшей уже после отмены крепостного права, интеллигенции — «нового просвещенного меньшинства» «русских европейцев»⁶, ветры *Fin de siècle* с Запада, наконец, окрепшая со времени Достоевского, Толстого и Соловьева религиозно-метафизическая потребность русских людей. Стали жить надеждой на новые зори. «Пожаром склон неба объят... / И вот аргонавты нам в рог отлетаний / трубят... / Внимайте, внимайте... / Довольно страданий! / Броню надевайте / из солнечной ткани! <...> «За солнцем, за солнцем, свободу любя, / умчимся в эфир / голубой!..»

Можно назвать того, кто первым произнес слово «Возрождение», относя его к своему времени. Им был Д. С. Мережковский. Еще в своих лекциях конца 1892 г. «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» он заявил, что его поколению «дана радость, едва ли не единственная на земле, ему дано увидеть самый ранний Луч, почувствовать трепет новой жизни, первое веяние великого будущего»⁷.

В 1896 г. в «Пушкине» он находит нужное всем слово — Возрождение. «Пушкин первый доказал, что в глубине русского мирозерцания скрываются великие задатки будущего Возрождения — той духовной гармонии, которая для всех народов является самым редким плодом тысячелетних стремлений»⁸. Найденное слово и обозначимся им цель как нельзя лучше выразили психологию ожидания и новационного действия, свойственную людям 90-х гг. Сам Мережковский, уже вошедший в «новое религиозное сознание», соотносит русское Возрождение — по его словам — с «первым подготови-

⁵ Б. В. Пустарнаков в исключительно ценном исследовании «Университетская философия в России. Идеи, персоналии, основные центры» (СПб., 2005) замечает: «Мы исходим из того, что ни “серебряного века”, ни “религиозного или философского ренессанса” в том возвышенном смысле, который вкладывается в эти термины, вообще не было в конце XIX — начале XX века...» Омри Ронен надеется на то, что его книга «Серебряный век как умысел и вымысел» (М., 2000, С. 30) «убедит читателей и филологов изгнать из чертогов российской словесности бледный, обманчивый и назойливый призрак обозначаемого им (т. е. термином “серебряный век” — А. Е.), но не существовавшего в XX столетии историко-литературного явления».

⁶ «Относительное “замирение” позволило русским людям после эпохи великих реформ, завершившейся цареубийством, “собраться мыслями”, другими словами — культурно вырасти. Интеллигенция, так или иначе отошедшая от простоватого радикализма “отцов”, выделила просвещенное меньшинство, которое стало мыслить о России по-новому, полюбило ее имперское прошлое — петербургское европейство наше, культурное наследие русского ученичества у Запада...» (Маковский С. К. На Парнасе серебряного века.— М., 2000.— С. 19)

⁷ Мережковский Д. С. Толстой и Достоевский. Вечные спутники.— М., 1995.— С. 560.

⁸ Там же. С. 515.

тельным Возрождением — от Рафаэля до Гете и Ницше. Он риторически вопрошает: «Не свершится ли на Востоке второе и окончательное, не языческое, а христианское Возрождение, которое найдет Святую Плоть, потому что будет сознательно искать ее уже в самом христианстве?»

Здесь же поэт и правдоискатель отвечает: «Кажется, второе Возрождение это и начинается, действительно, ежели не в самой русской церкви, то около нее и близко к ней, именно в русской литературе...»⁹

Первые практические шаги навстречу второму Возрождению Д. С. Мережковский и его ближний круг сделали в марте 1901 г. так называемым «богослужением» в их «Новой церкви». Но только этим их инициатива не ограничилась. В ноябре того же года начались Религиозно-философские собрания, сегодня оцениваемые как первый большой шаг к «религиозной общественности». Свой знаменитый доклад В. П. Тернавцев завершал словами о «начале религиозно-общественного возрождения России»¹⁰.

В это время слова «возрождение» и «ренессанс», видимо, были уже широко употребляемы. Например, А. А. Блок в письме отцу от 30 декабря 1903 г. характеризует состояние литературного движения в России как «истинный Ренессанс»¹¹. В. Я. Брюсов вполне в духе Мережковского и даже ссылаясь на его книгу о Толстом и Достоевском так характеризует «новое миропонимание» у русских начала XX в.: «Наше время <...> научилось чтить телесное, прозрев в нем такие же глубины, как в духовном»¹², что, дескать, роднит его с эллинами и эпохой Ренессанса.

Еще важнее следующая стадия в истории этого термина, когда его стали использовать экс-марксисты, одни из инициаторов кадетской партии и, по выражению З. Н. Гиппиус, «еще слишком эсдеки», С. Н. Булгаков и Н. А. Бердяев. Приступив к руководству журналом с большими общеполитическими амбициями — «Вопросы жизни» — они перевели использование термина «Ренессанс» с литературно-публицистического и религиозного уровня на уровень социально-политический¹³. Это прослеживается по программным статьям его редакторов. Например, С. Н. Булгаков прямо говорит о четырех великих задачах, стоящих перед Россией: политическом раскрепощении, экономическом возрождении, культурном ренессансе и церковной реформе¹⁴. Н. А. Бердяев писал о том же: «Осуществление нашей столетней политической мечты должно быть связано с великим культурным и религиозным ренессансом России <...> Мы ставим своей целью не только элементарное освобождение, но и ренессанс культурный, создание культуры на почве обновленного религиозного сознания»¹⁵.

⁹ Там же. С. 154.

¹⁰ Записки Петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903).— М., 2005.— С. 119.

¹¹ См. Письма Александра Блока к родным.— Т. 1.— Л., 1927.— С. 98.

¹² Брюсов В. Я. Среди стихов. 1894–1924. Манифесты. Статьи. Рецензии.— М., 1990.— С. 114.

¹³ По уверениям Н. А. Бердяева журнал должен был соединить религиозно-метафизическую устремленность духовного ренессанса не только с «новыми течениями в литературе», но и с «политикой левого крыла Союза освобождения» и даже «более свободных социалистов». См. шестую главу бердяевского «Самопознания».

¹⁴ Булгаков С. Н. Без плана. Несколько слов о задаче журнала // Вопросы жизни.— 1905.— № 2.— С. 358.

¹⁵ Бердяев А. Н. Дневник публициста. Культура и политика. К философии русской истории // Вопросы жизни.— 1905.— № 3–4.— С. 333.

Для многих становилось до обыденности ясно, что мы живем во времени вхождения в новый ренессанс. Один из петербургских философов и публицистов начала века Л. Галич (Л. Е. Габрилович) заметил: «В любой газете вы прочтете о том, что Европа зацвела ренессансом, и если вы сочтете осведомиться, в чем же состоит этот ренессанс и в чем его отличие от того, о котором нас учили в истории, то вам ответят веско и убежденно, что как раньше возродилось язычество, так ныне возрождается религиозность, и как раньше воскресала античность, так нынче воскрешают романтику»¹⁶.

Характерной чертой нашего ренессанса стала его нарастающая национализация или, если хотите, славянофилизация. Это тем интереснее, что первоначальными его истоками были европейские влияния — европейский декаданс, философия Ницше, марксизм. С. Л. Франк в пику славянофильствующему народничеству вообще определял марксизм девяностых годов в качестве последовательного западничества. Но поскольку марксизм воспринимался русскими душами, зараженными бациллами славянофильства, то в 1901 г. Струве размышляет об истинном национализме, Булгаков печатает ряд статей национальной русской направленности, а Бердяев — о новом русском идеализме. Эта тенденция закрепилась после русско-японской войны и первой революции, когда Россия снова сделала некий рывок в экономическом и социально-политическом пространстве. Свидетельством нарастания такой тенденции стали сборник «Вехи», полемика В. Ф. Эрн с журналом «Логос», декларация книгоиздательства «Путь». Усилившаяся национализация ренессанса в первые месяцы Мировой войны достигает высокого градуса противопоставления русского логизма и немецкого мезонизма; речь идет, разумеется, о блистательном и совершенно громоподобном выступлении Эрн «От Канта к Круппу».

Правда, за годы культурного ренессанса славянофильствующий полюс его как-то уравновешивался русским «неозападничеством» (авторы «Очерков реалистического мировоззрения», идеалисты из «Логоса» и «Мусгагет», богостроительство, какие-то варианты рационального философствования), но славянофильский «гром победы раздавайся» очевидно доминировал в общественном сознании; «неозападники» занимали скорее оборонительные позиции, хотя и делали храбрые вылазки в стан противника (например, философская публицистика В. А. Базарова или Б. В. Яковенко).

Теперь мы переходим к такому сюжету, на который обращают внимание Аврил Пайман и Б. Н. Тарасов. Дело в том, что на начало 1920-х гг. мы обнаруживаем резкую неприязнь творцов нашего ренессанса к Ренессансу как таковому, то есть взятому в конкретно-историческом проявлении романского Возрождения XIV–XVI вв., особенно к его последствиям в сфере культурной и нравственной жизни. Аврил Пайман отмечает, что просто пошел поток антиренессансной литературы — Андрей Белый, Н. А. Бердяев, Вяч. Иванов, П. А. Флоренский; ее список можно дополнить сборником Освальда Шпенглера «Закат Европы», «Перепиской из двух углов» М. О. Гершензона и Вяч. Иванова и совершенно блестящим романом Ф. А. Степуна «Из писем прапорщика-артиллериста». Здесь автор уверяет, что в дни всеобщего ужаса для понимания происходящего нужно отказаться от разума, стать безумным.

Названная литература сопротивляется ренессансной апологии самодостаточного человека, который всем своим разумом, волей и техникой утверждается в качестве

¹⁶ Галич Л. О религиозной романтике // Русская мысль.— 1908.— № 4.— С. 11 (вторая пагинация).

господина мира, созданного Творцом¹⁷. В принципе такого поворота оптимистического, поначалу, мировосприятия нашего ренессанса можно было ожидать. Нарастание безумного ритма истории откликалось нарастанием религиозной составляющей в таком мировосприятии. Если сначала эта составляющая была окрашена цветами «нового религиозного сознания», то к двадцатым годам они становятся конфессионально православными.

Поэтому изменяется отношение к историческому Ренессансу. Н. А. Бердяев подходит к нему, по-разному оценивая его этапы. Он с глубоким удовлетворением говорит о «раннем Ренессансе мистической Италии, в начале которого заложены пророчества Иохима из Флориды, святость Франциска Ассизского, гениальность Данте» и живопись Джотто¹⁸.

Состоявшееся движение русской мысли к «новому средневековью» от «нового религиозного осознания», так состоявшееся подытоживание ренессанса понуждает к различению понятий «русский духовный ренессанс» и «русский культурный ренессанс».

При этом самым емким по содержанию является второе понятие, обнимающее собою весь круг культуры конца XIX–первой четверти XX в.. К нему, к этому кругу мы отнесем очень развитую инфраструктуру культуры¹⁹ (множество самых различных научных, философских, религиозных, философских, литературных, художественных, музыкальный и иных кружков, обществ и объединений, периодика, издательское дело и др.), высокое качество философских исканий того времени, частично поместившихся в пределах религиозной философии, идеализма (в частности неокантианства), марксизма и марксистствующего позитивизма (А. А. Богданов, А. В. Луначарский и др.²⁰) и феноменологических устремлений. Здесь, в культурном ренессансе, располагаются не только символизм и акмеизм, но и новый реализм, а помимо того, авангардные образования и т. д. Ренессанс переживала не только культура, осененная великими именами Д. С. Мережковского, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, П. Б. Струве, братьев С. Н. и Е. Н. Трубецких и о. Павла Флоренского, но и вся светская культура.

Отношения между ними были сложными, но взаимно плодотворными. Один из исследователей справедливо указывает, что изъять «смешение и взаимопереходы магизма, эротики и мистики из Серебряного века попросту невозможно (он просто рассыпается, перестанет существовать как единое целое)...»²¹. А изымать из него «Логос» и неокантианство можно? А богостроительство? А марксистов и марксистствующих позитивистов? И т. д. Не нужно ли прислушаться к Бердяеву: «Русский культурный ренессанс обнаружил отсутствие единства в русской культуре... Что общего было между культурой ренессанса, о которой я сейчас вспоминаю, и русского “просвети-

¹⁷ См. обстоятельные статьи М. Хагемайстера «Новое средневековье Павла Флоренского» в сб. «Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2003 год» (М., 2004) и С. М. Половинкина «“Новое средневековье” священника Павла Флоренского» в журнале «Россия XXI век» (№ 9 за 2006 г.).

¹⁸ Бердяев Н. А. Смысл истории.— М., 1990.— С. 100.

¹⁹ Об этой инфраструктуре хорошо рассказывает Б. В. Яковенко в статье «О положении и задачах философии в России». См. Яковенко Б. В. Мощь философии.— СПб., 2000.

²⁰ См. Ермичев А. А. Реализм марксистствующего позитивизма в сб. «Философия социализма. Из истории русской мысли» (СПб., 1997).

²¹ Нехотин В. С. К. Маковский и серебряный век // С. К. Маковский на Парнасе серебряного века.— М., 2000.— С. 12.

тельства», культурой П. Милюкова или Г. Плеханова)?²² Но ведь и разные стороны предполагают у них что-то общее?

Итак, «русский духовный ренессанс» — это и есть «русский духовный ренессанс», имевший своей непосредственной предысторией Достоевского, Соловьева, Федорова и Толстого. Отвлечемся от вопроса о том, насколько происходившее было религиозным Возрождением или только «христанообразным» (Н. А. Бердяев) или «духоверческим» (Ф. А. Степун). Ясно, что «русский духовный ренессанс» был, выражаясь геометрически, сектором «русского культурного ренессанса», а в каких-то отношениях, может быть, и средостением его (выражаясь на этот раз языком медицины).

Что касается «Серебряного века», то это имя наиболее адекватным образом используется в двух случаях. В первом — когда им обозначается состояние литературы того времени. Это вполне отвечает намерению Н. А. Оцуа, предложившего его «для характеристики модернистической русской литературы»²³. Второй случай — когда им называют эпоху 90-х — 900-х годов, быть может, «растягивая» ее до знаменитого постановления ЦК РКПб «О политике партии в области художественной литературы».

Сложной, неустановившейся была ситуация с самопознанием культуры этого времени. Если представители светской культуры прямо заявляли себя преемниками литературных, художественных и мировоззренческих традиций, связанных с освободительным движением, то духовный ренессанс столь же прямо говорил о возрождении культуры, о ее принципиально новом этапе, начавшемся после периода ее упадка. Д. С. Мережковский в уже упомянутых лекциях «О причинах упадка» находил, что «великое и плодотворное движение 60-х годов» сопровождалось утилитарной и позитивной трезвостью, отрицанием красоты и поэзии и презрением к вопросам религии и христианской нравственности²⁴.

С. С. Хоружий выделил два толкования терминов «возрождение», «ренессанс». Они означали или восстановление культуры после ее упадка, или ситуацию, когда «новая культура соотносит себя как с образцом с одной из прежних культур ли культурных эпох...»²⁵

В серебряном веке в ходу были сразу и первое и второе толкование. Творцы духовного ренессанса возрождали культуру, равняясь на 30–40-е гг. с их идеализмом и религиозностью. Так воспринимали свою повседневную культурную работу Н. А. Бердяев, З. Н. Гиппиус, Д. С. Мережковский, П. П. Перцов, Г. И. Чулков, С. Л. Франк, Г. Г. Шпет и, возможно, другие.

Такое «скромное» Возрождение не устраивает С. С. Хоружего. Ссылаясь на Ф. Ф. Зелинского, А. К. Топоркова (далеко не самых значащих авторов того времени) и на Вяч. Иванова, он настаивает, что наш Ренессанс «имел своей сущностью именно славянское Возрождение», следующее за первым — романским и Вторым — германским. «Славянское Возрождение — это действительный замысел Серебряного века о себе самом»²⁶.

²² Бердяев Н. А. Собрание сочинений.— Т. 3.— Paris, 1989.— С. 697.

²³ Оцуп Н. А. Океан времени.— СПб.; Дюссельдорф, 1993.— С. 549.

²⁴ См. Мережковский Д. С. Толстой и Достоевский. Вечные спутники.— М., 1995.— С. 559.

²⁵ Хоружий С. С. Трансформация славянофильской идеи в XX веке // Вопросы философии.— 1994.— № 11.— С. 53.

²⁶ Там же. С. 56.

Приписывание нашему Ренессансу такой сути совсем не бесспорно. Как его согласовать с контр-Ренессансным настроением тех же авторов в начале 20-х годов? Как экстраполировать на весь Духовный ренессанс позицию трех, названных С. С. Хоружим авторов? Почему бы не услышать других творцов Ренессанса, например, Н. А. Бердяева из «Пути» 1912 года, где ни о каком античном образце никто не заговаривал. Н. А. Бердяев считает, что «зрелое национальное самосознание» (что путейцы считали своей главной задачей) «прежде всего утвердит в национальной плоти и крови вселенские начала Христовой правды и всечеловечность миссии России»²⁷.

В те же двадцатые годы глубокого разочарования в гуманизме Ренессанса, разочарования, порожденного катастрофами войн и революции, нашлись люди совсем не из большевистской лагеря, которые снова заговорили о новом Возрождении, новом творческом приступе к освоению античности. Но эти люди — каждый по-своему связывают новый Ренессанс с народной большевистской революцией.

Трудно сказать, что за соображения были у кружка философов-классиков под руководством Ф. Ф. Зелинского, которые в дни октября создали «Союз Третьего Возрождения», веря в скорое наступление Русского ренессанса и «окончательную и высшую интеграцию современным миром эллинской концепции жизни». Зато определенно просоветскими или почти просоветскими соображениями руководствовались Г. Г. Шпет и П. П. Сувчинский.

Г. Г. Шпет, как и А. А. Блок, определенно был захвачен «музыкой революции». В «Эстетических фрагментах» (январь 1922 г.) он почти ликует: «Мы — первые низверженные — взносимся выше других, быть может, девятым и последним валом европейско-всемирной истории. Ныне мы преображаемся, чтобы начать, наконец — надо верить! — свой европейский Ренессанс»²⁸. Здесь же, во «Фрагментах», он восклицает: «Европа началась с Греции! Начнем ли мы быть Европой?»

В «Предисловии» к «Очеркам развития русской философии» эти идеи получили у автора свое интересное продолжение. Г. Г. Шпет не может игнорировать факт революции. Это понятно. Она же — с одной стороны — означает гибель интеллигенции, которая ее выносила, но, с другой стороны, задача новой, постреволюционной интеллигенции заключается в том, чтобы понять революцию как «преддверие нового синтеза». Смерть старой интеллигенции станет «заветом нового восхода», не «восстановления и реставрации», а «Возрождения как реального нового бытия в строгом смысле исторической категории Ренессанса»²⁹. Поразительно, как смело он говорит о «живой церкви»: «Я думаю, что это событие может иметь крупное значение, настолько крупное, что его следовало бы стать обнять и понять в еще более широком захвате, чем русская только культура. Это — факт, который не может иметь значения для всей угасшей и истлевающей христианской культуры»³⁰.

Еще более поразительно, что цитируемое предисловие помечено 17 августа 1922 г. на другой день после состоявшегося в ночь на 16 августа «отлова» «антисоветской» интеллигенции для последующей ее депортации в Европу.

Другим автором, прозревавшим новый Ренессанс в большевистской революции, был П. П. Сувчинский. В 1926 г. в парижском журнале «Версты» он опубликовал статью

²⁷ Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков.— М., 2001.— С. 182.

²⁸ Шпет Г. Г. Сочинения.— М., 1989.— С. 355.

²⁹ Там же. С. 15.

³⁰ Там же. С. 16.

«Два ренессанса». Обычно мы приписываем заслугу введения понятия «ренессанс» для научного изучения культурного взрыва 90–900-х годов Н. А. Бердяеву. Но она принадлежит П. П. Сувчинскому, а Н. А. Бердяев первый раз применил этот термин в 1928 году в статье «Русская религиозная мысль и революция», помещенной опять же в «Верстах».

П. П. Сувчинский не только назвал «Ренессансом» состоявшиеся события, но и аккуратно их перечислил: «Вл. Соловьев, С. Н. Трубецкой, Лопатин, Лосский, З. Гиппиус, Розанов, Блок, Белый, Ремизов, Флоренский, Каринский, Тареев, Несмелов, Зарин, Ал. Бенуа, «Мир искусства», «Символизм», «неославянофильство», И. Ф. Стравинский, А. Д. Кастальский...»³¹

Статья посвящена не пережитому Ренессансу и только указывает на неведомый будущий... Она — об условиях возможности грядущего ренессанса, о загадке русского развития, каком-то его законе, «согласно которому кризисы и катастрофы неизменно совпадают в нем с началом ренессансных процессов, срывая их эволюционную планомерность...»

В совершенно евразийских параметрах оценивая революцию и советское время, он находит среди их результатов «подвижность и зыбкость русской социальной массы», достигших — для Сувчинского это принципиально важно — степени кочевья. По убеждению автора, кочевая психология и настроенность этой массы, подвергнутые воздействию «советского организационизма» обещают в будущем «совершенно исключительное по силе и внутренней значительности духовно-социальное движение... На этих началах и будет основываться новый русский ренессанс 920-х годов»³².

В серебряном веке, как и в любом проявлении по-настоящему революционной эпохи, обнаруживается великое множество контарверз и странных сближений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков.— М., 2001.— С. 182.
2. Бердяев Н. А. Дневник публициста. Культура и политика. К философии русской истории // Вопросы жизни.— 1905.— № 3–4.
3. Бердяев Н. А. Смысл истории.— М., 1990.
4. Бердяев Н. А. Собрание сочинений.— Т. 3.— Paris, 1989.
5. Брюсов В. Я. Среди стихов.
6. Булгаков С. Н. Без плана. Несколько слов о задаче журнала // Вопросы жизни.— 1905.— № 2.
7. Галич Л. О религиозной романтике // Русская мысль.— 1908.— № 4.
8. Ермичев А. А. Реализм марксистствующего позитивизма // Философия социализма. Из истории русской мысли.— СПб., 1997.
9. Записки Петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903).— М., 2005.
10. Маковский С. К. На Парнасе серебряного века.— М., 2000.
11. Мережковский Д. С. Толстой и Достоевский. Вечные спутники.— М., 1995.

³¹ Сувчинский П. П. Два ренессанса (90-е — 900-е и 920-е годы) // Версты.— 1926.— № 1.— С. 136. Как в число творцов Ренессанса попала фамилия Зарина мне непонятно.

³² Там же, с. 137.

12. Нехотин В. С. К. Маковский и серебряный век // С. К. Маковский на Парнасе серебряного века.— М., 2000.
13. Омри Ронен. Серебряный век как умысел и вымысел.— М., 2000.
14. Оцуп Н. А. Океан времени.— СПб.-Дюссельдорф, 1993.
15. Письма Александра Блока к родным.— Т. 1.— Л., 1927.
16. Половинкин С. М. Новое средневековье священника Павла Флоренского // Россия XXI век.— № 9.— 2006.
17. Пустарнаков Б. В. Университетская философия в России. Идеи, персоналии, основные центры.— СПб., 2005.
18. Рылькова Г. На склоне Серебряного века // Новое литературное обозрение.— 2000.— Кн. 46 (6).
19. Сувчинский П. П. Два ренессанса (90-е — 900-е и 920-е годы) // Версты.— 1926.— № 1.— С. 136.
20. Тарасов Б. Н. Новый Ренессанс или ускоренный апокалипсис? // Литературная учеба.— 2006.— № 6.
21. Хоружий С. С. Трансформация славянофильской идеи в XX веке // Вопросы философии.— 1994.— № 11.
22. Хоружий С. С. Трансформация славянофильской идеи в XX веке // Вопросы философии.— 1994.— № 11.
23. Шпет Г. Г. Сочинения.— М., 1989.
24. Яковенко Б. В. О положении и задачах философии в России // Яковенко Б. В. Мощь философии.— СПб., 2000.

М. А. Маслин

В. В. РОЗАНОВ И РУССКАЯ ИДЕЯ

О России и русских В. В. Розановым написано великое множество страниц. Они встроены в многообразные сюжеты на тему «русского» в его главных литературно-философских шедеврах, какими являются «Уединенное» и два короба «Опавших листьев», а также близкие в жанровом отношении произведения — «Апокалипсис нашего времени», «Сахарна», «Мимолетное», «Смертное» и др. Многие его статьи и начальные строки отдельных подразделов внутри статей начинаются словами «Русские...», «Русское...», «Русская...», или словами «Наша», «Наши...», «Наше...» (опять же имеется в виду «наше русское»). Русским писателям, философам, священникам, ученым, учителям, художникам, политикам, государственным деятелям, журналистам, музыкантам, религиозным сектантам — разным русским людям современной и прошлых эпох посвящены многие его сочинения различных жанров, включая биографические очерки, некрологи, фельетоны, рецензии и др. Разумеется, заметки о многом русском постоянно присутствуют и в обширном эпистолярном наследии мыслителя. (Заметим в скобках, что эта сторона розановского творчества настолько велика, что требует специального освещения ввиду ее «неподъемности» в одной статье)¹.

В «Алфавитном перечне», составленном самим Розановым к «Уединенному» и «Опавшим листьям» и обозначающем начальные строки различных его текстов, также содержится множество ссылок на тему «русских» и «России»². Количественно эти авторские выделения начальных строк, посвященных «русскому», уступают только одному чаще всех других встречаемому в начальных строках слову, а именно слову

¹ Общая характеристика «эпистолярности» розановской философии содержится в публикациях автора данной статьи: Эпистолярность русской философии и тема литературного изгнанничества в творчестве В. В. Розанова // Русская философия: Историко-философские дескрипты.— Екатеринбург, 2010.— С. 160–180; Н. Н. Страхов и тема «литературного изгнанничества» в сочинениях В. В. Розанова // Н. Н. Страхов в диалогах с современниками.— СПб., 2010.— С. 174–184.

² См. заключительный 30-й том собрания сочинений В. В. Розанова под редакцией А. Н. Николокина // Листва. Уединенное. Опавшие листья (Короб первый). Опавшие листья (Короб второй и последний).— М.-СПб., 2010.— С. 467–487. Все ссылки и цитаты даются ниже по этому собранию сочинений В. В. Розанова.

«я». То же можно сказать и об «Алфавитном перечне к «Сахарне», «Мимолетному. 1914 год», «Мимолетному. 1915 год», «Последним листьям», «Апокалипсису нашего времени», где соотношение «я» и «русского» такое же³.

Иначе говоря, простой контент-анализ названий розановских статей и «Алфавитных перечней» к его произведениям наглядно показывает существенный «перевес» того, что можно назвать «я — философией» Розанова над всеми иными, пусть даже столь важными для автора «Уединенного» темами. Философия Розанова, несомненно, имеет персоналистическую направленность, что де-факто признается в «Алфавитном перечне» самим автором. Но все же остается очевидным, что в чрезвычайно разнообразных по своей тематике розановских текстах, посвященных литературе, браку и семейному воспитанию, христианству, образованию, революции, войне, «восточным мотивам» и многим другим сюжетам, присутствие «русской темы» является постоянным. Это не подлежит сомнению, хотя постоянство розановских высказываний о чем бы то ни было проблематично и подвержено изменчивости. Розановские суждения о России персоналистичны и антиномичны, как и все другие его суждения. Он писал:

- «— Сколько можно иметь мнений, суждений о предмете?
- Сколько угодно... Сколько есть “мыслей” в самом предмете: ибо нет предмета без мысли, и иногда — без множества мыслей.
- Итак, по-вашему, можно иметь сколько угодно *нравственных* “взглядов на предмет”, “убеждений” о нем?
- По-моему и вообще по-умному — сколько угодно»⁴.

Возможность для автора иметь сколько угодно «нравственных взглядов» на предмет и «убеждений» о нем здесь надо понимать двояко: во-первых, как свидетельство того, что взгляды Розанова на разные «предметы» действительно были подвержены изменению, как он сам говорит, «на расстоянии» одного дня, часа и даже нескольких минут. Во-вторых, позиция Розанова не выражает какого-либо отношения к добру или злу и не является оправданием аморализма, поскольку речь у него идет о «предметности» как таковой, а не об оценке ее содержания. Ничего «безнравственного» в непостоянстве «убеждений о предмете» Розанов не находил, поскольку язык его суждений — это искренний, не навязанный никем и ничем язык «движений души». Отсюда должно быть понятно другое его высказывание: «Я еще не такой подлец, чтобы думать о морали»⁵.

Стиль философствования Розанова, характерный для его творчества в целом, в том числе для его суждений о России и русском, замечательно описан философом, литературоведом и богословом С. Н. Дурылиным, близко знакомым с ним в последний, Сергиево-Посадский период жизни: «У него шла своя мысль непрекращающаяся волною, и никто никогда не знал, о чем бьет сейчас в нем эта волна. Он и сам, я думаю, часто этого не знал, а всплеск этой волны — иногда высоко! высоко!

³ Алфавитный перечень к «Сахарне», «Мимолетному. 1914 год», «Мимолетному. 1915 год», «Последним листьям», «Апокалипсису нашего времени» // Розанов В. В. Листва.— М.-СПб., 2010.— С. 488–535.

⁴ Розанов В. В. Загадки русской провокации. Статьи и очерки 1910 г.— М., 2005.— С. 412–413

⁵ Розанов В. В. Листва.— М.-СПб., 2010.— С. 41

дерзостно высоко! неудержимо силен и резок! — мы видели в виде такого вот его внезапнейшего замечания, изумительного письма, в виде парадоксальнейшей статьи, неожиданнейшего утверждения, совершенно противоположного тому, которое были вправе ждать от него»⁶.

Тема России и «русскости», оставаясь в творчестве Розанова постоянной, вместе с тем, рассматривалась всякий раз с многократными изменениями ракурсов, с разных сторон, в разных связях и отношениях. Данная тема выражена Розановым персоналистически, с позиций его собственного «я», что наложило на ее трактовку особый отпечаток:

«Я» есть «я», и это «я» никогда не станет — «ты».
И «ты» есть «ты», и это «ты» никогда не делается как «я».
Чего же разговаривать. Ступайте вы «направо», я — «налево», или вы «налево», я «направо».
Все люди «не по дороге друг другу». И нечего притворяться.
Всякий идет к своей Судьбе.
Все люди — solo⁷.

Розанов, несомненно, обладал самобытным литературно-философским даром. С особой яркостью этот дар проявляется не в крупных литературных формах, а в очерках, статьях, заметках и небольших, в одну-две страницы, или в одно-два предложения неподражаемых высказываниях-размышлениях, названных им «эмбрионами», «опавшими листьями» и др. Именно в такой форме чаще всего и представлены мысли Розанова о России, о русском. Д. С. Мережковский назвал Розанова «русским Ницше», имея в виду его философскую афористику. С этим сравнением Розанов решительно не соглашался: «С Ницше... никакого сходства»⁸. Оценить Розанова посредством сравнения с кем бы то ни было невозможно. Как замечал его первый биограф Э. Голлербах, Розанов не может быть «упрощен» и «растолкован». Поэтому не существует другого способа понять Розанова, кроме одного — прочитать его статьи и книги. И если писать о его философии, то надо чаще давать слово ему самому. Но не потому, что он так труден для понимания. Просто разброс его мыслей настолько велик и необычен, что воспринимать их нужно в целом, в той последовательности и в том контексте, которые заданы автором. «Да, мне многое пришло на ум,— пишет Розанов,— чего раньше никому не приходило, в том числе и Ницше, и Леонтьеву. По сложности и количеству мыслей (точек зрения, узора мысленной ткани) я считаю себя *первым*»⁹.

Этот сложный «узор мысленной ткани» состоит в том, что суждения Розанова располагаются не по принципу «тезис — антитезис», «с одной стороны — с другой стороны», они не столько альтернативны, сколько многовариантны и полифоничны. И более всего это видно в броских изречениях о России и русских: «интимность, задушевность», «свинство», «нигилисты», «общечеловеки», «славные», «духовная нация», «неотесан и груб», «жесток», «ленивые», «русские вечные хлысты», «русские люди — труха», «русский человек задарма и рвотного выпьет», «русский человек слишком

⁶ С. Н. Дурылин и его время. Сост. и ред. А. Резниченко. Кн. Первая. Исследования.— М., 2010.— С. 323–324.

⁷ Розанов В. В. Последние листья.— М., 2000.— С. 21.

⁸ Розанов В. В. Листва.— М.-СПб., 2010.— С. 224.

⁹ Там же. С. 224–225.

теплый человек», «русский народ не техник, а идеалист». В них много эмоционального, озорного, пережитого и прочувствованного самим автором. В сочинениях Розанова множество примеров того, что может быть названо «национальной самокритикой». Эта самокритика порой настолько остра, что заставляет усомниться в расхожем мнении, что Розанов был «консервативным публицистом» и защитником реакции. Наиболее убедительным опровержением этого образа являются публикации писателя, собранные в книге «Когда начальство ушло» (1910).

Розанов не был бы Розановым, то есть писателем исключительно чуткой организации, если бы не ощутил необходимость осмыслить революционные события, всколыхнувшие Россию в 1905–1906 гг., а затем и в феврале, октябре 1917 г. В результате Розанов открывает новую сторону вечно интересовавшего его «предмета» — России, причем в отношении Первой русской революции делает это так, что Андрей Белый в своей рецензии назвал эту книгу «оправданием революции» («Русская мысль», ноябрь 1910)¹⁰. Известный розановед С. Р. Федякин оценивает как закономерный переход Розанова от дореволюционной консервативной журналистики к стремлению осмыслить «метафизику революции». Революционный вихрь, сметающий «плесень старых предрассудков, прежних догм», становится новым материалом продолжающегося розановского «вечного поиска истины, смысла и сущности русской идеи»¹¹.

Честное объяснение событий революции, по Розанову, не может игнорировать тот факт, что «левые объедают всю «новую Россию», шарахнувшуюся к новому идеалу, всемирному. А центр и правые стоят останками старых идеалов, около руин старой культуры. В них нет энтузиазма и силы. Никто из них не умрет за своих Горациев и за свои Пантеоны. А «новые люди» во множестве готовы умереть, да и умирали в «катакомбах» Шлиссельбурга и Кары. Даже эти почище, пострашнее и катакомб, и относительно маленького цирка Веспасиана»¹². Вместе с тем, образное розановское определение русской революции тремя словами «когда начальство ушло» (пригодное, кстати, для всех русских революций XX в.), отнюдь не обозначает переход автора этих слов в «революционный лагерь». Ситуация русской смуты породила многие критические высказывания Розанова, направленные на «фасады», «казенное», на правительство, церковь, на революционеров, либералов и консерваторов, политиков вообще, на гимназии, университеты, печать, на «всю сволочь на Руси». В статье, снятой с набора в 1904 г. Розанов говорит о безвольном и бездеятельном «Кабинете» (собираемый образ петербургской бюрократии, в которой «едва ли не заключается главное наше зло»). «Кабинет» обвиняется им в «упадке, истощении центра» Великороссии»¹³, где «поля пахутся как при Рюрике», тогда как петербургское «Земледелие», заведенное на Марининской площади в Петербурге, более «проводит борозды» в графах и подразделениях, горизонтальных и вертикальных,

¹⁰ Наряду с тонкой и проницательной рецензией Андрея Белого на книгу Розанова вышли и другие, резко отрицательные публикации. В том же номере «Русской мысли» была напечатана остро-критическая рецензия П. Б. Струве под названием «Большой писатель с органическим пороком». Об этом см. комментарии С. Р. Федякина к тому «Когда начальство ушло...» в собр. соч. В. В. Розанова. — М., 1997. — С. 605–607.

¹¹ Там же. С. 607.

¹² Там же. С. 159.

¹³ Там же. С. 29.

на великолепной «министерской бумаге»¹⁴. В итоге получается, что «самое Россию» ее правящий механизм перестал видеть.

— Где Россия?

— Не знаем?»¹⁵

Подобно участникам сборника «Вехи» Розанов усматривает одну из причин «нашей смуты» в накоплении русским обществом нигилистической энергии, порожденной «могучим двигателем» ложной социалистической и атеистической религиозности, расшатывающей «ослабнувший фетиш» (монархию) и взамен порождающей новый фетиш «невидимой социалистической республики» (пока еще невидимой в 1906 г.). Однако Розанов идет значительно дальше веховцев в своей критике нигилизма и интеллигентщины, обвиняя *всю* русскую литературу и литераторов, от Белинского и Герцена до Щедрина и Толстого, в расшатывании устоев русской жизни и, в особенности, русского православия:

«Что же больше?

Россия или Щедрин?

И что священнее:

Христианство или Белинский?

И что вам, писателишки, нужнее и дороже:

“Свои журналы” или то, на чем держится вся человеческая культура?»¹⁶

И далее:

«Писателишки ведут:

— К разрушению России.

— К разрушению церкви (не к исправлению *недостатков*, коих больше, чем песка в пустыне, о нет: а к ее *небытию*).

— К разрушению вообще идеализма, идеалов»¹⁷.

Возникает вопрос: можно ли обнаружить в кажущемся хаотическим «розановском нагромождении» проблем, сюжетов, имен, образов и метафор смысловое единство, некоторую общую идею? Что роднит «листву» розановских «мимолетных» высказываний о России, русских и русскости, всегда подверженных влиянию места, времени и обстоятельств их написания и всегда нарочито субъективных? Наша цель заключается в том, чтобы в контексте общей персоналистической направленности философского мировоззрения Розанова выявить характерную для его творчества трактовку русской идеи. Это означает признать то, что при всем многообразии розановских суждения о России и русском они не распадаются на бессвязные детали, а формируют своеобразную религиозную философию, на основе которой выстраивается стремление соединить «неуловимое» Руси в целостную картину.

Здесь надо принять во внимание то обстоятельство, что понятие «русская идея» Розанов употреблял редко, к тому же он не занимался концептуальной разработкой

¹⁴ Там же. С. 30.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Розанов В. В. Сахарна.— М., 1998.— С. 78.

¹⁷ Там же.

религиозной философии русской идеи, в отличие от В. С. Соловьёва, С. Л. Франка или Н. А. Бердяева. Как принципиально асистемный мыслитель Розанов не ставил перед собой в качестве специальной задачи теоретическую интерпретацию русского самосознания, культуры, национальной и мировой судьбы России, ее христианского наследия и будущности — всего того, что входит в состав метафизики русской идеи как определенной философии и жанра русской религиозной философии¹⁸. Не будучи собственно теоретиком русской идеи, Розанов, вместе с тем, внес особый, совершенно оригинальный вклад в разработку классического жанра русской идеи, сложившегося к десятилетиям XX в.

Розанов наследует и развивает традицию Ф. М. Достоевского, согласно которому русская идея есть исполнение Россией своей христианской миссии, выраженной в поиске путей соединения народов и преображения человечества. Достоевский писал: «...если национальная идея русская есть, в конце концов, лишь всемирное общечеловеческое единение, то, значит, вся наша выгода в том, чтобы всем, прекратив все раздоры до времени, стать поскорее русскими и национальными. Все спасение наше лишь в том, чтоб не спорить заранее о том, как осуществится эта идея и в какой форме, в вашей или нашей, а в том, чтоб из кабинета всем вместе перейти прямо к делу»¹⁹. Повторим еще раз, что Розанов специально о русской идее не писал как философ-теоретик, и русская идея не является каким-то подразделом его творчества. Правильнее говорить, что *вся его философия* в определенном смысле есть русская идея, как понимал ее Розанов — мыслитель глубоко и подлинно русский, своим творчеством служивший России и горячо любивший Родину: «Счастливую и великую родину любить не велика вещь. Мы ее должны любить именно когда она слаба, мала, унижена, наконец глупа, наконец даже порочна. Именно когда наша “мать” пьяна, лжет и вся запуталась в грехе, — мы и не должны отходить от нее. Но и это еще не последнее: когда она наконец умрет и... будет являть одни кости — тот будет “русский”, кто будет плакать около этого остова, никому не нужного и всеми плюнутого. Так да будет»²⁰. Или: «Может быть, народ наш и плох, но он — *наш* народ, и это решает все. От «своего» куда уйти? Вне «своего» — *чужое*. Самым этим словом *решается все*. Попробуйте пожить «на чужой стороне», попробуйте жить «с чужими людьми». «Лучше есть краюшку хлеба у себя дома, чем пироги — из чужих рук»²¹.

При всей розановской «национальной самокритике», распространявшейся и на критику Розановым самого себя²², его русская идея — это квинтэссенция многих философских размышлений и доказательство того, что все розановское творчество есть «родиноведение» и «отечествоведение» (его слова). Все русское у Розанова — отнюдь не стилизация (ее он называет «отрыжкой декадентства»), существующая лишь для того, чтобы написать о России. Подобную «стилизацию» он терпеть не мог,

¹⁸ О роли В. В. Розанова в разработке русской идеи см.: Маслин М. А. Русская идея // Русская философия. Энциклопедия. — М., 2007. — С. 474–476.

¹⁹ Достоевский Ф. М. «Человек есть тайна...». — М., 2003. — С. 264.

²⁰ Розанов В. В. Листва. — М.-СПб., 2010. — С. 93.

²¹ Там же. С. 115.

²² Розанов говорил о себе: «Сам я довольно деятельный человек (сколько написал за жизнь), но с великим вниманием и все возрастающим изумлением всматриваюсь в совершенно противоположное моей натуре начало — лень. Мне приходит на ум, что в “лени” содержится метафизический принцип Руси... Готов крикнуть: “Не могу молчать”, но удерживаюсь...» (Розанов В. В. В чаду войны. — М.-СПб., 2008. — С. 247.

называл ее «болезнью времени». Он писал: «Неприятнейшая из неприятных сторон нашего времени — стилизация... Стилизацию мне хочется назвать последнею могилою. Из нее нет воскресения. Напр., Христос и христианство, Россия и русизм могли бы погибнуть, исчезнуть и стереться из бытия, если бы наступила «стилизация Христа и христианства», «стилизация России и русского»²³. Стилизатором России и Христа В. В. Розанов считал Д. С. Мережковского, а его стилизаторство называл «последним несчастьем»: «Не только в Мережковском есть странная ирреальность, но и «мир его» как-то странно недействителен. Он вечно говорит о России и о Христе. Две темы. И странным образом ни Христа, ни России в его сочинениях нет.

Как будто он никогда не был в России...
И как будто он никогда не был крещен...

Удивительно. Удивительное явление. Я думаю, действительно «последнее несчастье»²⁴. Подобная стилизация, как ее понимал Розанов, сохраняется и сейчас, когда некоторые авторы, пишущие о России и русском, о русской философии, буквально вчера не выговаривавшие само словосочетание «русская философия», сегодня вдруг ее «полюбили» как предмет, который, оказывается, пользуется спросом и даже может быть товаром и «брендом». Одни чуть ли не готовы задушить ее в объятиях, а другие обливают все русское грязью, зарабатывая на русофобии.

Почему это происходит? Розанов объяснял нечто подобное примерами из творчества Мережковского, который пишет на разные темы вовсе не потому, что так уж их любит. У него русские темы «вытаскиваются единственно потому, что Дим. Сер-чу нужно писать еще томы и томы, писать всю жизнь,— но не потому, чтобы Мережковский заболел о них или Россия заболела о них. Никто ничем не болен, но Мережковскому нужно писать.

Пиши, мой друг, старайся,— своим классически красивым почерком.
В этот красивый почерк вся вселенная уложится»²⁵.

По Розанову, понимать Россию «можно не путем какой-то стилизации а ля рюс, но только разумом и любовью».

«Русскому человеку все русское любо.
“Не говоря уж о законах”: но вот что — нравится и русское беззаконие»²⁶.

Или еще более отчетливо:

«Как мне хочется быть собакой.
Собакой, лошадью на дворе и оберегать Дом и хозяина.
Дом — Россия. Хозяин — “истинно русские люди”»²⁷.

²³ Розанов В. В. Мимолетное.— М., 1994.— С. 173.

²⁴ Там же. С. 49.

²⁵ Там же. С. 78.

²⁶ Там же. С. 194.

²⁷ Там же. С. 190.

Можно сказать, что «хранительная» цель творчества Розанова провозглашается прямо и открыто: оберегать хозяина, который зовется Россией. «До какого предела мы должны любить Россию? ... до истязания; до истязания самой души своей. Мы должны любить ее до “наоборот нашему мнению”». Любовь к России и русскому у Розанова именно иррациональна, неизъяснима, ибо, по его убеждению, родину нужно любить всегда и во всем — не только в ее красоте и величии, но и в ее убогом и греховном состоянии. Интересно различие Розановым понятий «родина» и «отечество». Отечество может изменить свой облик, сегодня оно такое, а завтра — иное. А родина — как мать у человека одна. Это постоянная, неизменяемая, вечная ценность.

Неприязнь и нелюбовь к России со стороны иностранцев и иностранных держав понятна и объяснима: это зависть к русскому богатству, необъятным просторам, стремление к их захвату. По Розанову, внешние русофобы только и «смотрят на Россию расширенным глазом, только смотрят и щупают, за что бы ухватиться». Захватам и вражеским проникновениям невольно потворствовала и сама Россия, в своей истории вовсе не демонстрировавшая хищнических устремлений, ибо «в стремлении, в заветных своих чаяниях, в том, что полагается окончательным, — народ русский проникнут началом именно гармонии, именно примирения». «Русь без злобы и, главное, без всякой мстительности вспоминает татарское над собою иго. Татар у нас положительно любят, — любят в населении массою и массу. С турками сколько войн мы вели, но и к туркам ни малейшей ненависти у русских и в России нет. Инородцы у нас пригреты. Из мордвы был знаменитый патриарх Никон, а Годунов был потомком казанских князей. Литва, белорусы, грузины — все у нас свои люди, все сидят за русским столом, без кичливости над ними хозяина. Им не подают грязных салфеток, не обносят кушаньем. И, мы верим, в русских “инородцах” Россия получит, как уже и получала, преданнейших слуг или, точнее, детей-слуг себе. Такими были Багратион, Барклай-де-Толли. Во всяком случае это действительно, по-настоящему блестящая параллель тому потоку истребления, каким в пору силы устремились “ясновельможные” на Литву, на несчастную Белоруссию, на давших им хороший отпор хохлов. Лучшие победы Россия одержала добротой и широтой, как Польша все проиграла “ясновельможностью”, кичливостью, нервностью, незнанием ни в чем меры, — поведением легкомысленным и жестоким»²⁸ Как справедливы эти слова сейчас, когда некоторые нынешние страны-выходцы из России обвиняют нашу страну во всех своих бедах и взваливают на нее ответственность за собственную неспособность построить государство.

Корневая причина неприязни к России внутри самой России Розанову видится в распространении нигилизма, который основан не только на отсутствии любви, но и на явном «ненавиденьи России». Крайней его формой является смердяковщина, отцеубийство. Но любовь к России, если она есть — это вовсе не восхваление и превознесение всего русского, ибо «любовь есть боль. Кто не болит (о другом), тот и не любит (другого)»²⁹ и вместе с тем любовь — порождение сердца, а не разума: «Мы не по думанью любим, а по любви думаем. Даже и в мысли — сердце *первое*»³⁰. Своего рода эталоном такой сердечной любви к России Розанов считает творчество Достоевского: «Достоевский весь боль за Россию»³¹.

²⁸ Розанов В. В. Около народной души.— М., 2003.— С. 234.

²⁹ Розанов В. В. Листва.— М., 2010.— С. 95.

³⁰ Там же. С. 149.

³¹ Розанов В. В. Мимолетное.— М., 1994.— С. 49.

Поэтому вполне закономерно, что идеальный тип русской идеи Розанов находит именно в романах Достоевского. Его раскрытию специально посвящена статья «Возле «русской идеи» (1911), выполненная в своеобразной форме литературно-философского эссе-притчи. Основу статьи составляет анализ сквозь призму русской идеи философских романов «Бесы», «Подросток» и «Братья Карамазовы», а также знаменитой речи Ф. М. Достоевского, посвященной А. С. Пушкину. Розанов отталкивается от «идеи Крафта» в романе «Подросток», заключающейся в том, что молодой человек, русский патриот с немецкой фамилией, не смог смириться с мыслью, что Россия — второстепенная страна, пришел к мысли, что «в качестве русского совсем не стоит жить» и потому покончил жизнь самоубийством. Разумеется, и бредовая «идея Крафта», и идея «подлинного дьявола» Смердякова о том, что «Россию завоевать нужно. Придут французы и покорят ее» — не имеют отношения к подлинной русской идее. «Возле русской идеи», по Розанову, идет та борьба, которая характеризуется словами Достоевского: «Дьявол с Богом борется: а поле борьбы — сердца людей». В ходе этой борьбы, по Розанову, Достоевский помогает «Богу» тем, что вкладывает в уста Шатова тезис о «русском народе-Богоносце». Этот тезис, как чересчур горделивый, уравнивается в речи на Пушкинском празднике другим — «Смирись, гордый человек!». Отсюда у Достоевского особо акцентированный Розановым «образ кроткой Татьяны, безмолвной Татьяны, “покорной судьбе своей”»³². Разговор о русской идее здесь переводится из сферы высоких историософских абстракций на уровень православно-бытовой, семейный, любовный. Из чего следует его собственная трактовка русской идеи как вечной женственности и плодovitости противоположной европейскому «началу гордыни, захвата, господства». Впоследствии, как известно, эта трактовка получила дальнейшее развитие в работах Н. А. Бердяева и особенно в его широко известной «Русской идее» (1946), которую можно считать завершением классического жанра русской идеи в XX столетии.

Речь Достоевского о Пушкине и содержащийся в ней тезис о «всемирной отзывчивости» как характерной черте русского национального идеала получает у Розанова совершенно новую, «физиологичную и вместе духовную» трактовку русской идеи, согласно которой «русские принимают тело (Европу.— М. М.), но духа не принимают. Чужие, соединяясь с нами, принимают именно дух»³³.

Особенное внимание Розанов уделяет менее известному, чем в Пушкинской речи, изложению русской идеи устами «русского европейца» Версилова, скитальца по Европе, вернувшегося в Россию и ведущего диалог со своим сыном. Эта позиция, считает Розанов, наиболее близка самому Достоевскому: «Русскому Европа так же драгоценна, как Россия: каждый камень в ней мил и дорог. Европа так же была отечеством нашим, как и Россия. О, более! Нельзя более любить Россию, чем люблю ее я, но я никогда не упрекал себя за то, что Венеция, Рим, Париж, сокровища их наук и искусств, вся история их — мне милей, чем Россия. О, русским дороги эти старые чужие камни, эти чудеса старого Божьего мира, эти осколки святых чудес; и даже это нам дороже, чем им самим»³⁴. В этой идее Версилова, утверждает Розанов, «Достоевский и выразил “святое святых” своей души, указав на особую внутреннюю миссию России в Европе, в христианстве, а затем и во всемирной истории: именно “докончить” дом

³² Розанов В. В. Среди художников.— М., 1994.— С. 346.

³³ Там же. С. 355.

³⁴ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30 томах.— Л., 1975.— Т. 13.— С. 377.

ее, строительство ее, как женщина доканчивает холостую квартиру, когда входит в нее «невестою и женою» домохозяина»³⁵.

В качестве подтверждения идеи о возможной и чаемой гармонии «тевтонской мужественности» и «русской женственности» Розанов приводит краткую притчу на сюжет, взятый из повседневной жизни, но явно сочиненный им самим, что придает притче в целом образ «очевидного — невероятного». Речь идет о Бисмарке, который, будучи в России, якобы заблудился на медвежьей охоте, очутился «в положении поляков с Су-саниным» и уже считал себя погибшим: «— *Ничего!* — обернулся мужичок с облучка.

Он был один, с этим мужиком. Без русской речи, кроме каких-нибудь слов.

Мужичок все обертывался и утешал железного барина:

— Ничего, выберемся!

«Выберемся» он уже не понимал. А только запомнил это «ничего», много раз повторявшееся. И когда стал канцлером, то в затруднительных случаях любил повторять на непонятном языке:

— Ничего. Nitschevo»³⁶.

Эта притча указывает на то, что розановская версия русской идеи не предполагает выход на какие-либо масштабные универсалистские конструкции вроде «замысла Бога о России» (как у В. С. Соловьева в его «Русской идее»). Не был Розанов и сторонником рассмотрения русской идеи в историческом ключе, путем сравнения истории России и Европы. Более того, в «Предисловии ко второму изданию» своей «Легенды о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского» (1901) он считал ошибкой Достоевского углубление в историческую конкретику, поскольку «вопросы, поставленные Достоевским, гораздо глубже, чем казались ему. Они все суть более метафизические вопросы, чем исторические, каковыми он склонен был сам считать их»³⁷.

Толкование розановской притчи, при всей ее метафоричности и даже комичности, означает указание Розановым на иные, чем исторические, а именно характерные человеческие характеристики русскости, которые «есть только расширение «русской жалости», «сострадания к несчастным, бедным, неимущим», к «немогущим победить зло жизни»³⁸. Это согласуется с другой, абсолютно гениальной мыслью, высказанной в «Уединенном» (она завершает всю книгу): «Никакой человек не заслуживает похвалы. Всякий заслуживает только жалости»³⁹. Это одно из самых емких определений русской идеи и, вместе с тем, данное краткое высказывание выражает самую суть универсального человеколюбия мыслителя. Оно указывает именно на ту идею и черту мировоззрения Розанова, которую он сам открыл в Достоевском и, без сомнения, перенял у него, а именно на «идею абсолютного значения личности»⁴⁰.

Здесь важно указать еще на одно важное обстоятельство. При всем своем патриотизме, сочетающемся с ненавистью к врагам всего русского, особенно к разрушителям бытового и семейного уклада, Розанов не был сторонником национального мессианизма и был его решительным критиком. Подобные идеи он обнаружил у Н. А. Бердяева и неоднократно их критиковал. Так, в рецензии на книгу «Смысл творчества» под на-

³⁵ Розанов В. В. Среди художников. М., 1994.— С. 352.

³⁶ Там же. С. 349.

³⁷ Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского.— М., 1996.— С. 8.

³⁸ Розанов В. В. Среди художников.— М., 1994.— С. 356.

³⁹ Розанов В. В. Листва.— М.-СПб., 2010.— С. 72.

⁴⁰ Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского.— М., 1996.— С. 37.

званием «Идея мессианизма» он выразил несогласие с любой его разновидностью, в том числе польской, немецкой и русской. Мессианиззм Розанов определяет как явление опасное. «Оно кружит головы, рождает чары; рождает силы, творит положительное безумие. Народы, порывающиеся сознательно к “первому месту на земле”, начинают совершать явно безумные поступки, очевидные со стороны, но нисколько не видные самим носителям “всемирной миссии”»⁴¹.

Отвечая на критику Бердяева, высказанную по поводу его статьи «Идея мессианизма», Розанов еще раз указывает на губительную для всех народов пропаганду «национально-“величавых” целей», особенно губительную во время Мировой войны (статья «Из философии народной души» (На возражение Н. А. Бердяева о «Русском мессианизме» написана в 1916 г.). Так или иначе мессианизм такого рода чреват «грандиозной теократией» папского типа, войной и подавлением демократии (сейчас бы мы сказали чреват тоталитаризмом). Тогда как «тишина, кротость, тишина и незлобивость — это вечная и настоящая демократия»⁴². Розанов считал, что теократия и мессианизм противоречат общему складу русской жизни, «русскому народному характеру и в лучших случаях даже русскому личному характеру». Этому отвечает «общее сложение и склонение истории (российской истории.— М. М.), всеобщая любовь к обыкновенной бытовой жизни»⁴³.

Интересно заметить, что в начале XX в. Розанов предсказывает общие контуры будущих цивилизационных, именно цивилизационных, а не военных или геополитических столкновений и угроз для России. Он пророчествует о том, что в будущем столкнутся две цивилизационные идеи «огромного притяжения и духовного смысла» — европеизм и американизм (к последнему он относил также и «японизм», поскольку «японцы такие же плоские прозаики, такие же желтые «янки», тоже реалисты и техники до мозга костей»). Это *духовная* борьба, в которой «идет банкир на профессора, слесарь на астронома, биржевой маклер на старого геттингенского или московского идеалиста»⁴⁴. В этой борьбе Россия выступает, по Розанову, на стороне культурного европеизма, ибо по сравнению с Америкой «Россия есть в точности и в самом строгом смысле культурная страна: по сложности истории своей, которая есть история государства, веры, искусства, народных песен, архитектуры и живописи, пусть лубочной — это все равно! Ибо дело не столько в том, как сделана икона, Рафаэлем или суздальцем, а в том, что с верой и надеждой на эту икону молились тысячу лет... Это и образует культуру, а не арифметика, которую можно выучить в год. Образуют культуру богатство духовного опыта, долготность его, сложность его... Культурою, в смысле поэзии и мудрости, мы никому не уступаем». «Янки ничего этого не понимают, это им невозможно растолковать»⁴⁵.

Другое, более опасное для России явление — внутренняя русофобия, которую воплощают «пакостники» (тоже розановское слово), пакостники всего русского. Они многолики и вездесущи, потому и опасны. Философия пакостника проста и незамысловата: «Если он ненавидит свое отечество — интересный человек; если любит свое отечество (то кому он интересен) — что же о таком говорить?» Где корни пакостничества, задается вопросом Розанов? Ответ таков — в самой русской жизни, в русской лени, не-

⁴¹ Розанов В. В. В чаду войны.— М.-СПб., 2008.— С. 246.

⁴² Там же. С. 313.

⁴³ Там же. С. 315.

⁴⁴ Розанов В. В. О писателях и писательстве.— М., 1995.— С. 164.

⁴⁵ Там же. С. 165.

деловитости, да и в русской литературе, изображавшей сначала «лишних людей», затем нигилистов и всяческих ненавистников собственного отечества. Именно в этом смысле следует понимать одно из высказываний Розанова: «Вся русская литература написана не на русские темы». Вот почему Розанов постоянно подчеркивает, что он главным образом и занимается тем, что всячески ругает русских, в том числе и русских литераторов. Во многом виновато и правительство. Например, «не использовать такую кипучую энергию, как у Чернышевского, для государственного строительства — было преступлением, граничащим со злодеянием... Каким образом наш вялый, безжизненный, не знающий, где найти “энергии” и “работников”, государственный механизм не воспользовался этой “паровой машиной”, или вернее “электрическим двигателем” — непостижимо. Что такое Аксаковы, Самарин и Хомяков, или знаменитый Мордвинов против него как *деятеля*, т. е. как *возможного деятеля*, который зарыт был где-то в снегах Виллюйска?»⁴⁶

Виновата, наконец, и семья. По глубокому убеждению Розанова, Россия начинается не с государства, а с семьи и брака, воспитания детей. Нынешним разработчикам демографических программ не худо было бы прочитать статьи и книги Розанова на эти темы. По свидетельству Голлербаха, первого розановского биографа, желая побольше узнать о том или ином человеке, Розанов непременно интересовался: «Женат? Дети есть? Как живете?» С этих, можно сказать, семейных позиций он воспринимал и революционные события в России, понятые им как крушение коренных устоев человеческого существования — семейных, нравственных, национальных. В кое-как сколоченных семьях, где родители не связаны настоящей, то есть и плотской, и душевной любовью, растут дети ущербные, отщепенцы, склонные к нигилизму. Поэтому «у русских нет сознания своих предков и нет сознания своего потомства». В распространении беспочвенности и безнациональности виновата и церковь, поскольку у христиан, считал Розанов, «сфера половой жизни и половых органов — это отдел мировой застенчивости, мировой скрываемости — пала в преисподнюю «исчадия сатанизма», «дьявольщины». Сила христианства в том, что это величайшая религия смерти, слабость же в том, что тема пола, рождения, зачатия здесь отнесена к греху. Поэтому вместо принципа «покорить любовь закону брака» необходимо выдвинуть принцип «покорить брак закону любви».

Таким образом русская идея у Розанова — это философия жизни, философия оптимистическая, основанная на неприятии смерти. Смерть — это всегда трагедия, катастрофа, поэтому главный пафос жизнеутверждающей философии Розанова состоит в преодолении смерти и защите жизни. Это коренная тема русской философии, столь фундаментально разработанная в философии общего дела Федорова. Для Розанова, как и для Федорова, каждый человек — это сын человеческий или дочь человеческая, сын или дочь в своей семье. Человек, по Розанову таков, какова его семья. Отсюда ответ Розанова на вопрос: «Будет ли существовать Россия?», следовательно, и русская идея, прост и лаконичен. Будет существовать Россия, если будут рождаться русские дети и сохранится русская семья. Тогда сохранится и школа, и университет, и русская культура в целом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Достоевский Ф. М. «Человек есть тайна...». — М., 2003.
2. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30 томах. — Л., 1975. — Т. 13.

⁴⁶ Розанов В. В. Листва. — М.-СПб., 2010. — С. 17.

3. Маслин М. А. Русская идея // Русская философия. Энциклопедия.— М., 2007.
4. Маслин М. А. Эпистолярность русской философии и тема литературного изгнания в творчестве В. В. Розанова // Русская философия: Историко-философские дескрипты.— Екатеринбург, 2010.— С. 160–180.
5. Маслин М. А. Н. Н. Страхов и тема «литературного изгнания» в сочинениях В. В. Розанова // Н. Н. Страхов в диалогах с современниками.— СПб., 2010.— С. 174–184.
6. Розанов В. В. В чаду войны.— М.-СПб., 2008.
7. Розанов В. В. Загадки русской провокации. Статьи и очерки 1910 г.— М., 2005.
8. Розанов В. В. Когда начальство ушло...— М., 1997.
9. Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского.— М., 1996.
10. Розанов В. В. Листва.— М.-СПб., 2010.
11. Розанов В. В. Мимолетное.— М., 1994.
12. Розанов В. В. О писателях и писательстве.— М., 1995.
13. Розанов В. В. Около народной души.— М., 2003.
14. Розанов В. В. Последние листья // М., 2000.
15. Розанов В. В. Сахарна.— М., 1998.
16. Розанова В. В. Собр. соч.— М., 1997.
17. Розанов В. В. Среди художников.— М., 1994.
18. С. Н. Дурьлин и его время / Сост. и ред. А. Резниченко.— Кн. первая. Исследования.— М., 2010.

В. М. Камнев

ИДЕЯ КОНСЕРВАТИВНОГО ЛИБЕРАЛИЗМА И КОНЦЕПЦИЯ «ВЕЛИКОЙ РОССИИ» П. Б. СТРУВЕ

В теоретическом наследии П. Б. Струве найдено законченное выражение та идеология консервативного либерализма, которая начинает оформляться в период после реформ Александра II и которая ставит своей целью расширение и закрепление социальных преобразований посредством диалога с властью, участия в земском самоуправлении и в широком просвещении народных масс. В рядах этого движения «...выступили такие крупные отечественные мыслители, как: А. Д. Градовский, Б. Н. Чичерин, П. Б. Струве. Их интересы охватывают самые разнообразные проблемы — от соотношения личности и государства до гражданского общества и нации. Политика для них есть, прежде всего, дело реформирования и стабилизации социальной жизни»¹.

Как видно уже из самоназвания этого движения, консервативный либерализм представляет собой попытку осуществить синтез либеральных и консервативных идей. Что касается либерализма, то из его арсенала заимствуются, во-первых, представление о свободе и правах личности, причем свобода понимается прежде всего как экономическая независимость, опирающаяся на институт частной собственности; во-вторых, идея разделения властей и ее утверждение в правосознании, что должно привести к верховенству закона при решении политических задач; в-третьих, особый статус гражданского общества, которое если и не ставится выше государства, то рассматривается как его равноправный партнер. Вместе с тем, консервативный либерализм ориентируется и на следующие постулаты консервативного мировоззрения: на представление о необходимости сохранения и укрепления таких традиционных социальных институтов, как государство, семья и церковь; на отрицательное отношение к идее социального равенства; на рассмотрение принципа частной собственности как гарантии личной свободы и социального порядка. Таким образом, можно говорить, что в рамках консервативного либерализма либерализм как идея осуществления максимума свободы в рамках права соединяется с консерватизмом, в частности, с государственным консерватизмом, основанным на идее приоритета

¹ Ижболдин Б. П. Б. Струве — как экономист // Новый журнал.— 1944.— № 9.— С. 352–353.

государственной власти как над интересами отдельной личности, так и над интересами любой социальной группы, сословия, класса. В целом можно согласиться с оценкой В. И. Приленского, который утверждал, что «...без присутствия консервативных элементов сама либеральная теория теряет почву под ногами и либо полностью растворяется во множестве прогрессистских течений, либо трансформируется в одну из разновидностей радикализма. Либерализм и консерватизм, в данном случае, не представляет собой контрадикторной пары. Если уж искать истинной противоположности либерализму, то нужно остановиться на радикализме и социализме. В первом случае либеральным методам преобразования общества (реформы, постепенные регулируемые изменения в государственном механизме, в конечном счете, плавный и спокойный переход общественных и государственных структур от одной формы к другой) будут противостоять методы радикальной идеологии (революция, бунт, восстание, террор, полное низвержение существующего общественного строя с неясной и расплывчатой целью построить нечто новое на обломках старого). Во втором случае, основной цели либерализма — построению такого общества, в котором в основном осуществляются права и свободы личности, будет противостоять основная цель социализма — создание такого строя, при котором главное значение имеют общественные, коллективные интересы, а личность становится полностью социализированной, губя при этом и свои права, и любые возможности для проявления своей индивидуальной свободы»².

Авторство термина «либеральный консерватизм» приписывают другу А. С. Пушкина П. А. Вяземскому, который характеризовал этим термином мировоззрение поэта, утверждая, «что на политическом поприще, если оно открылось бы перед ним, он без сомнения был бы либеральным консерватором, а не разрушающим либералом»³. Что же касается теоретического обоснования консервативного либерализма, то его мы можем обнаружить у Б. Н. Чичерина. Принципы этого типа консервативной идеологии Чичерин определяет следующим образом: «Консервативное направление, к которому я принадлежу и которое я считаю самым крепким оплотом государственного порядка, воспрещает всякую бесполезную, а тем более вредную ломку. Оно равно отделено и от узкой реакции, пытающейся остановить естественный ход вещей, и от стремления вперед, отрывающегося от почвы в преследовании теоретических целей. Ему одинаково противны упорное старание удержать то, что потеряло жизненную силу, посягательство на то, что еще заключает в себе внутреннюю крепость и может служить полезным элементом общественного строя. Его задача состоит в том, чтобы внимательно следить за ходом жизни и делать только те изменения, которые вызываются потребностями»⁴.

Продолжателем идей Чичерина в начале XX в. выступил П. Б. Струве. Его приверженность к идеологии консервативного либерализма не в последнюю очередь можно объяснить особенностями его идейной эволюции. «В детские годы Струве пережил идеологическую любовь — славянофильство, а вскоре вторую любовь — либерализм. В славянофильской идеологии ему импонировало национальное начало. В либеральной идеологии стремление приобщить Россию к Европе. В возрасте 18–19 лет он увлекся

² Приленский В. И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов.— М., 1995.— Ч. 1.— С. 34.

³ Вяземский П. А. Полное собрание сочинений.— СПб., 1878.— Т. 1.— С. 322.

⁴ Чичерин Б. Н. Философия права.— М., 1900.— С. 153.

социализмом, а вскоре и марксизмом»⁵. До 1917 г. политические взгляды Струве не выходят за пределы либеральных ценностей, однако после 1917 г. его политическое мировоззрение уже можно определить как «либерально-консервативное». В период эмиграции и оформляется концепция, которую он иногда называет «либеральный консерватизм», а иногда «консервативный либерализм».

Если непосредственно обратиться к рассмотрению консервативно-либеральных взглядов Струве, то следует сразу же сказать, что он не считал либерализм буржуазным мировоззрением. Либерализм вообще не имеет классового характера, а представляет собой отражение воззрений и идейных чаяний всего общества. По крайней мере, в идеале либерализм должен осуществлять «общечеловеческие принципы». И в той мере, в какой возникновение либерализма связано с христианством, в центре либерального мировоззрения находится личность вообще, и поэтому либеральная идеология отражает общечеловеческие интересы. Место либеральной идеологии в мировоззрении Струве довольно точно определено современным исследователем: «Либерализм в его чистой форме» — как признание неотъемлемых прав личности — есть тот единственный вид «истинного национализма», понимаемого как «уважение и самоутверждение национального духа, т. е. признание прав его живых носителей на свободное творчество и искание, созидание форм жизни». С целью приближения принципов классического либерализма к национальным традициям России, он обосновывает необходимость именно национального либерализма, понимаемого как единство «истинного либерализма» (неотъемлемых прав человека) и «истинного национализма» (уважение прав каждой личности, национал-государственного целого на выбор прогрессивных форм национальной жизни), или, что то же самое, как двуединство национального либерализма и национального европеизма («Я западник и потому националист. Я западник и потому — государственный»). В двуединстве национального либерализма и национального европеизма он «снимает» противоречия ценностных и целевых идеалов спора славянофилов — западников⁶. Струве понимает либерализм в двух значениях. В «узком смысле» либерализм включает в себя принципы экономического (или «чистого») и политико-правового классического западноевропейского либерализма (экономическая и политическая свобода). Либерализм в «более широком смысле» — это национальный либерализм, который исторически необходим в переломные эпохи, когда особо важен интегрирующий национально-государственно-патриотический идеал: чем острее перелом, тем более должны «сближаться» и «сливаться» национальные и либеральные начала.

В консервативном либерализме Струве ставится проблема соотношения нации и культуры, и это соотношение, оптимально установленное, рассматривается как одно из важнейших оснований «государственного сознания». Истинный либерализм может и должен быть национальным либерализмом, в «снятом» виде содержащим как основные идеи классического либерализма, так и традиционные национально-государственные ценности. Струве делает вывод о неизбежности «пропитания», дополнения консервативными элементами либерализма, о невозможности существования какой-то одной из этих двух идеологий в «чистом» виде, особенно в переломные эпохи и особенно в стране, развитие которой характеризуется типом «догоняющей»

⁵ Полторацкий Н. П. П. Б. Струве — как политический мыслитель.— Лондон., 1981.— С. 12.

⁶ Гнатюк О. Л. Консервативный либерализм П. Б. Струве. Историко — социологический анализ // Автореферат дис. ... доктора социолог. наук.— СПб., 1997.

модернизации. Необходимость консервативного либерализма Струве связывает с переходом от моноальтернативы (преимущественно классического, радикального политического или экономического либерализма, к усвоению которого в российском обществе не было условий), к полиальтернативе, основанной на синтезе идейных начал двух альтернатив: либеральной и консервативной⁷.

Консерватизм, согласно Струве, является чисто формальным понятием, способным вмещать в себя любое содержание. Главной чертой консерватизма является «прикрепление» его основной идеи — идеи консервации, или охранения — к какому-то определенному содержанию (характерному для, например, либерального, демократического мировоззрения). Отсюда следует вывод, что в синтезе консерватизма и либерализма у Струве определяющим началом являются ценности либерализма. Именно либерализм образует содержательное ядро понятия консервативного либерализма, а либеральные ценности, соответственно, играют в этом мировоззрении главную роль. Консерватизму отводится формальная роль, так как содержательно идею охранения применить к определенному историческому этапу развития России едва ли возможно. Современный Струве период истории России ставит на повестку дня освобождение России от полицейского самодержавия и необходимость ее социальной, экономической и политической модернизации. Но в итоге этих преобразований Россия не должна утратить своей национальной и культурной идентичности, должна обязательно сохранить свои духовные и национальные традиции. Консервативный либерализм Струве был поэтому одновременно и «левым», если государству угрожали реакционные реформы, и «правым», когда нарастала угроза политической нестабильности. Струве отрицательно относился к официальному консерватизму как «узкому направлению практической политики». Консерватизм для него выступает как культурно-романтический идеал, как целостное мирозерцание, означающее «возведенную в принцип «почвенность» и осознанное почитание отцов», восходящее к наследию славянофилов, а через них и к религиозно-национальным традициям. Но для Струве существенным признаком является подчинение государственного начала церковному. Среди других особенностей консервативного либерализма следует отметить необходимость ограничения принципа личной свободы не только «внешне», но и «внутренне».

Струве настаивал на необходимости сближения основных ценностей как либерализма, так и консерватизма: идеи свободы личности и идеи национальной и культурной самобытности, представления о необходимости реформ и представления о необходимости поддержания порядка, сохранения преемственности. Консервативный либерализм «расширял» основные принципы классического либерализма, связывая их с идеалом юридического правопорядка, а требование соблюдения субъективных прав личности основывал на религиозных и духовно-нравственных ценностях. Струве рассматривал власть не механически, не как чистую функцию реализации воли правящего субъекта, но органически, признавая в содержании институтов власти сохраняющиеся традиции, объединяющие нацию в единое целое. Консервативно-либеральный синтез Струве был направлен прежде всего против либеральных и социалистических течений.

Конкретным воплощением этого консервативно-либерального синтеза является его концепция «Великой России», сочетающей в себе внешнее и внутреннее могуще-

⁷ Там же. С. 28–29.

ство государства. Эта концепция должна ориентировать общество на решение новых геополитических задач и на деле реализовать основные идеи консервативного либерализма, соединив либеральные принципы устройства государства с консервативными ценностями. Основные принципы — это принцип «личной годности» и такие традиционные консервативные идеи, как сильная власть, опора на нравственные ценности, следование религиозным традициям. В центре внимания Струве оказываются идеи национально-государственной мощи, внешнего суверенитета и сохранения империи. Верный либеральным ценностям, отстаивая их во внутренней политике, он выступает за укрепление государственности и усиление позиций России на внешнеполитической арене. Всесторонняя внутренняя либерализация, по мысли Струве, будет способствовать укреплению международного положения России.

Концепция «Великой России» подверглась шумной критике. Например, Д. С. Мережковский считал, что ошибка Струве заключается в том, что он понимает государство как «живой организм», «соборную личность». Государственность — это для Струве «религия», «церковь». Нет, возражает Д. С. Мережковский, государство не «личность», а механизм... Механизм, уподобляясь организму, становится автоматом»⁸. Н. А. Бердяев также высказывает ряд критических замечаний по поводу концепции «Великой России»: «Струве потопил великую идею нации в государстве, он самую национальность подчинил государственности, сделал ее орудием Левиафана... Государство можно ценить лишь исторически как подчиненную и временную функцию живого организма нации, его нельзя ценить абсолютно... Лозунг Великой России, который хочет провозгласить Струве, должен быть лозунгом патриотическим и национальным, а не просто государственным... Мы должны стать не государственниками, не империалистами, а патриотами, должны обрести национальное чувство в высшем смысле этого слова»⁹. Критика концепции П. Б. Струве в целом сводилась к тому, что идея «Великой России» преувеличивает ценность государства и занижает значение идеалов либерализма.

В чем выражается сущность концепции «Великой России»? П. Б. Струве по-новому подходит к проблеме расширения территории страны, призывает государство к экономической, политической и культурной экспансии в территориях, прилегающих к Чёрному морю. Этот регион по мысли П. Б. Струве должен был превратить Россию в богатое государство. Но для реализации концепции «Великой России» необходимо выполнить ряд условий: достичь внешнего могущества, что фактически предполагало изменение тактики и стратегии государства, в том числе и в военной области; ориентировать национальное самосознание на идеи дисциплины и труда; осуществить переход государства на капиталистический путь развития; утвердить право и закон как основы общественной жизни; воспитать в подданных чувство патриотизма и стремление к изменению политической системы государства.

Позже П. Б. Струве несколько изменил свою концепцию и в понятие «Великой России» включил такую нравственную категорию как «Святая Русь». «Великая Россия» — это признание за государственностью силы. «Святая Русь» — это нравственные и религиозные идеалы, т. е. то, что принято называть духовностью. «Словом,— заключал Струве,— мы, верим в силу Великой России и Святой Руси»¹⁰. Философ идеализировал политические отношения и приходил к выводу, что «нет

⁸ Мережковский Д. С. Не мир, но меч.— Харьков, 2000.— С. 636.

⁹ Бердяев Н. А. Философия неравенства // Н. Бердяев Судьба России.— М., 1998.— С. 198.

¹⁰ Струве П. Б. Великая Россия и Святая Русь // Русская мысль.— 1914.— Кн. 12.— С. 180.

двух России, старой и новой, а есть единая Великая Россия, новая и в то же время древняя Святая Русь»¹¹.

В целом концепцию «Великой России» можно рассматривать как попытку обновить почвенную национально-культурную традицию славянофильства и соединить ее положительные стороны с европейскими ценностями. Но такая попытка оказалась утопичной, так как новая национальная формула сама по себе не могла объединить власть и общество, она была беднее конкретной политической реальности. Политическое прошлое самодержавно-полицейского государства настолько скомпрометировало идею государственности в общественном сознании, что призывы политика к преодолению государственной индифферентности революционной интеллигенции, к пониманию ценности национально-государственных начал, тревога о национальном достоинстве, о сохранении и развитии национальной культуры не находили отклика в общественном сознании. Однако безусловным позитивным моментом этой концепции является осознание роли патриотизма как определяющего компонента национал-государственной идеологии. Патриотизм предполагал величайшее уважение к национальному бытию и к русской государственности. По мысли П. Б. Струве, концепция «Великой России» должна была содействовать превращению государства в либеральную империю, где будут соблюдаться либеральные ценности, права и свободы человека, а капиталистическое развитие страны будет сочетаться с внешним и внутренним могуществом России.

Постепенно Струве подошел к пониманию консервативного либерализма как целостного мировоззрения, выражающегося в политической идеологии определенного типа и в практических проектах модернизации, применимых в условиях страны с «догоняющим» типом развития. В рамках консервативного либерализма предполагалось преодолеть как слабости русского либерализма, беспочвенного, часто не понимавшего значения вековых национальных культурно-исторических и государственно-политических традиций, так и русского консерватизма, не верившего в живую силу идей свободы и прогресса и являвшегося чаще всего официальным мировоззрением российской бюрократии, то есть выполнявшего чисто апологетическую функцию. Таким образом, консервативный либерализм выступает как слияние «идейных мотивов» либерализма (таких идей, как свобода личности, реформизм, приоритет собственности) и консерватизма (таких идей, как порядок, сохранение традиций, представлений о сильной, но «здоровой» власти, заботящейся о культурной и национальной преемственности). Консервативный либерализм — это одновременно и «политическое охранение», и «политическая свобода». Поэтому все основные идеи консервативного либерализма — идея «личной годности», приоритет собственности и авторитет отечества, представления о «свободе лица», о «правах прав», об экономической свободе — имеют двойственный характер. Консервативный либерализм Струве есть попытка синтезировать позитивные стороны славянофильства и западничества, и такой синтез в идеале должен сделать будущую Россию цивилизованным государством европейского типа. Консервативный либерализм мыслился как социально-политическая парадигма русского Ренессанса¹².

¹¹ Там же. С. 180.

¹² Этот тезис раскрыт в статье А. А. Ермичева «П. Б. Струве и русский духовный ренессанс» // Вече. Журнал русской философии и культуры. — СПб., 1995. — № 3. — С. 33–45.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Философия неравенства // Бердяев Н. Судьба России.— М., 1998.
2. Вяземский П. А. Полное собрание сочинений.— СПб., 1878.— Т. 1.
3. Гнатюк О. Л. Консервативный либерализм П. Б. Струве. Историко-социологический анализ // Автореф. дис. ... доктора социологических наук.— СПб., 1997.
4. Ижболдин Б. П. Б. Струве — как экономист // Новый журнал.— 1944.— № 9.
5. Мережковский Д. С. Не мир, но меч.— Харьков, 2000.
6. Полторацкий Н. П. П. Б. Струве — как политический мыслитель.— Лондон, 1981.
7. Приленский В. И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов.— М., 1995.— Ч. 1.
8. Струве П. Б. Великая Россия и Святая Русь // Русская мысль.— 1914.— Кн. 12.
9. Чичерин Б. Н. Философия права.— М., 1900.

А. В. Захваткин

Д. С. МЕРЕЖКОВСКИЙ И Н. А. БЕРДЯЕВ: РАЗМЫШЛЕНИЯ О ЦЕРКВИ

Кризис религиозного сознания в Европе, общие причины которого заключались в торжестве просветительско-гуманистического мировоззрения, стал источником распространенных учений об исторической «неудаче христианства» и «смерти Бога». Свообразным отражением общеевропейского кризиса христианства в России, как ни странно, стал феномен так называемого «русского религиозного ренессанса», в своих глубинных истоках имевшего попытку «переоценки ценностей» религии и жизни. Он проявлялся в противостоянии веры и знания, духовного и светского образования, в отчуждении интеллигенции от Церкви и поисках ею «своего» пути в Церковь, а иногда и «своей церкви».

Многие представители русского религиозно-философского ренессанса напряженно размышляли о роли церкви в современном обществе, о том, способно ли современное христианство остановить и преодолеть кризис эпохи.

В данной статье предпринимается попытка рассмотреть разные пути решения этой проблемы на примере двух знаковых для своей эпохи философов, Дмитрия Сергеевича Мережковского и Николая Александровича Бердяева. В своих размышлениях над этими вопросами они сходятся друг с другом в том, что «историческое» христианство не завершило процесс воссоединения человека с Богом. Обоих мыслителей объединяло стремление внести перемены в церковное христианство. Это во многом было обусловлено тем, что оба философа мыслили в рамках одной парадигмы «нового религиозного сознания».

Постоянно повторяющейся темой в творчестве Мережковского было предвосхищение религии «Святой Троицы», которая приведет к синтезу религии и культуры. Такой синтез будет сопровождаться различными катастрофами, прежде всего — «революцией духа», в результате которой религия должна будет принять и освятить человеческую плоть.

Поэтому неудивительно, что в 1901 г. у него и его жены — поэтессы З. Н. Гиппиус — родилась мысль о проведении регулярных встреч петербургской творческой интеллигенции с представителями духовенства, которые должны стать стимулом для будущего духовного возрождения России. Помимо этого, Мережковские намеревались

создать свою «новую церковь». Но что конкретно они вкладывали в понятие «новая Церковь»?

З. Гиппиус рассказывает об этом так: «Идея Дмитрия Сергеевича... была в то же время... идеей церкви... Подлинность и святость «исторической» христианской церкви никем из нас не отрицалась. Но вопрос возникал широкий и общий: включается ли мир-космос и мир человеческий в зону христианства церковного?»¹ С точки зрения Мережковского, в христианстве игнорировался слишком большой круг «земных» проблем, что делало его далеким от людей современного общества и непонятным им. Он отчаянно искал возможные пути действенного воцерковления жизни образованного, общественно активного русского человека начала XX в.

Одной из самых важных тем, обсуждавшихся на Религиозно-философских собраниях, было отношение к догматической составляющей в христианстве. Мережковский начинает обсуждение этой темы, сравнивая догмат с тюрьмой и кандалами. Он предлагает свое понимание догмата как далекого горизонта, к которому нужно стремиться. Он утверждает, что богословская наука не должна являться последним авторитетом или безапелляционной инстанцией. Мережковский говорит, что историческая церковь не смогла раскрыть свой заданный потенциал. Христианство до сих пор существовало в трех формах: православия, католичества и протестантизма. Мережковский полагает, что далее должно явиться христианство четвертого измерения, которое включит в себя все три прежних измерения. В будущей жизни Церкви должен быть раскрыт принцип Иоанновой церкви — любовь, та тайна свободы, которая еще не открылась.

Согласно Мережковскому, всякая жизнь является соединением двух начал, гармонией двух противоположений: начала статического, от чего является устойчивость форм, и динамического — основы движения. Из соединения этих двух начал получается жизнь.

Вспоминая о Религиозно-философских собраниях, Д. С. Мережковский констатирует, что, к сожалению, они обнажили неспособность исторической церкви ответить на вызовы времени. «Наши церковники ждут собора и не дождутся; собора не будет — он был: Религиозно-философские собрания были собором. Церковь не ответила, потому что не могла не только ответить, но даже услышать вопрос»².

Неизвестно, как бы продолжилась эволюция религиозно-философских взглядов Мережковского, но 9 января 1905 г. в дело вмешалась сама история. «Мировоззренческая катастрофа» — иначе не назовешь то, что творилось с ним в эти трагические дни. Русская творческая интеллигенция начинает в эти дни стремительно и единообразно переходить на «левые» позиции. «Переоценку ценностей» переживает и Мережковский.

Утверждая неразрывную связь самодержавия с православием, а «настоящей» революции — с «соборно-вселенской» «бессознательной религией», Мережковский пишет: «Самодержавие [и, как следовало предположить, православие и государство] — от Антихриста»³. Мережковский и его друзья призывали русскую Церковь стать революционной политической силой, а когда это не получилось, мыслитель счел

¹ Гиппиус З. Н. Воспоминания. — М., 2001. — С. 280.

² Мережковский Д. С. Земной Христос // Электронная библиотека. Мережковский Д. С. Полное энциклопедическое собрание сочинений. — М., 2005. — 1 CD-ROM.

³ Мережковский Д. С. В тихом омуте. — М., 1991. — С. 338.

позицию Православной Церкви политически некорректной и заявил о своем разрыве с ней. Легко заметить, что в пылу общественных страстей Мережковский перестает видеть разницу между Церковью и политической организацией, начинает относиться к ней исключительно как к партии.

Тем не менее, после разрыва с Православной церковью, он оказывается в «безвоздушном пространстве». Мережковский болезненно переживает эту отделенность, так как внутренне, в личном основании своем, он не мог мыслить себя вне православия. В конце книги «Тайна Запада: Атлантида — Европа» мы читаем пронзительные и отчаянные вопрошания Мережковского о Церкви. «А что же Церковь, разве не спасала и не спасает мир? В этом вопросе — наша смертная боль, такая рана, что к ней прикасаться, о ней говорить почти нельзя. Есть ли вне церкви спасение? Нет. Мир погибает, потому что вышел или выпал из Церкви»⁴. Церковь хранит роковое для мира молчание, в то время как последний ждет ее голоса как благодатного дождя. С другой стороны, предлагать сейчас миру воду жизни из Церкви — это то же самое, что предлагать настоящую воду — больному водобоязнию. В этой ситуации еще больше, чем когда-либо ощущается необходимость в том, чтобы Церковь изменилась, чтобы она была способна вместить мир.

Последние две трилогии Мережковского — «Реформаторы» и «Испанские мистики» — также посвящены все той же теме. Если Лютер и Кальвин, по мысли Мережковского, — в первую очередь реформаторы церкви как социального института, то мистики, о которых он ведет речь в своих последних книгах, реформировали, что более существенно, сами духовные основы церкви. В мистическом опыте испанских святых он видел начало такого же выхождения из католической Церкви, такой же «ереси», как у Лютера и Кальвина, только под противоположным знаменем — не разделения, а соединения Церкви.

Если Д. Мережковский подошел к построению своего учения, оттолкнувшись от идей русской религиозной философии (Вл. Соловьев, В. Розанов), то Н. Бердяев пришел к мысли о неполноте исторического христианства при обращении к вере после разочарования в марксизме. Если Мережковский сделал вывод о неизбежной религиозности социальных революций и так и не вернулся в Православную Церковь, то Бердяев с течением времени все более настороженно относился к самой мысли о революции и оставался (хотя бы формально) в ограде Церкви всегда. Таким образом, пути двух философов оказываются в некотором смысле зеркальными: на некоторое время они пересекаются в период разработки идей «нового религиозного сознания», но затем снова с неизбежностью расходятся и все более и более удаляются друг от друга.

В 1907 г. Бердяев публикует книгу «Новое религиозное сознание и общественность», в предисловии к которой признает влияние круга Мережковских на формирование его философской позиции. Вслед за своим учителем он начинает с размышлений о необходимости изменений в историческом христианстве: «Догматическое» развитие человечества есть поднятие по ступеням лестницы: высшая ступень не уничтожает низшей, а на нее упирается, все ступени лестницы тверды, все вместе ведут на небо»⁵.

Бердяев утверждает ценность «динамических» религиозных догматов, завоеванных свободой человека. Догмат для него является компасом, который помогает двигаться

⁴ Мережковский Д. С. Тайна Запада. Атлантида — Европа. — М., 2007. — С. 573.

⁵ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. — М., 1999. — С. 5.

вперед, а не назад или в сторону. Бердяев считает, что развитие религиозных догматов является не упразднением старых религиозных истин, а их продолжением, пополнением, новым завоеванием, предполагающим, в том числе, и охранение старого.

Тем не менее, с некоторых пор в общении с Мережковскими у Бердяева постепенно начинает слышаться настороженность. После непродолжительного общения в Париже Бердяев дает разгромную критику бывших друзей: «Я не принадлежу к “ереси Мережковских”... хотя очень ценю Мережковского, признаю за ним большие заслуги в постановке религиозных тем и многим ему обязан в религиозном развитии... Моему религиозному сознанию чужда и неприятна ваша идея церковности, и ваш путь к ней представляется мне ошибочным, сектантским, слишком человеческим»⁶.

После отхода от Мережковских и переезда в Москву Бердяев пытался примкнуть к православному кружку М. А. Новоселова. Но Е. Герцык отмечала: «Всего труднее ему было общение с философами православия: Булгаковым, Эрном, Флоренским; всегдашнее затаенное недоверие с их стороны, а с его — тоже затаенный, но кипящий в нем протест против их духовной трусости, затхлости»⁷. Неудивительно, что у Бердяева так и не получилось полностью слиться с церковным православием, «воцерковиться». Передать свою волю под чье бы то ни было руководство было для него невыносимым. Сам он в своих воспоминаниях говорил об этом так: «Я вполне готов каяться в своих многочисленных грехах и в этом согласен был смиряться. Но я не мог смирить своих исканий нового духа, своего познания, своего свободолюбия»⁸.

Бердяев свое отношение к церкви сравнивал с позицией В. Соловьева: оба философа ощущали себя принадлежащими к мистическому организму Церкви Христовой, но и того, и другого многое отталкивало от церкви как социального института. Никогда официально не покидая Православной Церкви, Бердяев всегда неустанно подчеркивал, что «православие должно выйти из состояния замкнутости и изолированности»⁹.

По мнению Бердяева, православие, в противоположность западно-христианской традиции, чужд индивидуализм, ему свойственен своеобразный коллективизм, когда религиозная личность находится внутри религиозного коллектива, а религиозный коллектив, в свою очередь, внутри религиозной личности. Поэтому Церковь не есть авторитет, но благодатное единство любви и свободы.

В 1910-х гг. в творческой эволюции мыслителя сложился основной лейтмотив всех его философских построений — тема свободы стала определяющей в дальнейшем развитии его позиции по отношению к Церкви.

В Церкви присутствует Святой Дух, и в этом только источник авторитетности Церкви, но в какой Церкви присутствует Святой Дух, а в какой не присутствует — это уже решается религиозным восприятием, которое авторитетнее Церкви. Само понятие церковного авторитета представляется ему внутренне противоречивым¹⁰.

⁶ Бердяев Н. А. Письма / Публикация В. Аллоя // Минувшее: Исторический альманах. — Вып. 9. — М., 1992. — С. 319.

⁷ Цит. по: Воронцова И. В. Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. — М., 2008. — С. 74.

⁸ Бердяев Н. Самопознание. Русская идея. — М., 2009. — С. 244.

⁹ Бердяев Н. Истина православия // http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/19520000.html (дата обращения 10.02.2012).

¹⁰ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность... С. 255.

Неудивительно поэтому, что иерархическое строение Церкви ему представлялось нарушением религиозной свободы. Внешне воплощение Церкви, по Бердяеву, можно мыслить только как образование свободных религиозных общин, в социальном отношении демократических и самоуправляющихся. Внутреннюю жизнь, а именно, совершение Таинств, мог бы совершать любой член такой общины. Философ поддерживает точку зрения протестантизма, который, по его мнению, возродил религиозную свободу, очистил христианство от исторических грехов¹¹.

Он замечает, что восприятие откровения во все времена определялось человеческой средой, которая может как творчески развивать идеи, заложенные в откровении, так и затемнять их. Философ сетует, что «до сих пор еще не была написана критика откровения, которая могла бы быть аналогична кантовской критике чистого и практического разума»¹².

Действие откровения не есть действие одного лишь Бога сверху вниз, но таинственная диалектика двух: «Человек в восприятии откровения не может быть подобен камню или куску дерева, он активен. Вселенская истина христианства по-разному воспринимается и дает разные типы на Востоке и Западе... Мы не знаем типа христианства, который не был бы человечески индивидуализирован. Эта индивидуализация сама по себе есть положительное обогащение и благо. Человеческим грехом является не индивидуализация, а разделение и вражда»¹³.

Он утверждает, что христианское откровение, хотя и действовало в истории, было в ней искажено, ведь бесконечное откровение, являя себя в конечном, никогда не может в нем вместиться полностью. Объем человеческого сознания меняется, и одним этим уже определяется ступенчатое восприятие откровения и его незавершенность. Поэтому Бердяев настаивает на возможности дальнейшего пути человека в раскрытии Духа и духовного мира, что и называет «сложной экзистенциальной диалектикой божественного и человеческого». Если Бог открывает себя в слове, это значит, что он идет навстречу человеку. Это предполагает со стороны последнего процесс богопознания, которое Бердяев считает одной из форм творческой деятельности, к которой человек призван и заниматься которой обязан. Человек, свобода и творчество в системе Бердяева — это три понятия, которые неразрывно связаны меж собой и рассматриваются сквозь призму открывающейся «эпохи Откровения Духа»: есть человек «эмпирический», подавленный миром, но истину всегда познает трансцендентальный человек, который один обладает творческой силой и божественной глубиной. Бердяев пишет: «Не достигший высшего самосознания человек ищет оправданий творчества в Священном Писании и священных указаний о путях творчества, то есть хочет подчинить творчество закону и искуплению... Если бы пути творчества были оправданы и указаны в Священном Писании, то творчество было бы послушанием, то есть не было бы творчеством»¹⁴. Настоящее свободное творчество ожидается мыслителем в новой эпохе человечества, когда будет преодолено послушание духовным ценностям «религии искупления». Для религиозного человека новой эпохи «религия искупления»

¹¹ Там же. С. 263–264.

¹² Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н. А. О назначении человека.— М., 1993.— С. 257.

¹³ Бердяев Н. А. Вселенскость и конфессионализм // <http://www.vehi.net/berdyaev/vselensk.html> (дата обращения 10.02.2012).

¹⁴ Бердяев Н. Смысл творчества.— М., 2010.— С. 119.

утрачивает свое значение по причине того, что в ней «головокружительной христологической истине об искуплении не соответствует абсолютная и головокружительная истина о человеке»¹⁵.

Чтобы подчеркнуть еще одно отличие позиций Бердяева и Мережковского, мы должны обратиться к фигуре В. С. Соловьева, который оказал огромное влияние на мировоззрение обоих философов. Оба философа признавали близость своего понимания христианства соловьевскому. Тем не менее, в их системах есть глубинное различие. В своей статье «Немой пророк» Мережковский останавливается на этом подробнее.

Для того чтобы подчеркнуть различия между их философскими позициями, философ противопоставляет и сталкивает две религиозно-философские тенденции: гностицизм и прагматизм, понимая их как созерцательность и действенность. В гностической крайности он видит особенность пути развития восточного христианства. Новому же религиозному движению, которое имеет исток в западном христианстве, присущ противоположный — прагматический — уклон.

Главное утверждение современного религиозного прагматизма, к взглядам которого он здесь примыкает, по его мнению, заключается в том, что догмат открывается не разуму, а деланию и воле. Догмат является указанием не на то, как следует мыслить о Боге, а на то, как надо жить в Боге. В этом Мережковский видит снятие в прагматизме неразрешимого спора разума и веры.

Мережковский, сравнивая позиции религиозного прагматизма, к которому примыкает сам, и созерцательного гностицизма, к которому он относит взгляды Соловьева и Бердяева, отмечает, что религиозный прагматизм по отношению к историческому христианству революционен, гностицизм же — консервативен. Поэтому гностицизм в лучшем случае есть начало религиозной реформации; прагматизм же напрямую ведет к религиозной революции. В центре «нового религиозного сознания» у Мережковского оказывается не проблема человека и религиозной антропологии, как у Бердяева, а проблема святой общности. Для Мережковского существует лишь коллективный, а не личный религиозный опыт.

Поэтому у него в хилиастических ожиданиях личность строго подчинена религиозной общности. По Бердяеву же: «Царство Божье не достижимо во внешнем, относительном мире — оно есть преодоление этого мира, выход из него, совершенное преобразование... Религиозная общность может быть лишь внутренним, а не внешним фактом...»¹⁶.

С другой стороны, сам Бердяев неоднократно попадал под огонь критики сторонников «нового религиозного сознания». Например, его заочным оппонентом был Александр Александрович Мейер, который отмечал, что тот вообще уходит с христианских позиций, так как в его возвеличении человека даются откровения совсем не христианского толка. Вызывало его неудовольствие и то, что человек Бердяева может обойтись без общения на земле, тогда как доктрина «нового религиозного сознания» рассматривалась кругом мережковцев именно как новая идеология «общения». А. Мейер считал, что Бердяев, оставаясь в исторической церкви, не усвоил самого главного: существо нового религиозного сознания должно быть в построении новой

¹⁵ Там же. С. 99.

¹⁶ Бердяев Н. А. Новое христианство // Бердяев Н. А. Мутные лики (Типы религиозной мысли в России). — М., 2004. — С. 213–214.

церковности и новой Церкви, а не в осмыслении проблемы человека и его творчества. Бердяев со своим индивидуализмом остается на деле в старом религиозном сознании, «пути же к новой церковности остаются в его «теории» даже не намеченными, даже смутно не предвидимыми»¹⁷.

Таким образом, кардинальное расхождение между Д. С. Мережковским и Н. А. Бердяевым происходит по вопросу о соотношении личности и общества; именно вокруг него вращаются все остальные проблемы «нового религиозного сознания».

Сравнивая взгляды Мережковского и Бердяева на Церковь и возможность ее преобразования, можно сделать несколько выводов о том, какие фундаментальные философские основания были причинами их разногласий в этом вопросе. Критикуя Православную Церковь как институт, Мережковский всеми силами старается утвердить земную и «плотную» реальность новой Церкви, пророком которой себя считает. Это стремление воплотить в реальность свое видение приводит его, по мысли Бердяева, даже к большему догматизму и авторитарности, чем существующая Церковь. Бердяев же, оставаясь официально в пределах православия, утверждает путь свободы для каждого человека, который не может быть скован авторитетом данных извне институций и догматов. Откровение у него всегда имманентно человеческому духу, в отличие от Мережковского, который связывал свои надежды с некоторым трансцендентным вмешательством.

В то время как для Мережковского крайне важна идея общения, которая лежит в основе его понятия о «церковности» и «соборности», Бердяев, размышляя об экзистенции человеческого духа, выдвигает на первый план персоналистическую проблематику, что сближает его более с парадигмой западного индивидуалистического мышления. Мережковский же, конфликт которого с Православием гораздо более заметен, мыслит все же в восточно-христианской категории «соборности».

Наконец, нужно подчеркнуть, что философские размышления Мережковского гораздо более прагматичны и обращены к будущему практическому действию. Бердяевское же мировоззрение более правильным будет охарактеризовать не как «богоделание», а как «богопознание». Начав с марксизма, пересекшись на некоторое время с Мережковским в точке захваченности идеями «нового религиозного сознания», Бердяев постепенно отходит от общественной проблематики в своем философствовании, что выявляет своеобразную «зеркальность» позиций этих философов в размышлениях о дальнейших судьбах христианства и Церкви.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Вселенскость и конфессионализм // <http://www.vehi.net/berdyayev/vselensk.html> (дата обращения 10.02.2012).
2. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность.— М., 1999.
3. Бердяев Н. А. Новое христианство // Бердяев Н. А. Мутные лики (Типы религиозной мысли в России).— М., 2004.
4. Бердяев Н. А. Письма / Публикация В. Аллоя // Минувшее: Исторический альманах.— Вып. 9.— М., 1992.

¹⁷ Мейер А. А. Новое религиозное сознание // Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / Сост., вступит. ст. и прим. А. А. Ермичева.— СПб., 1994.— С. 342.

5. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н. А. О назначении человека.— М., 1993.
6. Бердяев Н. Истина православия // http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/19520000.html (дата обращения 10.02.2012).
7. Бердяев Н. Самопознание. Русская идея.— М., 2009.
8. Бердяев Н. Смысл творчества.— М., 2010.
9. Воронцова И. В. Русская религиозно-философская мысль в начале XX века.— М., 2008.
10. Гиппиус З. Н. Воспоминания.— М., 2001.
11. Мейер А. А. Новое религиозное сознание // Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / Сост., вступит. ст. и прим. А. А. Ермичева.— СПб., 1994.
12. Мережковский Д. С. В тихом омуте.— М., 1991.
13. Мережковский Д. С. Земной Христос // Электронная библиотека. Мережковский Д. С. Полное энциклопедическое собрание сочинений.— М., 2005.— 1 CD-ROM.
14. Мережковский Д. С. Тайна Запада. Атлантида — Европа.— М., 2007.

Из архива русской мысли

Д. И. Чижевский

ДОСТОЕВСКИЙ И НИЦШЕ. УЧЕНИЕ О ВЕЧНОМ ВОЗВРАЩЕНИИ¹

1

Уже неоднократно отмечалось, что мы находим у Ницше целый ряд мыслей, которые встречаются и у Достоевского, и даже на несколько лет раньше (ум. в 1881 г.): «вечное возвращение», «сверхчеловек»; кроме того, изображение Христа в «Антихристе» Ницше явно напоминает не традиционный исторический образ, а князя Мышкина из романа Достоевского «Идиот». Известно, что идеи Ницше находились в известной исторической взаимосвязи с развитием философии и теологии своего времени². Некоторые исследователи стремятся рассматривать весь вопрос об отношениях Ницше и Достоевского с «генетической» точки зрения: как известно, Ницше в последние годы своей жизни познакомился

¹ [Перевод сделан по изданию: Dmitrij Tschizewskij. Dosojewskij und Nietzsche. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft. Kleine Schriften aus der Sammlung «Deus et Anima». 1. Schriftenreihe. Bd. 6. Marburg — Verlag Bonn. 1947. 16 s. Эта брошюра является последним, самым полным вариантом работы Чижевского о Достоевском, Страхове и Ницше. Первой, на русском языке, Д. И. Чижевским была написана статья «К проблеме бессмертия у Достоевского (Страхов — Достоевский — Ницше)». Она была опубликована в издании «Жизнь и смерть. Сборник памяти д-ра Николая Евграфовича Осипова» (Прага, 1936, с. 26–38), вышедшем под редакцией А. Л. Бема, Н. Ф. Досужкова и Н. О. Лосского. Второй вариант работы, на немецком языке, — «Strachov — Dostojewskij — Nietzsche (Bemerkungen zum Problem der Beziehungen Nietzsches zu Dostojewskij)», Marburg Lahn, 1946, 18 s. — был распечатан Чижевским на машинке в 25 экземплярах. Во втором варианте расширен и частично переработан вариант статьи 1936 г. В частности, добавлена первая главка, несколько изменены отдельно взятые абзацы. Третий, последний, вариант вышел на немецком языке в издательстве В. С. Шилкарского. По совету Шилкарского Чижевский дал статье другое название. Шилкарский писал Чижевскому: «Страхова в Германии никто не знает — это конечно лишний серьезный повод говорить о нем в тексте, но не упоминать его в заглавии» (см. об этом: Янцен В. В. Неизвестный Чижевский. Обзор неопубликованных трудов. СПб., 2008. С. 138–139). Отличия текста третьего варианта от второго минимальны: во второй главке последней редакции добавлен один абзац с кратким изложением биографии Страхова.

Перевод М. Кармановой, публикация и комментарий А. Тоичкиной при участии Р. Данилевского. В квадратных скобках даются примечания публикатора, без скобок — примечания Д. И. Чижевского].

² Моя работа «Гегель и Ницше» в «Revue d'Histoire de la philosophie» 1929, III, 321 и далее; обе книги Карла Левица (Karl Loewiths) о философии 19 века; Эрнст Бенц «Идеи Ницше об исследовании христианства» в «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 56 (1937) и отдельное издание. Stgt. 1937; Карл Ясперс: Ницше и христианство. Hameln o. J. (1946).

с произведениями Достоевского во французском переводе, был восхищен их психологической глубиной и неоднократно сообщал о впечатлениях своим корреспондентам в переписке³. Решение «генетической» проблемы вовсе не так просто, поскольку Ницше нигде не сообщает *точно, какие* именно из произведений Достоевского он читал, но есть вероятность, что он прочитал «Записки из подполья», «Идиота» и «Записки из Мёртвого дома»⁴. Эти произведения едва ли содержат параллели к идеям Ницше, хотя он, как кажется, намекает на роман «Идиот» в некоторых фрагментах своего «Антихриста» (Бенц⁵). Но что именно Ницше знал об этом из Достоевского, представить тем сложнее, что идея «вечного возвращения» изложена у Ницше в тесной взаимосвязи и соединении с древнегреческой традицией, а идея «сверхчеловека», как и само слово, жила еще в традиции левого гегельянства и появилась в сознании Ницше, когда возникла его «дружба в письмах» со стареющим левогегельянцем Бруно Бауэром⁶ (ср. мою работу «Сверхчеловек, сверхчеловеческое — к истории этих слов и идей»⁷). В дальнейшем мы никоим образом не будем ставить вопрос чисто *генетически*. Это тем более неинтересно, так как Достоевский хотел бороться и боролся с теми идеями, которые Ницше провозглашает как «новое слово», которое должно формировать будущее человечества: это выражено внешне уже хотя бы в том, что Достоевский дает идеям о «сверхчеловеке» проявиться в таких людях, в которых он видит проявление упадка: это Родион Раскольников («Преступление и наказание») и Иван Карамазов («Братья Карамазовы») — а идею «вечного возвращения» вкладывает в уста самому черту! Но мы хотим указать также и на то, что обе эти идеи придуманы не самим Достоевским, но его другом, интересным русским мыслителем, Николаем Страховым, который, разумеется, высказывает обе идеи не как свои собственные, но как идеи, к которым, по его мнению, должна прийти западноевропейская философия, если она так же последовательно, как и до того (1860), будет удаляться от традиций немецкого идеализма (Гегель) с одной стороны и от основ христианского теизма с другой. Страхов также в известной мере «предсказал» идеи Ницше, предвидел, что такие идеи — по его мнению, неверные и опасные — скоро могут быть высказаны⁸.

Однако, прежде всего, мы хотим рассмотреть с точки зрения истории идей те взаимосвязи, в рамках которых эти мысли возникают в России.

³ Ш. Андлер (Ch. Andler) в «Melanges... offerts a F. Baldensperger», 1931, I, 9; Э. Бенц, *op. cit.*; моя статья в «Памяти Осипова» (на русском). Прага.1936, том II, 26 и далее.

⁴ [Из произведений Достоевского Ницше также читал: «Хозяйка», «Униженные и оскорбленные», «Преступление и наказание», «Бесы». См. об этом: Фридендер Г. М. Достоевский и Ницше // Фридендер Г. М. Достоевский и мировая литература. — Л., 1985. — С. 269–270].

⁵ [Эрнст Бенц (1907–1978) — протестантский священник, богослов, историк церкви. Именно он произнесет надгробную речь на похоронах Д. И. Чижевского в Гейдельберге 21 апреля 1977 г. См. текст речи Э. Бенца в: Д. И. Чижевский. Материалы к биографии. — М., 2007. — С. 476–480].

⁶ [Бруно Бауэр (1809–1882) — немецкий философ, младогегельянец. В статье 1929 г. «Гегель и Ницше» Чижевский анализирует факт духовного родства Ницше с левыми гегельянами. В частности, он пишет: «В самых принципиальных пунктах своей концепции Ницше соглашается с Бруно Бауэром — «сверхчеловек», «одиночка». Отрицание морали приводит Бауэра к отрицанию религии (точнее христианства), которую он рассматривает как фантом, игру субъективности с собой <...>» («Revue d'Histoire de la philosophie» 1929, III, с. 340)].

⁷ В «Festschrift für Th. G. Masarik», Bonn 1930, Band I, S. 265 и далее и в «Записках історично-філологічного відділу УАН», Київ, том XXIII (1930), 31 и далее.

⁸ О Страхове я могу судить лишь на основании *моих* собственных представлений, изложенных в книге «Гегель у славян», Reichenberg in Böhmen, 1934, и относящейся к этой теме главе (существенно переработанной) в (русской) книге «Гегель в России», Париж, 1939, С. 266–283.

Очень сложен вопрос, как развивались у человечества представления о смерти. Во всяком случае можно говорить о двух формах представлений, которые встречаются и в истории религиозных воззрений и — в остатках — могут быть отмечены у современных нам первобытных народов. С одной стороны — возможно представление о том, что человек, с момента смерти теряющий способность действовать в сфере нашей человеческой жизни, продолжает свое существование в какой-то несколько менее материальной, несколько менее уловимой, но вполне реальной сфере. Из этой неизвестной нам области он и появляется как «тень», «привидение», а то и просто как «выходец» с того света, способный действовать в нашей материальной действительности (например, как вампир) и еще более опасный, чем живой человек, ввиду своей неуловимости, неподчиненности законам обычного человеческого существования. Смерть становится проблемой по мере того, как выступает и развивается вторая форма представления о смерти — представление о полном исчезновении не только земного, телесного, но и вообще человеческого в «загробном» бытии. «Иной мир», «загробный мир» приобретает в религиозных представлениях определенность и ясность очертаний, известную нам из всех высших форм религий. «Загробная жизнь» уже не представляется простым продолжением земной, «посюсторонней» жизни, но часто качественно отличается от «посюсторонней» жизни совершенно отличным концом, завершением ее: апофеозом или карою, наградой или наказанием. Если раньше вечное продолжение земного существования казалось человеку — по крайней мере при известных предпосылках — желанным счастьем, и легенда наделяла героев, праотцев и счастливых сотнями и тысячами лет жизни в этом мире, то коренное изменение отношения к смерти выражается в легендах (в дальнейшем речь пойдет о *христианских* легендах), видящих в вечном продолжении земной жизни бытия наказание, проклятие, наигоршее, что может случиться с человеком («вечный жид» — во всех вариациях, польский пан Твардовский, бытующая у славян история о перенесении человека на небо в виде созвездия, и не как апофеоз, как наказание).

Просвещенство во всех своих формах — от наивно верующего материализма до скептически-сомневающегося позитивизма — странным образом соединяет отрицание с легковерием. Так и просвещенство 19-го века. «Официальной» точкой зрения всех форм просвещенства было в 19-м веке, собственно, отрицание всякого бессмертия. Но именно просвещенство содействовало возрождению примитивных представлений о каких-то формах продолжения существования за гробом, которые возвращают нашу мысль к доисторическим временам — о «духах», способных действовать в нашем реальном материальном мире («столоверчение» — хотя «выходцы» с того света, например, вампиры действовали осмысленнее и целесообразнее). «Спиритизм» связан генетически несомненно с просвещенством.

Россия в 19-м веке узнала полностью искушения просвещенского рассудка. «Узнала» она и о том, что души нет, что нет бессмертия. Узнала она и о возможностях сношений с духами. Перед русским человеком предстал полностью весь диапазон представлений о бессмертии — в его христианских и его просвещенческих формах: христианское представление о воскресении, как завершении не только земного бытия отдельного человека, но и истории человечества вообще и просвещенчески-языческое представление о полном исчезновении человека после смерти или продолжении его

существования в каких-то не совсем отличных от земной жизни и не совсем оторванных от земной действительности формах.

Неудивительно, что Достоевскому, у которого — по крайней мере в последние годы его жизни — проблема бессмертия была такой основной проблемой, было необходимо уяснить себе проблему смерти и бессмертия, да и отдать себе отчет о бессмертии в его обеих формах — бессмертия в вечности и бессмертия как вечной длительности. Мы не хотим ставить здесь всех этих проблем в полном их объеме, но только — обратить внимание на несколько мотивов проблематики бессмертия, играющих определенную роль в западноевропейской философии, мотивов, в которых мысль Достоевского как-то предвосхищает позднейшую философию Ницше. Мысль Достоевского стоит здесь в непосредственной связи с философскими воззрениями замечательного русского мыслителя Николая Николаевича Стрхова (1828–1896).

Николай Стрхов происходил из мест, лежащих на границе России и Украины. После обучения в теологической средней школе (семинарии) он изучает естественные науки в Санкт-Петербургском университете. Через несколько лет после завершения обучения он даже защитил магистерскую диссертацию в области сравнительной анатомии. В сущности, он мог стать университетским профессором; но в то время, время «случайных биографий», он стал библиотекарем Императорской Публичной библиотеки и писателем. Многие, кто начинали как теологи, стали в России просвещенных «шестидесятых годов» атеистами и просвещенцами. Стрхов не пошел по этому пути. В «шестидесятые годы» мы видим его, прежде всего, как сотрудника обоих журналов братьев Достоевских, затем как сотрудника других журналов... Его главным устремлением является именно борьба с примитивным просвещенством... Здесь пересекаются литературные пути его и Достоевского... В последнее десятилетие своей жизни он находился под сильным влиянием Льва Толстого⁹.

В творчестве Достоевского, как это становится в последнее время особенно ясным, всюду и везде встречаются мотивы двух порядков — «вечные» и «злободневные». Они переплетаются таким образом, что ответ на «злободневные» проблемы тогдашней русской жизни дается, исходя из мыслей «вечного» порядка, и, наоборот, ни одна «вечная» идея не выступает перед нами без того, чтобы не было выявлено также ее временное — в современной Достоевскому русской действительности — «приложение», видоизменение, подчас искажение, вырождение ее. О значении одного из «вечных» мотивов у Достоевского, мотива смерти и бессмертия, уже писалось довольно много¹⁰. Но при этом, как это почти всегда случалось в отношении Достоевского, мало обращено внимания на временные условия, на обстановку русской духовной жизни того времени, в которые поставлено развитие темы бессмертия Достоевским или которые, по крайней мере, отражаются на ходе мыслей Достоевского.

Как уже было сказано, обе идеи — «вечного возвращения» и «сверхчеловека», которые мы находим у Достоевского и, несколько лет спустя, у Ницше, у обоих отмечены противоположными знаками: отрицательным у Достоевского и положительным

⁹ См. примечание 8.

¹⁰ Ср. *W. Schümer: Tod und Leben bei Dostojewskij*, Calw, 1933, и мою рецензию в: *Ztsch. f. Kirchengeschichte*, 1935, 691 и далее.

у Ницше. Но обе идеи тем не менее тесно связаны друг с другом. И, следовательно, если черт Ивана Карамазова оказывается сродни Ницше, то мы с полным правом можем искать общих логических и исторических корней этого родства.

Черт Ивана Карамазова — просвещенец. Характерно для полемики Достоевского вообще, что он в этом случае, как и в других, не полемизирует с глупцами, не делает своих «отрицательных» героев ничтожествами, не заставляет лживость ложных мыслей бить в глаза. Поэтому Достоевского так часто отождествляли то с Иваном, то с Дмитрием, то с Ипполитом (из романа «Идиот»), и только что не с Фёдором Павловичем Карамазовым и Смердяковым! Представления о «мировоззрении» Достоевского наполнены представлениями об идеях Ивана, Версилова, Раскольникова и других его героев, в то время как невозможно однозначно доказать, что Достоевский не хотел здесь защищать идеи своих героев, а, напротив, боролся против этих идей. Художественная значительность философских контрверз у Достоевского именно в том, что у него не глупец спорит с умником, а два продумавших свои мысли до конца и движимые внутренней необходимостью этих мыслей героя противостоят друг другу.¹¹ Так и Чёрт — придает мыслям просвещенства какую-то последнюю остроту и значительность (несмотря на свой «пошлый», «лакейский» тон), высказывает много таких последних следствий из мировоззрения просвещенства, до которых не додумались просвещенцы сами¹².

3

Чёрт Ивана Карамазова заговаривает о «вечном повторении» в разговоре с Иваном Карамазовым («Кошмар Ивана Фёдоровича»): «Да ведь теперешняя земля, может, сама-то биллион раз повторялась; ну, отживала, леденела, трескалась, рассыпалась, разлагалась на составные начала, опять вода, яже бе над твердию, потом опять комета, опять солнце, опять из солнца земля — ведь это развитие, может, уже бесконечно раз повторяется, и все в одном и том же виде, до черточки. Скучища неприличнейшая!...»¹³ Непосредственно в контексте разговора эти фразы означают подмену вечности неограниченной длительностью, как для Ивана, так и для черта. Однако можно с полной определенностью утверждать, что это место навеяно Достоевскому статьями сотрудника журналов братьев Достоевских, «Эпохи» и «Времени», Н. Н. Страхова. Имя Страхова Чёрт даже упоминал в черновиках Достоевского к «Братьям Карамазовым» (“Die Urgestalt der Brüder Karamazov”¹⁴):

¹¹ М. Бахтин: Проблемы творчества Достоевского, 1929, (на русском) и статья о Достоевском в моей книге “Russische Dichter” (в печати).

¹² [Ср. слова Достоевского из записной тетради 1881 года: «Черт. (Психологическое и подробное критическое объяснение Ивана Федоровича и явления черта.) Иван Федорович глубок, это не современные атеисты, доказывающие в своем неверии лишь узость своего мировоззрения и тупость тупеньких своих способностей» (Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т.— Л., 1976.— Т. 27.— С. 48)].

¹³ [Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т.— Л., 1976.— Т. 15.— С. 79. У Д. Ч. цитату завершает восклицательный знак, отсутствующий в ПСС].

¹⁴ [Dostojewski F.M. Die Urgestalt der «Brüder Karamazoff».— München, 1928. Это первое издание рукописных материалов Достоевского к «Братьям Карамазовым». В. Л. Комарович издал их в переводе на немецкий язык].

«критик Страхов говорит»...¹⁵ Статью, в которой Страхов говорит об идее «вечного возвращения», «Жители планет» (1860) Достоевский цитирует в одном из своих забытых фельетонов (Сочинения, «Просвещение», Т. 23, С. 45¹⁶). Статья Страхова возникла как одно из звеньев его полемики против просвещенства. В этой полемике Страхов, как впоследствии и Достоевский, пытался дать такой образ просвещенства, в котором нашли бы место и последние следствия предпосылок просвещенства, до которых не додумались сами просвещенцы. В статьях разного времени Страхов набрасывает целую программу просвещенской «философии будущего»¹⁷. В статье о «Жителях планет» Страхов показывает, что мысль, которая представляется ему типично просвещенской, мысль об обитаемости планет человекоподобными существами, требует как предпосылки отрицания смысла исторического прогресса, отрицания какого бы то ни было «конца» истории, который придал бы смысл всему историческому развитию. Исторический процесс должен в этом случае повторяться бесчисленное число раз на различных светилах. Последний вывод из этой предпосылки, по Страхову, признание, что история повторяется бесконечно часто за (для просветителей определено бесконечное) время. Идея «вечного возвращения», по Страхову, не нова. Из античной философии он ссылается на стоиков, а именно на Немезия¹⁸ (De nat.hom. 38.147–309. М.): «Стоики говорят, что когда планеты по широте и долготе придут в те созвездия, в которых они находились сначала при творении мира, то произойдет всемирный пожар и разрушение, а потом из сущности восстановится мир в прежнем виде. И так как звезды должны вращаться подобным прежнему образом, то все бывшее в предыдущем периоде, повторится без перемены. Снова явятся Сократ и Платон, снова явится каждый человек

¹⁵ [Цитату в «Die Urgestalt» обнаружить не удалось. В первом отечественном издании черновых набросков к «Братьям Карамазовым» А. С. Долинин дает сходную цитату в примечании к 11 странице рукописных материалов, к фразе «Смердяков. Нет-с женщину я бы стал в повиновении держать-с». Долинин пишет в сноске: «Дальше следует» и приводит черновую редакцию шуточного стихотворения Достоевского «Крах конторы Баймакова». Последнюю часть стихотворения составляют следующие строчки: «и как пишет критик Страх<ов> // [что] В трех статьях о спиритизме // Что беда лежит всецело // Только в нашем ерундизме // Что ж быть может в том и все и дело». (Достоевский Ф. М. Материалы и исследования./Под ред. А. С. Долинина.— Л., 1935.— С. 95; эта же черновая редакция стихотворения приведена и в немецком издании В. Л. Комаровича: с. 244). Конечно, трудно предположить, что Чижевский мог перепутать два совершенно разных контекста: слова черта и шуточное стихотворение. Возможно, что эта цитата взята из самих рукописных материалов Достоевского. О том, что Чижевский работал с самими черновиками, свидетельствует его статья «Шиллер и “Братья Карамазовы”» (1929). Там цитаты из черновых материалов даются с ссылками как на издание Комаровича, так и на сами рукописи (“D.’s Manuskript Dlatt”).

¹⁶ [Полное собрание сочинений Ф. М. Достоевского с многочисленными приложениями. Том двадцать третий (дополнительный). Забытые и неизвестные страницы. Собрал и комментировал Л. Гроссман.— Петроград, «Просвещение», 1918.— С. 45. Речь идет о статье Достоевского «Ответ “Русскому Вестнику”» («Время».— 1861.— № 5)].

¹⁷ См. упомянутые в сноске 6 работы.

¹⁸ [Немезий Эмесский (2-я пол. 5 — нач. 6 века) — ранневизантийский мыслитель. Епископ сирийского города Эмесы, автор компендия «О природе человека», в котором свел воедино физиологическую, психологическую и философско-антропологическую теории различных философских школ античности, стремясь согласовать их друг с другом и с догматами христианской теологии.]

с теми же друзьями и согражданами. Те же настанут поверья, те же встречи, те же предприятия, те же построятся города и деревни. И такое восстановление всего произойдет не один раз, но будет происходить многократно, или, лучше сказать, без конца». Вполне возможно, что Ницше, размышляя о «вечном возвращении», наряду с другими местами из античной философии имел в памяти и это. Само собой разумеется, что для Страхова, как и для Достоевского, эта идея была совершенно неприемлема, так как она обесмысливает мир и индивидуальное человеческое существование, — и у обоих авторов также говорится, что эта идея предполагает отказ от христианского (тео- и одновременно антропоцентрического) мировоззрения. «Вечное возвращение» заменяет мысль о бессмертии, или христианскую идею воскресения, увенчивающую земную жизнь, придающую ей смысл и в случае ее кажущейся бессмысленности, вечную длительностью, да притом длительностью в наилучшем возможном виде — длительностью с постоянно повторяющимся содержанием — «скучища неприличнейшая».

Возможно, будет интересно отметить, что революционер и ученый Н. А. Морозов (известный немецкому читателю своей неудачной интерпретацией «Откровения» Иоанна)¹⁹ в 70-е годы пришел к идее вечного возвращения: правда, у него речь идет о чисто естественнонаучных предпосылках: он исходит из идеи о том, что мир ограничен, а значит, должно быть ограничено и число комбинаций, в которые могут вступать атомы. Но поскольку Морозов рассказал об этой своей идее только 35 лет спустя в своих воспоминаниях («Как из меня вышел революционер вместо ученого?»²⁰, на русском языке), мы не можем быть уверены в том, что она передана абсолютно точно. Однако, в любом случае интересно, что отказ от христианской религии и в этом случае является предпосылкой для развития этого своеобразного учения, которое так вдохновляло Ницше, и которое, как кажется, до сегодняшнего времени остается непривлекательным и непонятым...²¹ Идея, которую предвидел Страхов в 1860 г., а Достоевский описал как просветительскую в 1881, была действительно развита Ницше в конце 80-х гг. Правда, Ницше делает попытку доказать осмысленность этой идеи или преодолеть бессмысленность «вечного возвращения» посредством героической точки зрения. В любом случае Ницше с некоторыми оговорками можно определить как просветителя — он ищет, прежде всего, путей к слиянию длительности с вечностью... Удалось ли ему эти пути найти, об этом не место говорить здесь.

¹⁹ [Николай Морозов (1854–1946) — известный ученый, революционер, бывший народоволец. С 1909 и по 1932 г. возглавлял Российское Общество Любителей Мирозведения, членом которого с 1912 по 1915 г. являлся Д. И. Чижевский. В 1907 г. Н. А. Морозов выпустил в свет книгу «Откровение в грозе и буре. История возникновения Апокалипсиса» (СПб., 1907), в которой давал астрономическую трактовку видений, описанных Иоанном в Апокалипсисе — одной из книг Нового Завета. В 1912 г. эта книга Морозова вышла на немецком языке].

²⁰ [Имеются в виду воспоминания Морозова: Морозов Н. В начале жизни. Как из меня вышел революционер вместо ученого. — М., 1907. Эта часть воспоминаний вошла в 4-х томное сочинение, первый том которого вышел в 1916 г.: Морозов Н. А. Повести моей жизни. — Т. 1. — М., 1916. 2–4 тома вышли в 1918 г. В дальнейшем это сочинение Морозова неоднократно переиздавалось (1933, 1947, 1961, 1962). Чижевский еще раз упоминает Морозова в связи с темой «Достоевского и Ницше» в рецензии на книги о Достоевском М. М. Бахтина и А. С. Долинина, опубликованной в 1965 г. (Новые книги о Достоевском // Новый Журнал. — № 81. — 1965. — С. 285)].

²¹ Об этом смотри в упомянутой выше работе *Карла Ясперса* и его большой книге о Ницше.

Вторая мысль Достоевского, предвосхищающая идеи Ницше, это «высший человек» или «сверхчеловек»... И эта идея поставлена в «Братьях Карамазовых» в связь с идеей бессмертия. Эта же тема, разумеется, представлена у Достоевского и ранее, прежде всего, в «Преступлении и наказании» и «Подростке». Здесь вечность отменяется представлением о бесконечном развитии, ведущем за пределы человеческого рода. Люди — это «недоделанные, пробные существа, созданные в насмешку» — говорит Иван в разговоре с Алёшей — эти слова Достоевский ставит в кавычки, как цитату, которую приводит Иван (откуда?). А Чёрт напоминает Ивану его юношеские мечты о сверхчеловеке и о его, Ивана, «поэмке» «Геологический переворот». «Геологический переворот», очевидно, только символ духовного переворота, о котором Иван мечтал. Чёрт цитирует Ивану его собственные слова: «...надо всего только разрушить в человечестве идею о Боге... Раз человечество отречется поголовно от Бога (а я верю, что этот период — параллель геологическим периодам — совершится), то само собою... падет все прежнее мировоззрение и, главное, вся прежняя нравственность, и наступит все новое. Люди совокупятся, чтобы взять от жизни все, что она может дать, но непременно для счастья и радости в одном только здешнем мире. Человек возвеличится духом божеской, титанической гордости и явится человеко-бог. Ежечасно побеждая уже без границ природу, волею своею и наукой, человек тем самым ежечасно будет ощущать наслаждение столь высокое, что оно заменит ему все прежние упования наслаждений небесных. Всякий узнает, что он смертен весь, без воскресения, и примет смерть гордо и спокойно, как бог»²².

Намеки на эту идею «высшего человека», долженствующего сменить «недоделанного, пробного человека», рассыпаны в «Братьях Карамазовых» повсюду²³. Именно этому «высшему человеку» «все позволено». Именно этот «высший человек» преодолевает ограниченную точку зрения нашего «эвклидовского ума». И именно он, как мы видим из приведенной выше цитаты, сделает ненужным бессмертие и сам откажется от стремления к бессмертию. Этому никоим образом не противоречит идея «вечного возвращения», так как оно происходит именно «во времени». Готовность жить вечно повторяющуюся жизнь есть наивысшее для человека возможное приятие временной жизни. «Высший человек» делает, разумеется, ненужным и бессмысленным не только бессмертие, но и земное существование «пробного», «недоделанного» человека.

И в этом комплексе идей — ряд предвосхищений позже развитой философии Ницше. Но и этот комплекс идей Достоевского стоит в связи с представлениями Страхова о достигшей апогея просвещенской «философии будущего». Страхов высказал мысль о «высшем человеке», как завершающем выводе просвещенской философии в своих статьях о Фейербахе (1864). Страхов прослеживает в них историческое развитие левого гегельянства. Он видит в этом постепенное разрушение, упадок, отрицание всех людских идеалов: знания (у Фейербаха), благополучия (у Прудона), счастья вообще (у русского левого гегельянца А. Герцена)...²⁴ Следующая ступень, которая логически следует из этого, была бы «отрицанием человека»: «После этих глубоких

²² [Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т.— Л., 1976.— Т. 15.— С. 83].

²³ См. мою статью «Шиллер и Братья Карамазовы» в «Zeitschrift für slawische Philologie», VI (1929), 1 и далее.

²⁴ См. обе книги, цитируемые в примечании 8.

отрицаний, не заменяющих отрицаемого ничем положительным... оставалось сделать еще одно последнее отрицание... Именно остается только *отрицать человека*. Пусть цивилизация гибнет, пусть не спасает нас политическая экономия, пусть нужно отвергнуть и философию, и религию; можно все-таки думать, что после всей этой гибели останется человечество, которое пойдет к новым идеалам, к новым формам жизни и мысли. Отрицать это — вот конец отрицания. И до него дошел Запад в силу неизбежной логики. Не раз было сказано, что человек есть неудавшееся создание, попытка природы, в роде тех странных ископаемых творений, которые были переходными ступенями к формам нынешних земных тварей. Если так, то нужно ждать нового *геологического переворота* (так! — Д. Ч.), в котором погибнет человечество. Тогда новое создание, которое займет место человека, может быть, представит ту красоту и то достоинство жизни, которое для нас, людей, невозможно»²⁵. Страхов развивал ту же точку зрения и в своих статьях о философии природы в журналах братьев Достоевских, в том числе и в уже цитированной статье «Жители планет»²⁶. Центральное положение человека в мире, в частности в истории — основная предпосылка христианского мировоззрения. Страхов пытается ее защищать, не затрагивая богословских тем, к которым большинство русских читателей 60-х гг. было совершенно невосприимчиво. Именно поэтому мысль о том, что человек не последняя, не наивысшая ступень в мире живых существ, принимает у Страхова чисто «биологическую» окраску. Страхов, как ученый и зоолог, рассказывает нам, как русские представители биологической мысли аргументировали идею «сверхчеловека»²⁷: «Но представьте, говорят иногда, что теперь, завтра же произойдет *геологический переворот* (так! — Д. Ч.); люди погибнут, и, по аналогии (с более ранними случаями. — Д. Ч.), вероятно, земля заселится новыми животными, высшими, нежели человек. При этом соображении ясно видно, что такое — первенство человека между животными. Он только потому первое животное, что нет животных выше него, а если бы они были, то он был бы животным между другими животными». «Помню,— рассказывает Страхов далее,— в одном многолюдном ученом заседании зашла речь о том, что, может быть, после нашей *геологической эпохи*, после *нового переворота* (! — Д. Ч.), явятся на земле существа более совершенные, чем люди. Один из членов собрания отвергал возможность такого события, но другой, весьма известный профессор и притом профессор зоологии, утверждал, что это легко может быть. «Почем вы знаете,— наконец спросил он,— что после нас на земле не явятся, например, люди с крыльями? Они будут летать, а не ходить; летать гораздо лучше, чем ходить»²⁸. Страхов делает попытку показать биологическую невозможность существа, высшего, чем человек. Естественно, ему легко удается показать невозможность летающих людей. Без сомнения, Страхов, будучи гегельянцем, знал, что для левого крыла этой школы проблема «высшего человека» была актуальной²⁸: так у Макса Штирнера, Мозеса Гесса, К. Грюна²⁹ и др. Мысль о том,

²⁵ Перепечатано Страховым в книге «Борьба с Западом» (на русском). II. 1883, С. 104 и далее (написано в 1864).

²⁶ Перепечатана Страховым: «Мир как целое» (на русском), 1892, стр. 273 и далее.

²⁷ См. там же: стр. 16 (писано в 1858) и 204 (написано в 1860).

²⁸ См. мою работу, упоминаемую в прим. 2.

²⁹ [Макс Штирнер (наст. имя Каспар Шмидт, 1806–1856) — нем. философ-младогегельянец. Мозес Гесс (1812–1875) — немецкий еврейский философ, младогегельянец, автор термина «отчуждение». Карл Грюн (1817–1887) — философ-младогегельянец, журналист, социалист, революционер].

что человек «животное между животными», была средством релятивировать этику, систему ценностей вообще. Вероятно, и идея «сверхчеловека» у Ницше коренится в идейной традиции левого гегельянства³⁰. Страхов рассматривает только биологический аспект идеи сверхчеловека; у Ницше этот аспект присутствует, но играет подчиненную роль; у Достоевского она вовсе не рассматривается. «Геологический переворот» — слово, несомненно, взятое Достоевским у Страхова, — является только символом переворота религиозного и этического. И значением этого переворота, как мы видели выше, является отказ человека от бессмертия, от вечности. Сверхчеловек Ивана богоподобен (человек = бог), а не только ангелоподобен («с крыльями»), как высшее существо Страховского профессора (речь идет о профессоре Петербургского университета С. С. Куторге³¹). Богоподобный человек в своем самодостаточном существовании не нуждается в иллюзии вечности («бессмертия»), он скорее готов принять бесконечную длительность, чем вечность — эта нота звучит с полной определенностью и у Ницше, и у Ивана Карамазова. Во всяком случае, Достоевский, переключив мысли Страхова из плоскости биологической в плоскость более высокую, религиозно-этическую, тем самым еще ближе подошел к мыслям, высказанным несколькими годами позже у Ницше.

5

Но и Страхов не представлял себе «философии будущего» как просто биологической теории. В одном существенном пункте он касается и духовной структуры высшего существа — и здесь мы встречаем опять ту же мысль, что и у Ивана Карамазова. Иван признает свой ум только «эвклидовским», одаренным «понятием лишь о трех измерениях пространства». Достоевский, как видно из пояснений Ивана к этим словам, имеет в виду неэвклидовское учение о параллельных линиях³². В рассуждениях Ивана можно усмотреть отзвук тех дискуссий, которые вел Страхов с русскими спиритами (параллелью могут служить в данном случае мысли, например, Цёльнера³³, который для объяснения «спиритических видений» привлекал учение о четвертом измерении). Недаром Черт Ивана упоминает спиритов; именно с этим связано и упоминание Страхова в черновиках Достоевского (см. выше). Страхов защищал от спиритов априорность основ геометрии³⁴. Априорные законы геометрии должны действовать не только в нашем, но в любом возможном мире (решение этого вопроса еще не решает проблемы о реальности неэвклидовской геометрии, как показывает современное обсуждение

³⁰ Там же и в работе, упоминаемой в прим. 7.

³¹ [Куторга Степан Семенович (1805–1861) — профессор, доктор медицины, преподавал зоологию, палеонтологию, анатомию человека. Занимался геологией: в 1852 г. издал «Геологическую карту С.-Петербургской губернии». Его университетские публичные курсы и популярные сочинения пользовались успехом, служили делу распространения интереса к естественным наукам].

³² См. «Мир как целое», с. 212 и след, 265 и след (1860), и сборник статей *Страхова* «О вечных истинах» (на русском). 1887, с. 23 и след. (написано в 1876).

³³ [Цёльнер (Zöllner) Иоганн Карл Фридрих (1834–1882) — немецкий астрофизик; изучал оптические иллюзии. Стремился дать естественнонаучное объяснение спиритуалистическим явлениям через физическую природу четырехмерного пространства. Результаты своих экспериментов опубликовал в книге «Трансцендентная физика» в 1878 г.].

³⁴ Там же.

этой темы). Для просвещенцев — а именно как просвещенцев, и совершенно правильно, расценивает Страхов и русских спиритов — естественно отрицание абсолютного характера геометрии; тем самым снова — в иной форме — отрицается центральное положение человека в мире, тем самым снова пробуждается сомнение в абсолютном значении «нашей», человеческой системы ценностей.

Достоевский легко мог придти к мысли вложить в уста своего просвещенца, Ивана, этот просвещенский мотив — отрицание абсолютной значимости разумного знания. Отказавшись от мысли о центральном положении человека в мире, Иван отказывается и от мысли о единстве человеческой духовной природы: если относителен ум, то возможны различные «типы ума», различные типы человеческого знания. В самом контексте романа Иван пользуется примером «неэвклидовского» *теоретического* ума, чтобы указать на различные возможности различных форм «*практического* разума». Он отказывается не только от единства *природы*, отбрасывая, как недостоверную, ее прочную математическую основу, но и от единства мира *идеального* («умного») — и прежде всего *религиозно-нравственного мира*... Недаром и Смердяков — конечно, иными словами — высказывает ту же самую мысль, что и Иван: Смердяков верит в возможность, что существуют где-то «отшельники», с иной религиозной и нравственной природой, чем он сам, т. е. признает — совершенно так же, как и Иван — многообразие несоизмеримых и несравнимых друг с другом религиозных и нравственных типов бытия человека³⁵.

И у Ивана, и у Смердякова проблема «неэвклидового разума» поставлена в связь с проблемой бессмертия — загробной жизни, наказаний и наград в потустороннем мире... И здесь ключевым является различие между вечностью и длительностью. И здесь проблема бессмертия — основная проблема, от решения которой зависит и решение всех других проблем, принадлежащих не только практической, но и теоретической сфере. Достоевский, кажется, сомневается в возможности *рационального* решения всех религиозных вопросов; что он думал о *возможности* решения этой проблемы, мы не можем сказать.

6

Страхов был в начале 60-х гг. прежде всего борцом против просвещения. Он был полон боевого настроения и жара. Его полемика не является случайностью, но проникнута известным единством. Он не ограничивается «опровержением» тех или иных отдельных мыслей, высказанных просвещенцами «по одиночке». Не ограничивается он опровержением только тех мыслей, которые действительно высказывались просвещенцами (многое в книгах, напр., такого популярного тогда автора, как Людвиг Бюхнер³⁶, и не заслуживало серьезного опровержения), но старается уловить в работах лучших представителей европейской мысли того времени, часто отнюдь не откровенных просвещенцев, как Тэн³⁷

³⁵ См. мою работу «Шиллер и Братья Карамазовы» (цит. в прим. 23).

³⁶ [Людвиг Бюхнер (1824–1899) — нем. философ и врач, естествоиспытатель. Представитель вульгарного материализма.]

³⁷ [Тэн Ипполит Адольф (1828–1893) — франц. философ, историк, психолог, искусствовед; родоначальник культурно-исторической школы в искусствоведении. Критиковал позитивизм, но сам пользовался позитивистской методологией].

или Ренан³⁸, наиболее заостренные формулировки, и сделать из них те выводы, на которые не решаются или до которых не додумываются сами просвещенцы. На этом пути Страхов, как мы видели, предсказал в начале 60-х гг. идеи Ницше конца 80-х (Страхов узнал позже раннюю книгу Ницше о греческой трагедии — в этой книге позднейшие идеи Ницше еще вовсе не обозначены, так что это обстоятельство можно расценивать только как свидетельство первого столкновения Ницше с русским читателем). «Вечное возвращение», «сверхчеловек», отрицание единства общезначимого познания — вот те последние выводы, до которых мало кто из просвещенцев додумался, которые просвещенцами 60-х годов не высказывались — но Страхов открывает эти идеи как предельные следствия просвещенческого мировоззрения. Именно в этом построении и критике «философии будущего» особая ценность философского наследия Страхова. Наиболее существенна в полемике Страхова против просвещенства мысль о центральном положении человека в мире и в истории. Эта мысль — основа христианского мировоззрения. Страхов, поскольку он сознает, что пишет также и для неверующих или скептических читателей, обосновывает ее научно и философски; многое в его аргументации взято из арсеналов немецкого идеализма, недаром он был, и во многом остался навсегда, гегельянцем.

Достоевский идет в своей борьбе с просвещенством во многом теми же путями, что и Страхов. Пожалуй, только в «Бесах» он рисует нескольких представителей просвещенско-революционных кругов в очертаниях и красках, близких к действительности. Кириллов («Бесы»), Раскольников, Иван Карамазов, однако, идут гораздо дальше примитивных построений тогдашних русских просвещенцев. Достоевский, как и Страхов, не ограничивается воспроизведением, копированием, срисовыванием действительности («реализм», по его выражению), но пытается (это он называет «идеализмом») «пророчить факты» (опять же по собственному выражению Достоевского³⁹), вскрывать в идеологии просвещенства такие глубины, о которых сами просвещенцы и не подозревали. Достоевский на своем собственном внутреннем опыте пережил просвещенство. Просвещенский период в его биографии — значительнее, чем только случайный краткий и безобидный эпизод, и это нам становится все яснее: помимо новых материалов о кружке Петрашевского, об этом свидетельствуют и многие страницы его жизни по возвращении из Сибири; характерны его искания связей с «молодым» (просвещенческим) поколением — его романы с Сусловой и Корвин-Круковской следует поставить в эту плоскость. Исходя, вероятно, из своего собственного опыта, Достоевский раскрывает такие «бездны» просвещенского мировоззрения, которые и не снились просвещенским мудрецам. Во многом его критика сходна с критикой Страхова. Мы показали эту близость на трех примерах. В этих трех случаях мы можем с полным правом предполагать, что Достоевского именно

³⁸ [Ренан Жозеф Эрнест (1823–1892) — франц. философ, писатель, историк религии, филолог-востоковед. Автор «Жизни Иисуса» (1863), в которой попытался в литературной форме осуществить историзацию образа Христа в соответствии с принципами французского деизма 18 в. и под влиянием работы Д. Штрауса «Жизнь Иисуса». Д. И. Чижевский в своих работах неоднократно упоминает книги Штрауса и Ренана о Христе].

³⁹ [В письме к А. Н. Майкову от 11 (23) декабря 1868 г. Достоевский писал: «Совершенно другие я понятия имею о действительности и реализме, чем наши реалисты и критики. Мой идеализм — реальнее ихнего. <...> Ихним реализмом — сотой доли реальных, действительно случившихся фактов не объяснишь. А мы нашим идеализмом пророчили даже факты. Случалось.» (Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т. — Л., 1985. — Т. 28, 2. — С. 329)].

статьи Страхова навели на мысли о «вечном возвращении», «геологическом перевороте» и «неэвклидовском уме».

Но центр полемики Достоевского находится в другой плоскости. Он переключает проблематику Страхова из плоскости *теоретического* философствования (за которым скорее «чувствуется», чем непосредственно видна, проблематика религиозная) в плоскость *религиозно-этическую*. И в этой новой плоскости на первый план выступает проблема бессмертия, проблема, теснейшим образом связанная с основной проблемой всех произведений Достоевского, проблемой полноты и полноценности человеческого конкретного существования. Проблема бессмертия представляется нам христианской «транскрипцией» той второй проблемы, которая занимала Достоевского уже в его ранних произведениях⁴⁰.

⁴⁰ Об этом см. мою работу «К проблеме Двойника» в изданном мною сборнике «Dostojewskij-Studien». Reichenberg in Böhmen. 1931. С. 9 и далее.

А. В. Тоичкина

ДОСТОЕВСКИЙ, СТРАХОВ, НИЦШЕ В «ИСТОРИИ ДУХА» Д. И. ЧИЖЕВСКОГО

Круг работ известного слависта Д. И. Чижевского (1894–1977) о Достоевском насчитывает около 44 работ. Из них у нас наиболее известны две, опубликованные в сборниках А. Л. Бема «О Достоевском» (Прага, 1929, 1933)¹. Остальные же работы Чижевского о Достоевском у нас практически неизвестны, а они охватывают период с 1929 по 1975 г. Фактически, мы можем сказать, что Чижевский всю свою жизнь обращался к творчеству Достоевского, и ряд его работ является весомым вкладом в достижения мировой достоевистики. Являются они и частью созданной ученым историософской системы, которую он назвал «история духа»².

Самый насыщенный период в освоении темы Достоевского Чижевским можно условно обозначить как период с 1929 по 1936 г. Связан он, главным образом, с участием Чижевского в Семинарии по изучению Достоевского при Русском Народном Университете в Праге, которым руководил Альфред Бем. В этот период Чижевский напишет и опубликует более двадцати работ о Достоевском³. В 1936 г. во втором томе сборника памяти Николая Осипова «Жизнь и смерть» (тоже под редакцией Альфреда Бема) Чижевский опубликует статью «К проблеме бес-

¹ «К проблеме Двойника» и «Достоевский психолог». Кроме того, известен «Словарь личных имен у Достоевского», составленный А. Л. Бемом, С. В. Завадским, Р. В. Плетневым, Д. И. Чижевским и опубликованный во 2-м сборнике (Прага, 1933).

² В настоящий момент я занимаюсь подготовкой книги работ Д. И. Чижевского о Достоевском. Из 44 работ, составляющих полный корпус известных опубликованных работ ученого о Достоевском, 11 написано на русском, одна на английском, одна на хорватском и 31 на немецком языках. К настоящему моменту из иноязычных работ переведены и опубликованы 3 статьи Чижевского о Достоевском: «Шиллер и Братья Карамазовы» (1929), «Достоевский и западноевропейская философия» (1931), «Достоевский и просвещение» (1975).

³ Среди них такие работы, как: «Шиллер и Братья Карамазовы» (1929), «К проблеме Двойника. (Из книги о формализме в этике)» (1929) и «Достоевский-психолог» (1933), «Фольклоризм у Достоевского» (1931), «Голядкин-Ставрогин у Достоевского» (1930), «Масарик и Достоевский» (1931), «Достоевский и западноевропейская философия» (1931), «О генеалогии Достоевского» (1931), «Цитата из Гете у Достоевского», «О пародии у Достоевского» (1934) и др.

смертия у Достоевского (Страхов — Достоевский — Ницше)»⁴. Предваряют эту статью три небольшие работы, в которой рассматриваются разные аспекты этой темы. Опубликованы они в издании Фасмера «Zetschrift für slavische Philologie»: «Der Teufel Ivan Karamazovs und N. N. Strachov»⁵, «Die Philosophie Ivan Karamazovs und Strachov» (1933)⁶, «Dostojevskij und Strachov»⁷ (1936). В 1939 г. Чижевский издает на русском языке монографию «Гегель в России»⁸, в которой целая глава посвящена Н. Н. Страху. Сюжет Достоевского — Страхова — Ницше в этой главе также вполне обозначен.

В 1946–1947 гг. появляются два варианта брошюры Чижевского о Достоевском и Ницше: «Strachov — Dostojevskij — Nietzsche (Bemerkungen zum Problem der Beziehungen Nietzsches zu Dostojevskij)» (1946) и «Dostojevskij und Nietzsche. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft» (1947). Первый вариант Чижевский распечатал в 25 экземплярах на печатной машинке, второй ему удалось издать. Вторым он издал в серии «Deus et Anima». Эти две немецкие работы являются расширенными вариантами русскоязычной статьи «К проблеме бессмертия» 1936 г. Наиболее полным и законченным является последний немецкий вариант 1947 г. Различия в текстах немецкой и русской редакций состоят в том, что в варианте 1947 г. изменено название и добавлена первая главка, несколько изменены абзацы, один абзац (с кратким изложением биографии Страхова) добавлен⁹, обновлен аппарат ссылок.

Еще одно (пожалуй, заключительное) обращение к теме Достоевского-Страхова мы найдем в известном труде Д. И. Чижевского «Russland zwischen Ost und West. Russische Geistesgeschichte II. 18–20. Jahrhundert» (Hamburg, 1961)¹⁰.

При всем разнообразии и некоторой пестроте тем и сюжетов, связанных с Достоевским, очевидно, что тема Достоевского — Страхова — Ницше занимает особое место в ряде работ Чижевского о Достоевском. «История духа» ученого включает в себя несколько направлений: история мысли/философии, история литературы (история стилей), история языка и изобразительного искусства. Более всего работ у него написано по истории мысли и литературы у славян. И более всего его привлекает сравнительный аспект исследования: духовное единство и взаимодействие славянской и западноевропейской культур. Достоевский оказывается героем сразу двух направлений «истории

⁴ Библиография работ Чижевского о Достоевском, составленная мною при деятельном участии Романа Мниха, опубликована в сборнике «Достоевский. Материалы и исследования» (Т. 19.— СПб., 2010.— С. 53–57).

⁵ Der Teufel Ivan Karamazovs und N. N. Strachov // Zeitschrift für slavische Philologie.— Band X.— Leipzig, 1933.— S. 388–390.

⁶ Die Philosophie Ivan Karamazovs und Strachov // Zeitschrift für slavische Philologie.— Band X.— Leipzig, 1933.— S. 390–396. Literarische Lesefrüchte II: (11).

⁷ Dostojevskij und Strachov // Zeitschrift für slavische Philologie.— Band XIII.— Leipzig, 1936.— S. 70–72. Literarische Lesefrüchte IV: (37).

⁸ Немецкий вариант текста вышел в 1934 г.

⁹ Владимир Янцен объясняет возникновение второго варианта текста тем, что на снятии фамилии Страхова с обложки настаивал Владимир Шилкарский, издавший брошюру в своей научно-популярной немецкой серии (аргументация: «Страхова в Германии никто не знает — это конечно лишний серьезный повод говорить о нем в тексте, но не упоминать его в заглавии»). См.: Янцен В. Неизвестный Чижевский. Обзор неопубликованных трудов.— СПб., 2008.— С. 138–139.

¹⁰ Dostojevskij und die “Bodenständigkeit“ // Russland zwischen Ost und West. Russische Geistesgeschichte II. 18–20. Jahrhundert.— Hamburg, 1961.— 100–103.

духа»: истории мысли и литературы. Страхов и Ницше тоже являются весьма важными явлениями в историософии исследователя.

Николай Николаевич Страхов (1828–1896) — сильная фигура в истории мысли Чижевского: философ, религиозный мыслитель, активный борец с просвещенчеством¹¹. Надо сказать, что Чижевский очень пристрастен в отношении действующих в истории лиц. Его симпатии и антипатии очевидны. Так, Страхов и Достоевский принадлежат к лагерю борцов с позитивизмом и атеизмом в русской мысли 60–80-х гг., по Чижевскому — к лагерю его единомышленников. История в трудах ученого предстает как борьба идей, в центре которой вопрос о вере в Бога, религиозная проблематика.

Чижевский начинает раскручивать сюжет идейной взаимосвязанности Достоевского, Страхова и Ницше с небольшого комментария к словам Черта в «Братьях Карамазовых»: «Да ведь теперешняя земля, может, сама-то биллион раз повторялась; ну отживала, леденела, трескалась, рассыпалась, разлагалась на составные начала, опять вода, яже бе над твердию, потом опять комета, опять солнце, опять из солнца земля — ведь это развитие, может, уже бесконечно раз повторяется, и все в одном и том же виде, до черточки. Скучища неприличнейшая...» (15, 79) в небольшой заметке «Черт Ивана Карамазова и Н. Н. Страхов» (1933). В заметке указан источник идеи «вечного возвращения» у Достоевского: работа Страхова «Жители планет», и прокомментировано значение отсылки.

В статье 1936 г. «К проблеме бессмертия у Достоевского (Страхов-Достоевский-Ницше)» проблема смерти рассматривается как одна из центральных проблем религиозной и философской антропологии на всех этапах ее развития¹². В рамках данной статьи Чижевский останавливается на двух существенных аспектах темы бессмертия, равно важных как для Достоевского, так и для Страхова, а потом и Ницше: на идеях «вечного возвращения» и «сверхчеловека». Чижевский возвращается к рассмотрению разговора Ивана Карамазова с чертом: «черт Ивана Карамазова — один из аспектов просвещенства». В размышлениях черта о вечном повторении земли («Скучища неприличнейшая»¹³), как и в мыслях Ивана, происходит подмена «вечности неограниченной длительностью». Чижевский указывает на отсылку в словах черта у Достоевского к статье Страхова «Жители планет» (1860), которая являлась одним из звеньев в полемике Страхова с просвещенцами. В своих статьях Страхов пытался продумать и описать все перспективы философии просвещенства — «философии будущего». «Разумеется, для Страхова — и для Достоевского — мысль о вечном возвращении всего обесмысливает мир, лишает смысла и индивидуальное

¹¹ Термин «просвещенство», видимо, принадлежит самому Чижевскому. В рецензии на книги М. М. Бахтина и А. С. Долинина он писал по этому поводу следующее: «В России, конечно, не было таких ярких представителей “просвещенства” (так я называю вместе с В. В. Зеньковским мировоззрение русских “шестидесятников”, — дожившее, кстати, до наших дней), как Раскольников, Шигалев, Кириллов и Иван Карамазов» («Новый журнал». — № 81. — 1965. — С. 284).

¹² Жизнь и смерть. Сборник памяти д-ра Николая Евграфовича Осипова под редакцией А. Л. Бема, Ф. Н. Досужкова и Н. О. Лосского. Кн. 2. Статьи памяти Н. Е. Осипова. — Прага, 1936. — С. 27. Далее в скобках после цитаты указываю страницы по этому изданию. Я достаточно подробно анализировала эту статью в контексте своей работы «Концепция просвещения в работах Д. И. Чижевского о Достоевском» (Вестник РХГА. — Т. 12. — Вып. 3. — С. 204–205), поэтому в данной статье позволю себе только кратко остановиться на самых главных и необходимых положениях.

¹³ Достоевский Ф. М. Указ. соч. — Т. 15. — С. 79.

человеческое существование. “Вечное возвращение” заменяет мысль о бессмертии, или христианскую идею воскресения, увенчивающую земную жизнь, придающую ей смысл и в случае ее кажущейся бессмысленности, вечною длительностью в наилучшем возможном виде — длительностью с постоянно повторяющимся содержанием — “скучища неприличнейшая”...» (с. 31). Эта идея развита Ницше в конце 80-х гг. XIX в. «Правда, Ницше делает попытку преодолеть бессмысленность “вечного возвращения”, безнадежность вечной длительности. Ницше не просвещенец и ищет путей к слиянию длительности с вечностью» (с. 31).

Вторая мысль Достоевского, которая предвосхищает Ницше и оказывается в центре исследования Чижевского, — идея «высшего человека», сверхчеловека (черт напоминает Ивану его юношескую поэму «Геологический переворот»). «Высший человек» должен сменить «недоделанного, пробного». «Именно этот высший человек преодолевает ограниченную точку зрения нашего “эвклидовского ума”. И именно он <...> сделает ненужным бессмертие и сам откажется от стремления к бессмертию. Этому не противоречит, конечно, идея “вечного возвращения”, так как вечное повторение все совершается во времени; готовность жить вечно повторяющуюся жизнь есть наивысшее для человека возможное приятие временной жизни. Высший человек делает, разумеется, ненужным и бессмысленным не только бессмертие, но и земное существование “пробного”, “недоделанного” человека» (с. 32). Чижевский сравнивает постановку проблемы «высшего человека» у Достоевского — Страхова — Ницше: «Страхов останавливается здесь только на биологическом аспекте идеи “высшего человека”; у Ницше биологический аспект присутствует, но играет подчиненную роль; Достоевский биологическую точку зрения вообще исключает из рассмотрения — “геологический переворот” (слово, несомненно, взятое у Страхова) является для Достоевского только символом переворота религиозного и этического. И значением этого переворота, как мы видели выше, является отказ человека от бессмертия, от вечности» (с. 34). Отрицание человека, его центрального места в мире и истории, отрицание абсолютной значимости разумного знания, единства религиозно-нравственного мира являются идеями просвещенской философии, воплощенными Достоевским в образах Ивана Карамазова, черта и Смердякова. Достоевский, как и Страхов, предвидел будущее этих идей и боролся с ними. Достоевский пережил просвещенство на собственном опыте. «Но центр полемики Достоевского против просвещенства лежит в несколько другой плоскости <чем у Страхова — А. Т.>. Он переключает проблематику Страхова из плоскости *теоретического* философствования (за которым скорее чувствуется, чем непосредственно видна, проблематика религиозная) в плоскость *религиозно-этическую*. И в этой плоскости религиозно-этической на первый план выступает проблема бессмертия, проблема теснейшим образом связанная с основной проблемой всего творчества Достоевского, проблемой полноты и полноценности человеческого конкретного существования: проблема бессмертия у Достоевского представляется нам христианской транскрипцией той проблемы, которая занимала Достоевского уже в ранних произведениях» (с. 38). Необходимо отметить, что наблюдения Д. И. Чижевского над значимостью контекста работ Страхова для религиозно-философского смысла романа Достоевского так до сих пор не введены в научный оборот в нашем отечественном достоевковедении.

В 40-е гг., как может показаться, на первый план в разработке темы Достоевского у Чижевского выходит проблема Достоевского и Ницше. В 1946–1947 гг. Чижевский

создает два уже упомянутых выше варианта статьи о Достоевском, Страхове и Ницше. В 1947 г. выходит окончательный вариант его брошюры «Dostojevskij und Nietzsche: Die Lehre von der ewigen Wiederkunft». Но оба варианта восходят к русскоязычному тексту статьи 1936 г. Тема же Ницше в истории духа Чижевского не исчерпывается контекстом достоеведческих работ слависта¹⁴.

В статье 1929 г. «Гегель и Ницше»¹⁵ Чижевский рассматривает место Ницше и его философии в истории мысли, в частности, в истории немецкой идеалистической философии. Чижевский отмечает полярную противоположность Гегеля, «конструктора систем», и Ницше, выразителя «философии жизни»: Гегель — «рационалист», «панлогист», философия Ницше иррациональная, релятивистская; Гегель — философ протестантизма, Ницше — воинственный атеист и «антихристианин» (с. 321). И, тем не менее, Ницше «кровно сроднен с “немецким идеализмом” вообще и философией Гегеля в частности» (с. 322–323). Подход в аспекте кровной близости и преемственности позволяет Чижевскому не только исследовать «кровное родство», но и резко обозначить своеобразие каждого из философов. Он рассматривает следующие контрапункты близости философских учений Ницше и Гегеля: диалектика и релятивизм (философия истории), концепция иерархии человеческих типов (идея сверхчеловека), проблема морали, в частности, критика кантовской этики, критика христианства (речь идет о критике христианства некоторых последователей Гегеля, а именно Бруно Бауэра и его трактата «Неприкрытое христианство»).

Чижевский отмечает, что Ницше при определенном следовании за Гегелем (Трельч) понимает *диалектику* «не как теорию логических противоречий, а как теорию эволюции *во времени*. <...> Желая выразить свою собственную диалектическую концепцию истории, Ницше говорит: “За действием, деянием, становлением нет “бытия”; деятель будет найден потом, действие есть все”» (с. 327). Чижевский отмечает момент кажущегося сходства двух диалектик, так как «Гегель подает ее <свою диалектику — А. Т.> как “движение” идей вне времени. Осовремененное “гераклитство” Ницше имеет в лучшем случае несколько общих точек с таким же образом “материалистически осмысленной” диалектикой левогегельянцев. И тут аналогия исчезает. Гегель и Ницше развивают как раз разные, и даже противоположные стороны философии Гераклита, и искать тут истинное подобие было бы ошибкой» (с. 328).

Релятивизм Ницше, по его собственному утверждению, сроднен с релятивизмом Гегеля. «Каждой эпохе свойственна своя истина, своя логика, своя философия. “Что нас отличает от Канта, так же, как и от Платона и Лейбница, так это то, что даже в царстве духа мы мыслим исключительно про становление... Единственная

¹⁴ Крут работ Чижевского, непосредственно посвященных Ницше, очень невелик, но занимает с моей точки зрения значимое место в основных тематических рядах его «истории духа»: во-первых, это тема истории западноевропейской философии («Hegel et Nietzsche», 1929, «*Übermensch*», «*übermenschlich*»: zur Geschichte dieser Wörter und Begriffe», 1930). Во-вторых, это тема нигилизма (просвещения). Тема нигилизма рассматривается Чижевским в контексте истории взаимных влияний русской и западной, в частности, немецкой мысли. Концепция «просвещения» складывается у Чижевского в процессе его диалога как с Гегелем, так и с Ницше.

¹⁵ Hegel et Nietzsche // Revue d'histoire de la philosophie. — Paris, 1929. — P. 321–347. Украинский перевод этой статьи Чижевского опубликован в: Дмитро Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. — Київ, 2005. — Т. 4. — С. 339–360. Далее в скобках после цитаты указываю страницу по тексту первой публикации статьи на французском языке; перевод мой. — А. Т.

философия, которую я еще признаю, — это особенная разновидность истории, способ описывать идею становления Гераклита и излагать его при помощи символов”. В истории противоположные истины сражаются одна против другой» (с. 328). Чижевский, отмечая внешнее сходство, указывает на принципиальное различие между пониманием релятивизма обоих философов: «У Гегеля любая конкретная истина приобретает характер абсолютной. Даже в «образах духа» (*Gestalten des Geistes*), которые отрицает Гегель, он ищет «истину». Согласно Ницше, все относительные истины в конце концов обнаруживают свою ошибочную природу. Для Гегеля история идей — это «Пантеон духа», для Ницше — она является цепью ошибок и безумств; пройдя через бесконечные пласты времени, разум не создал ничего, кроме ошибок... Гегель трактовал свою «неаристотелевскую» логику как абсолютную истину. Ницше почти не верит в абсолютные истины» (329). Состоятельность логики и знания заключается, по Ницше, не в истинности, а в его «жизненной необходимости», т. к. помогает сохранить жизнь рода (с. 329).

Вопрос об иерархии человеческих типов. Сверхчеловек. С точки зрения Чижевского, именно в вопросе об иерархии человеческих типов Ницше подходит ближе всего к Гегелю. Именно поиск морального идеала в конкретном, высшем человеческом типе, в противовес посредственности, сближает концепцию «сверхчеловека» Ницше с некоторыми этическими понятиями немецкого идеализма (с. 330). Собственно, и сам термин «*Übermensch*», как отмечает Чижевский, «впервые был употреблен в философском значении в гегельянстве» (с. 331). Проблема «высшего человека» в истории мысли — проблема разрешения кантовского дуализма, противопоставления природы и свободы, склонностей и долга, чувств и разума. Гегель и Ницше сходятся в критике морали, «Гегель, чтоб наполнить абстрактные формы конкретным содержанием, прибегает к идее Бога, Ницше, вслед за Фейербахом, вопиет к “потребности”» (с. 336). Чижевский, конечно же, указывает на различие в итогах критики «концепции мира морали»: Гегель движется «к надындивидуальной морали (“*Sittlichkeit*”), к возвеличению государства; Ницше — к индивидуалистской идее, преимущественно “сверхчеловека”, человека “обособленного”, к отрицанию государства». Если Гегель слабость морали восполнил идеей силы («*die Macht*»), воплощенной в форме государства, то Ницше перенес акцент на человека: «метафоры Ницше выражают ту же самую идею силы и онтологической устойчивости, он характеризует человека <...> почти теми же терминами, которые использует и Гегель,— “сила” и “иная природа”» (с. 337). «Бездна», разделяющая Гегеля и Ницше — протестантскую теологию и «антихристианское» безбожничество, — остается огромной. Но общие черты помогают понять тесную связь Ницше с некоторыми последователями Гегеля (с. 338). И Чижевский в последней части статьи останавливается на этом вопросе. Он доказывает, что критика христианства Ницше выросла из философии гегельянства. В заключение, Чижевский возвращается к проблеме этики Канта, которая в истории мысли породила идею сверхчеловека. Для Чижевского положение Канта о двойственности природы человека является залогом идеи возможности его безграничного нравственного совершенствования, тезисом в пользу человека, а не против него. Справедливое утверждение имманентного бессилия морали как таковой, по замечанию Чижевского, приводит Канта к идее Бога, а атеиста Ницше — к отрицанию морали. А это значит, что проблема не в морали, а в выборе человеком его религиозного пути.

Учение о вечном возвращении самого Ницше, кажется, так и не анализируется Чижевским в его работах (ни в статье «К проблеме бессмертия у Достоевского»

1936 г., ни в немецкой переделке ее 1947 г., в названии которой именно оно и указано: “Dostojewskij und Nietzsche. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft“). В немецком варианте статьи Чижевский четко определяет свой подход к проблеме Достоевского и Ницше: «Некоторые исследователи стремятся рассматривать весь вопрос об отношениях Ницше и Достоевского с “генетической” точки зрения: как известно, Ницше в последние годы своей жизни познакомился с произведениями Достоевского во французском переводе, был восхищен их психологической глубиной и неоднократно описывал свои впечатления от них в переписке. Решение “генетической” проблемы вовсе не так просто, поскольку Ницше нигде не сообщает *точно, какие* именно из произведений Достоевского он читал, но есть вероятность, что он прочитал «Записки из подполья», «Идиота» и «Записки из Мёртвого дома». Эти произведения едва ли содержат параллели к идеям Ницше, хотя он, как кажется, намекает на роман «Идиот» в некоторых фрагментах своего «Антихриста» (Бенц). Но что именно Ницше знал об этом из Достоевского, представить тем сложнее, что идея “вечного возвращения” изложена у Ницше в тесной взаимосвязи и соединении с древнегреческой традицией, а идея “сверхчеловека”, как и само слово, жила еще в традиции левого гегельянства и появилась в сознании Ницше, когда возникла его “дружба в письмах” со стареющим левогегельянцем Бруно Бауэром (ср. мою работу “Сверхчеловек, сверхчеловеческое — к истории этих слов и идей”). В дальнейшем мы никоим образом не будем ставить вопрос чисто *генетически*. Это тем более неинтересно, поскольку Достоевский хотел бороться и боролся с теми идеями, которые Ницше провозглашает как “новое слово”, которое должно формировать будущее человечества: это выражено внешне уже хотя бы в том, что Достоевский дает идеям о “сверхчеловеке” проявиться в таких людях, в которых он видит проявление упадка: это Родион Раскольников (“Преступление и наказание”) и Иван Карамазов (“Братья Карамазовы”) — а идею “вечного возвращения” вкладывает в уста самому черту! Но мы хотим указать также и на то, что обе эти идеи придуманы не самим Достоевским, но его другом, интересным русским мыслителем Николаем Страховым, который, разумеется, высказывает обе идеи не как свои собственные, но как идеи, к которым, по его мнению, должна прийти западноевропейская философия, если она также последовательно, как и до того (1860) будет удаляться от традиций немецкого идеализма (Гегель) с одной стороны и от основ христианского теизма с другой. Страхов также в известной мере “предсказал” идеи Ницше, предвидел, что такие идеи — по его мнению, неверные и опасные — скоро могут быть высказаны»¹⁶.

В отношении учения о «вечном возвращении» Чижевский и в рамках немецкой статьи останавливается на констатации тезиса: «Правда, Ницше делает попытку преодолеть бессмысленность “вечного возвращения”, безнадежность вечной длительности. Ницше — не просвещенец и ищет путей к слиянию длительности с вечностью... Удалось ли ему эти пути найти, об этом не место говорить здесь» (с. 8). И больше, кажется, Чижевский к теме Ницше в своих работах не обращается.

Если Страхов и Достоевский были для Чижевского соратниками в духовной борьбе, разворачивающейся на просторах истории идей, то отношения с Ницше носили более сложный характер. При этом значение философии Ницше для «истории духа» Чижевского не сводимо к рассмотрению работ ученого, в которых так или иначе исследуется

¹⁶ Dostojewskij und Nietzsche. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft. “Deus et anima“.— Bonn, 1947.— S. 2–3.

или затрагивается тема Ницше. Судя по всему, диалог Чижевского с Ницше оказался принципиально важным для философского становления Чижевского в 20-е гг. В это время он не только вырабатывает свою философскую систему¹⁷, но и ищет адекватную форму для ее воплощения. Именно во второй половине 20-х гг. Чижевский, видимо, в диалоге с Ницше, переосмысливает основные положения гегелевской диалектики и философии истории (об этом свидетельствует рассмотренная выше статья 1929 г. «Гегель и Ницше»). В 20-е гг. происходит окончательный поворот от формы философских работ «в чистом виде» к жанру историко-философского и историко-литературного исследования. Свое системное философское мировоззрение Чижевский и воплотит в форме «истории духа».

В случае с Чижевским трудно говорить о влиянии: ученые такого масштаба сами отбирают нужный им материал, а ненужный отбрасывают¹⁸. Но, видимо, именно философия Ницше сыграла принципиальную роль в переходе Чижевского от исследования жизни абстрактного логического понятия в чистом виде к исследованию жизни идеи-понятия-образа в конкретно-исторической форме, в процессе исторического национального духовного становления. Отвергая крайности атеистических выводов Ницше, Чижевский во многом воспринял его понимание диалектики (идею становления), трактовку историзма, важнейшее для немецкого философа понятие символа, которое явилось центральным и для «истории духа» Чижевского. Учение Ницше о «вечном возвращении» тоже, судя по всему, нашло свое своеобразное преломление в принципах историософии ученого, что требует, конечно же, отдельного рассмотрения. В целом же выработанная Чижевским оригинальная форма «истории духа» явилась принципиально новой формой философского творчества и оказалась важным (пока еще не оцененным) вкладом в историю философии XX в.

Круг работ Чижевского о Достоевском позволяет осмыслить принципиально важные для историософии Чижевского сюжеты и факты истории литературы: отношения русской культуры и западноевропейской мысли, просвещения и религиозной философии, судьбу Шиллера в России, проблему реализма и специфику исследования источников и рукописей текстов приведений Достоевского. В этом круге работ особое знаковое место принадлежит диалогу идей Достоевского — Страхова — Ницше.

ЛИТЕРАТУРА

1. Достоевский. Материалы и исследования.— Т. 19.— СПб., 2010.
2. Жизнь и смерть. Сборник памяти д-ра Николая Евграфовича Осипова под редакцией А. Л. Бема, Ф. Н. Досужкова и Н. О. Лосского. Кн. 2. Статьи памяти Н. Е. Осипова.— Прага, 1936.
3. Словарь личных имен у Достоевского / Сост. А. Л. Бемом, С. В. Завадским, Р. В. Плетневым, Д. И. Чижевским.— Прага, 1933.

¹⁷ См. в связи с этим: Янцен В. Неизвестный Чижевский. С. 73–78. Рассматривая историю замысла книги «О формализме в этике» Чижевского, Владимир Янцен приходит к однозначному утверждению, что Чижевский был философом-систематиком. Но при этом он считает, что это «главное дарование» Чижевского осталось невостребованным (с. 78). Но, скорее всего, Чижевский воплотил свою философскую систему в оригинальной форме «истории духа».

¹⁸ Не случайно сам Чижевский очень критически относился к проблеме влияний. См., например, первый параграф его статьи «Шиллер и Братя Карамазовы» (1929).

4. Тоичкина А. В. Концепция просвещения в работах Д. И. Чижевского о Достоевском.— Вестник РХГА.— Т. 12.— 2011.— Вып. 3.
5. Чижевський Д. Філософські твори у чотирьох томах.— Київ, 2005.
6. Янцен В. Неизвестный Чижевский. Обзор неопубликованных трудов.— СПб., 2008.
7. Tschizewskij D. Der Teufel Ivan Karamazovs und N. N. Strachov // Zeitschrift für slavische Philologie.— Band X.— Leipzig, 1933.
8. Tschizewskij D. Die Philosophie Ivan Karamazovs und Strachov // Zeitschrift für slavische Philologie.— Band X.— Leipzig, 1933.
9. Tschizewskij D. Dostoevskij und die “Bodenständigkeit“ // Russland zwischen Ost und West. Russische Geistesgeschichte II. 18–20. Jahrhundert.— Hamburg, 1961.
10. Tschizewskij D. Dostojevskij und Nietzsche. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft. “Deus et anima“.— Bonn, 1947.
11. Tschizewskij D. Dostojevskij und Strachov // Zeitschrift für slavische Philologie.— Band XIII.— Leipzig, 1936.
12. Tschizewskij D. Hegel et Nietzsche // Revue d'histoire de la philosophie.— Paris, 1929.

О. В. Самылов

ИДЕИ ИСТОРИЗМА В РУССКОЙ АНТИУТОПИИ

Исходной точкой для написания данной статьи служит тот факт, что само обращение к истории, стремление определить сущность исторического не обязательно связано исключительно с поиском исторической истины. Стремление установить истину может быть только одной из возможных стратегий. В связи с этим достоинством внимания тот лежащий на поверхности факт, что история в целом, ее цели, ее смысл, ее направленность становятся объектом внимания не только у профессиональных носителей исторического знания, но и у авторов такого художественного жанра, как антиутопия. Самые известные литературные произведения этого жанра («Железная пята» Дж. Лондона, «О дивный новый мир» О. Хаксли, «1984» Дж. Оруэлла, «451 градус по Фаренгейту» Р. Брэдбери и т. д.) были созданы в XX столетии. Но даже если причислить к этому жанру такие менее известные романы, как «Пятьсот миллионов бегумы» Ж. Верна (1879) или «Колонна Цезаря» И. Донелли (1890, в русском переводе «Крушение цивилизации», 1910), то следует признать родиной этого жанра именно Россию, поскольку очевидно, что «История одного города» М. Е. Салтыкова-Щедрина соответствует всем критериям антиутопии.

Известно, что одна из первых рецензий на книгу Щедрина принадлежала И. С. Тургеневу, который писал, что «“История одного города” — это сатирическая история русского общества во второй половине прошлого века и начале нынешнего века, изложенная в форме забавного описания города Глупова и его начальников, сменявших друг друга у власти с 1762 по 1826 г.»¹ Восприятие книги Щедрина как сатирической аллегории было распространено в XIX столетии и почти не подвергалось сомнению. Предполагалось, что при желании можно без труда найти каждому из градоначальников Глупова реальный исторический прототип в династии Романовых. Предполагалось, что книга Щедрина — произведение весьма простое и поверхностное.

Однако, позже, когда, казалось бы, историческая подоплека «Истории одного города» должна была уйти в прошлое, мнение литературоведов изменилось: «История одного города» до сих пор совершенно не изучена... Полное и достоверно

¹ Тургенев И. С. Сочинения: в 12-ти томах.— М., 1956.— Т. II.— С. 202–203.

убедительное научное комментирование «Истории одного города» — одна из самых очередных задач советского литературоведения². Вероятно, само богатство истории последующих десятилетий, смена политических режимов (от самодержавия к конституционной монархии, затем к буржуазной парламентской республике, затем к власти Советов и, наконец, к сталинскому авторитаризму) убедила литературоведение, что уколы сатиры Щедрина остаются такими же чувствительными и, следовательно, они не были направлены исключительно в адрес династии Романовых. Возможно, именно современники Щедрина и не могли по достоинству оценить «Историю одного города», так как, чтобы подойти к ее пониманию, Россия должна была пройти через потрясения XX столетия, через ГУЛАГ, военный коммунизм, «ежовщину» и многое другое. Читатель второй половины XIX столетия не имел подобного исторического опыта и поэтому не мог увидеть в «Истории одного города» антиутопию, аналогичную произведениям Дж. Оруэлла или О. Хаксли. Тот факт, что сатира Щедрина не ограничивается прошлым и настоящим (т. е. временем правления династии Романовых), подтверждается финальной главой «Подтверждение покаяния. Заключение», где создается картина возможного будущего, связанного с правлением Угрюм-Бурчеева, разрушившего старый город и построившего другой на новом месте. Кроме того, следует отметить особую роль фантастики в этой последней главе. Хотя элементы фантастики в изобилии обнаруживаются на страницах «Истории одного города» в целом, последняя глава основана исключительно на фантастике. Очевидно, что произведение Щедрина завершается описанием будущего. И следует признать, что предвидения Щедрина оказались гораздо более близкими к реальности, чем любые иные прогнозы, выдвигавшиеся в XIX столетии в виде научных трактатов или художественных произведений. Финал книги Щедрина представляет собой фантастику, которая стала реальностью, и такой финал позволяет рассматривать «Историю одного города» как антиутопию.

Самый загадочный образ финала — это таинственное «оно», завершающее историю города Глупова. «Через неделю (после чего?), — пишет летописец, — глуповцев поразило неслыханное зрелище. Север потемнел и покрылся тучами; из этих туч нечто несло на город: не то ливень, не то смерч. Полное гнева, оно несло, буравя землю, грохоча, гудя и стняя и по временам изрыгая из себя какие-то глухие каркающие звуки. Хотя оно было еще не близко, но воздух в городе заколебался, колокола сами собой загудели, деревья взъерошились, животные обезумели и метались по полю, не находя дороги в город. Оно близилось, и по мере того как близилось, время останавливало бег свой. Наконец земля затряслась, солнце померкло... глуповцы пали ниц. Неисповедимый ужас выступил на всех лицах, охватил все сердца. Оно пришло. В эту торжественную минуту Угрюм-Бурчеев вдруг обернулся всем корпусом к оцепеневшей толпе и ясным голосом произнес: — Придет... Но не успел он договорить, как раздался треск, и бывший прохвост моментально исчез, словно растаял в воздухе. История прекратила течение свое»³. Долгое время преобладающей была трактовка этого оно как революционной бури, которая уничтожает Россию XIX столетия и которую провидчески предсказывает сатирик. Но подобная трактовка должна быть основана на объяснении, как минимум, двух обстоятельств. Во-первых, для революционеров-демократов, к которым в рамках

² Литературное наследство. — 1934. — № 13–14. — С. 502.

³ Салтыков-Щедрин М. Е. История одного города // Салтыков-Щедрин М. Е. Избранные сочинения. — М.-Л., 1947. — С. 93–94.

такой интерпретации относят Щедрина, движущей силой революции является народ, однако в революции *Оно* народ никакого участия не принимает. Во-вторых, даже если *Оно* олицетворяет революцию, то тогда почему она знаменует собой не начало истории, а ее конец?

Очевидно, что глуповцы описаны в «Истории одного города» так, что возможность революционных действий с их стороны совершенно исключена. Они «...испытывают себя в одном: в какой мере они могут претерпеть. Такими именно и представляет нам летописец своих сограждан. Из рассказа его видно, что глуповцы беспрекословно подчиняются капризам истории и не представляют никаких данных, по которым можно было бы судить о степени их зрелости, в смысле самоуправления; что, напротив того, они мечутся из стороны в сторону, без всякого плана, как бы гонимые безотчетным страхом. Никто не станет отрицать, что это картина не лестная, но иною она не может и быть, потому что материалом для нее служит человек, которому с изумительным постоянством долбят голову и который, разумеется, не может прийти к другому результату, кроме ошеломления»⁴. Народ Глупова настолько темен и забит, настолько верит в непогрешимость начальства, что даже власть, дарованную неведомым *Оно*, он принять явно не сможет, не говоря уже о том, чтобы распорядиться этой властью по своему усмотрению.

«*Оно*» — это явление совершенно особого порядка, осмыслить которое можно только в том случае, если признать заключительную главу «Истории одного города» антиутопией, проницательным пророчеством, грозным предупреждением человечеству. При этом следует учесть специфическое отношение Щедрина к самой природе российской государственности: «...все до такой степени искусственно, что не знаешь, чему более удивляться: терпению ли людей, которые придумали призрачную машину, не имеющую никаких корней в природе человеческой, или долговечности этой машины, которая, несмотря на всю свою противоестественность, продолжает и дондсь существовать...»⁵. Эта «призрачная машина» меньше всего озабочена нуждами глуповцев, и законы ее собственного развития предполагают бедственное положение последних. Народ представляет собой горючее, необходимое для более-менее исправного функционирования государственного механизма, и поэтому необходимый характер исторической связи русского народа и российской государственности не исключает изначальной враждебности этой «призрачной машины» по отношению к вполне смиренному и терпеливому населению города.

Поэтому в философии истории Щедрина взаимное самоуничтожение государства и народа не только предполагается возможным, но даже запрограммировано. «Когда цикл явлений истощается, когда содержание жизни беднеет, история гневно протестует против всех увещаний. Подобно горячей лаве проходит она по рядам измельчавшего, изверившегося и исстрадавшегося человечества, захлестывая на своем пути и правого и виноватого. И люди, и призраки, поглощаются мгновенно, оставляя вместо себя голое поле. Это голое поле представляет истории прекрасный случай проложить для себя новое, и притом более удобное ложе»⁶.

Обратим также внимание, что время в «Истории одного города» линейно, оно уподоблено пространству, как математическому множеству точек. Историчность по-

⁴ Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч.: в 20-ти томах. — М., 1965–1977. — Т. 14. — С. 267–268.

⁵ Там же. Т. 18 (2). — С. 325.

⁶ Там же. Т. 6. — С. 394.

вестования также подчеркивается тем обстоятельством, что текст хроник Глупова «найден» автором, и это позволяет последнему занять определенную дистанцию (и хронологическую, и нарративную) по отношению к истории Глупова. Главные персонажи «Истории одного города», градоначальники, являются плоскими, упрощенными фигурами, взятыми из «двумерного» мира, в связи с чем автор вводит в текст свой комментарий, разоблачающий мнимую рациональность общественного строя Глупова, а также иррациональность бессмысленного существования жителей города.

Таким образом, если лейтмотивом любой утопии является некий «золотой век», воплотившийся на земле, то, соответственно, в антиутопии мы имеем дело с абсолютной противоположностью этого воплощения. При этом антиутопия создается посредством деконструкции утопических идеалов, и характерная для утопии гармония человека и общества, нашедших рациональный способ уравнивать и дополнять друг друга, оборачивается в антиутопии антагонизмом индивида-винтика и социальной машины. Кроме того, утопия подвергается в антиутопии отрицанию посредством пародирования социально-политического мифа о «золотом веке», выявляется откровенно фантастический характер утопии, и принципиальная неосуществимость утопического проекта вызывает горький сарказм. Поэтому допустимо рассматривать утопию и антиутопию в их глубинном единстве, предполагающем одновременно и реалистичную оценку наивности утопического проекта, и скепсис в отношении реализации антиутопического проекта.

Если «Историю одного города» рассматривать как миф (одновременно и утопический, и антиутопический), то, с точки зрения весьма эффективной в таких случаях «глубинной» психологии, сразу же бросается в глаза, что череда сменяющих друг друга градоначальников олицетворяет собой функцию Персоны, так как именно на них возложена обязанность защиты города. Но это Персона, подверженная радикальной инфляции, так как власть коллективного бессознательного над градоначальниками очевидна и оборачивается, например, манией величия Угрюм-Бурчеева, пытающегося остановить течение реки и разрушающего город. В то же время, поведение градоначальников полностью определено местом, должностью, что свидетельствует о доминировании Персоны над Эго как внешнего над внутренним. Сатирическое изложение норманнской теории также, скорее, служит не свидетельством убежденности автора в истинности призвания варягов, а демонстрирует безусловность господства градоначальников над глуповцами. Маска автора повествования также может рассматриваться как одно из проявлений архетипа Персоны, поскольку в «Истории одного города» автор является не столько субъектом, сколько объектом иронии.

Вся жизнь в городе Глупове — и жизнь градоначальников, и жизнь простых горожан поглощена публичным пространством. Если человеческая жизнь полностью растворяется в какой-либо социальной функции, то пространство частной жизни превращается лишь в особый сектор публичного пространства. К. Г. Юнг подобные ситуации связывал с негативным действием архетипа Маски, Персоны. Это «...социальная роль человека, проистекающая из общественных ожиданий и обучения в раннем возрасте. Сильное Эго соотносится с внешним миром с помощью гибкой динамичной персоны; идентификация с отдельной персоной (доктор, ученый, артист и т. п.) препятствует психологическому развитию. Персона... — система приспособления индивида к чему-либо или способ действия, который он избирает, имея дело

с чем-либо во внешнем мире. К примеру, любое призвание или профессия имеют свою собственную характерную персону. Опасность лишь в том, что люди становятся идентичными своим персонам: певец — голосу, профессор — собственным учебникам. Можно сказать, немного преувеличивая, что персона есть то, чего в действительности нет, но что она сама вместе с другими считает существующим»⁷.

Когда такая персона-маска прирастает к лицу, ее уже невозможно снять. Человек отождествляет себя с одним измерением своей личности, но человек не должен быть одномерным, он должен вернуться к самому себе, должен, если опять воспользоваться терминологией аналитической психологии Юнга, обрести свою Самость. «...Самость есть величина сверхобычная для сознательного Я. Она включает не только сознательное, но также и бессознательное психическое бытие и оказывается поэтому, так сказать, личностью, которой мы также являемся... Надежда когда-либо достичь хотя бы приблизительного полного сознания Самости весьма мала, так как, хотя многое мы и осознаем, но всегда будет существовать неопределенное и неопределимое количество бессознательного материала, который принадлежит к общей суммативности Самости. Самость является нашей жизненной целью, так как она есть завершенное выражение этой роковой комбинации, которую мы называем индивидуальностью...»⁸

Таким образом, если психологически подлинному существованию человека соответствует его Самость, то неподлинности будет соответствовать Маска, ведущая существование личности к инфляции. Последний термин также можно рассматривать и прямо, и в психоаналитическом смысле. «Сознание в состоянии инфляции — всегда эгоцентрично и не способно осознавать ничего, кроме собственного существования. Оно не способно учиться у прошлого, не способно понимать происходящее сейчас, и не способно делать правильные заключения относительно будущего, оно загнипнотизировано самим собой... Оно неизбежно обрекает себя на бедствия и катастрофу, приводящие в конечном итоге к своему собственному уничтожению»⁹.

Таким образом, миф «Истории одного города» повествует, с одной стороны, о безусловной власти Персоны, а с другой, об ее инфляции и, если продолжать пользоваться терминологией глубинной психологии, о необходимости процесса индивидуации, о необходимости обретения историей России своего подлинного «Я». В «Истории одного города» Щедрин создал миф о России, миф, который описывает ее историческое и метаисторическое существование. Поэтому эта книга может служить одновременно и сатирой на современное Щедрину состояние российского общества и сатирой на историю вообще. Как это ни удивительно, но XX век описан в ней вполне достоверно, и снятый в 1980-е гг. фильм «Оно» вполне правомерно переносит действие «истории одного города» в советское время. Удивительные «пророчества» Щедрина имеют метафизическое значение, и историческая реальность XX в. превращается в сон Угрюм-Бурчеева, лишается своей историчности и оборачивается «фантастическим провалом».

В литературе XX столетия можно обнаружить множество явных и скрытых цитат из «Истории одного города», но есть одно произведение, где образы и мотивы Щедрина находят свою вторую жизнь. Это «Город Градов» Андрея Платонова. Здесь,

⁷ Шарп Д. Незримый ворон.— Воронеж, 1994.— С. 119–120.

⁸ Там же. С. 122–123.

⁹ Там же. С. 115.

как и в «Истории одного города», провинциальный город становится центром всего мироздания, документ приобретает немислимую власть над реальностью, хотя в то же самое время исторические документы оказываются безвозмездно утраченными (у Щедрина летопись или сгорела, или долгое время пребывала в забвении, у Платонова история Градова так и останется ненаписанной). И Щедрин, и Платонов объектом комического отрицания делают не только сам ход исторических событий, но и позицию рассказчика.

Однако, философия истории Платонова более полно раскрывается не в «Городе Градове», а в «Чевенгуре», который во многих отношениях, но в первую очередь своим финалом, напоминает «Историю одного города». Утопия предполагает описание неких идеальных условий человеческого существования. Антиутопия предполагает, что эти идеальные условия не только таковыми не являются, но и в значительной мере ухудшают уровень человеческой жизни, если вообще не приводят человека к закономерной гибели. Иными словами, антиутопия вторична и представляет собой отрицание утопии, которая воспринимается в целом положительно. Таким образом, в любой антиутопии должно присутствовать, по меньшей мере, два плана реальности — один должен соответствовать утопии, осуществлению утопического мифа, другой должен это осуществление, даже самую его возможность отрицать.

Следует отметить, что в литературоведении распространена точка зрения, приписывающая творчеству Платонова ярко выраженный утопизм. Его истоки принято обнаруживать в традициях русской религиозной философии, в частности, в космизме Н. Ф. Федорова¹⁰. Этот тезис находит свое выражение в описании элементов социально-технического утопизма в мироздании Платонова. Поскольку этот социально-технический утопизм сопровождается идеями всечеловеческого единения, братства, то возникает внешняя ассоциация с «Философией общего дела» Федорова. Однако идеи общечеловеческого единства и братства были настолько распространены в общественном сознании России 20-х гг., что не могли не отразиться тем или иным образом и в произведениях Платонова. При этом Платонов нигде не говорит о религиозно-мистическом братстве «сынов», объединяющихся на основе чувства нравственной вины перед умершими отцами. Его идея человеческого братства опирается на утопические представления о возможности свободного труда и инженерного творчества. Утопия Федорова представляет собой идеализацию православной монархии, которая, как полагает автор «Философии общего дела», должна опираться не на дворянство, а на крестьянскую общину. Утопия Платонова (в той мере, с какой она не доходит до своего логического завершения в «Чевенгуре») рисует общественный строй, основанный на объединении ремесленных артелей. В то же время ранние рассказы Платонова — например, «Приключения Баклажанова» — сочетают идеи воскресения в религиозно-мистическом смысле с идеями преодоления смерти в результате фантастических изобретений, открытия источников вечной энергии, т.е. сочетают религиозно-философские и научно-фантастические представления. В «Приключениях Баклажанова», в главе «Изобретатель света — разрушитель общества, сокрушитель адава огня», герой отправляется в космос, чтобы обрести бессмертие. Из космоса, от далекой звезды он протягивает к Земле стальной канат, который должен не позволить «живым телам разлагаться и перепревать в душевных

¹⁰ См. Золотоносов М. Ложное солнце («Чевенгур» и «Котлован» в контексте советской культуры 1920-х годов) // Андрей Платонов: Мир творчества.— М., 1994.

могилах». Однако, прожив сто лет, Баклажанов добровольно избирает смерть (почти самоубийство), рассчитывая такой жертвой открыть путь силе любви. Умирает он, осознав, что цели его достигнуты, но что в лишенном любви мире бессмертие лишено смысла, так как свобода и несвобода в этом мире тождественны¹¹. Другой ранний рассказ Платонова «Сатана мысли» повествует об изобретении «микроба энергии», который делает бессмертие и вечность ненужными, так как дает человеку короткий миг, насыщающий его жизнь и порождающий ощущение смерти как исполнение радостного инстинкта¹².

Но если идея бессмертия у Платонова еще имеет какую-то возможную связь с «Философией общего дела» Федорова, то представления об общечеловеческом единстве, о братстве приобретают в «Чевенгуре» явно пародийную окраску: «...Дванов был доволен, что в России революция выволокла начисто те редкие места зарослей, где была культура, а народ как был, так и остался чистым полем — не нивой, а порожним плодородным местом. И Дванов не спешил ничего сеять: он полагал, что хорошая почва не выдержит долго и разродится произвольно чем-нибудь небывшим и драгоценным, если только ветер войны не принесет из Западной Европы семена капиталистического бурьяна»¹³. Чевенгур и есть то чистое поле, где почва может разродиться чем-то небывшим, это символический образ будущего, построенного на овеществлении абстрактных понятий. В «Чевенгуре» один из строителей коммунизма Чепурный создает в городе новое общество в течение нескольких дней, для чего уничтожает все существовавшее в нем ранее: «Лучше будет разрушить весь благоустроенный мир, но зато приобрести в голом порядке друг друга, а посею, пролетарии всех стран, соединяйтесь скорее всего!»¹⁴. Однако существование общества, построенного на пустом месте, невозможно, и чевенгурский коммунизм обречен на гибель, ибо в его основании нет ничего реального, он по своему замыслу утопичен. Но вместе с тем у Платонова попытка осуществить утопию, реализовать ее на деле является единственным содержанием истории. История представляет собой реализацию утопии, в этом ее трагизм, но иной истории мы у Платонова не видим, другая история противопоставлена его художественной вселенной.

Жертвами истории оказываются не только фанатики коммунистического строительства, но и народ, предстающий у Платонова объектом самых фантастических манипуляций со стороны власти. Готовность народа к подобным революционным экспериментам позволяет говорить об изобретении Платоновым «народа-бастарда»¹⁵, для которого революция оказывается не просто одной из многих возможностей, но единственным шансом на выживание. В дореволюционном прошлом народу был уготован рабский труд, постоянное измождение, работа, редуцирующая самые элементарные радости существования. Революция разрушает даже это животное состояние, но вместе с тем дает человеку надежду на лучший мир. В горизонте обозримого исторического времени эта надежда остается неоправданной, и народ-бастард способен лишь к самоистреблению.

¹¹ См. Платонов А. Приключения Баклажанова // Платонов А. Сочинения: в 5 т.— Т. 1.— М., 1998.

¹² Там же.

¹³ Платонов А. Чевенгур // Платонов А. Сочинения: в 5 т.— Т. 2.— М., 1998.— С. 78.

¹⁴ Там же. С. 165.

¹⁵ Делёз Ж. Критика и клиника.— М., 2002.

Коммунистическая утопия братства в революционной стихии оборачивается взаимным истреблением, а в относительно мирное время — антиутопией коммунального существования. Последняя тема получает особое внимание в романе Платонова «Счастливая Москва». Теперь жизнь народа-бастарда «проходит в казенных помещениях контор, фабрик, конструкторских бюро и институтов, дома они лишь спят, и даже в эти несколько ночных часов они успевают ощутить себя одинокими, никому не нужными, их одолевает тоска и отчаяние. Принципиально лишенными домашнего уюта и интимности являются и коммунальные квартиры романа: отражая реальный быт советских городов 30-х годов, они одновременно моделируют и сниженный, антиутопический вариант «общепролетарского» коллективного жилища, о котором мечтали платоновские утописты. Подобно юным героям романа, жильцы коммуналок и старых домов тоже стремятся преодолеть пространственную замкнутость своего жилища: их жизнь проходит не столько за закрытой дверью в комнатах, сколько в общем пространстве коридора... или даже на крышах домов, которые воспринимаются как своеобразные пограничные маргинальные пространства между закрытым миром дома и открытым миром «внедомья», где допускается более свободное поведение, чем в строго регламентированном пространстве дома»¹⁶.

Нельзя утверждать, что существование в коммунальных квартирах приобрело во времена, изображенные в романе Платонова, всеобщую форму, так как большинство населения жило не в крупных городах (а, следовательно, и не в коммунальных квартирах), а в деревнях, селах и небольших городках. Но коммунальное существование воспринималось как наглядное осуществление принципов равенства и справедливости на микросоциальном уровне, и именно с этой точки зрения оно заслуживает внимания исследователей-этнографов, описывающих коммунальный быт¹⁷. Именно коммунальный быт был наиболее ярким воплощением существовавшего социального строя, со всеми его минусами и плюсами. Кроме того, немалое время жизнь в коммунальной квартире рассматривалась как чуть ли не идеальная форма коллективного существования людей, и даже коммунистическое будущее, способное удовлетворить все потребности людей, должно было, как предполагалось, коммунальные квартиры хотя и усовершенствовать, но сохранить. Но коммунальное существование порождало и такую микросоциальную среду, где находили приют опустившиеся, больные и выкинутые из жизни люди, бездомные, спившиеся, теряющие человеческий облик. Это оборотная сторона утопии оказалась даже более реальной и близкой к повседневности. Коммунальный быт на первый план выдвигал абсурд стертого, стереотипного существования, призрачность убогого и однообразного прозябания. Маловероятно, что даже тогда, когда коммунальные квартиры составляли большую часть городского жилого фонда, хоть кто-то из их обитателей рассматривал свою комнату в коммуналке как постоянное и нормальное жилье. Обитатели коммунальных квартир, в основном вчерашние крестьяне, еще не так давно имели в деревне собственный дом; немало было частных домов и в городах. Если учесть, что уровень жизни дореволюционной России был восстановлен только в 50-е гг., то станет понятно, что жителями коммунальных квартир люди становились чаще всего не в результате стремления улучшить свою

¹⁶ Костов Х. Мифопоэтика Андрея Платонова в романе «Счастливая Москва». — Хельсинки, 2000. — С. 220–221.

¹⁷ См. Утехин И. Очерки коммунального быта. — М., 2001.

жизнь, а вследствие элементарного желания выжить. Коммунальная квартира была вынужденным местом пребывания, с которым приходилось мириться, так как другие формы жизни были недоступны. Встречалось и более резкое отношение, согласно которому в коммунальной квартире человек ведет принудительную, казарменную жизнь, похожую на жизнь в армейской казарме, или в тюрьме. Выбраться из коммунальной квартиры можно было не по собственной воле, а лишь в силу особой благосклонности властей.

Коммунальный быт предполагал и особую форму организации жизни в масштабах всего общества в целом. Во-первых, коммунальное хозяйство не требовало больших затрат, и власть могла, сохраняя коммунальное существование, направлять определенные средства и ресурсы на осуществление грандиозных проектов. Во-вторых, коммунальный быт предполагал большую степень прозрачности и управляемости людьми, что тоже имело свои плюсы для власти. В третьих, жизнь в коммунальной квартире породила соответствующую идеологию и мифологию, основанную на критическом отношении к материальному потреблению, на вспыхивающих периодически кампаниях борьбы с мещанством, на высокой оценке публичной, общественной активности человека.

Герои романа Платонова «Счастливая Москва», попадая в сферу коммунального существования, претерпевают что-то вроде своеобразной инициации, о чем свидетельствует получаемое ими новое имя. Сарториус превращается в безвестного советского служащего Ивана Груняхина, Москва Честнова — в Мусю из коммуналки. Кроме того, герои Платонова в своем коммунальном инобытии лишаются тяги к странствиям, лишаются права на бескрайние просторы России: «Дорога, ведущая в бескрайнюю даль, центральный образ открытого, разомкнутого пространства в платоновском творчестве. Этот образ тесно связан с утопической тематикой в платоновском творчестве: по этой дороге герои отправляются на поиски “коммунизма”, по ней же, разочаровавшись в своих поисках, возвращаются на свою “детскую родину”. По сути, дорога это хронотоп поисков смысла жизни, обретения человеком самого себя и мира. В нем отражены мифопоэтические и религиозные представления о жизни как о пути, которые у Платонова реализуются в пространственной интерпретации человеческой жизни в терминах пространственного передвижения, нахождения в пути... В романе *Счастливая Москва* героям впервые отказано в странствовании: как правило, они остаются в пределах замкнутого пространства города Москвы»¹⁸.

Таким образом, история, понятая Платоновым как трагическое бесцельное странствие человека в поисках лучшей жизни, завершается в сфере коммунального существования. Возникает новый социальный и психологический тип человека, для обозначения которого требуются совершенно новые имена. Заметим, что коммунальный быт порождает не только определенную психологическую норму, но и определенную патопсихологию. В психиатрии существует термин «параноиды жилья», который обозначает группу психических расстройств с одной общей чертой: содержание бреда и галлюцинаций больного связано с местом проживания больного, чаще всего неблагоустроенным. Содержание бреда при «параноидах жилья» определяется вполне конкретными социальными и культурными факторами. Действительно,

¹⁸ Костов Х. Мифопоэтика Андрея Платонова в романе «Счастливая Москва». — Хельсинки, 2000. — С. 222.

неотъемлемой стороной коммунального быта являются конфликты, так как «прозрачность» границ частного и публичного пространства приводит к постоянному столкновению интересов жильцов. Поэтому чаще всего конфликты в коммунальной квартире возникают не из-за конкретных происшествий, а вследствие очередного «обнажения» уже существующих отношений между жильцами. Для такого конфликта нужен лишь повод, и он может часто быть весьма незначительным. Конфликтность свойственна самой структуре коммунального сообщества, и латентное напряжение неизбежно время от времени выливается в форму открытого противостояния. Оно на время снимает остроту напряжения, но не устраняет источник конфликта: «прозрачность» границ. С этой точки зрения «параноиды жилья» имеют вполне рациональную природу (если оставить в стороне порождающую их иррациональную реальность). Бред становится способом рационализации иррациональной реальности. Все, что больной приписывает своим соседям (шпионаж, воровство, абсурдное вредительство и т. д.), на самом деле случается в коммунальных квартирах, и бред больного всего лишь опережает естественный ход события, торопит с обнаружением пока еще остающейся в тайне реальности. Если фантазия «выдает желаемое за действительное», то бред жильца коммунальной квартиры «выдает действительное за желаемое». Характерный пример — обонятельные галлюцинации (ощущения резких неприятных запахов). Дело в том, что проникающие в пространство частной жизни запахи действительно чаще всего являются отвратительными, однако здоровый жилец коммунальной квартиры не обращает на них внимания, или почти не обращает. Бред раскрывает реальность, но при этом сам неприятный запах объясняется вредительской деятельностью соседей.

Обитатель коммунальных квартир, появляющийся в романе «Счастливая Москва» — это новый герой Платонова, который, правда, и не мог не быть новым, так как ранее он вообще был неизвестен действительности. В философии истории Платонова, в его антиутопии этому герою отводится особая роль. Антиутопия Платонова многопланова, так как в ней содержится не только разоблачение коммунистической утопии, но и разоблачение не артикулированной достаточно явно онтологической утопии, направленной на переустройство самих основ бытия, на «одухотворение» «вещества существования» человеческим сознанием. Провал именно этого второго плана утопии переживался Платоновым более драматично, так как сам ход истории вынуждал его признать слабость и ущербность сознания, бессилие духа перед материей. Этот провал перечеркивал и ранние фантазии о бессмертии и о техническом переустройстве мироздания. Кроме того, антиутопии Платонова свойственна принципиальная амбивалентность, так как, разоблачая утопию (не коммунистическую, а онтологическую), он не выносит ей однозначный приговор, а тайно от читателя продолжает ее утверждать. Это безысходное трагическое колебание между двумя полюсами, между утверждением утопии и ее разоблачением, между ее положительной оценкой и невозможностью ее осуществить, и составляет самую суть восприятия истории Платоновым. История, которая могла быть только странствием обретающего надежду человека, могла завершиться только радикальным изменением его природы. Он превратился в свою противоположность — в параноика из коммунальной квартиры. Антиутопия в силу природы самого жанра с подозрением и страхом относится к истории. Но это подозрение и этот страх перед историей возникают в том месте, где еще продолжает тлеть надежда.

ЛИТЕРАТУРА

1. Делёз Ж. Критика и клиника.— М., 2002.
2. Золотоносов М. Ложное солнце («Чевенгур» и «Котлован» в контексте советской культуры 1920-х годов) // Андрей Платонов: Мир творчества.— М., 1994.
3. Костов Х. Мифопоэтика Андрея Платонова в романе «Счастливая Москва».— Хельсинки, 2000.
4. Литературное наследство.— 1934.— № 13–14.
5. Платонов А. Приключения Баклажанова // А. Платонов. Сочинения: в 5 т. Т. 1.— М., 1998.
6. Платонов А. Чевенгур // А. Платонов. Сочинения: в 5 т. Т. 2.— М., 1998.
7. Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч.: в 20-ти томах.— М., 1965–1977. Т. 6.
8. Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч.: в 20-ти томах.— М., 1965–1977. Т. 14.
9. Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч.: в 20-ти томах.— М., 1965–1977. Т. 18 (2).
10. Салтыков-Щедрин М. Е. История одного города // М. Е. Салтыков-Щедрин. Избранные сочинения.— М.-Л. 1947.
11. Тургенев И. С. Сочинения: в 12-ти томах. Т. 2.— М., 1956.
12. Утехин И. Очерки коммунального быта.— М., 2001.
13. Шарп Д. Незримый ворон.— Воронеж, 1994.
14. Эйхенбаум Б. О прозе.— Л., 1959.

О. И. Кобелева

ВЗГЛЯД И ПОЛИТИКА ОБРАЗА

Ст.: О чем мы будем грезить, когда все вокруг станет видимым?

П. Вирильо: Мы будем грезить о том, чтобы ослепнуть.

История живописи является в том числе историей изображения взгляда. Взгляд всегда включен в картину. Обратная перспектива иконы, ставящая нас перед божественным взглядом, прямая «гуманистическая» перспектива европейской живописной традиции, революционность импрессионизма, разрушающего логоцентризм перспективы (и в том числе, скандальность «Олимпии») — вплоть до Черного квадрата, ставящего перед фактом завершения возможности живописи в связи с утратой взгляда как другого. Энди Уорхол в этом смысле не менее красноречив, чем К. Малевич: тот взгляд, который обращен к нам с холста, — не более чем удовлетворение нашего массового запроса, запроса потребителя образов, будь то растиражированная М. Монро или банка супа Кэмпбелл. Мы можем видеть лишь самих себя, нарциссическую замкнутость, простое удвоение, тавтологию образа. Взгляд в живописи предстает в виде самого способа построения, представленности изображения. Взгляд — то, что художник предлагает зрителю разделить с ним; это разделение общего взгляда, встраивание в определенным способом организованное символическое пространство, погружение в него, становится впечатлением от картины, ее атмосферой.

Но дело не только в организации перспективы, задающей символическую точку «взгляда картины». Произведение искусства требует движения взгляда зрителя, работы взгляда, в котором только и может проявиться изображение: «Побуждаемый художником к слежению за действиями персонажа, зритель, не отрывая от него глаз, испытывает иллюзию, будто ему видно, как совершается движение. Таким образом, эта иллюзия производится не *механически*, как это бывает при соединении моментальных изображений посредством хронофотографического аппарата, не благодаря восприимчивости сетчатки — то есть чувствительности глаза зрителя к световым раздражителям, но *естественно*, в силу движения самого взгляда.

Правдивость произведения требует, помимо прочего, чтобы пришел в движение глаз (а потенциально — и тело) очевидца, который, чтобы *ощутить* объект с максимальной ясностью, должен совершить значительное число мельчайших значительных

движений между различными точками этого объекта... Более того, *правдивость* целого была бы невозможна, как подчеркивает Роден, без неточности деталей, понимаемых в данном случае как материальные опоры, поддерживающие моментальное видение извне»¹.

Кино, напротив, изначально ориентировано на то, чтобы вынести взгляд за пределы экрана. Оно перверсивно переворачивает отношения зрителя с изображением таким образом, что он оказывается в невозможной для него позиции взгляда другого. Глядя на экран, мы видим не то, *как* видит другой, а *так*, как он видит.

Неразличимость, несубъективность взгляда становится возможной за счет обособления от субъекта функции глаза, его объективации, подтверждающего удвоения увиденного моими глазами и того, что было снято глазом камеры. Взгляд зрителя подтвержден объективом, проекцией на внешний экран.

Воображаемая идентификация зрителя с камерой соответствует дистанции зрителя по отношению к экрану: камера — не просто присутствующий в фиксируемой ею действительности «глаз», напротив, камера никогда не принадлежит глазу-экрану, всегда расположена по ту сторону; камера — то, что, наряду с монтажом, создает саму действительность происходящего на экране. Зритель — взгляд, воссоздающий экранную действительность, собирающий единство кадра и монтажа.

Различие с живописью здесь оказывается в самой позиции зрителя. Массовое по существу, кино представляет мой взгляд заранее неотличимым от взгляда другого; взгляд может быть вынесен за пределы экрана за счет того, что между мной и другим нет никакого различия. Кино зрелищно, оно происходит по ту сторону закона, обращенного к субъекту: субъективность восприятия, действия на время сеанса отложена, это интервал времени, не принадлежащий субъекту, время, отданное в пользу возможности побыть вне субъективного раскола, вопрошания, ожидания, тревоги. Изначальная «массовость» кинематографа обусловлена и самим способом его производства, делающим бессмысленностью применение к нему таких понятий, как *оригинал, копия, репродукция*.

Кино воздействует, вызывая аффект. Вопрос различия кинообразов поэтому оказывается в способе продления, разворачивания этого первоначального аффекта. Массовое кино нацелено на результат «здесь и сейчас», на максимальную насыщенность аффекта, который исчерпывает сам себя. Аффект заранее предопределен, обговорен самим жанром: выбирая фильм, мы выбираем, по сути, предпочтительный аффект — будь то страх, сочувствие, умиление, веселье и т. д. Единственный результат, который выносится за пределы сеанса по окончании просмотра — удовлетворенность либо неудовлетворенность, кино либо соответствует ожиданию, либо разочаровывает. От массового кино мы всегда знаем, чего именно мы ждем. Оно должно быть захватывающим — и не более. Любая неожиданность, не вписанная в рамки жанра, здесь становится неуместной, выбивающей почву из под ног, вызывающей непонимание, недоумение, недовольство: «Они построены таким образом, что, хотя для их адекватного восприятия и требуется схватывать все быстро и аккуратно, быть наблюдательным и сведущим, именно мыслительную активность воспевают они тому зрителю, который не хочет ничего упустить из проносающегося перед его взором потока фактов. Хотя требующееся тут от зрителя напряжение является столь хорошо рассчитанным, что в конкретных случаях не возникает необходимости в его актуализации, оно все же

¹ Вирильо П. Машина зрения.— СПб., 2004.— С. 7–8.

оказывается достаточным для того, чтобы вытеснить воображение... Зритель не должен иметь никакой потребности в собственной мысли: любая из возможных реакций является предусмотренной самим продуктом, предусмотренной не его содержательным контекстом — этот распадается в той мере, в какой требует мышления, — но системой сигналов любая логическая связка, предполагающая духовное усилие, старательно избегается»².

Отличие авторского кино оказывается в самой возможности неизвестного, индивидуального, заранее непредзаданного. С уровня простого аттракциона кино переходит в эстетическую область. Важен оказывается не только аффект как таковой, но и то, за счет чего он возникает. Аффект требует разворачивания в понимании. Другими словами, кино либо преодолевает собственную техническую сторону, обращая ее в уникальный инструмент, либо технический аспект остается тем, что завораживает взгляд, аттракционом разглядывания движущихся картинок. Массовое кино учит наслаждаться, т. е. соответствовать социальному запросу, не оставлять пустых мест, мест нехватки, мест вопрошания. Желание зрителя — соответствовать этому идеальному, иллюзорному, нарциссическому образу, не имеющему в себе нехватки. Но, как указывал Лакан, «чем больше человек к образу своего желания приближается, чем любовнее и трепетнее лелеет его, тем вернее теряет к нему дорогу. Все, что он делает для сближения с ним, лишь вливает жизнь в то, что предстает в объекте его желания как зеркальный образ. Чем дальше, тем больше стремится он этот сосуд первоначального зеркального образа оградить, защитить, сохранить невредимым. И чем упорнее устремляется он к тому, что несправедливо именуют, говоря об объектных отношениях, совершенством, тем глубже становится его заблуждение»³.

Возможность преодоления статуса кинематографа как простого аттракциона, иллюзиона, существует за счет самого факта совпадения моего взгляда со взглядом другого. Этот опыт является травматичным, он вызывает шок⁴. Я вижу то, что я не вижу, что на самом деле вижу не я. Здесь, во-первых, я оказываюсь в ситуации, когда мое поле видимого перестает коррелировать с полем моих возможностей действия. Я перестаю быть субъектом, ответственным за происходящие в моем «присутствии» события. Я дистанцирован, вынесен за пределы компетенции любой традиционной этики. П. Вирильо пишет: «Все, что я вижу, в принципе достижимо для меня (по крайней мере для моего взгляда), присутствует на карте “я могу”». В этой важной фразе Мерло-Понти точно описывает то, что оказывается уничтоженным вошедшей в привычку телетопологией. В самом деле, суть

² Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения.— М.-СПб., 1997.— С. 157–158, 171.

³ Лакан Ж. Тревога (Семинар, Книга X (1962–1963)).— М., 2010.— С. 54.

⁴ Делез говорит о процессах, которые стали причинами почти полного забвения шокового эффекта кино, его воздействия, кроющегося в самом способе его восприятия. Причины две. Одна из них — в производстве посредственного кино и его количестве: «Тем не менее повседневная заурядность никогда не препятствовала появлению шедевров живописи; и все-таки ситуация меняется в условиях индустриального искусства, когда доля отвратительных произведений прямо-таки ставит под сомнение существеннейшие цели и способности. Итак, кино умирает от собственной количественной заурядности» (Делез Ж. Кино.— М., 2004.— С. 477). Другая, более серьезная причина, заключается в производстве кино в качестве «пропаганды и государственного манипулирования, своеобразного фашизма, в котором Гитлер объединяется с Голливудом, а Голливуд с Гитлером» (Там же. С. 478).

того, что я вижу, уже не является для меня в принципе достижимой, не попадает с необходимостью на карту “я могу”, моих возможностей. Логистика восприятия бесповоротно уничтожает еще сохранившуюся в прежних формах репрезентации долю этого первобытного идеально-человеческого счастья, этого “я могу” взгляда, которое не позволяло искусству быть непристойным»⁵. Экран — одновременно и воплощение всеисилия, позволяющее увидеть, пережить все то, что индивидуальному опыту было недоступно, и принятие собственной безучастности по отношению к действительности происходящего на экране.

Второй момент заключается в подчинении, следовании за взглядом, о визуальном опыте как насилии. По большому счету, сцена из «Заводного апельсина» С. Кубрика, в которой герой вынужден смотреть неотрывно на прокручиваемые для него образы насилия, доводящие его до рефлексивного отвращения, может быть отнесена к кинематографу в целом. Взгляд зрителя всегда запаздывает, для него всегда неожиданно то, что происходит на экране. Всегда существует зазор между взглядом камеры и взглядом зрителя.

Два эти момента указывают на то, что образность кино не описывается на уровне фигуративности и сюжета, а осуществляется посредством кадрирования и монтажа. Границы кадра, членившие, производящие образ, не совпадающий с вербальным представлением («Кинематографический образ всегда “дивидуален”. И решающим основанием для такого утверждения является то, что экран, выполняя свою роль рамки кадров, наделяет общей мерой то, у чего ее нет: отдаленный пейзажный план и крупный план лица, звездное небо и каплю воды — части, у которых отсутствует общий знаменатель дистанции, выделенности и света. Во всех этих направлениях кадр обеспечивает детерриториализацию образа»⁶), — образуют также и границы моей способности реагировать, задают ментальную обездвиженность, беззащитность вербальных представлений перед образом (образ вещи, по Делезу, всегда больше, а не меньше самой вещи), задачу выстраивать необходимую для понимания связь между элементами кадра. Благодаря монтажному соединению образов я опознаю предшествующий кадр задним числом, посредством его отношения к последующему, конструируя, воссоздавая тот зазор восприятия-желания, который и проявляет для меня другого, как мой онтологический провал, который не улавливается «массовым» (высказыванием, образом, способом коммуникации).

Этот зазор делает явным различие между моим взглядом и взглядом другого, моим желанием и желанием другого в отношении меня. Он обнаруживает то, что моя позиция зрителя как получающего удовольствие от образов, от фантазий, мое всемогущество, избавляющее меня от ответственности, не представляет той полноты, в которой я жажду укрыться от собственного экзистенциального раскола. Чем более явным оказывается разрыв, тем отчетливее для меня становится присутствие другого как взгляда, опознающего меня именно в качестве «духовного автомата»⁷, которым я становлюсь во время кинопросмотра. Другой застает меня увлеченно, самозабвенно разглядывающим нечто. В этой ситуации и возникает для меня вопрос о том, могу ли я перевести свой воображаемый опыт в измерение символического (пользуясь терминами Ж. Лакана), в котором возможно взаимодействие

⁵ Вирильо П. Машина зрения... С. 18.

⁶ Делез Ж. Кино... С. 56.

⁷ Там же. С. 468.

меня с этим другим, узнать разглядываемое мной в качестве действительности, по-разному узнаваемой и формируемой мной и другим, или кино останется способом отказаться от действительности встречи с другим в пользу воображаемого удовлетворения.

Вопрос об узнавании другого, о прояснении смысла взгляда, особенно актуален, поскольку все менее очевидной становится *возможность* присутствия другого в качестве взгляда, все с большей активностью происходит абсолютизация видимого, исключение взгляда, создание пространства видимого без взгляда вообще. О «зрении без взгляда» пишет П. Вирильо в «Машине зрения», (цитируя П. Клее: «Теперь уже не я, а вещи на меня смотрят»): «Говоря об эволюции аудиовизуальных средств, мы не можем не затронуть одновременно тему эволюции виртуальной образности и ее влияния на поведение, не можем не констатировать *индустриализацию видения*, возникновение целого рынка синтетического восприятия, которое поднимает комплекс вопросов этического свойства — не только вопросы о контроле и наблюдении вкупе с предполагаемой ими манией преследования, но прежде всего философский вопрос о *раздвоении точки зрения*, о разделении задач по восприятию окружающего мира между живым, одушевленным субъектом, и неодушевленным объектом, машиной зрения»⁸.

Это приводит и к другому вопросу в отношении образа: о переходе от режима существования образа как репрезентации к режиму презентации. Устраняется не только различие взгляда и глаза, но и различие виртуального и актуального, виртуальность предстает как значимая часть действительности. Образ перестает быть образом действительности, ее выражением, действительность включает образ наряду с «реальными» вещами: «Логический парадокс заключается в том, что изображение в реальном времени первенствует над изображаемой вещью, время приобретает перевес над реальным пространством. Виртуальность приобретает первенство над актуальностью и тем самым ниспровергает само понятие реальности. С этим-то и связан кризис традиционной публичной репрезентации... которую оттесняет презентация, парадоксальная презентация, удаленное телеприсутствие вещи или живого существа, подменяющее собою их существование здесь и сейчас. Это, в конечном счете, и есть “высокая четкость”, высокое разрешение — не столько изображения, сколько самой реальности»⁹. Если репрезентативный образ схватывал момент времени, воспроизводил его в настоящем как отпечаток, то образ-презентация целиком относится только к моменту настоящего, в нем нет следов прошедшего времени, даже если он их симулирует. Презентативный образ не имеет истории, он ориентирован на прогнозирование и контроль. Его перцептивная логика отсекает множественность символических связей, он создается как поддающийся исчерпывающему анализу.

Итак, социальный образ продуцируется, во-первых, исключая взгляд как не принадлежащий пространству презентации; во-вторых, устраняя разрыв реального и виртуального, создавая единое пространство презентации, не имеющее исторического измерения.

Можно выстроить систему траекторий образов, подобную системе зеркал, отражающей и направляющей отраженный свет: «бдительный сон полчища объектов,

⁸ Вирильо П. Машина зрения... С. 107.

⁹ Там же. С. 114–115.

что разглядывают нас» (П. Вирильо), т. е. непрерывный контроль без взгляда и наблюдение за поведением субъекта в социальном пространстве (и тотальное разрастание самого этого пространства, включение в него наиболее интимных сфер жизни) — формирование образов как социальных стратегий, не позволяющих выходить за пределы наблюдаемости — формирование образа желания как взгляда субъекта, совпадающего с «объективным взглядом» социального.

Это заставляет задаться вопросом об эволюции экрана, логике отношения экрана и образа, экрана и взгляда. Экран больше не является поверхностью, отделяющей реальное от виртуального, действительное от репрезентируемого, а становится способом презентации субъекта, экран модифицируется в множество экранов, практически в любой сфере повседневности перекодирующих действия субъекта, переводя их в логику, согласно которой существует то, что презентуемо, отцифровано. Нет двух сторон экрана с разной логикой, нет взгляда, направленного на экран — есть только логика поверхности, гиперреализованной модели; степень реальности равна степени разрешения, т. е. определяется степенью разрешающей способности поверхности и количеством и скоростью передачи информации. В этом современная роль экрана противоположна тому, что представляет кино: мое действие не становится невозможным в силу того, что представленные образы я вижу на экране; наоборот, экран позволяет мне действовать более эффективно как в плане точности, конкретности действия (преимущество цифровых технологий над аналоговыми), так и в плане невероятного расширения области моих возможностей. Также мой взгляд больше не отличается от взгляда другого, не следует за взглядом другого: на экране нет ни моего, ни чьего-либо взгляда, предшествовавшего моему; есть интерфейс, некая меж-личность, безличность, более или менее неудобная в той мере, в какой она сохраняет нечто индивидуальное и тем самым заставляет пользователя переживать ощущение собственного индивидуального присутствия.

Если кино с самого начала своего существования было иллюзией, волшебной картинкой, движением призрачных образов, то теперь, напротив, оно является тем, что представляет нам, помещенным в плоскую экранную, цифровую действительность, наличие иного измерения экрана. Киноэкран оказывается обладающим большими возможностями представления ускользающих сторон действительности, чем трехмерное пространство повседневности, организованное как паноптикон. Презентативный образ исключает из пространства повседневности измерения времени, памяти, взгляда, присутствия, индивидуальности, понимания... Список, разумеется, можно долго продолжать.

Что означает для образа быть читаемым? По Бергсону, чтение — это *воспринятые обломки слов, дополняемые памятью*. Разрывы образа — знаки, сквозь которые проступает взгляд другого. Поэтому *сознание* обращено не к целостности образа, а к промежуткам: смещениям образов, монтажным стыкам, границам кадра. Другой возникает на экране не как движущееся пятно, а как граница пустоты. То, что ставит зрителя перед вопросом: способен ли он встретиться взглядом со взглядом, или же он ждет только возможности безмятежной объективации в отчужденном образе? Сохраняет ли он свой взгляд, когда на поверхность экрана проецируются вызывающие тревогу разрывы образов?

Поэтому, как ни странно, именно кино, несмотря на свою призрачную, иллюзорную сущность, может поставить перед нами вопрос о том, не теряем ли мы

взгляд во множестве экранов, передающих и обменивающих потоки информации, бессубъективных и требующих максимальной рассубъективации от пользователя,— настолько, что киноэкран оказывается чересчур опасным, тревожащим возможной встречей с чем-то, что нас затронет сильнее, чем прикосновение к сенсорной панели на экране терминала.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вирильо П. Машина зрения.— СПб., 2004.
2. Делез Ж. Кино.— М., 2004.
3. Лакан Ж. Тревога (Семинар, Книга X (1962–1963)).— М., 2010.
4. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения.— М.-СПб., 1997.

А. С. Сурикова

ПОНЯТИЕ ПОТУСТОРОННЕГО В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Если, обращаясь к современной культуре, попытаться охарактеризовать ее предельно кратко, то первое определение, которое приходит на ум, будет — «секулярная». Это определение, давно ставшее расхожим, конечно, не исчерпывает понятия современной культуры, но характеризует в ней самое, на наш взгляд, существенное, что задает тон и определяет все ее проявления, будь то литературное, художественное, музыкальное творчество или даже философская мысль, а именно неспособность увидеть мир с религиозных позиций или же, увидев, обнаружить свое видение сколько-нибудь убедительно. Не перепутаем только: речь не идет о тотальном отсутствии религиозных или околорелигиозных тем в современной культуре в противоположность темам исключительно секулярным. Современная культура знает сколько угодно таких тем, не говоря уже о том, что писатель или художник не обязаны непрерывно обнаруживать в своем творчестве религиозный настрой, для того чтобы не быть обвиненными в секулярности. Однако большинство культурных явлений нашего времени демонстрируют, что проблематичной является самая возможность подлинно религиозного взгляда для современного творчества. Убедиться в этом не так уж трудно, стоит нам обратиться к сколько-нибудь примечательным явлениям в той или иной области культуры. Особенно заметно это в философии и литературе, так как слово наиболее ясно и полно выражает культурные тенденции времени.

Тем более неожиданным на фоне секулярной по существу культуры выглядит ее устойчивый и неизбывный интерес к теме потустороннего. Неожиданным он представляется прежде всего потому, что тема «потустороннего» секулярной культуре на первый взгляд совершенно чужда, ведь «потустороннее» — это то, что очевидным образом выходит за рамки естественного. Секулярный же мир на то и секулярный, что приемлет как будто бы только естественное. Потому гораздо уместнее, по-видимому, предположить интерес к потустороннему в пределах культуры религиозной, знающей наличие сакральной реальности и оперирующей такими понятиями как, например, сверхъестественное и сверхчувственное. Вроде бы и потустороннему место в том же ряду. Между тем, при более внимательном рассмотрении обнаруживается, что потустороннее — совсем не религиозная тема, напротив, возникает она именно в рамках

секулярного мироощущения и по-своему это вполне закономерно. Почему это так, и как таковое оказалось возможным, а также почему тема потустороннего не утратила своей актуальности до настоящего времени — вопросы необычайно интересные, и их прояснение непосредственным образом связано с необходимостью уточнения понятия потустороннего. Что таковое уточнение необходимо, становится ясно, стоит нам попытаться зафиксировать данное понятие в каких-либо определениях — и довольно скоро выяснится, что это не такая уж простая задача.

В самом деле, если мы попытаемся дать заведомо приблизительное определение потустороннему, не вдаваясь особенно в суть дела, то ближайшие наши ассоциации, вероятно, окажутся таковы: потустороннее — это сверхъестественное, мистическое, зловещее, пожалуй, ужасное и еще, конечно же, неуловимое и необъяснимое. Ассоциации эти, надо заметить, при всей своей кажущейся поверхностности, совсем не случайны, поскольку самым непосредственным образом связаны с тем культурным контекстом, в который включено понятие «потустороннего», а именно с классической и современной художественной литературой, а также с кинематографией, где данная тема в последние десятилетия получила особенно широкое распространение: фильмы и романы ужасов и мистики активно эксплуатируют тему потустороннего именно в таком качестве — сверхъестественного, зловещего, ужасного и необъяснимого.

Между тем, «сверхъестественное», «зловещее», «необъяснимое», «ужасное» — все это определения весьма «неопределенные», с самоочевидностью своего содержания они не обнаруживают, и с ними еще нужно и предстоит особо разбираться для того, чтобы они помогли нам уточнить и зафиксировать понятие потустороннего.

Но прежде всего с той же целью попробуем обратиться к понятию «потустороннего» через его антоним — «посюстороннее». Это представляется достаточно оправданным, поскольку «потустороннее» очевидным образом существует в оппозиции к тому, по отношению к чему оно таковым является. «Посюстороннее» и «потустороннее» в данном случае будут представлять собой такую дихотомию, в которой все сущее членится на то, что «по сю» и «по ту» сторону — сразу же хочется добавить, и это будет справедливо — бытия. Что именно бытие, в частности и главным образом человеческое бытие, выступает здесь в качестве некоей основы, относительно которой возможной становится дихотомия поту- и посюстороннего, это как будто само собой разумеющаяся вещь. По «сю» сторону бытия пребываем мы, люди, и весь мир, доступный нашему восприятию, по «ту» — все, что в этот мир не вмещается в силу своей непонятности и (или) чуждости. Это достаточно ясная и вполне логичная схема, которую можно было бы принять за отправную точку нашего дальнейшего рассмотрения понятия потустороннего. Более того, именно она и должна быть принята за таковую отправную точку, ибо, по существу, никакой другой, более подходящей к настоящему случаю, очевидным образом не наблюдается. Таким образом, примем дихотомию «потустороннее»-«посюстороннее» в качестве некоторой аксиомы и, опираясь на нее, попытаемся выстроить понятие потустороннего.

Первое, что нам следовало бы сделать в этой связи,— это выяснить, когда понятие потустороннего начинает фигурировать в культуре в каком бы то ни было качестве — это позволит нам очертить те временные пределы, в которых разговор о потустороннем становится возможным, а следовательно, станет понятно, с какими реалиями соотносится понятие и тема потустороннего в целом. Что для современной культуры тема эта хорошо известная и привычная, это мы уже упоминали выше, равно как и то, что современная культура может быть определена прежде всего как

секулярная. Однако прямо соотнести появление темы потустороннего с секулярной культурой было бы, возможно, и верно с позиции интуиции, но непоследовательно с точки зрения логики. А потому нам придется обратиться к досекулярной культуре, точнее, к ее мифу о мире, с тем чтобы выявить или не выявить в нем возможности для появления темы и понятия потустороннего.

Произнеся слово «досекулярная», я имею в виду равно христианскую и языческую культуру. При всем огромном различии между ними, есть у них одно главное общее качество: и та, и другая полагают в основе всего сущего сакральную реальность. В архаическом мифе речь идет о богах, в христианстве о Боге, но и там и там божественная реальность является бытием как таковым, бытием по преимуществу и неизменным условием бытия всего остального сущего. Если мы вспомним в этой связи о секулярной культуре, то сразу станет ясно, насколько радикально иной выглядит в ней картина мира. Но не будем забегать вперед и сначала посмотрим, какой картина мира предстает в архаическом мифе, и возможно ли в его рамках возникновение такого понятия, как «потустороннее».

Миф, а мы будем иметь в виду и архаический миф, и христианское Откровение, знал трехчастное «разделение» всего сущего на сакральную (божественную), профанную (человеческую) и демоническую (бесовскую) реальности¹ или миры — что в настоящем случае одно и то же. Можно обозначить эти реальности также как «верх», «середицу» и «низ». Последнее уточнение отнюдь не бессмысленно: оно обнаруживает, что мир в мифе был миром по преимуществу «вертикальным», в нем человек занимал промежуточную позицию, а не центральную и главенствующую, какую занимает он в секулярном мире и его антропоцентрическом мифе. В этом трехчастном «вертикальном» мире все было включено в бытие или стремилось быть в него включенным. Бытийствовали в нем во всей своей полноте сакральная, человеческая (по причастности сакральной), и демоническая (антибожественная) реальности. Да, и демоническая тоже, ибо демоны — хотя и чужие, но тоже «боги», а следовательно, так или иначе бытийствуют. Будучи трехчастным, мир досекулярный стремился к цельности и единству, которое достигалось благодаря множеству связей и отношений, пронизывающих его и обеспечивающих ему устойчивое, незыблемое и полноценное существование. В таком мире, цельном и стремящемся к цельности, для потустороннего, как пребывающего по ту сторону бытия, как будто бы вовсе не было места.

Так что же, поскольку религиозное представление о сущем стремится к цельности и единству, тема же потустороннего предполагает изначальную радикальную разведенность всего сущего, значит, лучше не пытаться отыскать истоки темы потустороннего в досекулярной культуре? А как же быть с такой хорошо знакомой архаическому мифу реальностью, как «чужое»? Не наблюдается разве определенного сходства между дихотомией посю- и потустороннего и такой устойчивой схемой как свое-чужое в мифе?

На первый взгляд, здесь действительно как будто бы налицо определенное сходство. Ведь, если следовать простой логике, «посю-стороннее» это всегда и неизменно «свое», «поту-стороннее» с той же неизбежностью всегда чужое. Попробуем проанализировать, не обнаружится ли в самом деле «посюстороннее» в реальности «своего»

¹ Подробно о мифе и его представлении о мире см. Сапронов П. А. Первобытные представления о пространстве и времени // Культурология. Курс лекций по теории и истории культуры. — СПб., 2003. — С. 77–85.

и потустороннее в реальности «чужого» в архаическом мифе, если же обнаружится, то позволит нам говорить о понятии потустороннего на религиозной почве. Если мы обратимся за соответствующими разъяснениями к мифу, то обнаружим, что понятие «своего»-«чужого» для него реальность очень известная и понятная. Но при сколько-нибудь внимательном рассмотрении достаточно скоро станет ясно, что «чужое» при этом — реальность не окончательная, оно — всегда либо «выпавшее» из «своего», и потому ставшее «чужим», либо еще не ставшее, но могущее стать «своим», иными словами, «чужое» не до конца. В мифе «чужое» (как, впрочем, и свое) тем самым реальность обратимая, тяготеющая к тому, чтобы стать своим, что указывает на отсутствие между «своим» и «чужим» непреодолимой преграды, более того, на их сосуществование в едином пространстве. Утверждать же, что «потустороннее» пребывает в одном пространстве с «посюсторонним», было бы по меньшей мере нелогично, а далее, и противоречиво, ибо, чтобы понятие потустороннего сохраняло свой смысл, всегда должна соблюдаться известная дистанция между потусторонним и посюсторонним. А она явно предполагает наличие «той» и «этой» «сторон», не образующих целого.

Но вернемся к «чужому» в мифе и посмотрим, с какими понятиями оно соотносится, и не могут ли они быть отнесены также и к потустороннему. Особенно интересной в отношении мифа к чужому представляется очевидная настойчивость в том, чтобы рано или поздно «чужое» стало своим. Настойчивость эта явно имеет под собой веские основания. Итак, что или кто такой «чужое»? В мифе «чужое» понималось очень широко и вместе с тем достаточно конкретно и определено. Чужими были враги и преступники, пришельцы из другой земли, демоны (они же — чужие боги), коротко же говоря, все, кто не входил в круг «своих», состоящий из представителей семьи, рода и богов. Кто бы ни были эти чужие, они всегда несли потенциальную угрозу для сущего, то есть «своего», по причине недостаточной внятности по части своего бытия. Поскольку чужой — это еще и тот, о ком не все или ничего не известно. Уже по причине своей инаковости и неизвестности чужое опасно и, далее, враждебно и представляет угрозу, ибо посредством чужого в мир вторгается хаос, несущий разрушение. Такова логика мифа в отношении «чужого». Но та же самая логика как будто обнаружима и действенна в отношении «потустороннего». «Потустороннее» — это тоже инаковое, чужое, чуждое, непонятное и неизвестное, опасное и враждебное. Вот только как-то оно подозрительно безлико и беспредметно. Ну, можно ли назвать «потусторонним», скажем, врага или иноземца? А демонов? Нет, и демоны тоже ни в коем случае не потусторонние. Прежде всего потому, что их, как и всякое чужое, можно сделать своими. Существенная разница архаического и секулярного подходов к чужому в том и состоит, что в мифе угрозу, исходящую от чужого, можно и, более того, необходимо было снять, сделав «чужое» своим или ограничив его. Сделать это можно было через ритуал — в обращении к богам или в заклятии демонов, или посредством совершения какого-либо другого обряда.

«Снять» же «потустороннее» в качестве чужого не получается. Оно на то и «потустороннее», что своим, «посюсторонним» никогда не станет и стать не может, оно нашему миру чужое и чуждое раз и навсегда. Никаких связей и отношений, никакого перехода от посюстороннего к потустороннему и обратно нет. А если бы вдруг обнаружили какие-либо связи, это означало бы возвращение к досекулярному мировоззрению, то есть предполагало отказ от дихотомии поту-посю-стороннего в пользу каких-то иных реалий, а значит, и от темы вообще, ибо вне указанной противоположности она теряет всякий смысл. Таким образом, потустороннее только и может

быть враждебным «посюстороннему», образуя с ним неразрешимую и неизбывную дихотомию.

И похоже, что эта дихотомия возникла отнюдь не в пределах архаического мифа. Может быть, в таком случае, христианский миф о мире оказался более подходящей почвой для возникновения потустороннего? Например, христианский взгляд на мир предполагает реальность не только видимого, но и невидимого миров. Попробуем соотнести с этими реальностями нашу дихотомию «посюстороннего» и «потустороннего». С посюсторонним все ясно: видимый мир в целом, и мир человеческий, в частности, это и есть посюстороннее. Невидимый же мир представлен божественной реальностью и реальностью бесовской. К какой из них более пристало определение «потустороннее»? Что не к реальности божественного бытия, это точно. Ибо бытие Бога и есть бытие по преимуществу. Это наше, человеческое бытие ущербное и переходящее, если на то пошло, оно и есть «потустороннее» по отношению к подлинному и единственному бытию Бога. Но здесь уже понятия поту- и посюстороннего отдают какой-то натяжкой. Не лучше ли будет сразу отнести к потустороннему ту часть невидимого мира, которую именуют бесовской или адской? Тут, как представляется на первый взгляд, больше шансов на удачу. Посмотрим, так ли это в самом деле.

Если иметь в виду те определения потустороннего, которые мы уже давали выше и которые соотносятся с понятием чужого, и, в частности, демонического в мифе, а именно «неизвестное», «опасное» и враждебное, то и к бесовскому миру эти определения тоже вполне могут быть отнесены. Он тоже чужой, неизвестный, враждебный и еще какой опасный. Но вот проверки на изначальную и принципиальную дихотомичность с миром видимым он не выдерживает уже потому, что при таком допущении возникает вопрос, как быть в отношении божественного бытия, которое тоже составляет мир невидимый. Кроме того, бесовский или адский мир уже потому не может быть потусторонним, что существует лишь по причастности к божественному бытию, и, как и видимый мир, объемлется божественным бытием. Христианское Откровение о мире, таким образом, как и миф архаический, предполагает трехчастность всего сущего, но также и единство всех составляющих его частей, не оставляющее возможности для проникновения потустороннего. Если же нам будет угодно записать бесовское в потустороннее, помятуя об их косвенном родстве посредством таких определений, как враждебность, опасность и неизвестность, нам придется признать, что бесовское для христианского мироощущения устранимо и преодолимо в обращенности к Богу. Став же преодолимым, оно, как и в мифе, может быть «снято».

Таким образом, ни в христианской, ни в архаической культуре не обнаруживается видимых истоков возникновения потустороннего. Не следует ли нам в этой связи обратиться к культуре секулярной? А почему бы и нет, ведь секуляризация привычно связывается нами с резким и радикальным изменением в картине мира, доселе бывшей религиозной. А, как видится из проговоренного выше, именно религиозное — будь то языческое или христианское, миропонимание являлось до сих пор препятствием для проникновения темы «потустороннего» в европейскую культуру. Четкая ориентация на трехчастную, исчерпывающую все сущее картину бытия, наличие сакральной реальности в лице богов или Бога как обладающего полнотой бытия исключали появление потустороннего. А вот в секуляризирующемся мире, каковым был мир эпохи Просвещения и Нового Времени, вполне могли появиться лазейки для проникновения потустороннего.

Каким образом? Казалось бы, все должно быть наоборот, мир секуляризирующийся и в конце концов секуляризовавшийся не должен обнаружить в себе чувствительности к «чужому», «мистическому», «зловещему», тому самому, с чем у нас ассоциируется понятие «потустороннего». Ведь притупилась же постепенно в человеке эпохи Нового времени чувствительность к реальности божественной и бесовской, настолько, что стало возможным поставить человека в центр мироздания и сообщить всей картине мира признаки антропоцентризма. И если уж Бог и дьявол оказываются на периферии бытия, то что тогда говорить о потустороннем? Откуда ему прорваться в этот мир, целиком и полностью занятый человеком, зная не желающим ничего сверхъестественного? Тем не менее именно в это время — эпоху Просвещения, скепсиса и изгнания религии на периферию бытия возникает тема потустороннего: и не вопреки, а именно как следствие новой, именуемой также естественной, картины мира.

В качестве только естественной, впрочем, она удовлетворяла человека относительно недолго. Довольно скоро выяснилось, что удержаться в рамках только этого мира человек сколько-нибудь долго не способен. Ему очень быстро стало тесно в пределах естественного мира. Оказалось, что все его многообразие не в состоянии удовлетворить духовные потребности человека эпохи Просвещения. Более того, это многообразие со временем начинает тяготить, ибо оно ничем не охватывается и ни к какому целому оказывается не сводимо. Чтобы видимый мир не распался на множество частей, приходится все больше и больше оттеснять на периферию еще не познанного и неизвестного то, что так или иначе не вмещается в пределы знания и сознания. Таким образом, вместо того, чтобы обрести полноту за счет своего «умножения» и «расширения» и цельность благодаря воцарению в нем человека, мир становится тесным, плоским и зыбким. Обрести полноту и цельность за счет возвращения к прежнему, досекулярному состоянию, выйти за пределы обыденности религиозным путем, ведущим к Богу, оказывается невозможным — он утрачен, и утрачен навсегда. Нового пути к Богу человек еще не проложил. Тоска же по тому, что превышает этот мир, превосходит его, оказывается слишком глубоко укорененной в человеке, чтобы можно было преодолеть ее раз и навсегда. Здесь и обнаруживается зазор для проникновения потустороннего. Точнее, для возникновения темы потустороннего в культуре. Что этого зазора оказалось вполне достаточно, убедительно демонстрирует вся дальнейшая увлеченность культуры XVIII, XIX, XX вв. темой потустороннего.

Что же, значит, интерес к теме потустороннего и ее притягательность для секулярного сознания объясняются всего лишь поисками выхода за пределы обыденности, встречи с чем-то новым, доселе неизведанным и непознанным, что могло бы удовлетворить неискоренимую тоску по реальности, превосходящей человеческое бытие? Утвердительный ответ на этот вопрос напрашивается сам собой.

Впрочем, это ответ исключительно на ту часть вопроса, которая касается причины или истоков интереса к теме потустороннего как непознанного, неизвестного, непонятого, чужого и, возможно, опасного. Того, что непременно должно быть, чтобы мир «уравновесился», стал богаче, ярче, чтобы открылись в нем новые глубины и распанулись новые горизонты.

Существует, однако, еще и вторая часть вопроса, а именно: каким образом тема потустороннего получает санкцию на свое существование, на свое проникновение в культуру. Совершенно очевидно — и мы уже коснулись этого выше, — что тема эта противоречит самому духу породившей ее эпохи. Невозможно представить себе, чтобы просвещенный человек, при всем его желании обогатить свой мир с помощью

сверхъестественного, всерьез признал и принял существование потустороннего. Такое было бы попросту саморазрушительным. И такого саморазрушения не произошло. Мир устоял, а потустороннее тем не менее проникло в культуру единственно возможным для него образом: через сферу художественного творчества, став темой и предметом творческого интереса. Ибо то, что явилось невозможным для сферы рационального, для науки и философии, оказалось вполне возможным для сферы искусства — литературы, живописи, театра и кинематографа. В искусство потустороннее входит легко и естественно, поскольку искусство — всегда игра, оно о том, что есть и чего в то же время нет. А это как раз отношение к потустороннему в секулярной культуре.

Такой подход к теме потустороннего можно было бы назвать эстетическим. Онтологии же, бытийственного измерения потустороннего секулярная культура никогда не примет и не вместит, разговор о потустороннем только и может быть «игрой в прятки» с тем, что одновременно и влечет к себе в качестве непостижимого, и ужасает, что и одновременно и есть, и в то же время его как бы и нет.

Возвращаясь теперь непосредственно к понятию потустороннего, мы должны будем иметь в виду эти существенные для понимания темы моменты. В то же время не лишним будет напомнить и о тех моментах, с которых мы начали наш разговор о понятии потустороннего, ибо и они не утратили своей актуальности.

Прежде всего, конечно, я имею в виду принятую нами за аксиому дихотомию посю- и потустороннего, вне которой само понятие теряет всякий смысл. Что это именно так, нами было продемонстрировано на примере соотнесения данной дихотомии с архаическим и христианским мифом о мире. Это позволило также выявить неприменимость противоположности посю- и потустороннего ни к архаической, ни к христианской культуре и в то же время неизбежность такой противоположности для сохранения самого понятия и темы потустороннего. Между тем, удалось обнаружить возможности для возникновения темы потустороннего в культуре секулярной ввиду радикального изменения картины мира в эпоху Нового Времени. Таким образом, мы очертили те временные и культурные рамки, в пределах которых возможен разговор о потустороннем. Что представляется достаточно важным, ибо благодаря этому мы узнали о потустороннем кое-что существенное, а именно: оно никак напрямую не соотносится с религиозными, а значит, и онтологическими, реальностями: к потустороннему не может быть отнесена ни божественная (сакральная), ни демоническая (бесовская) реальности, что само собой напрашивается при первом обращении к понятию потустороннего.

Тут, правда, параллельно возникает еще один вопрос: а не заменяет ли потустороннее, до известной, конечно, степени, сакральную реальность? С эстетической точки зрения, пожалуй, отчасти так. Ведь потустороннее и возникает как поиск утраченной цельности бытия, каковую гарантировало только бытие божественное. Только вот поиск этот осуществляется теперь не с позиций веры и не в области разума — и то, и другое для секулярной культуры невозможно, — а в области «чувства» и «предчувствия», каковым тема потустороннего и соответствующий художественный жанр отводят значительную роль в сношениях, если такое слово уместно в отношении столь неуловимой реальности, с потусторонним миром. С помощью чувства и предчувствия мы узнаем о приближении потустороннего и о его присутствии в этом мире. Но почему, собственно, из таких не вполне надежных источников? А потому, что никаких других у нас нет. Доподлинно точно о потустороннем нам ничего не известно в виду отсутствия каких бы то ни было переходов от поту- к посюстороннему и обратно.

О том, что будет, если таковые переходы обнаружатся, мы уже говорили выше. Придется тогда переводить разговор о потустороннем в другую систему координат, как-то потустороннее ассимилировать в наш мир: сакрализовать или демонизировать, а это будет возвращением к досекулярной культуре в той или иной форме. Поскольку же этого не произошло, и тема потустороннего продолжает будоражить умы, приходится закрепить за ним статус неизвестного и непознаваемого.

С другой стороны, совсем неизвестным потустороннее быть для нас не может. Ведь каким-то образом мы узнаем о его существовании? Не потому ли, что есть все-таки какие-то зазоры, в которые потустороннее просачивается или прорывается — это уж кому как понравится? Да, зазоры эти, безусловно, существуют. И в отношении них уже надо вести речь об определенной знаковой обставленности, которая требует соответствующего пояснения. Скажем, на «практике» — в художественном произведении или фильме — таковые «зазоры» обнаруживаются в некоторых «пограничных» местах, самые популярные из которых кладбища, заброшенные дома, глухие места и прочее в этом же роде. Эта знаковая обставленность, между тем, конечно, не случайна, и нас при этом не должна смущать ее явная отсылка к фольклору. Например, такая: кладбище — это место, связывающее живых и мертвых, о последних же можно предполагать все, что угодно, поскольку точно не известно, что происходит с человеком после смерти. Не исключено потому, что мертвые имеют какое-то касательство к потустороннему. Такая логика кажется вполне оправданной. Отсюда же возникает тема мертвяка — «ожившего», благодаря сверхъестественным силам, мертвеца. Заброшенные дома или, что нередко, замки с мрачными подземельями тяготеют к тайне и все той же неизвестности, как и глухие места, и глухая полночь. Но почему именно такой — а он всегда и обязательно именно такой — зловещий контекст? Почему потустороннее не может быть прекрасным, возвышенным, радостным и обещающим что-то доброе и хорошее? Не в последнюю очередь, по причине своей неизвестности. Неизвестность всегда и обязательно вызывает ощущение неуверенности, напряжения, тревоги, опасности и угрозы. С этим обстоятельством ничего не поделать ни религиозному, ни секулярному мифу. Неизвестность всегда тяготит, страшит и ужасает, однако религиозный взгляд на мир предполагает обязательное разрешение ситуации неизвестности тем или иным образом. Во-первых, неизвестное можно развенчать и тем самым уничтожить именно в качестве неизвестного — тогда оно обретет другой статус, с ним будут возможны противостояние, борьба, победа над ним. Во-вторых, неизвестное еще и открывает себя как полноту и благо, как то, чем живет человек. В конце концов, и Бог — это тоже неизвестное, узнаем же мы о Нем через Откровение. Поэтому страх божий — не последняя истина о Боге и не тождествен страху перед потусторонним в качестве неизвестного.

Что же касается преодоления неизвестности потустороннего с позиции посюстороннего, то для такового у него, по всей видимости, нет соответствующих средств. Поскольку с «потусторонним» «посюсторонними» средствами не справиться. Заклясть его, как заклинали, скажем, демонов в мифе, мы не можем, обратиться за спасением к Богу в молитве — тоже, никакого подобия «откровения» со своей стороны потустороннее не предполагает. С другой стороны, а так ли уж это необходимо, преодолевать потустороннее? Это в архаическом мифе приходилось преодолевать и разрешать, потому как свое и чужое — по одну сторону бытия. У нас же, в секулярном мифе, все не так. Мы по сю сторону бытия, потустороннее, какое бы оно ни было, по ту, никакой связи между нашими мирами, как видится, нет, да и не надо, живи себе спокойно,

довольствуйся «сей» стороной, игнорируя ее «неизвестность» и прочие интересные качества. Так бы, оно вероятно и могло быть, не возникни вообще подозрения о существовании «той», другой стороны. А раз уж оно возникло, приходится с ним считаться. Потому потустороннее должно быть, а раз оно есть, то для сохранения своего статуса ему надлежит оставаться неизвестным со всеми вытекающими из этого определения характеристиками.

Вернемся теперь к этим характеристикам. Из неизвестности потустороннего следует его опасность и, далее, враждебность по отношению к «посюстороннему», непредсказуемость, иррациональность, безликость, неуловимость, зловещесть, ужасность и, наконец, непреодолимость. Все эти определения понятие потустороннего вбирает в себя целиком и без всяких оговорок, интересны же они не только сами по себе, но и тем, что они в определенной степени взаимосвязаны и взаимодополнительны. Обратимся к некоторым из этих определений и посмотрим, как звучат они в контексте темы потустороннего.

Скажем, «безликость» составляет один из существенных атрибутов понятия потустороннего. В самом деле, если мы попытаемся как-то опредметить потустороннее, усилия наши будут не слишком плодотворны. В любом другом случае этому обстоятельству следовало бы серьезно огорчиться. Но только не в обращенности к теме потустороннего, для которой безликость, а вместе с ней и неуловимость — как раз весьма содержательные и прямо следующие из неизвестности определения. В таком случае, напрашивается вопрос, как же мы узнаем «потустороннее» в виду отсутствия у него лица или образа. Выше мы уже говорили о «предчувствии» и о «знаковой» обставленности. Что касается первого, то в теме потустороннего предчувствие, по сути дела, наш единственный «инструмент» познания, ибо он ближе всего подходит и лучше всего соответствует той «неуловимой» реальности, с которой имеет дело. Предчувствие ведь тоже вполне неуловимая, не очень ясная и, скажу резче, иррациональная штука. С его помощью мы узнаем о вторжении потустороннего в наш мир. Да, именно о вторжении, так как никаких легальных входов и ходов для потустороннего в этот мир нет. А потому и предчувствие его появления только и может быть «недобрым предчувствием» или предчувствием «зловещим».

Вторгаясь или нет, но потустороннее является в наш мир. Для того, чтобы потрясти, изувечить и искалечить, а если удастся, то и уничтожить существе, сделав его тем самым «потусторонним» — зачем же еще. Но вот каким оно предстает, если мы уже нарекли его «безликим» и «неуловимым»? Нужна же ему какая-то внешняя выраженность, чтобы мы могли опознать его в качестве потустороннего, хотя бы и с помощью предчувствия? Безусловно. Вот повеяло жутью из темного коридора, вот могильным холодом потянуло из окна, какие-то уродливые тени заплясали на стене, раздались из-под пола глухие стуки в полночь и т. д. в том же роде. Да, это потустороннее. Таким оно появилось впервые в готическом романе², с некоторыми вариациями мы обнаруживаем его в современной неоготической литературе, таким узнаем его в качестве по-

² Готический роман — жанр, появившийся во второй половине XVIII в. и являвшийся в конце XVIII — начале XIX вв. самым популярным литературным жанром. Возник и развивался преимущественно в английской литературе. основоположником жанра является Хорас Уолполл, в 1764 г. выпустивший в свет свой роман «Замок Отранто», имевший шумный успех и породивший множество подражаний. Принято считать, что именно готический роман является предтечей современного «романа ужасов» и соответствующего кинематографического жанра.

тустороннего в кинематографии. Есть у него и другие классические образы, например, призраки разных видов, ожившие мертвецы и прочая нежить. Но призраки и мертвецы, казалось бы, облик, какой бы он ни был неприглядный и отвратительный, все-таки имеют, а потому должны ставить под сомнение «безликость» потустороннего. Ничего подобного, однако, не происходит. Все-таки, «существуют» и призраки, и мертвецы не сами по себе, а какой-то противоестественной силой и противоестественным образом. Происхождение же этой силы, ее возможности так и остаются непознаваемыми. Конечно, в каком-нибудь романе ужасов ожившего мертвеца можно проткнуть осиновым колом и тем самым вернуть его в то состояние, в каком ему и должно пребывать, призрака можно прогнать какими-нибудь заклинаниями, но это не отменяет ни уже случившегося явления призрака, ни оживания мертвеца, а стало быть, и состоявшегося вторжения потустороннего в наш мир. Предугадать которое невозможно, а потому все средства против него всегда будут случайно найденными, а само потустороннее по этой же самой причине — в окончательном смысле непреодолимым. На этот раз посюстороннему миру повезло спастись от вторгшегося в мир потустороннего. Что так повезет в следующий раз — никто гарантировать не может, потому что никто точно не знает, в каком виде, когда и где явится вдруг потустороннее в наш, «посюсторонний», мир. А это делает последний очень неустойчивым и шатким, и побуждает к поиску средств против того, другого, зловещего и ужасного мира. Таким образом и осуществляются художественные вылазки в область «потустороннего» с целью выяснить, так ли оно опасно и непреодолимо. Многие эти вылазки, в общем-то, очень сильно тяготеют к одному очень привычному и узнаваемому образу — образу загробного мира³ (отсюда и соответствующая «кладбищенская» символика, о которой мы упоминали выше). И это по-своему вполне логично и объяснимо. Ибо потустороннее и загробный мир довольно легко заподозрить в тесной родственной связи. По части неизвестности, мистики, страха и жути загробный мир вне конкуренции, во всяком случае, в фольклорном его варианте. Для фольклора, этого низового пласта культуры, который зачастую не различает божественное и демоническое (вспомним хотя бы представления о домовых, которые предстают в нем и «добрыми» и «злыми»), все подобные образы очень естественны, в них находит свое выражение представление обо всем непонятном, опасном, чуждом. Из фольклора, этого низового пласта культуры, и заимствует тема потустороннего в ее художественном выражении всю «загробную» символику, вбирает ее в себя и соответствующим образом эксплуатирует. Что важно при этом — сама она темой загробного мира не остается и ею не исчерпывается.

Примеривая же на себя атрибуты «загробного» мира, понятие потустороннего не может избежать также и темы смерти. Смерть, конечно, — реальность несравненно более высокая, ужасная и мистическая, чем «загробный мир». Она страшит и ужасает в виду своей неизбежности. Но в рамках секулярной культуры — это еще и неотменимая и непреодолимая реальность, она вторгается в мир по своему произволу, она безлика, вступить с ней в отношения и договориться невозможно, невозможно и противопоставить ей какие бы то ни было силы. Смерть «прекращает» бытие «посюстороннего», а потому ее, в первую очередь, и следует подозревать в том, что она

³ На сближенность понятия «потустороннего» с «загробным» в литературе указывает в своей толковой словарной статье Д. Н. Ушаков: «Потусторонний, потусторонняя, потустороннее (книжн.). Нездешний, неземной, загробный. Потусторонний мир в мистических представлениях» // URL: <http://www.dict-t.mm.ru/ushakov/p/potu/html> (дата обращения 02.02.13).

является и образом потустороннего, и его орудием, и его сущностью. Ведь потустороннее потому так и парализует страхом и ужасом, что в итоге приносит с собой ничтожение и смерть.

Что же, в таком случае, тема потустороннего и есть тема смерти? В пределе, безусловно, да. Предел же этот обнаруживается в секулярной культуре тогда, когда в обращенности к теме потустороннего преобладает не эстетический, а онтологический подход. Тогда «потустороннее» обнаруживает свою подлинную сущность в качестве ничто. Но это совсем другой разговор, далеко выходящий за рамки настоящей статьи.

Что же касается эстетического подхода к теме, а следовательно, и к понятию потустороннего, который и наиболее интересен, и наиболее многообразен и плодотворен, то он, декларируя «потустороннее» как то, что должно быть, реальность смерти и ничто впрямую не затрагивает, в интуитивном понимании того, насколько рискованным это может оказаться для самой возможности эстетического взгляда. В самом деле, стоит нам по-настоящему поверить в потустороннее, а, следовательно, и всерьез ужаснуться и утраститься, и мир пошатнется под нашими ногами, наше существование станет безысходным и бессмысленным. Такое происходит, скажем, произведениях Ф. Кафки⁴, который, не удовлетворившись эстетической стороной темы потустороннего, решился искать в ней онтологические бездны и блестяще обнаружил их страшное нутро перед читателем, оставив последнего один на один с безысходной по существу ситуацией. Ибо в рамках секулярной культуры она действительно безысходна и непреодолима.

Большинство же художественных текстов, обращенных к теме потустороннего, обращены к ней с совсем иной стороны. Они, допуская и декларируя существование потустороннего, его неизвестность и опасность, безликость и неуловимость, зловещность и ужасность, не доводят ситуацию до «точки кипения». Мир остается цел и невредим, и спасает его «вымысел» — то, что никто в потустороннее, какое бы оно ни было, по-настоящему до конца не верит: ни автор, пишущий о потустороннем, ни его читатель. Так было с момента возникновения темы потустороннего и ее расцвета в готическом романе, так остается и по сей день, когда предвкушение встречи с непостижимым все так же будоражит воображение.

ЛИТЕРАТУРА

1. Сапронов П. А. Культурология. Курс лекций по теории и истории культуры. СПб., 2003.
2. Винокур Г. О., Ларин Б. А., Ожегов С. И., Томашевский Б. В., Ушаков Д. Н. Толковый словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. Д. Н. Ушакова.— М., 1947–1948.— Т. 3.
3. Уолполл Хорас. Замок Отранто // Готический роман.— Изд-во «Эксмо», 2009.
4. Кафка Ф. Превращение // Превращение. Сб. произведений.— АСТ, 2010.

⁴ См. например, Кафка Ф. Превращение. В этом рассказе Кафка предьявляет нам не намек на потустороннее, а его непосредственную явленность в нашем мире и очевидные результаты такого явления, разрушительные и страшные. Нотменимая наличность потустороннего и невозможность противопоставить ему какие-либо силы и делает ситуацию в рассказе неразрешимой, оставляя у читателя ощущение безысходности.

А. Ю. Сергеева-Клятис

О ПРИСТРАСТНОЙ И ОБЪЕКТИВНОЙ КРИТИКЕ Б. ПАСТЕРНАКА ¹

Литературная критика — явление живое, подверженное воздействию многих факторов и принципиально отличное от научного исследования текста. Критическое высказывание всегда стремится к актуальности и злободневности и при этом часто упускает из вида то, чему предназначено «прорвать громаду лет» и что впоследствии становится предметом внимания филолога-профессионала. Оценки критика страдают субъективизмом и пристрастностью, оценки ученого — объективны. Именно вследствие этой хрестоматийной разницы изучение поля критики, образовавшегося вокруг крупного художественного явления, представляет особый интерес. Взгляд современника — особый взгляд, позволяющий не только посмотреть на литературное событие с иной дистанции, но и определить его место в ряду других, смежных с ним, и ощутить силовые линии эпохи. Творчества Пастернака это касается в особой степени: катастрофичность ситуации, в которой формировалась его поэтическая система, появлялись в печати первые значительные произведения, выстраивалось мироощущение — не вызывает сомнений. Литературная критика испытывала сильнейшее влияние политических и социальных процессов, бурно протекавших в это время в России. Однако ее положение осложнялось еще и тем, что была нарушена ее целостность — русская критика вынужденно распалась на советскую и зарубежную. И там, и там существовали свои ценности, свои центры притяжения, своя система оценок. Это создавало особую стереоскопическую картину, в которой творчество поэта рассматривалось с разных, часто противоположных, позиций. Стремления к объективности не было, зато была открыто выражаемая партийность и а priori сформулированное кредо. Критике понадобилась почти четверть века, чтобы расстаться со стереотипами. В этой статье остановимся подробнее на критике русского зарубежья, высказывания которой о Пастернаке напрямую соотносились с личностями самих критиков.

Как известно, отношения Б. Пастернака с русской эмиграцией были сложными и неоднозначными, как многообразны и сложны были его связи с каждым отдельным

¹ Статья выполнена в рамках проекта РГНФ № 11-04-00361 а «Б. Л. Пастернак в советской, эмигрантской, российской литературной критике».

представителем этого обширного сообщества. И если М. Цветаева писала Пастернаку с неподдельным восхищением: «Вы первый поэт, которого я — за жизнь — вижу»², и Д. Святополк-Мирский вторил ей: «...такого поэта, как Вы, у нас в России не было со времени золотого века»³, то В. Ходасевич был настроен крайне скептически: «Пастернак сильно раздутое явление,— говорил он, по свидетельству М. Цветаевой, «направо и налево». — “Между прочим, М. И. сильно преувеличивает Пастернака. Как все, впрочем”»⁴. Собственно, имена Цветаевой и Ходасевича и образуют полюса притяжения и отталкивания, между которыми находилась в 1920–30-х гг. репутация Пастернака-поэта в среде русской эмиграции. Цветаева — страстный адепт, Ходасевич — безжалостный критик. История личных взаимоотношений Пастернака с этими двумя крупнейшими поэтами русского зарубежья хорошо известна по мемуарной литературе и работам исследователей⁵. Вполне очевидно, что любовь Цветаевой, как и недоброжелательство Ходасевича, были, без сомнения, окрашены именно личным отношением к Пастернаку.

Г. Адамович однажды справедливо заметил по этому поводу: «Исключительное внимание, окружающее имя Бориса Пастернака, обыкновенно удивляет людей, которые знают только то, что он пишет, и не знают его самого. <...> Мне вспоминается, что Сологуб долго хмурился и морщился на стихи Пастернака, а проведя в его обществе несколько часов и послушав его чтение, произнес потом слово “волшебнo”»⁶. Не знавший Пастернака Адамович, угадал, что сила воздействия его личности на разных людей часто бывала неотразима.

Знакомство с Пастернаком в Москве, с 1922 г. продолжавшееся в письмах, без сомнения, оказало свое магическое влияние на М. Цветаеву. Любовь, граничащая с поклонением, которую Цветаева безудержно выражала в своих письмах Пастернаку, не могла не прорываться на страницы ее отзывов о его книгах. Статья «Световой ливень» полна интимных впечатлений, Цветаева и сама этого не скрывает: «О доказуемых сокровищах поэзии Пастернака (ритмах, размерах и пр.) скажут в свое время другие — и наверно не с меньшей затронутостью, чем я — о сокровищах недоказуемых. Это дело специалистов поэзии. Моя же специальность — Жизнь»⁷. Цветаева, кажется, сама понимает необходимость критики иного рода — профессиональной. Первым и главным претендентом на роль «специалиста поэзии» и выразителем позиции, во многом сходной с цветаевской, становится Д. П. Святополк-Мирский. Несмотря на личную ревность к Пастернаку («Пересылаю тебе письмо Мирского, которому не давала твоего адреса и которому умоляю его не давать <...> Он твоего адреса (личного) домогается с такой страстью, что дать нельзя никак. Кроме того: Волхонка, д. № 14, кв. 9 — моя, не делюсь»⁸), Цветаева делится с Мирским па-

² Письмо М. Цветаевой Б. Пастернаку 10 февраля 1923 // М. Цветаева, Б. Пастернак. Души начинают видеть: Письма 1926–1936 годов.— М., 2004.— С. 33.

³ Slavica Hierosolymitana.— 1981.— № 5/6.— С. 356.

⁴ Письмо М. И. Цветаевой Б. Л. Пастернаку 18 апреля 1926 // М. Цветаева, Б. Пастернак. Души начинают видеть: Письма 1926–1936 годов.— С. 183.

⁵ Среди них нужно отдельно назвать Дж. Малмстеда и серию его публикаций на тему Пастернака и Ходасевич.

⁶ Адамович Г. «Повесть» Пастернака // Последние новости.— 1929.— 26 сентября.— № 3109.— С. 2.

⁷ Цветаева М. И. Световой ливень // Эпопея.— Берлин, 1922.— № 3.— С. 13.

⁸ Письмо М. И. Цветаевой Б. Л. Пастернаку 12 января 1927 // М. Цветаева, Б. Пастернак. Души начинают видеть: Письма 1926–1936 годов.— С. 280–281.

стернаковским творчеством, ему первому читает присланные ей автором главы «Лейтенанта Шмидта», ждет его откликов. В зарубежной печати именно Мирский становится — еще до эпистолярного знакомства с Пастернаком — его горячим защитником. В своих статьях о творчестве Пастернака Мирский фактически высказывает, с более отчетливой аргументацией и более основательными аллюзиями, те же мысли, которые неизменно звучат в письмах и очерках Цветаевой. Эмоциональная сила поэзии Пастернака; его органичная метафоричность, проистекающая из новизны взгляда на мир; предметность и овеществленность как основа поэтики; естественная и преодолимая сложность стиха и, наконец, первенство Пастернака среди живущих поэтов — вот те пункты концепции Мирского, которые он отстаивает в своих публикациях.

Так, о «Сестре моей жизни» Святополк-Мирский пишет: «В Пастернаке читателя особенно поражают две вещи: огромный напор поэтической страстности, которая заставляет сравнивать его с Лермонтовым, и необычайная аналитическая острота видения, соединенная с сознательной новизной выражения. Пейзажи и натюрморты Пастернака являются, быть может, главными его открытиями. Они создают у читателя впечатление, что он в первый раз видит мир...»⁹ Отвечая на обвинения Пастернака в излишней усложненности поэзии и темноте метафорического ряда, Мирский высказывается апологетически: «Очевидно стоит трудиться, чтобы понять. Не мы нужны поэтам, а они нам. Я допускаю, что многими Пастернак и Марина Цветаева не сразу воспринимаются, но ведь мне надо сделать усилие и для того, чтобы попасть из дома в Британский Музей. Однако Музей мне нужен, а не я ему, и поэтому я иду в него, а не жду, пока он ко мне прикотится»¹⁰.

На оппозиционном полюсе тем временем сформировалась противоположная концепция, которая развивалась тем эффективнее, чем больше возрастало идеологическое противоречие между Святополком-Мирским и Ходасевичем. Надо заметить, что несмотря на личное, еще российское, знакомство с Пастернаком, продолженное в Берлине (а, возможно, и вследствие этого знакомства), Ходасевич не только остался к нему холоден, но довольно быстро стал проявлять враждебность. В цитированном выше письме Пастернаку Цветаева писала: «Он (Ходасевич) тебя не любил и не любит и — главное — любить не может...»¹¹

Отвечая Святополку-Мирскому на его требование «трудиться, чтобы понять», Ходасевич, к примеру, писал: «Недавно один критик негодовал на тех, кому досадна невинность пастернаковской лирики. Критик отчасти, в исходном пункте был прав: поэзия требует от воспринимающего известных усилий. Он должен уметь соучаствовать в творчестве поэта, уметь сочувствовать, иначе никакое произведение до него не дойдет. Но одно дело сочувствовать, сосуществовать с поэтом, другое — решать крестословицы, чтобы убедиться после трудной работы, что время и усилия потрачены даром, что короткий и бедный смысл не вознаграждает нас за ненужную возню с расшифрованием. Кому охота колоть твердые, но пустые орехи?»¹²

⁹ Святополк-Мирский Д. История русской литературы с древнейших времен по 1925 год.— Новосибирск, 2006.— С. 776 (Mirsky D. S. Contemporary Russian Literature.— London, 1926).

¹⁰ Святополк-Мирский. О консерватизме: Диалог // Благонамеренный.— 1926.— № 2.— С. 92.

¹¹ Письмо М. И. Цветаевой Б. Л. Пастернаку 18 апреля 1926 // М. Цветаева, Б. Пастернак. Души начинают видеть: Письма 1926–1936 годов.— С. 183.

¹² Ходасевич В. Ф. Парижский альбом // Дни.— Париж, 1926.— № 1027.— С. 3.

Однако окрашенная личным отношением критика Ходасевича нуждалась в поддержке специалиста, человека, лично не связанного с Пастернаком враждой, обидами, ревностью, в чем Ходасевича могли легко заподозрить. «Его нелюбовь к тебе — самозащита,— писала Пастернаку Цветаева.— Цену тебе <...> он знает»¹³. Профессиональный критик-филолог мог высказаться гораздо более аргументировано и менее эмоционально, что придало бы, несомненно, больший вес всей концепции. Ходасевичу было на кого опереться — плечо ему подставил В. Вейдле, давний и преданный друг. «Полной объективности, что и говорить, в области оценок быть не может; но полная субъективность, даже и в этой области, может и должна быть преодолена. Может и должна»¹⁴,— писал В. Вейдле в своих поздних заметках о Ходасевиче. Его статья «Стихи и проза Пастернака», появившаяся в № 36 «Современных записок» за 1928 г., была, с одной стороны, попыткой такого объективного подхода, с другой,— несомненным продолжением линии Ходасевича, а именно его нескрываемого презрения к экспериментаторству, метафоричности, усложненности пастернаковской поэзии.

Статья была формально посвящена вышедшей осенью 1927 г. в Госиздате книге «905-й год», включавшей две революционные поэмы: «905-й год» и «Лейтенант Шмидт», однако затрагивала она и все предшествующее творчество Пастернака, как и обозначено в ее названии — поэзию («Сестра моя жизнь» и «Темы и вариации») и прозу («Детство Люверс» и «Воздушные пути»). И затрагивала весьма нелестно. С самого начала Вейдле дал убийственную характеристику поэту, основываясь на тезисе о его экспериментаторстве,— «взбунтовавшийся ремесленник». Обозначая начало пути Пастернака, автор определял футуризм как течение, которое вознамерилось оторвать форму от содержания. Футуристы, по мнению критика, «потеряли форму, как раз потому что пожелали вытряхнуть из нея смысл и, вознамерившись превратить слово в звук, лишились самого слова»¹⁵. Надо заметить, что упрек в приверженности футуризму был первым звеном выстроенной Ходасевичем антипастернаковской модели. Именно из футуризма выводилась излишняя приверженность поэта к стиховому и словесному фигурству, затемняющему смысл стихотворения.

Пастернаку, пишет Вейдле, от рождения было дано «особое ощущение слова, особые приемы словосочетания, особое умение сталкивать звук и смысл. Пастернак и стал бы большим поэтом, если бы сумел оправдать эти свои дары, если бы ему было чем наполнить, напитать словесную ткань, по-новому им сотканную»¹⁶. Пастернак не подражал футуристам в их крайних опытах — в стремлении обесмыслить слово и сделать поэзию «простою как мычание». В его стихах слово — это всегда и звук, и смысл. «Но в игре этим значением и звучанием отдельных слов зато и заключается для него **все** поэтическое искусство»¹⁷. Погоня за ассоциациями, техникой стиха, отсутствие единства — все это вредит общему замыслу. «Слишком скудно то, **что** Пастернак хочет и может сказать для того, <...> **как** он это говорит...»¹⁸ (вспоминается

¹³ Письмо М. И. Цветаевой Б. Л. Пастернаку 18 апреля 1926 // М. Цветаева, Б. Пастернак. Души начинают видеть: Письма 1926–1936 годов.— С. 183.

¹⁴ Вейдле В. В. Ходасевич издали и вблизи // Новый журнал.— 1961.— № 66.— С. 125.

¹⁵ Вейдле В. В. Стихи и проза Пастернака // Современные записки.— 1928.— № 36.— С. 460.

¹⁶ Там же. С. 461.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

«кочерыжка смысла», которую с немислимым трудом нашли в «Темах и вариациях» Ходасевич и Белый).

Помимо бедности и безликости содержания, Вейдле отмечает многочисленные примеры некорректного словоупотребления, неправильных ударений, неверных сокращений окончаний. Обвинения в дурном знании русского языка Пастернак выслушивал с самой юности, в том числе от людей, мнением которых дорожил. Известен эпизод с вызовом на дуэль Юлиана Анисимова, употребившего в отношении Пастернака выражение «аптекарский диалект»¹⁹. Вне всякого антисемитского контекста Вейдле неожиданно совпадает с Анисимовым: «Ему (Пастернаку — А. С.-К.) важно одно: соединить какими угодно средствами на возможно меньшем пространстве возможно большее количество разноплеменных, разнородных, разнорожденных слов. Стихотворчество для него прежде всего — смешение языков, столпотворение вавилонское»²⁰. Самое лучшее, что есть в поэзии и прозе Пастернака, по мнению Вейдле,— это изображение вещного мира (тут Вейдле почти совпадает со своими оппонентами). «Только вполне предавшись вещам, Пастернак находит для них в хаосе своего словесного запаса те самые обозначения, которые необходимы... Удаляясь этого единственного подлинного для него пути, он теряет все...»²¹ А поскольку Пастернак умеет только *показывать* мир, то неудивительно, что у него слабы все попытки замысла, построения, единства. Так, «Высокая болезнь» должна была стать поэмой о революции и о поэте, но с самого начала распалась на куски, которые невозможно склеить воедино. Поэма «Лейтенант Шмидт» «с величайшим усердием втиснута в хронологическую рамку, но рамка эта так и не в состоянии сделаться ничем, кроме голого перечня последовавших одно за другим событий»²². Кроме того, «везде нагромождение выисканных созвучий, побрякушек, рифм, а в лучшем случае выпуклость деталей, засыпает и придавливает целое. Везде дикое мясо слов обрастает и делает едва различимым тощий костяк мысли»²³.

Единственную надежду на «освобождение и выход» для Пастернака Вейдле видит в поэме «905-й год», в которой «можно найти лучшие стихи из всех, когда-либо написанных Пастернаком»²⁴, поскольку в них содержится хоть и элементарная, основанная на воспоминании, но все-таки способная к развитию лирическая тема: «В этом личном, субъективном переживании и появляется то ощущение истории, которое совершенно отсутствует в “Лейтенанте Шмидте”»²⁵. Общий вывод Вейдле относительно Пастернака, несколько смягченный оценкой поэмы «905-й год», все же неутешителен: «Судьбе его мы не можем придавать слишком большого сверхличного значения; да и самая судьба эта еще темна»²⁶.

Ни М. Цветаевой, ни кн. Святополку-Мирскому, ни В. Ходасевичу не суждено было заглянуть в то будущее, о котором писали они сами в связи с поэтической

¹⁹ «Лингвистическая» дуэль: Борис Пастернак — Юлиан Анисимов // Кобринский А. А. Дуэльные истории серебряного века: поединки поэтов как факт литературной жизни.— СПб., 2007.— С. 313.

²⁰ Вейдле В. В. Стихи и проза Пастернака... С. 463.

²¹ Там же. С. 467.

²² Там же. С. 468.

²³ Там же. С. 468.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 469.

²⁶ Там же. С. 470.

судьбой Пастернака и о котором упоминал в финале своей статьи В. Вейдле. Он был единственным, кто дожил до будущего и заново оценил значение Пастернака. В 1961 г., через год после смерти поэта, Вейдле опубликовал в журнале «Мосты» статью «Пастернак и модернизм», в которой ретроспективно взглянул на творчество Пастернака: «...поэта нет более в живых; дело его завершено; отныне никакой части написанного им нельзя справедливо оценить вне мысли о целом, которое любую из этих частей оправдывает и осмысляет»²⁷. Вейдле обращается к их общему с Ходасевичем взгляду на излишнюю метафорическую насыщенность поэзии Пастернака, затемняящую ее смысл, но теперь выводы исследователя звучат совершенно иначе: «Выкрутасов и побрякушек (это цитата из “Автобиографического очерка” Пастернака — А. С.-К.) и в самом деле немало в ранних, да и не столь уж ранних, стихах Пастернака, но побрякушками они не увешаны извне, и выкрутасы неразрывно связаны с их сутью. С самого начала ему было дано очень живое и острое чувство — не слова, а скорее слов: их шершавой, скользкой или бархатистой плоти, их вещного, т. е. относящегося к непосредственному восприятию вещей, смысла»²⁸. Традиционное обвинение в приверженности Пастернака футуризму и следовании его установкам снимается полностью, для критика становится очевидной разность путей, которыми шел Пастернак и которыми двигалась вперед современная ему поэзия. Влияние же модернизма на своеобразный и оригинальный дар Пастернака Вейдле теперь считает вполне продуктивным: «Пастернак, по своей природе, модернистом не был (как не был модернистом по природе ни Малларме, ни Валери, ни какой бы то ни было подлинный поэт), но он примыкал к модернизму, рос в его окружении и — как раз по характеру своего поэтического дара — легко за модерниста мог сойти. Слова толпились у его дверей, врывались к нему гурьбой, навстречу каждому лирическому порыву, и если не всегда охотно, лишь после некоторого насилия над их смыслом, укладывались в стих, то словесный узор становился от этого особенно прихотлив и необычен»²⁹.

Вейдле без оговорок признает прежде всего лирическую силу высказываний Пастернака, а не только характерную для него «врожденную зоркость», предметную и жизненную наблюдательность и полностью оправдывает сложность замысла и структуры его произведений: «Во всей поэзии Пастернака, во всем его творчестве, вплоть до начала работы над этим романом (“Доктор Живаго” — А. С.-К.), идет вообще борьба не только между словом и словами, между дисциплиной замысла, темы, высказываемой мысли и беспорядочным, бурным рождением все новых образов, все новых и по-новому звучащих слов, но еще и между врожденным лирическим порывом и столь же врожденной зоркостью ко всему внешнему и чужому»³⁰.

Зададимся вопросом, можно ли считать позднюю статью В. Вейдле декларацией его размежевания с точкой зрения покойного, но все равно значимого для него Ходасевича? Вероятнее всего, на этот вопрос нужно ответить отрицательно, прежде всего принимая в расчет изменившееся с начала 1930-х гг. мнение самого Ходасевича о Пастернаке. Речь шла, правда, не о признании поэтической индивидуальности, но во всяком случае о признании за Пастернаком человеческого

²⁷ Вейдле В. В. Пастернак и модернизм // Мосты.— 1961.— № 6.— С. 120.

²⁸ Там же. С. 121.

²⁹ Там же. С. 129–130.

³⁰ Там же. С. 124–125.

достоинства и понимании его поведенческой линии, отдельной от магистрального пути советской литературы³¹. Исчезли из статей Ходасевича и резкие выпады в адрес пастернаковской поэтики. Дж. Малмстад вполне убедительно высказывает предположение о неосуществившемся из-за ранней смерти Ходасевича сближении с Пастернаком: «Какая же горькая ирония судьбы в том, что Ходасевичу, старше Пастернака всего на четыре года, не довелось увидеть сдержанной простоты сборника “На ранних поездах” (1943) и поздней лирики “антагониста”, на склоне лет смотревшего на свою раннюю поэзию, по существу, глазами Ходасевича. Творчество зрелого Пастернака развивалось в направлении, которое, я уверен, Ходасевич безоговорочно бы одобрил»³².

Вейдле, теперь уже в одиночестве пристально следивший за творчеством зрелого Пастернака, шел по тому же пути. Постепенно в его восприятии исчез качественный разрыв между поэтическими системами Пастернака и Ходасевича, который он отмечал в конце 1920-х гг. В статье 1928 г. Вейдле писал, противопоставляя «большого поэта» Ходасевича «фокуснику» Пастернаку: «Забудут многое. Но будут помнить, как неслыханное чудо, что Россия, в такую эпоху ее истории, имела не только чревовещателей, фокусников и пионеров, не одних стихотворцев и литераторов, но и поэта, в котором она жила и в котором мы жили с нею»³³. В 1961 г. Вейдле повернет эту максиму в личный план: «Поэзия Ходасевича была последней по времени на русском языке, что дала мне эту близость к существу поэзии». Но рядом с этим признанием он поместит второе: «В недавнее время читал и перечитывал я с полным согласием, с полным участием стихи последних лет Пастернака...»³⁴ Alter ego Ходасевича в его литературной борьбе 1920-х гг., подтвердивший все догадки поэта специалист-филолог, В. Вейдле с течением времени признал несостоятельность главного противопоставления эпохи. До конца верный своему долгу перед Ходасевичем, Вейдле за него и вместо него сделал те выводы, которые, по его ощущению, и сам Ходасевич не мог бы не сделать, окажись он читателем поздних стихов и прозы Пастернака.

ЛИТЕРАТУРА

1. «Лингвистическая» дуэль: Борис Пастернак — Юлиан Анисимов // Кобринский А. А. Дуэльные истории серебряного века: поединки поэтов как факт литературной жизни.— СПб., 2007.
2. Адамович Г. «Повесть» Пастернака // Последние новости.— 1929.— 26 сентября.— № 3109.
3. Вейдле В. В. Пастернак и модернизм // Мосты.— 1961.— № 6.
4. Вейдле В. В. Поэзия Ходасевича // Современные записки.— 1928.— № 34.
5. Вейдле В. В. Ходасевич издали и вблизи // Новый журнал.— 1961.— № 66.

³¹ Ходасевич В. Съезд советских писателей.— Возрождение.— 13 сентября 1934; Ходасевич В. Орденоносцы.— Возрождение.— 17 февраля 1939.

³² Джон Е. Малмстад. Единство противоположностей // Литературное обозрение.— 1990.— № 2.— С. 59.

³³ Вейдле В. В. Поэзия Ходасевича // Современные записки.— 1928.— № 34.— С. 469.

³⁴ Вейдле В. В. Ходасевич издали и вблизи // Новый журнал.— 1961.— № 66.— С. 127.

6. Вейдле В. В. Стихи и проза Пастернака // *Современные записки*.— 1928.— № 36.
7. Малмстад Дж. Е. Единство противоположностей // *Литературное обозрение*.— 1990.— № 2.
8. М. Цветаева, Б. Пастернак. Души начинают видеть: Письма 1926–1936 годов.— М., 2004.
9. Святополк-Мирский Д. История русской литературы с древнейших времен по 1925 год.— Новосибирск, 2006. (Mirsky D. S. Contemporary Russian Literature.— London, 1926).
10. Святополк-Мирский. О консерватизме: Диалог // *Благонамеренный*.— 1926.— № 2.
11. Ходасевич В. Орденосцы.— *Возрождение*.— 17 февраля 1939.
12. Ходасевич В. Съезд советских писателей.— *Возрождение*.— 13 сентября 1934.
13. Ходасевич В. Ф. Парижский альбом // *Дни*.— Париж, 1926.— № 1027.
14. Цветаева М. И. Световой ливень // *Эпопея*.— Берлин, 1922.— № 3.

В. В. Хохряков

**К ТОТАЛЬНОСТИ СТИЛЯ:
КОНСТРУКТИВИСТСКИЙ ПРОЕКТ 1920-х гг.
И ПРОЗА АНДРЕЯ ПЛАТОНОВА**

Произведения Андрея Платонова вошли в школьные программы по литературе. Но школьное преподавание литературы сегодня в значительной степени базируется на объясняющих методах русской реальной критики: по сей день в центре внимания учителей и учеников остаются фигура героя и художественная характерология. Вместе с тем для Платонова категория героя вовсе не является центральной, хотя на одном из ранних этапов творчества он активно овладевает характерологической манерой письма. Не случайно у Платонова мы почти не находим рефлексии о его героях. В отношении стиля Платонова литературоведение еще не выработало тех адекватных объясняющих моделей, которые могли бы быть импортированы в школьное обучение. Помочь в этом деле, как кажется, мог бы взгляд на стиль Платонова в культурологической перспективе. Соотнесение творчества Платонова (по преимуществу, раннего) с конструктивистским проектом представляется здесь одним из элементов будущей мозаики.

По словам Я. Г. Чернихова, конструктивизм как стиль лишен внутреннего единства, он всегда лишь частное явление, «это — мода, это — явление временного характера, не серьезное изучение, не научно-обоснованные изыскания»¹. Однако вопрос о моде на конструктивизм (существовал «Литературный центр конструктивистов») и о попытках влиться в русло конструктивистской эстетики не утрачивает от этого своей значимости. Мы попытаемся обозначить основные черты конструктивистского проекта, анализируя его эстетическую рефлексию и саморефлексию конструктивистов, имевшую место в 1920-е гг. Принципиально важна возможность посмотреть на конструктивизм не только как на один из архитектурных стилей, но как на моделирующую систему, оказавшую влияние на самые разные сферы культуры, в значительной степени организующую культуру своего времени. Одновременно с этим, в конструктивистском проекте, как

¹ Черников Я. Г. Основы современной архитектуры. — Л., 1931. — С. 12.

представляется, можно увидеть некий инвариант, демонстрирующий константные механизмы стилеобразования.

В рамках конструктивистского проекта явственно различимы следующие ключевые тенденции и представления: устремление к тотальности стиля и репрессия как условие тотализации; утопические тенденции и отказ от традиции в пользу универсальности; индустрия как среда и машина как центральный формообразующий элемент конструктивизма; попытка синтеза противоположных начал в культуре, синтеза цивилизации и культуры. Исключительный интерес в связи с этим представляет книга М. Я. Гинзбурга «Стиль и эпоха» (1924). Риторика этой книги может прояснить для нас ряд предпосылок возникновения конструктивистского проекта. Книга Гинзбурга сочетает в себе моменты критики и декларативности. С одной стороны, она анализирует определенные исторические закономерности, с другой стороны, содержит своего рода прогностический элемент. Самим актом своего критического суждения об архитектуре Гинзбург как бы устанавливает ту закономерность, вследствие которой на авансцену культуры с необходимостью должен выйти новый стиль: «Около двух столетий архитектурное творчество Европы паразитически существовало за счет своего прошлого. В то время как другие искусства так или иначе двигались вперед, систематически создавая своих “классиков” из недавних революционеров-новаторов, зодчество с совершенно исключительным упорством не желало оторвать своего взора от образцов античного мира или эпохи Итальянского Возрождения»².

Мы видим близкую идеям формалистов концепцию саморазвития искусства. Но оказывается, что рядом с постоянно обновляющимися искусствами, одно из искусств — архитектура — может как бы остановиться в своем развитии, существовать лишь по инерции, или не по законам искусства. Рядом с протестом против стилизаторства, подражательности, эклектики в архитектуре мы закономерно обнаруживаем требование подлинности, первозданности, органики и аутентичности. Однако следующее требование будет звучать еще более настойчиво — это требование *тотальности*: «...Неизбежно должно будет наступить, наконец, такое время... когда мы отыщем *свой большой стиль* [курсив автора.— В. Х.], в котором творчество созидания и созерцания будет слившимся, когда архитектор будет творить *в том же стиле* [курсив автора], что и портной будет шить одежду; когда хоровая песня ритмом своим будет легко объединять чуждых и разных, когда героическая драма и уличная буффонада будут объяты при всем многообразии своих форм общностью одного и того же языка. Именно таковы признаки всякого подлинного стиля...»³

Здесь уже вполне заявляет себя проект тотализации. Этот проект устремлен в будущее, но одновременно с этим, в своем чувстве утраты подлинности, он не может оторваться от прошлого. Проблематика времени, ощутимая в этой раздвоенности, оказывается фактором стилеобразующим. В словах «свой большой стиль» звучит идея освоения и присвоения. Уже намеченная экспансия на время осуществляется за счет экспансии на язык. Многообразие его форм должно быть внутренне реорганизовано. Начавшаяся с языка, эта реорганизация должна в конечном итоге подчинить себе пространство и время. Неизбывная тоска по прежней, утраченной тотальности стиля,

² Гинзбург М. Я. Стиль и эпоха.— М., 1924.— С. 11.

³ Там же. С. 13.

существовавшей в античном мире и в эпоху итальянского Возрождения, заставляет отказаться от своего «настоящего», которое оказывается не подлинным, не полным, не тотальным.

«Свой большой стиль» — это еще и причастность ко всемирно-историческому развитию, от которого отпала в какой-то момент культура. Желание вернуться в большую историю — одна из предпосылок стиля. Не случайно в качестве одной из опор в своих суждениях о стиле Гинзбург избирает книгу Генриха Вёльфлина «Ренессанс и барокко». Именно Вёльфлин демонстрирует «тот объем человеческой жизни, в котором можно проследить черты стиля: манера стоять и ходить, драпировать так или иначе плащ, носить узкий или широкий башмак, каждая мелочь, — все это может служить признаками стиля»⁴. Тоска по античной и ренессансной тотальности стиля выходит за рамки эстетической неудовлетворенности. Она приобретает онтологический статус и на психологическом уровне может быть охарактеризована чувством отчужденности.

В какой-то момент (когда мы, например, говорим «Ренессанс» в значении время Ренессанса) стиль и время отождествляются нами. Мы говорим «средневековье» и представляем себе готические соборы. Время не может быть артикулировано никак иначе, чем через стиль. Мы отождествляем время и стиль, так что время без стиля с неизбежностью оказывается безвременьем. Обретение стиля — это, помимо всего прочего, обретение времени. Обретение тотальности стиля — это обретение связи всего со всем. Это благодатное единение всего со всем было бы безоблачно и непроблематично, если бы не имело своей обратной стороной репрессивное начало, жесточайшую репрессию стиля.

Не скрывая досады, М. Я. Гинзбург заключает: «“Модерн”, “декаданс”, точно так же как и все наши “нео-классицизмы” и “нео-ренессансы”, не выдерживают ни в какой степени проверки на современность. Зародившись в головах немногих утонченно-культурных и развитых зодчих и давая нередко, благодаря их большому дарованию, вполне законченные в своем роде образцы, эта внешняя эстетическая корка, точно так же как и всевозможные другие эклектические вылазки, является праздной выдумкой, пришедшейся на время по вкусу узкому кругу ценителей и не отразившей ничего, кроме упадочности и бессилия отживающего мира»⁵. Здесь вновь звучит идея тотальности, получившая уже два измерения — вертикальное и горизонтальное. С одной стороны, стиль — в момент своего наивысшего подъема, в тот момент, когда он достигает абсолютной чистоты, — стиль мыслится как пронизывающий все сферы жизни; поверхностное («внешняя эстетическая корка») противопоставляется здесь не глубинному, а тотальному, сплошному. С другой стороны, стиль мыслится как охватывающий одновременно все общественные фратрии, всех членов общества без исключения.

В связи с «отсутствием героя» у Платонова, мы можем констатировать самодовление стиля, примат стиля над человеком, определяющий возможность тотализации. Примат общего над частным — это неперемненное условие построения художественной антропологии, которым занимается Платонов. За выход к наиболее общему, универсальному в человеке Платонов платит нивелированием индивидуальности, индивидуальных различий.

⁴ Там же. С. 18.

⁵ Там же. С. 19.

Тотализация напрямую связана с тоталитарным проектом, — точно так же связаны с ним Платонов и конструктивизм. Платонов подчас необыкновенно жесток и кровожаден к человеку (хотя критика иногда пытается сделать из него «человеколюбца», наивно забывая о сущностной связи любви и ненависти). Поражает та слепота, с которой платоновское «сеять души в людях» интерпретируется в гуманистическом ключе. Едва ли можно найти более удачное выражение тоталитарного проекта, необыкновенно способного к мимикрии, к усвоению чужеродной лексики и фразеологии.

Следует ли нам вчитывать гуманистическое миропонимание в тексты Андрея Платонова, подчас абсолютно чуждые гуманизма, но оттого отнюдь не лишённые эстетической выразительности и исторической значимости? Впрочем, ошибкой было бы преувеличивать и «тоталитарные» тенденции у Платонова. В творчестве Платонова мы обнаруживаем диалектические отношения между традицией русской классической литературы (с присущим ей гуманизмом, с интересом к человеческой индивидуальности) и преодолением этой традиции. В разные периоды та или другая тенденция могли брать верх, однако своеобразие платоновского творчества именно в парадоксальном сочетании этих разнородных начал.

Гинзбург говорит о двух «законах», лежащих в основе смены архитектурных стилей: преемственности («экономизирующей творческую выдумку и изобретательность художника») и независимости (введение новых принципов): «Нужна во что бы то ни стало юная кровь варваров, не ведающих, что творят, или людей с настойчивой жаждой творчества, с сознанием правоты своего устанавливающего и независимого я для того, чтобы искусство могло обновиться, вновь вступить в свой период цветения. А отсюда психологически понятны не только разрушающие варвары, в крови которых бессознательно пульсирует убежденная правота своей потенциальной силы, даже по отношению к совершенным, но дряхлеющим культурам, но и целый ряд “вандализмов”, которые сплошь и рядом встречаются в истории культурнейших эпох, когда новое разрушает старое, даже прекрасное и законченное, лишь в силу осознанной правоты молодого дерзания»⁶.

То, что в литературе имеет формы сосуществования и преодоления, которые в ряде случаев могут быть определены как феномен «литературной борьбы», в архитектуре принимает вид прямого уничтожения и замещения. Архитектура, в силу материальности своих объектов, предполагает куда более радикальный способ взаимодействия с предшествующей традицией, нежели литература. Так, Бернини в 1661 году, для того чтобы построить колоннаду перед собором Св. Петра, «без особых сомнений и колебаний» разрушает Palazzo dell'Aquila Рафаэля. Гинзбург приводит множество примеров подобного рода «вандализмов». Модернистской литературе был свойственен почти архитектурный радикализм в обращении с предшествующей традицией, постмодернизм разбирал классику на кирпичи — не была ли в этом своего рода попытка литературу из объекта идеального превратить в объект материальный?

Для нас принципиально важно, что в своем изложении, говоря о времени, когда «воздвигнутые сооружения едва ли исчисляются десятками», конструктивист Гинзбург с самого начала подчеркнуто ориентируется не на описание, а на моделирование развития стиля. Речь идет об идеале, который существует вне зависимости от возможностей приведения его в исполнение.

⁶ Там же. С. 26.

Строительный энтузиазм конструктивистов сродни энтузиазму разрушения, свойственному итальянским футуристам, и не случайно философия раннего итальянского футуризма привлекает внимание Гинзбурга: «Воспитанные и окруженные бесконечным количеством совершенных памятников прошлого, итальянские художники полагали, что именно эти-то памятники, в следствии своего совершенства ложатся слишком тяжелым бременем на психологию художника и не позволяют ему создать современное искусство, а отсюда тактический вывод: уничтожение всего этого наследия... Конечно, этот отчаянный жест психологически понятен потому, что показывает осознанную художниками жажду творчества, но, увы, он одинаково хорошо рисует творческое бессилие этого искусства, так же как и эклектические выпады пассеистов»⁷. Грань между созиданием и разрушением всюду оказывается зыбкой. Вода в наполненном до краев сосуде грозит перелиться через край — и вот уже Бернини руинирует Рафаэля, и футуристы говорят об уничтожении музейных коллекций.

Тема исчерпанности культуры (по сути — переполненности культуры) входит имплицитно и в творчество Платонова. Ранние платоновские рассказы и повести насквозь апокалиптичны. Герой, который перестает быть в фокусе у зрелого Платонова, уже у раннего Платонова являет собой скорее функцию, нежели характер — этот герой либо уничтожает мир, либо вплотную к этому подходит и уничтожает себя; или же случается апокалиптический катаклизм, полагающий начало новому миру, новой истории (рассказы «Ерик», «Немые тайны морских глубин», «Рассказ о многих интересных вещах» и «Родоначальники нации, или Беспокойные происшествия», «Маркун», «Потомки солнца», «Лунная бомба» и др.). Платонов начинает писать в то время, когда русская литература уже достигла высочайшего уровня, уже пережила свой расцвет. Однако Платонов в Воронеже и под Воронежем вовсе не был окружен, говоря словами Гинзбурга, «бесконечным количеством совершенных памятников прошлого», скорее напротив. У него не возникает желания громить музеи и уничтожать памятники. Его агрессия направлена в первую очередь против духовной культуры и очень скоро она переходит в интенции строительства — строительства материальных объектов. К подобному строительству очень располагают равнинные и пустые пространства Черноземья.

Гинзбург писал: «Молодость нового стиля по преимуществу конструктивна, зрелая пора органична и увядание — декоративно»⁸. В 1931 г. была опубликована книга Якова Чернихова «Конструкция архитектурных и машинных форм», уже содержащая предостережение: «Конструктивизм ради конструктивизма — ненужная и никчемная установка. Конструктивизм не должен служить целям украшения, замаскирования сути дела, фальшивым прикрытием форм. Только то конструктивное решение имеет смысл, какое таит под собою непрременную функциональную, рациональную и целевую установку»⁹. Сталинская эпоха не позволила конструктивизму декоративно увянуть, подрубив его цветение на корню. Что касается молодости конструктивизма — она была поистине конструктивна. Центральным формообразующим элементом конструктивизма по праву должна быть названа машина.

⁷ Там же. С. 28.

⁸ Там же. С. 120.

⁹ Черников. Конструкция архитектурных и машинных форм.— Л., 1931.— С. 13.

Гинзбург прослеживает три исторических этапа взаимоотношений художника и машины. Все начиналось с неприязни и отрицания. «Не будет ошибкой сказать, что машина в нашем представлении была апофеозом пошлости и грубости реального мира, его печальной неизбежностью, от которой художественно воспитанный человек тщательно сторонился. Машина или связанное с ней инженерное сооружение были антитезой по отношению к произведению искусства и в частности архитектуры, точно так же, как эпитет “конструктор” противопоставлялся “архитектору”... Нам всем еще памятна та поэтическая и несколько сентиментальная тоска по идиллическим поездкам на закладных и почтовых...»¹⁰ Следующий этап отношений с машиной (когда перестали строить промышленные сооружения в духе неоренессанса, или псевдоготики) — это этап появления новых конструктивных и формальных решений. Они еще не стали фактами эстетики, «но их самоудовлетворяющее совершенство уже чувствовалось многими»¹¹. На третьем этапе, как пишет Гинзбург, «машина, которой мы сначала пренебрегли и от которой мы затем пытались изолировать искусство, теперь, наконец, может научить нас строить новую жизнь»¹². Конструктивизм предлагает учиться у механизма, у машины, в которой все — функционально, все умно, но познаваемо, все кристально честно и ясно.

Итак, нечто новое сначала противостоит эстетике, а затем подчиняет ее себе. Это самообновление напоминает о формалистической идее литературной эволюции: то, что было периферийным фактом литературы, становится ее центральным фактом. Так история машины, написанная конструктивистами, соотносится с историей литературных жанров, написанной формалистами. Гинзбург говорит о том, что в каждую эпоху существует как бы универсальный архитектурный организм — тип сооружения, который поставляет мотивы для всех прочих типов сооружений. В средневековье — храм, в эпоху Ренессанса — дворец. Для конструктивизма таким универсумом должен стать рабочий дом, дом для работы. Индустриальная интернациональная технологическая среда — такова среда нового стиля.

И. И. Иоффе в своей «Синтетической истории искусств», как бы вставая в какой-то момент на точку зрения конструктивиста, представляет сгусток конструктивистских переживаний-представлений таким образом: «История есть пульсация мировой энергии и совершается по законам энергетике. Биологическая и социальная жизнь подчинены всеобщим законам энергии. Не существует разницы между живым, социальным и механическим материалом культуры». Далее Иоффе продолжает уже с внешней точки зрения: «Земной шар для империалиста — асоциальная экономическая география. Мир делится на зоны сырья, источники энергии и материи. Эта историческая экономическая география рассматривает хозяйства отдельных племен и народов, их труд, их быт, как заросли растений, которые можно выкорчевывать, выжигать, вырезывать, в зависимости от производственных выгод. Технологизм и аисторизм являются отрицанием гуманистического историзма...»¹³ Мы видим, что Иоффе говорит о конструктивизме как о порождении эпохи империализма, эпохи

¹⁰ Гинзбург М. Я. Стиль и эпоха.— М., 1924.— С. 85.

¹¹ Там же. С. 87.

¹² Там же. С. 88.

¹³ Иоффе. И. И. Синтетическая история искусств // Иоффе И. И. Избранное: 1920–30-е гг.— СПб., 2006.— С. 234.

зарождающейся глобализации, когда начинают нивелироваться национально-культурные различия. В самом деле, индустрия не имеет национальности. Искусствовед, исходя из своей исследовательской компетенции, отличит памятник Баухауса от памятника советского конструктивизма, но даже любитель искусства — далеко не всегда. Технология как таковая не знает национальной специфичности.

Ранний Платонов, как инженер-конструктор, абсолютно чужд всякого почвенничества. Так, например, если Платонов вводит в свои тексты стихию фольклорного слова — то это непременно пост-фольклор, утративший связь с этнической архаикой.

Я какая ни на есть
Ко мне, гадина, не лезь!
Я сама себе головка,
И мужик мне не обновка!¹⁴

Конечно, мы можем силой нашей интерпретаторской воли вписать Платонова в традицию русской классики — но и в этом случае аргументировать нашу увязку придется тем, что Платонов с этой традицией порывает.

Иоффе говорит о важном, смыслообразующем допущении в пространственных представлениях конструктивизма: «Прямоугольные координаты допускают сущность пространства прямолинейным и прямоугольным; но сущность пространства криволинейна и сферична. Плоскостное сечение есть абстракция, приложимая к малым масштабам и то с большим приближением. Эмпирическому глазу поверхность поля кажется плоскостью, но в действительности она часть кривизны земного шара»¹⁵. Это противоречие станет необыкновенно важным для художественного мышления Платонова. Диалектика познаваемого и непознаваемого, хаос природы и пути обращения этого хаоса в космос — все эти темы входят в художественный мир Платонова. По словам И. И. Иоффе, «...Как диалектический идеализм стремился утверждать бесконечность мира ради мирового духа, так конструктивисты стремятся утверждать энергетическую сущность материи, пространства и времени — как доказательство верховной силы инженерного интеллекта»¹⁶. «Инженерный интеллект», о котором говорит Иоффе, противостоит проявлениям чувствительности и слабости. Конструктивизм противостоит всему сентиментальному, всему чувствительному, как рудиментам природы, до-культурной, до-индустриальной. Конструктивистский проект — это проект в своих основаниях антигуманистический. Брутальная конструктивистская застройка резко выделяется на фоне сентиментальной застройки в духе эклектики и историзма (о сентиментальном особнячке с садом, как об идеале буржуазном и мещанском, говорит и Гинзбург). Сегодня сентиментальная застройка ценится едва ли не выше конструктивистских памятников первостепенного значения (даже, к примеру, в городе Иваново, где сосредоточены выдающиеся памятники конструктивизма). Гуманистическому проекту, снисходительно относящемуся к стилизаторским и эпигонским явлениям, суждено было победить проект антигуманистический. Есть и еще один немаловажный фактор.

¹⁴ Из рассказа «Чульдик и Епишка» (1921) // URL: <http://platonov.kkos.ru/novels/chuldik-i-epishka> (дата обращения 16.02.12).

¹⁵ Иоффе. И. И. Синтетическая история искусств... С. 236.

¹⁶ Там же. С. 237.

Конструктивизму, как и всем предшествующим стилям, не удалось избежать постепенного выхолащивания и вырождения. Дело в том, что сегодня все мы живем в эпоху эпигонских явлений конструктивизма. Именно это мешает нам со всей остротой воспринять тот непревзойденный по своей художественной значимости прорыв, который являют собой конструктивистские сооружения.

В одной из глав своей книги Гинзбург говорит о «двух сторонах европейского гения», «двух противоречивых началах архитектурного мышления, поочередно бросающих нас в русла различных стилевых течений». С одной стороны — «эллинический расцвет и итальянский Ренессанс», где мы «встречаем четкость расчленения целого на части, взаимное соподчинение их друг другу, обуславливающее внутреннее равновесие и спокойствие этих архитектур», С другой стороны, «начало, ярче всего сказавшееся в готике и барокко... в стремлении к динамическим свойствам, к резко выраженному движению, привносящему в восприятие не успокоение, а резкое и волнующее чувство пафоса». Обе эти системы довлеют современности и синтезировать их — возможность нового искусства. «Нам одинаково близка целевая ясность пространственных решений греко-италийской системы,— пишет Гинзбург,— как и желание использовать скрытые динамические силы, обнаруженные напряжением готики и барокко»¹⁷. Конструктивизм ощущает себя на переднем крае культуры и цивилизации — и находит в себе возможности синтеза культуры и цивилизации, воссоединения некогда распавшегося целого.

Конструктивизм устремлен к синтезу промышленности, искусства, науки, технологии. Соединяя различные области человеческой жизни, конструктивизм пытается в человеке, переживающем отчуждение и разобщение, воссоздать человека целостного. Все это ведет к неизбежной и катастрофической редукции.

Собственно, стиль — это всегда редукция полноты природы, которая сама по себе нестильна, неоформленна и неосмысленна, но стиль есть единственная возможность обретения времени. Именно с этой возможностью, также как с рекурсивными способностями человеческой памяти и мышления (не присущими ни одному из биологических видов, кроме *Homo sapiens*) связано существование специфической человеческой культуры. Именно с ними, в свою очередь, связаны как страх смерти, неведомый времени биологическому, так и возможности этот страх преодолеть, реализуемые в разного рода культурных практиках. «Масштаб и сила воскрешаемых ныне свойств вырастают до неизмеримой высоты»,— писал Гинзбург, имея в виду противоречивые свойства разнородных архитектурных начал. Пытаясь преодолеть разрывы, повсюду обнаруживаемые в цивилизации и культуре, конструктивизм, устремленный к абсолютному синтезу и абсолютной тотальности, существует в режиме предельного напряжения. Сегодня трудно говорить о том, могло бы или нет это сверхнапряжение продлиться, не будь оно политически устранено. Гинзбург публикует свою книгу в 1924 г., когда конструктивизм еще институционально не оформился (самому слову «конструктивизм» тогда было всего четыре года). Пройдет еще несколько лет, и конструктивистский проект вынужден будет уйти в подполье. Он будет существовать лишь в виде чертежей, а это более чем неполноценное существование для архитектуры — все равно как если бы литературные произведения существовали лишь в виде планов.

¹⁷ Гинзбург М. Я. Стиль и эпоха.— М., 1924.— С. 144.

Проза Андрея Платонова, так же существовавшая вне официальной культуры, сегодня в какой-то степени выстраивает для нас то конструктивистское здание, которому так и не суждено было появиться. Человек есть стиль, а стиль подобен человеку. Стили рождаются и умирают, в то время как их природа, при всех различиях, обнаруживает и определенное единство, в основе которого — фундаментальные свойства художественного творчества как такового. В ряду этих свойств и устремление к тотальности стиля, и репрессия как условие тотализации, которые столь выпукло демонстрирует нам конструктивистский проект.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гинзбург М. Я. Стиль и эпоха.— М., 1924.
2. Иоффе. И. И. Синтетическая история искусств // И. И. Иоффе. Избранное: 1920–30-е гг.— СПб., 2006.
3. Платонов А. П. Чульдик и Епишка // URL: <http://platonov.kkos.ru/novels/chuldik-i-epishka> (дата обращения 16.02.12).
3. Черников Я. Г. Конструкция архитектурных и машинных форм.— Л., 1931.
4. Черников Я. Г. Основы современной архитектуры.— Л., 1931.

С. И. Коган

**ОТ ДИАЛОГА ГОРОДОВ К ДИАЛОГУ КУЛЬТУР
(К 50-ЛЕТИЮ СОТРУДНИЧЕСТВА МАНЧЕСТЕРА
И ЛЕНИНГРАДА–САНКТ-ПЕТЕРБУРГА)**

В настоящее время важным фактором международной жизни стала народная дипломатия. Развитие международного гуманитарного сотрудничества рассматривается как одно из важнейших направлений внешнеполитической стратегии Российской Федерации, укрепления международного авторитета нашей страны. Деятельность таких известных российских институтов народной дипломатии, как Россотрудничество и Ассоциация международного сотрудничества, создает условия для прямого диалога представителей интеллектуальных и политических элит, лидеров общественных движений, деятелей культуры и образования. Опыт подтверждает, что контакты между людьми — самый эффективный и самый короткий путь к преодолению стереотипов и недопонимания. «Придание этой работе системного характера, выработка свежих инновационных подходов, учитывающих быстро меняющиеся реалии современного мира, приобретают сегодня первостепенное значение»¹.

В рамках связей городов-побратимов Санкт-Петербургская ассоциация международного сотрудничества много делает для того, чтобы представить Санкт-Петербург как динамично развивающийся международный научный и культурный центр, как город, вобравший и соединивший разнообразие культур многих стран и народов. По словам А. В. Прохоренко, «Возникновение движения породнения городов было обусловлено желанием населения послевоенной Европы обеспечить мирное сосуществование будущим поколениям. Тем более, что в условиях начавшейся холодной войны народам нужен был инструмент, который мог обеспечить хотя бы узкий канал для мирного сотрудничества и построения нормальных человеческих отношений. Таким инструментом стало движение породненных городов. «Народная дипломатия» появилась тогда во многом в противовес дипломатии официальной, не сумевшей предотвратить Вторую мировую войну»².

¹ Современная общественная дипломатия: российское измерение / [под общ. ред. Ф. М. Мухаметшина]. — М., 2011. — С. 32.

² Прохоренко А. В. Породнение и партнерство: состояние и перспективы. — Консул. — № 3 (26). — 2011. — С. 66

В то время, когда формировались связи с городами-побратимами, любовь, уважение и интерес к Ленинграду были связаны с героической победой Советского Союза в Великой Отечественной войне, ее значением для Победы во Второй мировой войне и, безусловно, с мужеством, героизмом и силой духа ленинградцев в период 900-дневной блокады. Все хотели увидеть своими глазами, как восстановлены разрушенные фашистами памятники культуры. Связи с городами-побратимами помогли выстраивать дружбу ленинградцев с общественностью зарубежных стран. После окончания войны в ряде государств и, в частности, городов к власти пришли левые силы, лидеры социалистической ориентации или же их сторонники. Первые дружеские связи были установлены с Турку, Гетеборгом, Манчестером, Гавром.

Сама история побратимства началась с английского города Ковентри, пострадавшего от вражеских бомбардировок. Именно его жители, выражая восхищение героизмом и мужеством сталинградцев, предложили установить побратимские связи со Сталинградом в 1944 г.

Санкт-Петербург постоянно расширяет свое участие в широком взаимодействии городов, в диалоге между представителями местных властей и общественностью различных стран и уже имеет побратимские и партнерские связи с 89 зарубежными городами и 25 регионами. Развитие дипломатии городов и процесса активизации регионального сотрудничества вылилось в 2004 г. в объединение Всемирной Федерации породненных городов (ВФПГ) и Международного союза местных властей (МС МВ) в новую глобальную структуру — Всемирную организацию объединенных городов и местных властей (ВООГМВ). Расширяется традиционно сложившийся формат породненных и партнерских связей. Если раньше он включал в себя в основном гуманитарный, культурный, молодежный обмены, взаимодействие общественных организаций, то сегодня большое внимание уделяется экономической составляющей и привлечению инвестиций.

В этом году исполняется 50 лет дружеским связям Санкт-Петербурга и Манчестера — одного из первых городов-побратимов Ленинграда. Юридическим актом, закрепившим статус городов-побратимов, был договор о Дружбе, подписанный в 1962 г. Договор был итогом длительного периода взаимосвязей между Манчестером и Россией.

С исторической точки зрения начало взаимодействию двух городов положила Великая Октябрьская социалистическая революция 1917 г. и последовавшие за ней годы гражданской войны. Победа социалистической революции завладела умами многих британцев, и в первую очередь тех, кто придерживался левых политических взглядов. Их беспокойство за судьбу России и стремление не допустить участия Британии в войне против России привели к определенным действиям. По всей стране, в том числе в Манчестере, создаются комитеты «Руки прочь от России». В 1919 г. в Манчестере проходит Конференция, на которой учреждается Общенациональный Комитет движения «Руки прочь от России»³. Штаб-квартира Комитета также была в Манчестере, и ее руководителем стал Гарри Поллитт, который в 1920 г. стал одним из основателей Коммунистической партии Великобритании. В 1919 г. Совет профсоюзов Манчестера и Сэлфорда предупредил об организации забастовки в случае объявления войны с Россией. В 1924 г. Великобритания официально признает СССР, между странами устанавливаются дипломатические отношения. Сразу вслед за этим

³ Working Class Movement Library (WCML).— Archive Box USSR.— Number 18.

событием в 1924 г. было создано Общество культурных связей между Британским Содружеством наций и СССР и в 1927 г. Общество британо-советской дружбы. В Манчестере поддержали деятельность этих обществ открытием местных отделений. Создание Общества культурных связей поддержали известные британские деятели науки и культуры: Джулиан Хаксли (биолог, гуманист, политик, первый генеральный директор ЮНЕСКО), Джон Мейнард Кейнс (один из основателей макроэкономики, идеолог создания МВФ), Бертран Расселл (философ, математик, общественный деятель), Джордж Бернард Шоу (ирландский драматург), писатели Герберт Уэллс, А. Н. Толстой, художник К. Ф. Юон.

Начало общественной дипломатии в нашей стране было положено созданием в 1925 г. Всесоюзного общества культурной связи с границей (ВОКС), у истоков которого также стояли выдающиеся государственные и общественные деятели, известные во всем мире ученые, писатели, художники: А. В. Луначарский, В. В. Маяковский, С. С. Прокофьев, М. А. Шолохов, Д. Д. Шостакович, С. М. Эйзенштейн, И. Г. Эренбург, С. И. Вавилов, А. И. Опарин. Прежде всего, общества дружбы считали необходимым обмениваться информацией о достижениях в области науки, образования, философии, искусства, литературы и социальной жизни. Как негосударственные и неполитические организации, они активно поддерживали советско-британские отношения, проводя многочисленные встречи, лекции, кинопоказы и выставки. Можно сказать, что начиная с 20-х гг. активная общественная и культурная дипломатия, поддерживаемая обществами дружбы в Советском Союзе и за рубежом, в частности в Великобритании, позволили смягчить, а затем преодолеть политическую, экономическую и культурную изоляцию молодого советского государства.

Народная дипломатия внесла свой вклад в победу над фашизмом, помогая формированию, а потом и сохранению антигитлеровского блока. С самого начала военного вторжения Германии в СССР британцы выражали чувства глубокого восхищения Советским Союзом. По всей Британии разрасталось движение за солидарность и сплочение с СССР в борьбе с нацистской Германией, создавались комитеты по оказанию помощи медикаментами, оборудованием для госпиталей. Совет профсоюзов Манчестера и Сэлфорда в сентябре 1941 г. принял резолюцию, приветствовавшую объединение усилий СССР и Великобритании в борьбе с фашистской Германией, и оказал поддержку Декларации солидарности советского и британского народов, принятой Национальным Советом профсоюзов. Секретарь Совета профсоюзов Манчестера Джек Мунро подписал листовку о созыве 25 октября 1941 г. Конференции по военному производству: «Как члены профсоюзов мы обращаемся к Вам. Если Вы действительно искренни в своем желании оказать помощь Русским товарищам в их исторически важном сопротивлении Гитлеру и фашистским полчищам, Вы согласитесь с тем, что поставки большего числа танков, орудий, самолетов будут более действенным способом выражения нашей солидарности и будут более высоко оценены в СССР, нежели выражения готовности оказывать помощь и братские приветствия»⁴. Наряду с напряженным производством военной продукции, Манчестер продолжал и культурное сотрудничество с Советским Союзом. Так, например, в октябре 1943 г. Манчестер посетил известный советский актер и режиссер С. Михоэлс и поэт И. Фейффер, которые встретились с деятелями культуры и, в том числе, дирижером известного оркестра

⁴ WAR PRODUCTION, Manchester and Salford Trades Council leaflet, 16 October 1941 signed by W.J. Munro. Working Class Movement Library;

Манчестера «Халле» Джоном Барбиероли. Проходили концерты советской музыки, выставки, посвященные Восточному фронту.

В период «холодной войны» многие руководители профсоюзного движения в Манчестере, а также политические и общественные деятели призывали к развитию взаимовыгодных торговых отношений с Советским Союзом и установлению культурных контактов. Например, Дик Хартман, секретарь Ассоциации научных работников, секретарь Манчестерского отделения общества британо-советской дружбы и активный сторонник породнения Ленинграда и Манчестера, перед выборами в Муниципальный Совет Манчестера призывал в своем предвыборном обращении к «...подписанию договоров о развитии торговли с Россией и новыми Европейскими демократиями...»⁵ В свою очередь, другой видный деятель профсоюзного движения Фрэнсис Дин в своем предвыборном обращении в 1949 г. призывала к развитию торговых отношений и дружественных связей с Россией. Уже будучи советником Муниципалитета Манчестера, а затем членом Парламента Великобритании, она активно поддерживала связи Ленинграда и Манчестера.

Несмотря на растущую напряженность в официальных отношениях между Россией и Великобританией, культурные и дружеские связи поддерживались на разных уровнях. Послевоенное сотрудничество профсоюзов Ленинграда и Манчестера, промышленных центров СССР и Великобритании было значительным фактором в укреплении связей двух городов. В 1949 г. в Манчестере состоялась Конференция профсоюзов графств Ланкашир и Чешир и регионального отделения Общества Британо-советской дружбы. Она призывала к миру и консолидации усилий в развитии дружественных связей с Советским Союзом. Призыв конференции был одобрен в Советском Союзе, и от имени 1 400 000 членов Ленинградских профсоюзов в Манчестер была направлена приветственная телеграмма. Следует отметить, что дружественные связи между профсоюзами оказали значительное влияние на дальнейшие официальные контакты между городами.

Связи между Ленинградом и Манчестером получили дальнейшее развитие благодаря обмену официальными делегациями в 1956 г. В 1956 г. Ленинград посетила официальная делегация из Манчестера, в состав которой вошли мэр Манчестера Том Рэган, советники от партий лейбористов и консерваторов. Накануне отъезда в Ленинград мэр Манчестера организовал торжественный ужин, на который из Лондона приехали Первый секретарь Посольства СССР И. Ипполитов и помощник Посла Л. Филатов. Они ответили на возникшие вопросы о стране визита. Интерес к поездке нарастал, была достигнута договоренность с редакцией газеты "Manchester Evening News" ежедневно направлять материалы о поездке в редакцию. Все члены делегации отмечали, что визит был крайне продуман в соответствии с их пожеланиями, и везде оказывалось максимальное внимание и расположение. Мистер Харпер пришел в восхищение от работы системы центрального отопления и водоснабжения. Посетив ленинградское метро он сказал буквально следующее: «...не думаю, что в мире еще что-то подобное может быть». Советник Рэйчел Финкель, глава ассоциации рабочих по производству водостойкой одежды, побывав на швейной фабрике, отметила блестящее качество продукции, хотя также отметила устаревшее оборудование. Всех удивила возможность свободного передвижения без сопровождающих. Советник Лэнгтон был восхищен системой Дворцов культуры, но пришел в удивление, когда в библиотеке одного

⁵ Election Addresses, D-H Library A, Working class Movement Library.

из Дворцов не нашел ни одной современной британской книги. Мэр Манчестера передал послание доброй воли от Объединенных профсоюзов Манчестера и Сэлфорда с надеждой, что визит укрепит существующие узы взаимопонимания, доверия и мира. Важнейшей причиной приезда делегации стало желание развивать торговлю. Итоги поездки широко освещались в прессе, в частности в газетах “Manchester Evening News”⁶ и “The Guardian”⁷. В июле 1956 г. Манчестер принимал ответную делегацию из Ленинграда и в последующие годы все активнее предпринимаются меры для закрепления сотрудничества между городами.

В 1958 г. в Ленинграде открывается отделение Общества «СССР-Великобритания». 28 марта 1959 г. подписывается соглашение о создании первой англо-советской программы по культурному, образовательному, научному и техническому обмену. Особо следует отметить официальное признание обеими сторонами важности торгового и культурного сотрудничества. Это также год первого ежегодного телефонного разговора между главами обоих городов.

Нельзя не упомянуть об одном знаковом событии, которое, несомненно, ускорило подписание Договора о породнении. В Англии его называют «оттепелью в холодной войне». 12 июля 1961 г., спустя три месяца после первого в истории полета человека в космос, Юрий Гагарин приезжает в Манчестер. Поездка Гагарина в Британию была инициирована Британским Конгрессом профсоюзов и была призвана способствовать развитию сотрудничества между Востоком и Западом. Позже правительство Макмиллана санкционировало этот визит. В глазах обычных жителей Манчестера Гагарин был не просто популярным человеком и знаменитой личностью. Первый человек, побывавший в космосе, добившийся всего сам благодаря профессионализму и силе характера. Крестьянский сын, ставший учеником литейщика, Юрий Гагарин, молодой, общительный и обаятельный, олицетворял дух хрущевского, нового, более динамичного советского государства. Достаточно сказать, что благодаря визиту Гагарина, репутация СССР среди населения Великобритании достигла самого высокого уровня с мая 1945 г. Автор статьи о визите Ю. А. Гагарина, доктор философии, заведующий архивами Мемориальной библиотеки К. Маркса в Лондоне, пишет: «Интерес публики к визиту, который проходил в разгар холодной войны, был беспрецедентен... Первому человеку, побывавшему в космосе, в Манчестере был обеспечен прием, оказываемый только членам королевской семьи и звездам Голливуда»⁸.

Визит Юрия Гагарина как неофициального посла СССР послужил идеальной основой для будущего межкультурного взаимодействия между СССР и Великобританией. В сентябре 1962 г. Ленинград посещает делегация из Манчестера, возглавляемая мэром г-ном Томасом. В ходе дискуссий с главой Ленинградского муниципального Совета обсуждается будущий договор о дружбе двух городов. Соглашение включает в себя положение об общественном, культурном, образовательном и научном сотрудничестве. Договор о породнении объединил широкий спектр дружествен-

⁶ Councillor D.S. Langton “I found friends in Russia”.— Manchester Evening News.— 7th March 1956.

⁷ Kenneth Rathbone. “I learn how they tackle freeze in Soviet homes”.— The Guardian.— 28th February 1956, 5.

⁸ Русское присутствие в Британии / Серия «Русское присутствие в Британии».— М., 2009.— С. 175, 177.

ных связей. Для некоторых участников связей это была общая коммунистическая идеология, для других — совместная борьба против фашизма в годы войны; взаимовыгодная торговля также открывала новые пути для сотрудничества. И, наконец, очень важный аспект сотрудничества — желание граждан укреплять культурные связи, дружбу и мир.

Следует отметить, что значительная роль в продвижении связей между Ленинградом–Санкт-Петербургом и Манчестером принадлежит народной дипломатии. Деятельность Ленинградского отделения Союза советских общества дружбы и культурной связи с зарубежными странами (ССОД, с 1992 г. — Санкт-Петербургская Ассоциация международного сотрудничества (СПб АМС) и общества «СССР-Великобритания» с одной стороны, и Манчестерского отделения Общества британо-советской дружбы (с 1992 г. — Общество дружбы «Манчестер — Санкт-Петербург») с другой стороны при активной поддержке городских властей создали прочную основу для сотрудничества в области культуры и образования, науки и высшей школы, реализации гуманитарных и благотворительных программ. Между городами уже установились прочные отношения, на основе которых разрабатываются и осуществляются различные культурные проекты. Эти мероприятия продвигают имидж городов-побратимов как активно развивающихся международных центров.

В 60–80-х гг. прошлого столетия контакты Ленинграда и Манчестера и других городов побратимов: Сталинграда и Ковентри, Ростова-на-Дону и Глазго были важными проводниками культурных связей между Великобританией и Советским Союзом. При поддержке Городского Совета Манчестера, Исполкома Ленсовета, Советского посольства и обществ дружбы городов-побратимов регулярно проводились Дни городов и отмечались все важнейшие праздники и памятные даты в истории обеих стран. В свою очередь, на Дни Ленинграда в Манчестер всегда направлялись лучшие художественные коллективы, выставки из музеев. Большое значение имели встречи руководителей городов. Все это, безусловно, способствовало сохранению преемственности в развитии связей.

Официальную делегацию Ленинграда всегда сопровождала группа общественности, организованная обществом дружбы «СССР-Великобритания». Конечно, существовало негласное правило, согласно которому в каждой подобной группе должны были выезжать представители рабочего класса, ученых, учителей, врачей, молодежи. Причем, как правило, рабочие направлялись в поездки бесплатно за счет профсоюзных организаций предприятий. Надо сказать, что такой состав удовлетворял широкий спектр интересов манчестерцев к советской действительности. Прочные общественные связи городов-побратимов помогали сохранять культурный диалог, даже когда на государственном уровне возникали проблемы.

Проведению Дней Манчестера уделялось особое внимание со стороны руководства города, средств массовой информации. Английские гости всегда выступали с интервью на радио и телевидении. Успех этих мероприятий способствовал развитию туризма из Великобритании в Ленинград и в Россию. Англичан, прежде всего, интересовало восстановление и реставрация памятников культуры в послевоенное время, решение социальных вопросов, отсутствие безработицы, бесплатная медицинская помощь.

Официальные мероприятия, встречи с советскими гражданами, многочисленные примеры производственной и сельскохозяйственной деятельности — все это и многое другое было заснято на киноплёнку и по сей день бережно хранится в фондах одного из самых крупных киноархивов Великобритании — Северо-Западного киноархива

Манчестерского Университета Метрополитен. Культура любительского кино была широко распространена в Великобритании, особенно ценились короткометражные фильмы о зарубежных поездках. Эти фильмы находились в открытом доступе для широких масс и благодаря им те, кто никогда не был в России, могли узнать о стране Советов. Кинохроника тех лет запечатлела школьные и студенческие обмены, поездки молодежи, многочисленные культурные акции. Более того, любительская киносъемка являлась наглядным доказательством интереса британцев к развитию культурного сотрудничества с Советским Союзом.

В 70-х — 80-х гг. в Обществе британо-советской дружбы в Манчестере вступили на правах корпоративных членов некоторые профсоюзные организации Манчестера, что давало им возможность включать своих представителей в состав делегаций, а также принимать деятельное участие в различных формах сотрудничества. Следует особо отметить вклад Профсоюза строительных рабочих Манчестера и Северо-запада Великобритании. Следует отметить, что в период «холодной войны» Общество было одной из немногих общественных организаций в Манчестере, заинтересованных в расширении культурных связей и в поддержке интереса к Советскому Союзу. Оно продолжило свою деятельность и после распада СССР.

Общества в Петербурге и Манчестере стремились сохранить и даже расширить традиционно сложившийся формат гуманитарно-культурных связей породненных городов. Его члены довольно быстро нашли новые формы взаимодействия, в частности, в области экономики и предпринимательства. Активное содействие в продвижении компаний Северо-запада Великобритании и Манчестера на российский рынок оказал британский бизнесмен, член Общества дружбы «Манчестер-Санкт-Петербург» Колин Барнет. Благодаря его контактам в наш город пришел британский инвестор «Литтлвудс Трейдинг», была создана первая российско-британская консультативная юридическая фирма. Он стал инициатором программы обучения представителей петербургского малого и среднего бизнеса в Манчестерской школе бизнеса, а также организовал визит в Манчестер депутатов Государственной Думы РФ первого созыва. При его содействии были установлены профессиональные связи между медиками Петербурга и Манчестера.

Следует вспомнить и гуманитарную помощь, поступавшую в Петербург по линии Общества дружбы из Манчестера в сложный период перестройки. В начале 90-х гг. члены Правления Общества Брайан Хьюм и Кэт Пик через благотворительную организацию «ROOF» оказывали помощь детским домам и семьям с приемными детьми в Санкт-Петербурге и Ленинградской области, приобретая для них необходимые медикаменты и оборудование. Эта организация по-прежнему участвует в организации праздников для детей-сирот. В рамках гуманитарного благотворительного проекта Джима Чарнока по оказанию помощи колостомированным больным при поддержке больниц Манчестера в Петербург было привезено необходимое оборудование.

В 80-х-90-х гг. Общество дружбы «Манчестер-Санкт-Петербург» осуществило несколько важных культурных акций. Благодаря стараниям руководства Общества, организация была включена в городскую базу данных и стала известна широкой общественности как центр информации по современной России и русской культуре. Росту популярности Общества в Манчестере содействовало создание собственной веб-страницы, брошюры о его деятельности, а также регулярный выпуск информационного бюллетеня о России и Петербурге, о «русских» мероприятиях в Манчестере.

Еще одним примером плодотворного культурного сотрудничества между городами-побратимами является создание в Манчестере в 1984 г. при поддержке

Ленинградского отделения Союза обществ дружбы молодежного оркестра русских народных инструментов «Калинка», который является единственным подобным оркестром в Великобритании. Им руководит член Общества дружбы «Манчестер — Санкт-Петербург» Брайан Хьюм. По инициативе Союза Обществ дружбы и общества «СССР — Великобритания» в Манчестер направлялись известные петербургские музыканты Виктор Акулович, Михаил Данилов и другие для проведения занятий и мастер-классов по русской музыке для молодых музыкантов оркестра. Общество «СССР — Великобритания» передало в дар оркестру балалайки и домбры. Этот коллектив поддерживает активные связи с нашим городом, организуя обмены музыкантами, совместные концерты, а также ежегодные благотворительные концерты русской музыки, средства от которых идут на помощь детским домам. Оркестры «Калинка» и «Калина» (для взрослых музыкантов) сыграли определенную роль в развитии интереса к русской культуре.

Общество дружбы также активно поддерживает изучение русского языка. В 1997 году член Общества Шила Ламойн создала «Партнерство Манчестер — Санкт-Петербург» для оказания помощи библиотекам Петербурга в пополнении фондов иностранной литературы. Интерес к русской культуре отражается также и в программах крупнейших концертных залов города (Бриджуотер холл, Королевский Северный колледж музыки), включающих в репертуар концерты русских композиторов, выступления российских оркестров и балетных коллективов. Когда в 1990 г. Манчестер боролся за право стать Олимпийским городом, связи с нашим городом и Фестиваль русской культуры должны были подтвердить статус Манчестера как одного из мировых культурных центров. Музеи Петербурга, петербургские художники и фотографы направили тогда в Манчестер свои выставки. В концертных залах Манчестера выступили петербургские музыкальные коллективы.

Члены Общества «Манчестер — Санкт-Петербург» приезжают для чтения лекций о британской культуре, истории, политике. Ярким примером были ежегодные визиты ответственного секретаря Общества Уилла Питерса.

Сотрудничество с Манчестером продолжает успешно развиваться и в нынешнем тысячелетии. При этом важно отметить, что Городской Совет Манчестера всегда демонстрировал поддержку отношений с Санкт-Петербургом по линии общественной дипломатии, оказывая помощь Обществу дружбы «Манчестер-Санкт-Петербург» при проведении мероприятий, посвященных России, включая ежегодное празднование Дня Победы, Дней Русской культуры и русского языка. Председатель Общества в Манчестере — преподаватель Университета Манчестер Метрополитен Кэтрин Дэнкс является одним из ведущих специалистов по современной России. Ее книги по новейшей истории России известны во всем мире. Благодаря ее активной академической деятельности растет интерес к России среди студентов и преподавателей университета. В 2001–2002 гг. в рамках программы ТАСИС был реализован проект «Санкт-Петербург-Хельсинки-Манчестер: Партнерство по поддержке творческих индустрий», целью которого было повышение роли предпринимательства в сфере культуры и развитие новых видов творческих индустрий в Санкт-Петербурге.

Манчестер сыграл важную роль в одном из самых значительных культурных событий европейского масштаба — праздновании 300-летия Санкт-Петербурга. Проект «Британия в Петербурге» создал прочную основу для укрепления партнерских отношений в области экономики, торговли, культуры и креативных индустрий. Городской Совет при поддержке общественности внес большой вклад в осуществление этого

проекта, который был официальной британской программой мероприятий по празднованию юбилея Санкт-Петербурга. Программа, прежде всего, охватывала возрастную группу от 18 до 35 лет, что еще раз подчеркивало актуальность российско-британского сотрудничества в XXI в. Она также акцентировала внимание на имидже современной Великобритании, устремленном в будущее.

Неделя Манчестера в Санкт-Петербурге (28 июня — 6 июля 2003 г.) сосредоточила внимание общественности на инициативах, проявленных Манчестером, и была отмечена Комитетом по празднованию 300-летия как одно из самых интересных событий, включавшее в себя серию творческих проектов, события музыки и моды, а также проект «Футбол и Общество» с участием клубов «Манчестер Юнайтед» и «Зенит». Основным направлением проектов было стремление к развитию долгосрочных отношений с партнерами из Санкт-Петербурга. Девиз программы: «Прошлое — как основа, и будущее — как пространство для творчества». Таким образом, Неделя Манчестера дала толчок для дальнейшего развития партнерства в сфере бизнеса и современной культуры. В ней приняли участие Торговая палата Манчестера, Маркетинг Манчестера, Международный Форум Бизнес-лидеров под эгидой принца Уэльского, Британский Совет и Британское консульство в Санкт-Петербурге.

Неделя Санкт-Петербурга (6 октября — 12 октября 2003 г.) продолжила развитие партнерских связей. Санкт-Петербургская делегация в составе двадцати двух человек посетила Манчестер и наладила партнерские отношения с британскими коллегами. Шесть выставок были организованы на двух лучших подиумах города: в Центральной библиотеке Манчестера и в современном Городском Музее Урбис.

Общество дружбы «Манчестер — Санкт-Петербург» также внесло большой вклад в празднование 300-летия, в частности, участвовало в Неделе Манчестера, в ходе которой прошли многочисленные арт-проекты и выставки, состоялся конкурс плакатов «Меняющийся Манчестер». В нем приняли участие свыше ста воспитанников художественных и общеобразовательных школ, а также детских домов. По инициативе АМС в Российской национальной библиотеке регулярно проводятся книжно-иллюстративные выставки «Манчестер — город-побратим Санкт-Петербурга». Для петербургских студентов Общество дружбы «Манчестер-Санкт-Петербург» реализует в Университете Манчестер Метрополитен культурно-образовательную программу Shower of English. Для студентов Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена и Санкт-Петербургского государственного университета в июле была организована двухнедельная программа по развитию навыков английского языка.

Происходит активизация контактов представителей органов власти, деятелей науки и культуры, представителей бизнеса. Так, в мае 2006 г. при содействии Комитета по внешним связям Санкт-Петербурга, Торгово-промышленной палаты Санкт-Петербурга, Российско-британской торговой палаты и Генерального консульства Великобритании в Санкт-Петербурге был организован «круглый стол» с участием российских и британских бизнесменов. В ходе официального визита в Манчестер делегации Санкт-Петербурга был подписан Протокол о сотрудничестве на 2007–2012 гг., определивший главные направления в сфере экономики, культуры и социального развития.

В июне 2009 г. делегация Городского совета Манчестера обсудила в Санкт-Петербурге перспективы сотрудничества в сфере культуры, науки и высшей школы. В ходе визита делегации состоялось заседание круглого стола при участии факультетов со-

циологии СПбГУ и Манчестерского городского университета на тему «Санкт-Петербург и Манчестер: партнерство мегаполисов в глобальном мире». В октябре 2010 г. при поддержке Комитета по внешним связям и СПб АМС была организована программа мероприятий Санкт-Петербурга в Манчестере. В рамках программы состоялись встречи с лордом-мэром Манчестера М. Хэкетом и руководителем Агентства по информационно-технологическому развитию Дэйвом Картером, переговоры с представителями Комиссии по экономике, Ассоциации региона Манчестер по экономическому развитию, инновациям и кластерам.

В настоящее время АМС вместе с Комитетом по внешним связям начала подготовку мероприятий, связанных с 50-летием побратимских связей с Манчестером. По инициативе АМС и СПб ГУТ им. М. А. Бонч-Бруевича готовится совместный проект с Университетом Манчестер-Метрополитен, посвященный созданию цифрового фильма об истории и развитии побратимских связей и студенческая видеоконференция «Инновации в повышении качества жизни». Кроме того, разрабатывается идея по созданию интерактивного Интернет-ресурса «Электронные города», который объединит сайты и порталы городов-участников проекта. Он также будет включать в себя интерактивные экскурсии по городам, информацию о культурном и деловом сотрудничестве. К 50-летию связей Санкт-Петербурга и Манчестера готовится издание брошюры. Интересным событием, несомненно, станет конкурс на лучшую эмблему 50-летия дружественных связей среди учащихся образовательных учреждений Санкт-Петербурга и Манчестера.

Программа проведения Дней Манчестера в октябре 2012 г. в Санкт-Петербурге будет включать арт-проекты, выставки, посвященные Манчестеру, в том числе в Российской национальной библиотеке, ожидается визит членов Общества дружбы «Манчестер-Санкт-Петербург». Готовится совместный концерт русской фольклорной музыки с участием Манчестерского молодежного оркестра народных инструментов «Калинка» и коллектива Санкт-Петербургского музыкального лицея. Молодые музыканты планируют обмен визитами. Во время Дней Санкт-Петербурга в Манчестере пройдет выставка «50 лет дружбы», выставка молодых художников двух городов, а также концерт русской классической и народной музыки. Для нас важный компонент этих мероприятий — продвижение позитивного имиджа нашего города, стимулирование интереса к его культуре, к развитию туризма. Таким образом, цели и направления развития связей с Манчестером на ближайшие годы определены и, надеемся, будут успешно реализованы в интересах граждан наших городов-побратимов.

Учитывая вышеизложенное, можно сказать, что Манчестер и Петербург с пониманием воспринимают веление времени, вовлекая в сотрудничество более широкие круги общественности, деловых людей, деятелей культуры. Высокая интенсивность этих контактов — свидетельство доверительности и динамичности диалога между городами. Современные темпы развития гуманитарного сотрудничества заставляют города-партнеры искать более перспективные и даже более конкурентоспособные направления международной деятельности. Изучение потенциала народной дипломатии в этой области межкультурного сотрудничества поможет проанализировать результаты связей и усилить общественный интерес к развитию движения породненных городов. Конструктивный диалог породненных городов, несомненно, будет способствовать взаимопониманию и взаимообогащению культур, разрешению противоречий между ними.

ЛИТЕРАТУРА

1. Мишланова С. Л., Пермякова Т. М. «Города-побратимы» в разных лингвокультурах — «братья» или «сестры»? — Российская и зарубежная филология.— Вестник Пермского университета.— 2010.
2. Образ Петербурга в мировой культуре: Материалы Международной конференции (30 июня — 3 июля 2003 г.).— СПб., 2003.
3. Отчеты РОО «Санкт-Петербургская ассоциация международного сотрудничества» за 1990–2010 гг.
4. Прохоренко А. В. Породнение и партнерство: состояние и перспективы.— Консул.— № 3 (26).— 2011.
5. Русское присутствие в Британии / Серия «Русское присутствие в Британии».— М., 2009.
6. Современная общественная дипломатия: российское измерение / Под общ. ред. Ф. М. Мухаметшина.— М., 2011.
7. Councillor D. S. Langton “I found friends in Russia”. Manchester Evening News.— 7th March 1956.
8. Election Addresses, D-Y Library A, Working class Movement Library.
9. Kenneth Rathbone. “I learn how they tackle freeze in Soviet homes”.— The Guardian.— 28th February 1956.
10. WAR PRODUCTION, Manchester and Salford Trades Council leaflet.— 16 October 1941. Signed by W. J. Munro. Working Class Movement Library.
11. Working Class Movement Library (WCML).— Archive Box USSR.— № 18.

ХРОНИКА ЗАСЕДАНИЙ СЕМИНАРА «РУССКАЯ МЫСЛЬ» (АПРЕЛЬ 2010 г.— ФЕВРАЛЬ 2012 г.)

Пятьдесят второе заседание — 16 апреля 2010 г. Доклад к. ф.н., доцента кафедры истории русской философии философского факультета МГУ Алексея Павловича Козырева «Русская софиология: от Вл. Соловьева к о. С. Булгакову».

Вопросы задавали: С. Г. Стратановский, И. И. Евлампиев, А. Ю. Рахманин, Р. Н. Дёмин, С. П. Заикин, А. А. Корольков, А. Заньковский.

По теме доклада выступили: И. И. Евлампиев, А. А. Ермичёв, С. П. Заикин, А. А. Грыкалов, В. А. Фатеев.

Пятьдесят третье заседание — 28 мая 2010 г. С сообщением «Современное состояние исследования творчества Вл. С. Соловьева» выступили Михаил Викторович Максимов, д. ф.н., руководитель Российского научного центра по изучению наследия Владимира Соловьева (г. Иваново), и Сергей Анатольевич Гриб, руководитель Санкт-Петербургского общества Владимира Соловьева.

Вопросы задавали: А. А. Ермичёв, Р. Н. Дёмин, С. А. Гриб, А. Заньковский, С. П. Заикин, М. В. Быстров.

По теме доклада выступили: А. А. Ермичёв, И. И. Евлампиев, М. В. Быстров, С. А. Гриб.

Пятьдесят четвертое заседание — 15 октября 2010 г. Доклад Владимира Викторовича Ведерникова «К. П. Победоносцев в истории русского сознания и его статьи в журнале «Гражданин 1873–1876 гг. ».

Вопросы задавали: А. А. Государев, Н. В. Кофырин, В. А. Фатеев, Р. Н. Дёмин, Г. П. Медведев.

По теме доклада выступили: В. А. Фатеев, А. А. Государев, А. Л. Казин, А. И. Пешков.

Пятьдесят пятое заседание — 29 октября 2010 г. Презентация книги Петра Александровича Сапронова «Россия и свобода» (СПб., 2010).

Вопросы задавали: Н. В. Кофырин, М. П. Косых, Р. Н. Дёмин, Б. Г. Дверницкий, А. М. Столяров, А. А. Ермичёв, Б. В. Иовлев, И. А. Аносова, С. Василькова, Г. П. Медведев.

Выступили: Н. В. Кофырин, Я. А. Фельдман, Г. П. Медведев, А. М. Столяров, О. Е. Иванов, Б. А. Чистяков, Б. Г. Дверницкий, А. А. Ермичёв.

Пятьдесят шестое заседание — 12 ноября 2010 г. Презентация книги из серии «Русский путь» «Н. Заболоцкий: Pro et Contra». В работе заседания приняли участие составители тома И. Е. Лощилов (Новосибирск), Т. В. Игошева (Новгород).

Вопросы задавали: Р. Н. Дёмин, Я. А. Фельдман, В. В. Ведерников, Б. Г. Дверницкий.

Выступили: А. А. Грякалов, К. Г. Исупов.

Пятьдесят седьмое заседание — 26 ноября 2010 г. Доклад ведущего научного сотрудника Института Философии Российской Академии Наук (Москва) Андрея Константиновича Судакова «Цельность как проблема. Иван Киреевский и традиции русской мысли».

Вопросы задавали: В. А. Фатеев, М. В. Быстров, Р. Н. Дёмин, А. А. Ермичёв, С. А. Воробьева, Е. П. Анучин.

По теме доклада выступили: В. А. Фатеев, Б. Г. Дверницкий.

Пятьдесят восьмое заседание — 17 декабря 2010 г. Вечер памяти о. Вениамина (Новика) «Христианство и гуманизм».

С докладами выступили: К. К. Иванов, А. М. Столяров, С. Н. Егоров.

Вопросы задавали: А. А. Государев, Б. Г. Дверницкий, Л. Г. Тоноян, архимандрит Августин (Никитин), Я. А. Фельдман, М. И. Шишова, дьякон Дмитрий Дмитриев.

Выступили: Б. Г. Дверницкий, о. Хосе Мария Вегас, А. А. Ермичёв, А. А. Государев, А. А. Шестова, М. В. Быстров, В. Н. Номоконов, дьякон Дмитрий Дмитриев, О. Кошутин, А. М. Матвеев, Л. Г. Тоноян.

Пятьдесят девятое заседание — 21 января 2011 г. Выступил с докладом доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии Московского государственного университета Федор Иванович Гиренок «Кто мы? О русском и советском дискурсах и разрыве между ними».

Вопросы задавали: Г. А. Погорелов, М. С. Уваров, И. Н. Мочалова, Б. В. Иовлев, Р. Н. Дёмин, В. А. Фатеев, Ю. А. Скроцкий, В. Дробышев.

По теме доклада выступили: Я. А. Фельдман, Б. Г. Дверницкий, В. А. Фатеев, М. С. Уваров, В. Е. Семенков, Б. В. Иовлев, Ю. А. Скроцкий, А. А. Ермичёв.

Шестидесятое заседание — 26 января 2011 г. Состоялась презентация второго издания книги Дмитрия Кирилловича Бурлаки «Мышление и Откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику».

Вопросы задавали: Р. Н. Дёмин, В. Штерндок, С. П. Заикин, Г. А. Погорелов, Д. В. Шмонин, Б. В. Иовлев, П. Ю. Нешитов, Т. И. Салагуб, А. А. Златопольская.

Шестьдесят первое заседание — 25 февраля 2011 г. Доклад Петра Юрьевича Нешитова «Любовь: русское чувство на морозе истории».

Вопросы задавали: А. А. Государев, Г. П. Медведев, Я. А. Фельдман, М. В. Быстров, Б. В. Иовлев, О. В. Павенков, М. И. Шишова, С. Н. Василькова, Р. Н. Дёмин, Н. В. Кофырин.

По теме доклада выступили: А. А. Государев, М. В. Быстров, Б. В. Иовлев, Л. В. Цыпина, Г. П. Медведев, А. А. Ермичёв.

Шестьдесят второе заседание — 25 марта 2011 г. Доклад Алексея Алексеевича Государева «Постоянство в измене: портрет среднего русского человека».

Вопросы задавали: Р.Н. Дёмин, О. Кошутин, В. Дробышев.

По теме доклада выступили: А.А. Ермичёв.

Шестьдесят третье заседание — 15 апреля 2011 г. Доклад Георгия Павловича Медведева «Национализм как свобода духа».

Вопросы задавали: А.А. Ермичёв, Н.В. Кофырин, С.В. Чебанов, А.Н. Муравьёв, Н.А. Трофимов, Р.Н. Дёмин, А.Л. Казин, Б.В. Иовлев, О. Кошутин, С.П. Заикин.

По теме доклада выступили: Я.А. Фельдман, Б.В. Иовлев, Ф.Н. Козырев, А.А. Ермичёв, А.Л. Казин, А.Н. Муравьёв, С.В. Чебанов, Е. Стеник, А.М. Матвеев, О. Кошутин.

Шестьдесят четвертое заседание — 13 мая 2011 г. Презентация книги Александра Леонидовича Казина «Русские чудеса. История и судьба» (СПб., Петрополис, 2010).

Вопросы задавали: С.П. Заикин, А.М. Столяров, М.П. Косых, П.А. Кузнецов, М.С. Фомина, Г.П. Медведев, Р.Н. Дёмин.

По теме доклада выступили: Я.А. Фельдман, П.А. Кузнецов, А.Н. Швечиков, А.А. Ермичёв, А.Л. Казин, В.А. Фатеев, А.М. Столяров, М.С. Фомина, Г.П. Медведев, Г.В. Скотникова, В.М. Ивченко.

Шестьдесят пятое заседание — 27 мая 2011 г. Оно было посвящено 200-летию со дня рождения Виссариона Григорьевича Белинского. С докладом выступил Александр Александрович Ермичёв.

Вопросы задавали: Р.Н. Дёмин, А.Л. Казин, А.Ю. Рахманин, В.В. Ведерников, М.В. Быстров, А.А. Златопольская, С.П. Заикин, Г.П. Медведев.

По теме доклада выступили: В.А. Котельников, А.Л. Казин, А.Н. Муравьёв, И.И. Евлампиев, Н.А. Абельская, О. Кошутин, В.В. Ведерников, С.П. Заикин, М.В. Быстров, Г.П. Медведев.

Шестьдесят шестое заседание — 10 июня 2011 г. Продолжение доклада Александра Александровича Ермичёва, посвященного 200-летию со дня рождения Виссариона Григорьевича Белинского — «К оценке Белинского в истории русской культуры и его эстетико-литературные позиции».

Вопросы задавали: Я.А. Фельдман, И.И. Евлампиев, А.Г. Ломоносов, А.Н. Муравьёв, С.А. Воробьева, М.В. Быстров, Р.Н. Дёмин.

По теме доклада выступили: Я.А. Фельдман, С.Г. Стратановский, И.И. Евлампиев, А.Г. Ломоносов, Н.А. Абельская, А.Н. Муравьёв.

Шестьдесят седьмое заседание — 21 октября 2011 г. С докладом выступил доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии СПбГУ Герман Филиппович Сунягин «Страна Советов как социально-исторический эксперимент».

Вопросы задавали: О.В. Ананьев, А.Л. Казин, А.Г. Ломоносов, М.С. Фомина, В.Е. Потапов, Р.Н. Дёмин, А.А. Златопольская, А.А. Ермичёв, С.А. Воробьева, О. Кошутин.

По теме доклада выступили: А.Л. Казин, Я.А. Фельдман, М.В. Быстров, О.В. Ананьев, М.С. Фомина, А.А. Златопольская, О. Кошутин.

Шестьдесят восьмое заседание — 2 декабря 2011 г. С докладом выступил доктор философских наук, профессор кафедры политологии СПбГУ Владимир Александрович Гуторов «Советский Союз как тип цивилизации».

Вопросы задавали: М. С. Фомина, М. П. Косых, Я. А. Фельдман, С. П. Заикин, А. А. Златопольская, И. Н. Протасенко, А. А. Ермичёв, Г. М. Голод, А. М. Буровский.

По теме доклада выступили: Я. А. Фельдман, А. Л. Казин, А. М. Буровский, Б. Г. Дверницкий, А. А. Ермичёв, О. Кошутин, С. П. Заикин.

Шестьдесят девятое заседание — 23 декабря 2011 г. Доклад Петра Юрьевича Нешитова «Формула русской философии: Гегель плюс Пушкин».

Вопросы задавали: С. П. Заикин, Р. Ключник, Г. М. Голод, Н. В. Кофырин, Р. Н. Дёмин, А. Н. Муравьёв, М. В. Быстров, А. Г. Ломоносов, С. А. Воробьева, Б. В. Иовлев.

По теме доклада выступили: А. Л. Казин, А. А. Ермичёв, А. Н. Муравьёв, Я. А. Фельдман.

Семидесятое заседание — 27 января 2012 г. Доклад доктора философских наук, профессора РХГА Александра Александровича Ермичёва «Страна Советов как тип культуры: взгляд объективный, не антисоветский».

Вопросы задавали: Я. А. Фельдман, М. С. Фомина, А. Г. Ломоносов, О. В. Самылов, Р. Н. Дёмин, В. А. Егоров, С. А. Емельянов, Д. К. Бурлака.

По теме доклада выступили: Я. А. Фельдман, А. Г. Ломоносов, А. Л. Казин, В. А. Фатеев, А. А. Иваненко, Р. Ключник, О. Кошутин.

Семьдесят первое заседание — 24 февраля 2012 г. Доклад Андрея Николаевича Муравьёва «Речи к русской нации: проблема национального образования и воспитания в “Речах к немецкой нации” И. Г. Фихте».

Вопросы задавали: М. В. Быстров, С. П. Заикин, А. А. Ермичёв, С. Н. Василькова, Р. Н. Дёмин, И. А. Аносова, Н. А. Шелков, Ф. В. Форш, И. А. Батракова.

По теме доклада выступили: О. Кошутин, А. Г. Ломоносов, В. В. Кузнецов, Г. П. Медведев, А. А. Иваненко, А. К. Судаков, М. В. Быстров.

Составитель — Н. А. Румянцева

**Святой Фома Аквинский
и становление российской философской медиевистики
(размышления по поводу публикации монографии К. В. Бандуровского
«Бессмертие души в философии Фомы Аквинского». —
М., РГГУ, 2011. 332 с.)**

Публикация историко-философской работы, посвященной изучению томистской философско-теологической доктрины, является событием отрядным и примечательным. Бесспорно, что тема, заявленная в названии книги, всегда будет звучать актуально вне зависимости от метафизических идей И. Канта или перспективы новейших танатологических штудий. Кроме того, монография принадлежит признанному и авторитетному ученому, статьи и исследования которого всегда представляют интерес и характеризуются строгостью и ясностью мысли. При этом добротная по изложению и скрупулезная по содержанию работа К. В. Бандуровского отражает материалы квалификационного исследования, что дает несомненную уверенность в серьезном научном потенциале автора, демонстрируя пример высоких стандартов современных российских историко-философских изысканий. Тем не менее, главное заключается в том, что представленный труд может рассматриваться как продолжение и развитие сложившейся традиции отечественной школы философской медиевистики, как еще один своеобразный «камень», заложенный в фундамент новейших российских исследований средневековой мысли и культуры, изучения западноевропейской и византийской христианской теологии.

Можно назвать ряд различных философских направлений, в той или иной мере присутствовавших в нашей культуре в дореволюционный период, в советскую эпоху, невзирая на существовавшие запреты и преследования. Однако едва ли можно серьезно рассуждать о наличии в прежние времена значительной российской традиции штудий средневековой мысли, за исключением византиноведения, хотя и в данной области следует выделить лишь несколько проектов, ставших классикой, например, «Поэтику ранневизантийской литературы» С. С. Аверинцева, но все же не сформировавших в силу различных причин реальную школу. В этом контексте вполне оправданно признать, что сегодня в пространстве отечественной гуманитаристики сложились достаточно определенные стратегии и направления изучения средневековой философии и богословия Западной Европы и Византии. Примечательно, что центрами таких инновационных проектов зачастую являются не столько традиционные университеты и академические институты, сколько различного рода

периферийные структуры, не имеющие официального статуса и четкой государственной поддержки.

Исследования такого рода имеют принципиальное значение. Прежде всего, это обусловлено сложившимся в отечественной культуре различием между религиозной практикой и богословско-философским дискурсом. В этом смысле русский религиозный ренессанс конца XIX — начала XX вв. предстает как своеобразный опыт схоластики в позитивном значении этого термина, как своего рода стратегия теологической рефлексии, мыслительного самоопределения русской философско-богословской традиции. Но данный опыт нельзя воспринимать в горизонте догматических постулатов и принципов. При всем пафосе религиозности отечественная мысль Серебряного века все же являлась формой любознательности и включала вполне светские академические учения и подходы. Таким образом, перспектива современного освоения западной католической схоластики и православного византийского богословия предстает в качестве продолжения и развития идей и традиций русской мысли начала прошлого столетия и отражает универсальный характер российской ментальности. Кроме того, через постижение иной культуры, посредством изучения другого опыта и стиля мысли и бытования культурных практик становится возможным лучшее понимание себя, осмысление достоинств и недостатков собственного мира. Впитывание различных традиций, их серьезное и скрупулезное освоение позволяет укрепить фундамент собственного дома, структурировать пространство своей культуры.

При этом необходимо напомнить, что язык европейского философствования — это язык схоластики, школьной мысли, университетского образования. К сожалению, надо признать, что отечественная традиция не сформировала строгого языка философии. Пожалуй, лишь в рамках советского марксизма, при всех недостатках данного периода, стал складываться серьезный опыт языковой дисциплины мышления, картезианской ясности и отчетливости понятий, как известно, унаследованной Декартом от Фомы Аквинского и Франсиско Суареса, работы которых, как отмечают западные ученые, он непрестанно возил с собой в своих многочисленных путешествиях. И даже те, кто отвергал опыт советской школы марксистских штудий, с неизбежностью обращались к выстраиванию собственного языка философствования.

В данной проекции историко-философская деятельность К. В. Бандуровского, его статьи и переводы вызывают несомненный научный интерес с точки зрения продумывания языка современного российского любознательности. Он уделяет пристальное внимание именно проработке терминологического аппарата Фомы Аквинского, переводам понятий, их интерпретации, поиску адекватных русских концептов, подробным комментариям и разъяснениям. Такой подход, с одной стороны, открывает новые возможности для укоренения в опыт европейской традиции мысли, с другой стороны, позволяет расширить горизонты отечественного философского вокабулярия, выявить основания и очертить пределы допустимых смысловых коннотаций. Символично, что в последние годы К. В. Бандуровский увлекся поэзией, причем не как исследователь, а как реально пишущий автор. Его тонкость мысли и любовь к слову проявились и в форме литературно-поэтического творчества.

Обращаясь к тексту монографии, стоит выделить некоторые узловые пункты представленной интерпретации. «Томистская концепция бессмертия души, — утверждает ученый, — являет яркую и уникальную страницу в истории обсуждения этой проблемы. Фома Аквинский совершает значительный поворот, отказавшись от традиционной многовековой трактовки этой проблемы, базирующейся на платоновских философ-

ских началах, и от весьма аргументированной, обширной платоновской концепции бессмертия души и обратившись к аристотелевскому учению о душе, которое, как принято было полагать в те времена (и как зачастую полагается до сих пор), фундирует отрицание бессмертия человеческой души в целом или, по крайней мере, представляет этот вопрос как апорию»¹. По сути, заявленная позиция предстает в качестве основополагающей интенции исследовательского проекта К. В. Бандуровского. Действительно, среди многочисленных поворотов, выделяемых как в индивидуальных творческих биографиях европейских мыслителей, так и в истории метафизики Запада в целом, обращение Фомы Аквината к наследию аристотелизма признается как его уникальный личный призыв и несомненный философский приоритет всего тринадцатого столетия. Смена авторитетов и парадигм платонизма и аристотелизма в данный период приобрела фундаментальное значение для всего последующего развития европейского философствования, на что, в частности, указывали еще славянофилы (И. В. Киреевский, А. С. Хомяков). Однако подробная историко-философская проработка этой трансформации на примере исходной проблемы метафизики — бессмертия души — производится в российской науке впервые.

В этом контексте следует отметить, что известное исследование А. А. Бронзова «Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности», вышедшее в России в конце девятнадцатого столетия, было нацелено на демонстрацию влияния Стагирита на учение Фомы, а не на экспликацию оппозиции платонизма и аристотелизма. Именно так позиционирует свою исследовательскую стратегию современный ученый, выделяя в духе незабвенной памяти советской историко-философской схематики «линию Платона» и «линию Аристотеля». В кратком обзоре дискуссий и подходов к пониманию бессмертия души, сложившихся в рамках христианской мысли от первых апологетов до Августина, автор работы, по сути, подтверждает свою изначальную установку на оппозицию аристотелизма и платонизма.

При изложении концепции Фомы исследователь, с одной стороны, прибегает к методологии текстологического анализа, последовательно представляя все фрагменты из работ средневекового схоласта, в которых затрагивается вопрос о бессмертии, и излагает основные томистские аргументы, с другой стороны, стремится раскрыть суть проблемы в общем контексте понимания человеческой души и интеллектуальных способностей. Разумеется, что особый вес в данной презентации приобретает идея единства субстанциальной формы, которая ассоциируется с аристотелевской теорией, тогда как платоновское понимание утверждает «образ человека как составного существа»². При этом осуществляется пунктуальный терминологический анализ латинских понятий, используемых Фомой Аквинатом в отношении познавательных способностей человека, когнитивных процедур и общей структуры интеллекта. Естественно, затрагивается дистинкция активного и возможностного (пассивного) интеллекта и полемика Фомы с Латинскими аверроистами, излагается его критика теории монопсихизма. Данный анализ завершается заключительными параграфами о психофизическом единстве человека и об обусловленной этой позицией проблеме воскрешения плоти в интерпретации Аквината.

В целом, необходимо признать, что в традиции христианского богословия томизм является уникальным опытом, базирующимся на аристотелевской логике и философии.

¹ Бандуровский К. В. Бессмертие души в философии Фомы Аквинского.— М., 2011.— С. 11.

² С. 156.

Преемственно развивая систему схоластического мышления в контексте аристотелизма, он предложил принципиально новые толкования многих богословских и метафизических проблем. Однако нельзя не отметить, что аристотелизм Фомы — это именно его версия понимания и применения наследия великого древнегреческого мудреца в христианской мысли, которая вызывала и вызывает серьезные возражения и замечания, как у его современников, так и у новейших исследователей, что, в частности, признает и К. В. Бандуровский³. Так или иначе, российский ученый представил выверенную концепцию понимания важнейшего богословского и метафизического вопроса о бессмертии души в учении Фомы Аквинского, внося свой вклад в современную российскую философскую медиевистику и в историю отечественных религиозно-философских дискуссий и исследований. В этой связи остается только пожелать автору дальнейших творческих начинаний и новых оригинальных историко-философских научных проектов.

О. Э. Душин

³ Там же.

Ревнителю православия
(Пророки византизма. Переписка К. Н. Леонтьева
и Т. И. Филиппова (1875–1891) / Сост., вступ. ст., подготовка текстов
и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский Дом, 2011)

В последнее время издательство «Пушкинский Дом» выпустило целый ряд интересных, серьезных книг, что само по себе чрезвычайно отрадно на фоне разгулявшейся коммерческой стихии. Особенно радует появление среди них таких книг, которые при сохранении академической «фирменной» тщательности в подготовке издания, не страдают излишней сухостью изложения и представляют интерес для читателей за пределами узкого круга научного сообщества.

Примером именно такого издания является солидный том под названием «Пророки византизма», подготовленный Ольгой Леонидовной Фетисенко. Книга представляет собой щедро прокомментированную переписку завоевавшего в последние годы широкую популярность консервативного писателя и публициста К. Н. Леонтьева (1831–1891) с несколько менее известным, но также видным представителем консерватизма Тертием Ивановичем Филипповым (1825–1899) — крупным государственным чиновником, занимавшим к концу жизни министерскую должность главы Государственного контроля.

Недоступный читателям в советское время как представитель крайней «реакции», К. Н. Леонтьев в настоящее время обрел достаточную известность, во многом благодаря собранию его сочинений, издаваемому при активнейшем участии составителя рассматриваемой книги. Консервативные идеи Леонтьева по-прежнему вызывают самые противоречивые толки; у него сегодня, наверное, столько же ревностных почитателей, сколько и непримиримых противников. К тому же «твердая пища» оригинальных мыслей», которую предлагает Леонтьев, была и остается не по зубам многим из его читателей. Не удивительно, что для представителей либерально-западнических воззрений он был при жизни и до сих пор остается своего рода *enfant terrible*, а его пессимистические антиевропейские пророчества, в сочетании с «византизмом», т. е. синтезом монархизма и церковности, являются шокирующим вызовом идеологии толерантности и прав человека, господствующей ныне на Западе. Но даже среди сторонников славянофильско-патриотического направления его ультраправые воззрения вызвали настороженную оценку, прежде всего из-

за удивительного сочетания в его взглядах, особенно до «обращения» на Афоне, политического охранительства с соблазнительным эстетизмом. Вместе с тем любой объективный читатель не может не отметить невероятной смелости и полной самостоятельности суждений Леонтьева.

Особый интерес представляют сегодня оригинальные предвидения этого видного представителя русского консерватизма: ход истории показал поразительную верность многих пессимистических пророчеств Леонтьева по поводу мещанского опошления европейской цивилизации. Более того: некоторые из этих пророчеств удивительным образом продолжают стремительно сбываться уже на наших глазах, в наше время, стремительно шествующее «по смертному пути всесмешения».

Переписка с Филипповым раскрывает нам эту пророческую сторону личности Леонтьева во всей красе и противоречивости. Он предается мечтам о присоединении Царьграда — только так именует Леонтьев захваченный турками Константинополь, — в котором «непризнанному пророку» видится шаг, абсолютно необходимый для Соборной централизации Восточных Церквей, для торжества Православия. Мечтает Леонтьев и о создании Восточного Союза православных и мусульманских стран «под рукой России» (как антитезы «губительному» по неизбежному либерализму Союзу славянскому). Тут и мечты о возведении Третья Иванoviча на престол Обер-прокурора Священного Синода с той же целью содействия процветанию Церкви — Леонтьев находит у него массу достоинств по сравнению с его главным идейным оппонентом К. Н. Победоносцевым. В другой раз, тоже в мечтах, после присоединения Царьграда, он назначает его уже «Полномочным Императорским Комиссаром по Церковным делам Востока» на Босфоре. Выдвигается еще и мысль о пользе сохранения крестьянской общины...

Судьбу России Леонтьев ставит в прямую зависимость от степени осуществления своих чаяний: «...эти условия в моих глазах суть *мерила* того, имеет ли Россия особую от Запада будущность, или она только лет на сто, не более, помоложе Франции и пойдет позднее туда же, т. е. к *чорту* (в нигилистическую республику, например)». Нарастающее торжество нигилизма и позитивизма в России приводит Леонтьева к выводу о ее мрачных перспективах, на который, впрочем, накладываются туманные надежды Леонтьева на некий «феодализм будущего». Этот своеобразный «союз социализма... с русским Самодержавием и пламенной мистикой» позволил бы, как надеется Леонтьев, победить ненавистный ему эгалитаризм демократии.

Данное пророчество привлекает, конечно, повышенное внимание наших современников. Некоторые видят здесь то ли воплощение зловещего замысла «Великого инквизитора», то ли пугающий апофеоз сталинизма, правда, не учитывая того, что в сталинском режиме по отношению к леонтьевскому «проекту» не хватало главного элемента его умозрительной конструкции — «пламенной мистики», т. е. Церкви. Но если бы Сталин как «социалистический Царь» сумел, в духе леонтьевских пророчеств, действительно возродить Православие, наложив его на социализм в более прочной форме государственной религии, а не утвердить только патриаршество слишком зависимого от светской власти Сергия, то, думается, красное царство, по крайней мере, не подверглось бы столь быстрому идейному разложению.

Конечно, пророчества Леонтьева далеко не всем и не во всем представляются убедительными. Не совсем понятно, например, почему «грядущее рабство» должно

было преодолеть эгалитарный, уравнилельный процесс, который, как видится его оппонентам, страшит Леонтьева более, нежели «новое принудительное закрепощение». Скептически относившийся к Леонтьеву Н. А. Страхов в письме к А. А. Фету посмеивался над его трагическим романтизмом: «Все это прекрасно, но не воцарится ли понемногу плоскость и скука? Откуда взять резко разграниченные сословия, красивые одежды, рыцарские нравы и пр.— словом все, что так нужно К. Н. Леонтьеву? Он бы, кажется, сейчас согласился, чтобы его казнили, лишь бы это совершилось с эффектной церемонией и палач был бы в красивой одежде и с позолоченным топором». И, надо сказать, не один Страхов подмечал в леонтьевском «византизме» существенную примесь эстетизма.

Что же касается Т. И. Филиппова, то он вполне разделяет взгляды Леонтьева. Поэтому тема христианства и Церкви естественно стоит в центре их заочных бесед и раскрывается в книге с максимальной полнотой, а сама книга из обычного эпистолярного сборника обретает черты настоящего духовного сочинения. И этому в большой степени способствуют превосходно выполненные комментарии, сопровождающие подробными пояснениями каждое из писем и позволяющие нетвердому в христианстве читателю легко ориентироваться в сложной духовной проблематике книги.

Т. И. Филиппов вошел в историю не столько собственными сочинениями, сколько церковно-общественной деятельностью и особенно литературным меценатством: он устроил в Государственном контроле целую колонию литераторов славянофильски-консервативного направления. Леонтьев нередко выступает в письмах к Филиппову в неблагодарной роли просителя, но обращает на себя внимание тот факт, что он часто ходатайствует у своего могущественного покровителя не только за себя. Высокое положение Филиппова, конечно, позволяло ему оказывать поддержку разным людям (Леонтьев тут не в счет, ибо он был, все-таки, любимым автором крупного сановника), но количество лиц, которым он оказал поддержку, чрезвычайно велико. Надо сказать, что читательское восприятие личности Третья Ивановича несколько подпортил Розанов: созданный им образ горделивого сановника, «бравшего взятки и яйцом, и курицей, и чем угодно», разительно не похож на вращающегося исключительно в сфере высоких идей и христианской помощи людям корреспондента Леонтьева, каким он предстает из этой переписки. Не случайно дочь Розанова писала, что Василий Васильевич был к Т. И. Филиппову несправедлив.

Хотя Леонтьев с Филипповым и являются единомышленниками, витиевато-возвышенный, можно сказать, державный, нарочито церковный стиль кратких речений Третья Ивановича контрастирует с вольным, непринужденным течением мысли Константина Николаевича, с его резкими, точными суждениями, меткими характеристиками. Не случайно писем Леонтьева в книге гораздо больше и они несравненно длиннее филипповских.

Впрочем, Третья Иванович в этой книге — только своего рода фон для блестящих монологов Константина Николаевича. Выдающийся литературный талант К. Н. Леонтьева проявляется в этих письмах едва ли не с максимальной убедительностью. Мы постоянно видим перед собой настоящего Леонтьева — пытливого, дерзкого мыслителя с вольным, несколько капризным, эмоциональным характером и такой же прихотливой, непринужденной стилистикой. Он настолько смел и откровенен в мыслях и раскован в своей писательской манере, что чте-

ние книги не может не доставлять истинное удовольствие постоянным полетом мысли и изобразительным мастерством. По живости изложения и по многообразию охватываемых тем письма Леонтьева относятся к лучшим образцам эпистолярного жанра и могут быть вполне сопоставлены с письмами Пушкина или, скажем, Розанова.

Благодаря духовному содружеству корреспондентов самобытные идеи Леонтьева выявляются в письмах с редкой органичностью и осязательностью. В книге много политики, как в виде пророчеств, так и в форме обсуждения злободневных проблем современности, государственных и церковно-политических, в которых мыслитель чувствует себя особенно уверенным. Однако эта переписка прежде всего — духовное чтение. Нам недостает рвения самим читать святоотеческую литературу, но через Леонтьева, свободно владеющего словом и со знанием дела излагающего основы церковного подвижничества, мы можем получить некоторое представление о подлинном христианстве, в какой-то мере представить очертания того горнего мира, который так привлек к себе этого своевольного в прошлом эстета, что он стал «пророком византизма». Леонтьев выступил посредником между русским монашеством и миром, апологетом и неустанным проповедником духовной трезвости, строгого церковного послушания. Именно через Леонтьева русская интеллигенция получила достоверное представление об идеях монашеского аскетизма, святоотеческой церковности. Каждый свой шаг Леонтьев соразмеряет со строгими требованиями христианского послушания. Вот, например, как рассматривает Леонтьев свое обусловленное службой пребывание в Москве после монастырской жизни под духовным водительством старца Амвросия: «Москва была для меня *скитом*. Необходимость примириться постепенно со многим, что привело бы меня прежде в ужас своей прозой и свое мелочностью; эта необходимость, наложенная свыше, была точно как замена пострижения в монашество, которого я по грехам и маловерию не удостоился! Пострижение сердца, пострижение воли, вкусов, ума...».

По благотворному влиянию Леонтьева в деле распространение в обществе православных воззрений его вполне можно сопоставить с ролью Ф. М. Достоевского, несмотря на то, что сам Леонтьев относил автора «Братьев Карамазовых» и Пушкинской речи к «лжепророкам». Тема «розового христианства» — одна из самых интересных в этой книге. Знакомый с публицистикой Леонтьева читатель уже знает, как он относился к христианам «на сахарной воде», т. е. к Достоевскому и Толстому, но найдет в письмах немало и новых ценных деталей. Например, Филиппов не согласился с Леонтьевым, первоначально намеревавшимся дать книге о ложном истолковании христианства Достоевским и Толстым название «Лжепророки»: по мнению Третья Иванoviча, можно было назвать «лжепророком» Толстого, а вот за Достоевским он такой вины не признал.

В очередной раз подвергается в письмах критике и славянофильство. Хотя к «древним», т. е. ранним славянофилам (Хомякову, Киреевскому и пр.) Леонтьев относится еще снисходительно, их последователи в 1870-е годы для него — «выдохшееся и несовременное направление». Тут и «болгаробесие», т. е. поддержка «братушек» в Балканской войне и сочувствие отделению Болгарской Церкви от Вселенского Патриарха, и скучный морализм, и прежде всего, конечно, ненавистные ему либеральные наклонности.

Как ни странно, Леонтьеву явно ближе Владимир Соловьев. Главное, что сближает этих мыслителей, как справедливо указывает в предисловии О. Л. Фетисенко,

это то, что понятие Церкви было для всех троих, включая Филиппова, «неизмеримо более важным, чем понятие “нация”». Леонтьев произносит такие знаменательные слова: «Я едва ли могу уступить кому бы то ни было (древним ли Славянофилам, Достоевскому ли) в любви и уважении к русскому народу; но те черты, которые я чту в нем благоговейно, воспитаны утверждены в нем Церковию, Которой и подобает то поклонение, которое мимо Ея вздумали воздавать самому народу и ему одному». Одно странно: Леонтьев, снова и снова обличая «народолюбцев», не без симпатии относился к идеям Соловьева даже уже после начала резкого спора Соловьева со Страховым, не очень-то смущаясь тем, что они все больше были направлены против русского самосознания, а значит, и против Православия. Складывается впечатление, что Соловьев, при всех его папистских увлечениях, был ему ближе либеральных славянофилов, причем не только своей церковностью, но и как эстетическая (но не этическая), родственная по пророческому складу личность. Соловьев признается в разговоре с Леонтьевым, что «призван поднять какой-то пожар в православной Церкви», а тот находит, что такой пожар будет полезен Церкви уже тем, что является противовесом богословскому духу славянофилов — в них «таится глубокая и отвратительная склонность к протестантизму». Следует, однако, признать, что наступил момент, когда антиправославные выпады Соловьева стали чрезмерными даже для Леонтьева.

Удивление или даже недоумение вызывает еще одна черта Леонтьева — это постоянная, страстная жажда признания. Леонтьев вечно печалился о своей безвестности, о том, что никто не хочет написать отзыва о его сочинениях, хотя ему, послушнику, живущему при монастыре, надлежало бы все же презирать такие светские слабости, как жажда славы. Однако у Леонтьева есть веское оправдание: он чувствует себя не просто писателем, не получающим признания, но пророком, стремящимся возвестить миру свою истину, в которую он верит и влияния которой на будущее России он жаждет «с нравственно-практической целью: «Я хочу — до смерти хочу — написать хоть для рукописного распространения в высших кругах наших: *moi реальные* [курсив мой.— В. Ф.] пророчества будущей культуры» (с. 305). Сообщает Леонтьев и о замысле романа под характерным названием — «Пророк в отчизне». Но, как известно, «нет пророка в своем отечестве». И как будто не случайно почти столетие, до самого последнего времени, идеи Леонтьева находились практически под спудом. Но пророческий пафос, присущий личности и творчеству Леонтьева,— самое характерное свойство его личности,— и сейчас его сбывающиеся прозрения получают все большее признание.

Отсюда и название данной книги — «Пророки византизма», которое, возможно, кому-то покажется нарочитым, если воспринимать книгу лишь как узко академическое издание. Но оно здесь вполне к месту — такое название не только прямо определяет идейный мир героев книги, но и указывает на то, что автор во многом разделяет идеи участников переписки.

Следует еще отметить, что на страницах книги часто встречаются интереснейшие характеристики таких известных деятелей эпохи, как М. Н. Катков и В. А. Грингмут, И. С. Аксаков и Н. Н. Страхов, К. П. Победоносцев и князь В. П. Мещерский, К. Н. Бестужев-Рюмин и Д. А. Толстой...

В самое ближайшее время выйдут в свет еще две книги близкого содержания, написанные О. Л. Фетисенко: «Преимство от отцов: К. Н. Леонтьев и И. И. Фудель. Переписка. Статьи. Воспоминания» и «Гептастилисты: Константин Леонтьев, его

собеседники и ученики». Если же учесть поистине целое море ее статей и других журнальных публикаций на сходные темы, то можно с уверенностью сказать, что О. Л. Фетисенко выдвигается в число ведущих отечественных литературоведов не только обилием издаваемых ею трудов и тщательной их научной подготовкой, но и православным содержанием ее творческой деятельности.

В. А. Фатеев

НАШИ ПОТЕРИ

**Н. С. ГОРДИЕНКО
А. Л. БУРЯКОВСКИЙ
Г. В. СТЕЛЬМАШУК**

10 ноября 2011 г. после непродолжительной болезни на 83-м году жизни скончался Николай Семенович Гордиенко, доктор философских наук, профессор, один из создателей ленинградской (петербургской) научной школы религиоведов. Покойный работал в Государственном музее истории религии, Российском государственном педагогическом университете им. А. И. Герцена, Ленинградском государственном университете им. А. С. Пушкина.

Основная тема научных исследований Николая Семеновича — история русского православия, проблемы религиоведения и философии религии.

18 января 2012 г. скончался кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского университета Александр Леонидович Буряковский. Его недолгая жизнь (родился в 1955 г.), была связана с нашим городом — здесь он окончил школу и философский факультет Университета, преподавал философию в нескольких вузах. Он автор нескольких десятков научных публикаций по истории и философии религии, обративших на себя внимание интересным содержанием и нетривиальностью суждений. Коллеги будут помнить его как вдумчивого и деликатного человека, знавшего и любившего нелегкий труд философа-религиоведа.

1 апреля 2012 г. на 71 году жизни скончался Григорий Васильевич Стельмашук, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина.

Основной темой научных работ покойного были философия и социология культуры, история русской культуры и философии.

НАШИ АВТОРЫ

- Двигуянинов Борис Кириллович** — аспирант Русской христианской гуманитарной академии, raziel777@bk.ru
- Евдокимов Вячеслав Юрьевич** — аспирант Русской христианской гуманитарной академии, wjatsch74@mail.ru
- Ермичев Александр Александрович** — доктор философских наук, профессор Русской христианской гуманитарной академии, journal.rhga@gmail.com
- Захваткин Анатолий Валерьевич** — аспирант Русской христианской гуманитарной академии, parzifalix@gmail.com
- Иванов Олег Евгеньевич** — доктор философских наук, профессор Института богословия и философии Русской христианской гуманитарной академии, olivanov1@rambler.ru
- Камнев Владимир Михайлович** — доктор философских наук, доцент кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, kamnevladimir@yandex.ru
- Кауркин Радислав Вячеславович** — кандидат исторических наук, профессор Нижегородского государственного педагогического университета, руководитель Нижегородского отделения Института российской истории РАН, rad-kaurkin@mail.ru
- Кобелева Ольга Игоревна** — соискатель ученой степени кандидата философских наук при кафедре культурологии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, olelush@mail.ru
- Коган Сергей Исаакович** — аспирант кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, sershik@inbox.ru
- Мартыненко Александр Валентинович** — доктор исторических наук, профессор Мордовского государственного педагогического института, arkanaddin@mail.ru
- Мартысюк Павел Григорьевич** — доктор философских наук, заведующий кафедрой теории и истории государства и права Российского государственного социального университета (филиал в г. Минске), Pr_martis@yahoo.com
- Маслин Михаил Александрович** — доктор философских наук, заслуженный профессор Московского университета, заведующий кафедрой истории русской философии философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, mmaslin@yandex.ru

Пайман, Аврил (Avril Pyman) — профессор Даремского Университета (в отставке), крупный английский ученый в области истории русской литературы, доктор философии, член Британской Академии, gu_nata@mail.ru

Самылов Олег Валерьевич — кандидат философских наук, доцент кафедры истории и политологии Санкт-Петербургского государственного университета сервиса и экономики, os@rusk.ru

Сергеева-Клятис Анна Юрьевна — кандидат филологических наук, преподаватель Государственной классической академии им. Маймонида, annaklatis60@yahoo.com

Сурикова Анна Сергеевна — научный сотрудник кафедры богословия Русской христианской гуманитарной академии, ibif@inbox.ru

Тоичкина Александра Витальевна — кандидат филологических наук, доцент кафедры славянской филологии филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, alex_toich@yahoo.com

Халтурин Юрий Леонидович — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, биомедицинской этики и гуманитарных наук Московского государственного медико-стоматологического университета, ukhalturin@gmail.com

Хохряков Вадим Вадимович — старший преподаватель кафедры теории речевой деятельности и языка массовой коммуникации факультета журналистики Санкт-Петербургского государственного университета, vokairhoh@mail.ru

Хромцова Марина Юрьевна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Русской христианской гуманитарной академии, marina-chr@list.ru

Цветков Сергей Васильевич — член Русского ПЕН-клуба, член Санкт-Петербургского союза литераторов, tsvetkov860@yandex.ru

АННОТАЦИИ

Двинянинов Б. К. Аспекты влияния платонизма на концепции высокого герметизма (Corpus Hermetica)

Герметический корпус, созданный в период I в. до н.э.— IV в. н.э. имеет ряд аспектов влияния платонической традиции. Эти аспекты включены в герметическое учение и переосмыслены в мистическом ключе. Учение Платона одна из основ греческих корней герметической традиции.

Ключевые слова: герметизм, учение о Благое, космогония, антропология, метемпсихоз.

Dvinjaninov B. K. Aspects of Platonic Influence on the Conceptions of the High Hermetism

The Corpus Hermetica created in I century BC — IV century AD has a number of aspects of influence of Platonic tradition. These aspects are included in the hermetic doctrine and rethought in a mystical key. Platon's doctrine is one of bases of the Greek roots of hermetic tradition.

Key words: Hermetica, the doctrine of the Blessing, cosmogony, anthropology, metempsychosis.

Евдокимов В. Я. Законодательное регулирование передачи религиозным объединениям государственного имущества в постсоветский период.

Развитие правовых норм, регулирующих передачу религиозным организациям государственного имущества на протяжении последних двадцати лет, обусловлено серьезными изменениями государственно-конфессиональных отношений. Создание законодательной базы по имущественному вопросу помогло религиозным организациям вести благотворительную деятельность и решать многие социокультурные проблемы. Тем не менее, в законодательстве остается ряд пробелов.

Ключевые слова: религиозные объединения, государственное имущество, постсоветский период, законодательство.

Evdokimov V.J. Legislative Regulation of Assignment of State Property to Religious Associations in the Post-Soviet Period

Development of the legislative norms that regulate assignment of the state property to religious organizations during last twenty years is determined by serious changes in the state and church relations. Making of juridical basis for the property matter helped religious organizations to run charitable activity and resolve a lot of socio-cultural problems. Nevertheless, there is a number of lacunas in the law.

Key words: religious associations, state property, post-Soviet period, law.

Ермичёв А. А. «Русский ренессанс», «серебряный век»: общее пространство, начала, границы, сближения

В статье предпринята попытка разграничить содержание понятий «русский культурный ренессанс», «русский духовный ренессанс», «серебряный век», чаще всего употребляемых как тождественные.

Ключевые слова: русский культурный ренессанс, русский духовный ренессанс, серебряный век, новое религиозное сознание, революция.

Ermichev A. A. "Russian Renaissance", "Silver Age": Common Room, Beginnings, Borders, and Convergencies

In the article, an attempt to distinguish between the notions of "Russian cultural renaissance", "Russian spiritual renaissance", "Silver age" that, as a rule, are used as equal is undertaken.

Key words: Russian cultural renaissance, Russian spiritual renaissance, Silver age, new religious consciousness, revolution.

Захваткин А. В. Д. С. Мережковский и Н. А. Бердяев: размышления о церкви

В начале XX в. особенную актуальность в русском обществе приобретают духовные искания интеллигенции. Два религиозных философа, Мережковский и Бердяев, пытаются найти место церкви в изменившемся мире и определить ее задачи. Они идут разными путями, тем не менее, их размышления во многом созвучны.

Ключевые слова: новое религиозное сознание, Третий Завет, церковь, Мережковский, Бердяев.

Zakhvatkin A. V. D. S. Merezhkovsky and N. A. Berdyaev: Thoughts of the Church

In the beginning of the 20th century spiritual searching of Russian intelligentsia starts to take on enormous significance. Merezhkovsky and Berdyaev, religious philosophers, try to understand the meaning of church in the changing world and define its purpose. They go separate ways, nevertheless, their speculations are in many respects alike.

Key words: new religious consciousness, Third Testament, church, Merezhkovsky, Berdyaev.

Иванов О. Е. Истина и «сущие сущности» в философских мирах Платона и Аристотеля

В текстах Платона и Аристотеля логическое содержание неразрывно связано с вне-логическим, экзистенциальным контекстом, который существенным образом влияет

на трактовку онтологической природы Единого. Оба автора отрицают монополию на истину, тяга к новизне и разнообразию при внутреннем сохранении единства предмета мысли остается в них неколебимой.

Ключевые слова: истина, бытие, Платон, Аристотель.

Ivanov O. E. The Truth and "Existing Essences" in the Philosophical Worlds of Plato and Aristotle

In the texts of Plato and Aristotle, logical content is inseparably tied with non-logical existential context which exerts essential influence on the treating of ontological nature of the One. Both authors deny a truth monopoly, and the will for a novelty and variety, the unity of the thought matter saved, stays firm in them.

Key words: truth, being, Plato, Aristotle.

Камнев В. М. Идея консервативного либерализма и концепция «Великой России» П. Б. Струве

Концепция «Великой России» П. Б. Струве рассматривается в статье как форма русского государственного консерватизма. Анализируются религиозно-философские и историко-культурные предпосылки формирования консервативного мировоззрения П. Б. Струве. Сделан вывод об актуальности прогнозов и предсказаний мыслителя для России наших дней.

Ключевые слова: консерватизм, либерализм, государство, демократия.

Kamnev V. M. The Idea of Conservative Liberalism and the Concept «Great Russia» of P. B. Struve

In this article, conception of "Greate Russia" of P. B. Struve is considered as the form of Russian state conservatism. Religious, philosophical, historical and cultural preconditions of formation of P. B. Struve's conservative outlook are analyzed. The conclusion is drawn on an urgency of forecasts and predictions of the thinker for Russia of our days.

Key words: conservatism, liberalism, state, democracy.

Кауркин Р. В., Мартыненко А. В. Образ идеального правителя в христианской и мусульманской традиции Средних веков и начале Нового времени

Авторы, анализируя ряд работ светских и религиозных мыслителей, пришли к выводу, что в христианской и исламской традициях средних веков и нового времени образ идеального монарха включал в себя целый комплекс политических, социальных и этических идеалов, присущих обществу в целом. Более того, по убеждению авторов статьи, проблема идеального лидера представляла собой ключевой критерий политической зрелости и мировоззренческого своеобразия того или иного общества и народа.

Ключевые слова: образ идеального правителя, христианская и исламская традиции, Средние века, Новое время.

Kaurkin R. V., Martynenko A. V. Image of the Ideal Ruler in Christian and Muslim Tradition of the Middle Ages and Early Modernity

The authors analyzing a number of works of secular and religious thinkers have come to the conclusion that in Christian and Islamic traditions of the Middle Ages and Modern Times

the image of an ideal monarch included a range of political, social and ethical ideals inherent in the society as a whole. Moreover, according to the opinion of the authors, the problem of an ideal leader was a key criterion of political maturity and ideological identity of societies and nations.

Key words: the image of an ideal ruler, Christian and Islamic traditions, the Middle Ages, Modern Times.

Кобелева О. И. Взгляд и политика образа

В статье рассматривается отличие в организации работы, совершаемой взглядом, при переходе к (пользуясь словами В. Бенямина) производству искусства в эпоху его технической воспроизводимости, а также изменение роли и функций взгляда и образа при возникновении так называемого «машин зрения», становящихся неотъемлемой частью пространства повседневности. Ставится вопрос о возможности для кинообраза восполнять утрачиваемые в поле тотальной видимости измерения взгляда и другого.

Ключевые слова: кино, взгляд, образ, экран.

Kobelev O. I. The Look and the Image Policy

The article looks at the characteristics of the process of visual perception of a work of art when (in the words of Walter Benjamin) the latter becomes mechanically reproducible. Similarly it addresses the changes in the role and function of perception and image given the appearance of the so-called “Vision Machines”, when they are an integral part of daily life. The issue is raised of the ability of film imagery to compensate for the loss of dimensions of visual perception and the other, within a field of complete vision.

Key words: film, perception, image, screen.

Коган С. И. От диалога городов к диалогу культур (к 50-летию сотрудничества Манчестера и Ленинграда-Санкт-Петербурга)

В статье рассматривается понятие движения породненных городов, его история и роль в международном сотрудничестве на примере связей Санкт-Петербурга и Манчестера. Отмечается, что связи между городами играют важную роль в сфере международных отношений, и анализ данной формы межкультурного взаимодействия между Петербургом и Манчестером может содействовать более глубокому осмыслению связей между представителями разных культур. Институт породнения также является одним из инструментов продвижения положительного имиджа Санкт-Петербурга.

Ключевые слова: города-побратимы, народная дипломатия, международные отношения, культурное сотрудничество, общества дружбы, дни породненных городов.

Kogan S. I. From the Dialogue of Cities to Dialogue of Cultures (Manchester-Leningrad-St.-Petersburg — Fifty Years of Cooperation)

The article deals with the meaning of twin-cities movement, its history and role in the international cooperation, relations of St.-Petersburg and Manchester being an example. It is stated that contacts between cities play a significant role in the field of international relations and analysis of St.-Petersburg — Manchester intercultural cooperation could contribute to deeper

understanding of relations represented by different cultures. The institute of twinning is also one of the tools in promoting a positive image of St.-Petersburg.

Key words: twin cities, public diplomacy, international relations, cultural cooperation, friendship Societies, Days of twin cities.

Мартысюк П. Г. Проблема соотношения линейности и цикличности в христианской апологетике

В статье выявляется негативное отношение со стороны христианских апологетов к языческой идее вечного возвращения как одному из вариантов бессмысленного коловращения, внешнего принуждения, раскрывающегося через телесные формы. В рамках христианской эсхатологии как учении о последних вещах, конечной судьбе мира и человека эта исходная посылка приводит к замене языческой идеи вечного возвращения и «расстворения» в Космосе христианской идеей возвращения в Вечность.

Ключевые слова: христианская культура, христианская апологетика, идея вечного возвращения, круг природной необходимости, линейное время.

Martysjuk P. G. The Problem of the Linearity and Cyclicity Relation in the Christian Apologetics

In the article, the negative attitude of Christian apologetes to the pagan idea of the eternal return as a version of senseless circle Hon, outward regression revealing in material forms is shown. In the limits of Christian eschatology that is a teaching of the last things, definite destiny of the world and man, this premise leads to changing of the pagan idea of the eternal return and “melding” in the Cosmos by the Christian idea of return in the Eternity.

Key words: Christian culture, Christian apologetics, idea of the eternal return, the circle of natural necessity, linear time.

Маслин М. А. В. В. Розанов и русская идея

Розанов не был теоретиком русской идеи, наподобие В. С. Соловьева, однако все его творчество состоит из персоналистических поисков русской идентичности, которую он искал повсюду — в литературе, искусстве, религии, истории, революции, семье и т. д.

Ключевые слова: Россия, русские, русская идея, русский менталитет, русская революция, русская литература.

Maslin M. A. V. V. Rosanov and the Russian Idea

Rosanov was not theorist of Russian idea like V. S. Soloviev, but all his writings consist of the personalist seeking of Russian identity everywhere — in literature, art, religion, history, revolution, family, etc.

Key words: Russia, Russians, Russian idea, Russian mentality, Russian revolution, Russian literature.

Пайман А. Русские символисты и Возрождение

Анализируется восприятие итальянского Возрождения XIV–XVI вв. русскими символистами. Главное внимание уделяется корпусу литературных и философских текстов,

которые были написаны в двадцатые годы XX в., где была дана резкая критика гуманизма, порожденного Ренессансом.

Ключевые слова: культура, ренессанс, гуманизм, просвещение, символизм.

Pyman A. Russian Symbolists and the Renaissance

The perceptions of the Italian Renaissance of the XIV–XVI centuries by Russian symbolists are analyzed. The most attention is devoted to the body of literary and philosophical texts composed in the twenties of the XX century and severely criticising humanism having been produced by the Renaissance.

Key words: culture, Renaissance, humanism, enlightenment, symbolism.

Самылов О. В. Идеи историзма в русской антиутопии

В статье традиция русской антиутопии рассматривается как своеобразная форма восприятия историзма в русской культуре. Показано, что именно в рамках этой традиции получает адекватную оценку феномен тоталитаризма XX столетия.

Ключевые слова: утопия, антиутопия, историзм, тоталитаризм.

Samylov O. V. Concepts of Historicism in Russian Anti-Utopian

In the article, the tradition of Russian anti-utopia is considered as the original form of perception of historicism in Russian culture. It is shown, that exactly within the limits of this tradition a phenomenon of totalitarianism of XX century receives an adequate estimation.

Keywords: utopia, anti-utopia, historicism, totalitarianism.

Сергеева-Клятис А. Ю. О пристрастной и объективной критике Пастернака

Автор исследует эволюцию взглядов крупнейшего критика русского зарубежья В. Вейдле с 1927 по 1961 год по отношению к творчеству Б. Пастернака на фоне полемики В. Ходасевича с М. Цветаевой и Д. Святополком-Мирским.

Ключевые слова: творчество Пастернака, русское зарубежье, полемика.

Sergeeva-Klyatis A. Y. On the Partial and Unbiased Critics of Pasternak

Author investigates an evolution of attitude of the first-rate criticist in Russian diaspora V. Weidle to Pasternak's creative works from 1927 to 1961 against the background of polemics between V. Khodasevich and M. Tsvetaeva and D. Svyatopolk-Mirsky.

Key words: Pasternak's creative work, Russian diaspora, polemics.

Сурикова А. С. Понятие потустороннего в западноевропейской культуре

Статья посвящена уточнению с культурологической позиции понятия «потустороннего» в связи с одноименной художественной темой, возникшей и получившей широкое распространение в западноевропейской культуре, особенно в литературе, во второй половине XVIII — первой половине XIX вв. и не утратившей своей притягательности для современной художественной литературы и кинематографии.

Ключевые слова: потустороннее, сверхъестественное, чужое, культура, миф, секулярность.

Surikova A. S. The Notion of Beyond in the Western European Culture

From the culture studies point of view, the article seeks to clear the notion of beyond in correlation with an art theme of the same name that emerged and widely spread in the Western European culture, especially in literature, in the second half of the XVIII and first half of the XIX centuries and has not lost its attractiveness for contemporary fiction and cinematography.

Key words: the Beyond, supernatural, the alien, culture, myth, secularity.

Toichkina A. V. Достоевский, Страхов, Ницше в «истории духа» Д. И. Чижевского

Работы Д. И. Чижевского о Достоевском позволяют осмыслить принципиально важные для историософии Чижевского сюжеты и факты истории литературы: отношения русской культуры и западноевропейской мысли, просвещения и религиозной философии, судьбу Шиллера в России и т. д. В этом круге работ особое место принадлежит диалогу идей Достоевского, Страхова, Ницше.

Ключевые слова: Д. И. Чижевский, Достоевский, Ницше, Страхов, история, литература.

Toichkina A. V. Dostoevskij, Strahov, Nietzsche in the "History of Spirit" of D. I. Tschizevskij

The works of D. I. Tschizevskij about Dostoevskij allow deliberating on facts of the history of literature that are principally important for Tschizevskij's historiosophy: relations between Russian culture and Western European thought, enlightenment and religious philosophy, Schiller's destiny in Russia, etc. The dialogue of Dostoevskij's, Strakhov's, Nietzsche's ideas has its special place in the circle of those works.

Key words: Tschizevskij, Dostoevskij, Nietzsche, Strakhov, history, literature.

Цветков С. В. Сюжет «Выбора веры» в средневековых источниках как отражение межконфессиональных отношений в Восточной Европе в IX–X вв.

Анализ источников и археологических данных позволил автору сделать следующие выводы: 1. На протяжении VII–X вв. в Восточной Европе происходила активная миссионерская деятельность христианства, ислама и иудаизма, нашедшая свое отражение в сюжете «Выбора веры», представленная в средневековых источниках. 2. Наиболее ярко межконфессиональные отношения в этом регионе проявились в Хазарском каганате, где были представлены все три мировые монотеистические религии, что во многом привело к гибели этого государства. 3. Выбор Русью православия как государственной религии, при веротерпимом отношении к другим религиям, привел к ее усилению как в политическом, так и в социальном отношении, послужив нравственной и духовной основой для объединения ее племен и народов.

Ключевые слова: христианство, ислам, иудаизм, миссионерство, Русь, Хазария.

Tsvetkov S. V. A Subject "The Choice of faith" in the Medieval Sources as Reflection of Interconfessional Relations in the Eastern Europe in the IX–X Centuries

The analysis of sources and archaeological data has allowed the author to draw following conclusions: 1) Christianity, Islam and Judaism had active missionary activity in the Eastern

Europe during VII–X centuries. It was reflected in discussions the subject “The Choice of faith” in medieval sources; 2) Interconfessional relationships in this region were developed with great force in Khazarian khaganate, where all three world monotheist religions have been presented. That became a principal cause of destruction of the state; 3) As the choice of Orthodoxy State religion by Ancient Russia (Rus), at the same time the tolerant attitude to other religions have led to strengthening of the state, both in the political, and in the social relation, having formed a moral and spiritual basis for consolidation of its tribes and peoples.

Key words: Christianity, Islam, Judaism, missionary work, Ancient Russia (Rus), Khazarian khaganate (empire).

Халтурин Ю. Л. Отношение русских масонов XVIII–XIX вв. к православной церкви: опыт типологии

В статье на основе ранее не изучавшихся архивных материалов рассматривается отношение русских масонов «новиковского круга» к православной церкви. Описаны три модели отношения масонов к церкви: оппозиция, взаимодополнительность, включение. Делаются предварительные выводы о возможных причинах сосуществования и эволюции трех описанных моделей.

Ключевые слова: эзотеризм, мистицизм, оккультизм, масонство, церковь, ритуал.

Khalturin Y. L. Attitude of Russian Freemasons of XVIII–XIX Centuries to Orthodox Church: Experience of Typology

Archive materials having been not investigated earlier drawn on, there attitude of Russian masons of the Novikov’s circle to the Orthodox Church is considered. Three models of masonic attitude to official church — critics, complementarity and identity — are described. Some preliminary conclusions on causes of co-existence and evolution of these models are made.

Key words: esotericism, mysticism, occultism, Freemasonry, Church, ritual.

Хохряков В. В. К тотальности стиля: конструктивистский проект 1920-х гг. и проза Андрея Платонова

Конструктивистский проект, зародившийся в архитектуре в 1920-е гг., в следующем десятилетии ушел в подполье и существовал лишь в виде чертежей. Проза Андрея Платонова в какой-то степени выстраивает для нас то конструктивистское здание, которому в архитектурных формах так и не суждено было появиться.

Ключевые слова: конструктивизм, архитектура, литература, А. Платонов.

Khokhrjakov V. V. On the Totality of Style: the Constructivist Project of the 1920th years and Prose of Andrei Platonov

The constructivist project, born in architecture in the 1920th years, in the next decade went underground and lived just in the form of outlines. The prose of Andrei Platonov to some extent constructs for us that constructivist building that has not been done in the architectural forms.

Key words: constructivism, architecture, literature, A. Platonov.

Хромцова М. Ю. Личностная модель диалога в философии и богословии

Рассматриваются личностные модели диалога в философии и богословии XX в., их возможности для уяснения принципиальных мировоззренческих различий и выстраивания межкультурных и межрелигиозных взаимоотношений.

Ключевые слова: диалог, взаимопонимание, М. Бубер, митр. Антоний (Сурожский), мать Мария (Скобцова), И. Зизиулас.

Khromtsova M. Y. The Person Model of Dialogue in Philosophy and Theology

Personal models of dialogue in philosophy and theology of the XX century and their potential as concerns finding out principal outlook differences and building intercultural and interreligious relations are considered.

Key words: dialogue, mutual understanding, M. Buber, metropolitan Antony (Sourozhsky), Mother Mary (Skobtsova), J. Zizioulas.

Информация для авторов

«Вестник Русской христианской гуманитарной академии» — русскоязычный научный журнал, издающийся с 1997 г. С 2009 г. журнал выходит с периодичностью четыре раза в год. В «Вестнике РХГА» публикуются научные статьи, имеющие научную ценность архивные материалы, материалы научных и научно-практических мероприятий, хроника научной жизни.

Присылаемые в редакцию тексты должны соответствовать следующим формальным требованиям: объем от 0,5 до 1,0 а. л., редактор Word, шрифт Times New Roman, размер 12, интервал одинарный, сноски подстрочные (ГОСТ Р 7.0.5–2008), список литературы затекстовый (в конце статьи). Статьи должны сопровождаться аннотацией на русском и английском языках (каждая версия 400–500 знаков), а также списком из 4–6 ключевых слов на русском и английском языках. Авторам необходимо представить о себе следующие сведения: ФИО полностью, ученая степень, ученое звание, место работы, должность, домашний адрес, телефон, адрес электронной почты.

Материалы, не соответствующие описанным требованиям, могут быть отклонены редакционной коллегией без дальнейших разъяснений.

Решение о публикации поступивших материалов принимается редакционной коллегией на основании внутренних и внешних рецензий.

Редакция оставляет за собой право вносить в публикуемые тексты правку, которая не ведет к изменению смысла.

Электронная версия «Вестника РХГА» размещается в Интернете. Представление материала на рассмотрение редакционной коллегии равносильно признанию права редакции на электронную публикацию.

С аспирантов плата за публикацию рукописей не взимается.

К рассмотрению принимаются материалы, присланные на электронный адрес редакции journal.rhga@gmail.com.

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191011
Тел. (812) 570-02-36; факс 571-30-75
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

**ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

2012. Том 13. Вып. 2

Подписано в печать 27.04.2012. Формат 70 × 100 $\frac{1}{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 19,50. Тираж 550 экз. Заказ №



**ЧОУ ВПО «РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ АКАДЕМИЯ»
объявляет конкурс на замещение следующих должностей
научно-педагогических работников:**

- доцент кафедры романо-германской филологии (1 ст.)
- доцент кафедры педагогики и философии образования (1 ст.)
- доцент кафедры религиоведения (1 ст.)

Должностной оклад составляет — 8000 рублей в месяц.

Квалификационные требования: высшее профессиональное образование, стаж научно-педагогической работы не менее 3 лет, при наличии ученого звания доцента или ученой степени кандидата (доктора) наук стаж научно-педагогической работы не менее 1 года.

- старший преподаватель кафедры романо-германской филологии (1 ст.)

Должностной оклад составляет — 7900 рублей в месяц.

Квалификационные требования: высшее профессиональное образование, стаж научно-педагогической работы не менее 3 лет, при наличии ученой степени кандидата наук стаж научно-педагогической работы не менее 1 года.

Лицо, изъявившее желание принять участие в конкурсе, подает заявление в конкурсную комиссию и прилагает к нему **следующие документы:**

- личный листок по учету кадров;
- автобиографию;
- копии документов о высшем профессиональном образовании;
- копии документов о присуждении ученой степени, присвоении ученого звания (при наличии);
- сведения о научной (научно-организационной) работе за последние 5 лет, предшествовавших дате проведения конкурса;
- копию трудовой книжки.

Срок подачи документов — 1 месяц со дня опубликования объявления.

Адрес конкурсной комиссии:

Санкт-Петербург, наб. реки Фонтанки, 15, каб. 610.

Телефон: 571-50-48.

Эл. адрес: spb-rhga@mail.ru



РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

Формы и сроки обучения:

очная, очно-заочная, заочная, дистанционная.
Переподготовка. Второе высшее.
Бакалавриат — 4 года, магистратура — 2 года;
очная и заочная аспирантура — 3–4 года.

Вступительные испытания:

15 мая — 25 июля. ЕГЭ в зависимости от выбранной специальности:
биология, иностранный язык, история, литература, математика,
обществознание, русский язык. Конкурсные испытания в вузе:
психометрический тест, сочинение-эссе, собеседование.

Стоимость обучения: 28 000–47 000 руб.

(в зависимости от специальности).

Возможно полностью или частично бесплатное обучение
за счет грантов Ученого Совета РХГА.

Дни открытых дверей: последний четверг каждого месяца в 17:00.

Адрес: наб. реки Фонтанки, 15

(м. «Невский проспект», «Гостиный Двор»)

тел.: (812) 314-35-21, 571-30-75

abiturient@rhga.ru, ozo@rhga.ru, info@rhga.ru

www.rhga.ru

Направления подготовки:

Искусствоведение	Филология
Культурология	• английский язык и культура
Педагогика	• итальянский язык и культура
Психология	• финский язык и культура
Религиоведение	• испанистика
Теология	и латиноамериканистика
Философия	• китаистика и японистика

