



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

# ВЕСТНИК

РУССКОЙ  
ХРИСТИАНСКОЙ  
ГУМАНИТАРНОЙ  
АКАДЕМИИ

2012  
том 13  
выпуск 3

---

*Издается  
с 1997 г.*

*Научный журнал*

*Выходит  
4 раза в год*

Издательство  
Русской христианской гуманитарной академии  
Санкт-Петербург

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

***Главный редактор***

Д. В. Шмонин

***Зам. главного редактора***

А. А. Ермичев

***Редакционная коллегия:***

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

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.  
2012. Том 13. Вып. 3. — СПб.: Изд-во РХГА, 2012.  
ISSN 1819-2777

---

## СОДЕРЖАНИЕ

### ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<i>М. Ю. Смирнов.</i> Социология религии как предмет научной самоидентификации . . . . .	7
<i>И. Р. Тантлевский.</i> Этимология термина «Израиль» в свете борьбы сторонников монотеистического культа Господа с ханаанейским культом духов предков . . . . .	17
<i>И. А. Османова.</i> Арабские рукописи Второго собрания Авраама С. Фирковича: связь времен . . . . .	20
<i>Р. А. Соколов.</i> Великокняжеская столица в политике митрополита Феогноста . . . . .	27
<i>А. В. Сиренов.</i> О культурной деятельности окружения патриарха Адриана . . . . .	30
<i>В. Ю. Бирюков.</i> Зарубежный опыт применения ограничительных мер к нетрадиционным религиозным сообществам . . . . .	35

### ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

<i>Р. В. Светлов.</i> Тувал-каин, Гипсий, Платон и возможные ближневосточные корни образа софиста в одноименном диалоге Платона . . . . .	44
<i>Д. С. Курдыбайло.</i> О происхождении этической семантики слова ἄτοπος в некоторых византийских текстах . . . . .	52
<i>И. В. Новолодская.</i> О «возможном», «действительном», «необходимом» и «случайном» в модальной силлогистике Аристотеля и у Альфреда Фреддосо . . . . .	60
<i>Т. Оболевич.</i> Идеал-реализм Ф. В. Й. Шеллинга и русских религиозных философов . . . . .	66
<i>В. Н. Дробышев.</i> К спору о синергии . . . . .	75
<i>О. А. Штайн.</i> Конец индивидуального, каким мы его знали . . . . .	86

### РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>С. А. Воробьева.</i> Националистический мессианизм А. И. Герцена: утопия или реальность? . . .	91
<i>М. Д. Кузьмина.</i> Русский европеизм А. И. Герцена . . . . .	96
<i>А. Н. Муравьев.</i> Русский Сократ . . . . .	105
<i>В. С. Никоненко.</i> Горькая истина. Философско-исторический пессимизм А. И. Герцена . . .	114
<i>И. И. Евлампиев.</i> А. И. Герцен об истории философии . . . . .	122
<i>А. Л. Семенова.</i> Образные средства философской публицистики А. И. Герцена (на материале статьи «Дилетантизм в науке») . . . . .	128

А. А. Ермичев. Немногое об истории кружка имени А. И. Герцена .....	132
К. Г. Исупов. А. Герцен глазами Серебряного века (casus В. Розанова) .....	136

### *Из архива русской мысли*

М. М. Ковалевский. Сообщение о письме А. И. Герцена к историку Эдгару Кине (1860), хранящемуся в Парижской Национальной библиотеке (публикация, сопроводительная заметка и примечания А. А. Ермичева) .....	145
---	-----

### КУЛЬТУРА И СОЦИУМ

А. М. Копировский. Личность иконописца: противоречие в определении или основа творчества? .....	149
В. Н. Шацев. Античный фон «Маленькой трилогии» А. П. Чехова .....	160
С. В. Кудряшов. Эстетическая оформленность суицида в контексте культуры .....	169
А. А. Шипицына. Безобразное как основа комического .....	176
Е. В. Крылова. Книжная культура сегодня: подходы к определению и содержание понятия .....	185
В. А. Водяницкий. История становления института президентства в России .....	192

### ПРОБЛЕМЫ ПЕДАГОГИКИ И ПСИХОЛОГИИ

М. В. Архипова. Психологические свойства и представления, связанные с практикой ведения личного дневника .....	197
И. В. Габелая. Показатели формирования социальной компетентности у подростков в коллективе .....	208
Д. А. Конюхов. Возникновение исихастской педагогики .....	213

### КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Сагатовский В. Н. Философские категории. Часть I. Онтология. Авторский словарь. — СПб.: СПбНИУ ИТМО, 2011. (Колычев П. М.) .....	222
<b>Наши авторы</b> .....	227
<b>Аннотации</b> .....	229

*М. Ю. Смирнов*

## СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ КАК ПРЕДМЕТ НАУЧНОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ

За свою недолгую историю социология религии эволюционировала от начальных описательных теорий и разрозненных эмпирических исследований к состоянию сложноустроенного комплекса социологических знаний об отношениях религии и общества. На этом пути она непрерывно взаимодействовала (и продолжает это делать) со многими исследовательскими направлениями — социологией, социальной философией, социальной психологией, культурологией, этнологией, религиоведением и др. Все они, тем или иным образом, оснащают социологию религии своей терминологией, методологическими идеями и методиками исследования. Научный язык социологии религии формируется во многом из содержания её предметов изучения, он наполнен религиозными понятиями, получившими социологическое истолкование. С этими понятиями в аппарате социологии религии сочетаются многие термины, принятые из научного лексикона собственно социологии, ряда других социогуманитарных дисциплин.

Разнородность инструментария и подходов, которые использует социология религии, породила не имеющую окончательного решения проблему её научного самоопределения. Социология религии может рассматриваться и как одна из отраслей общей социологии, и как одно из направлений религиоведения, и как рефлексия религиозной мысли над социальным измерением религии (религиозная социология). Иерархичность данных «ипостасей», или их равноправие и взаимодополняемость, или же исключительность какой-либо из них — любое из этих состояний имеет своих приверженцев и оппонентов. В целом, однако, все эти «дисциплинарные идентичности», хотя и по-разному, оказываются ограниченными.

«Социологическая» социология религии хорошо работает с синхронным материалом религиозной жизни общества, но не всегда уверенно ориентируется в особенностях исторической эволюции своего предмета, его вероисповедных смыслах и значениях.

«Религиоведческая» социология религии компетентна в социальных аспектах истории религий, их вероучений, культов и организаций, но гораздо менее приспособлена к специальным процедурам сбора и обработки эмпирических данных.

Религиозная социология может досконально осветить происходящее в конкретной конфессии, к которой принадлежат сами исследователи, но за её пределами теряет объективность и переходит к нормативным характеристикам.

Диффузность социологии религии определяется и отсутствием однозначного, всеми разделяемого понимания религии. В зависимости от принятой трактовки, — что считать религией, а что не соответствует избранному пониманию, — социологи религии то радикально сужают, то беспредельно расширяют свой объект, а значит, и предметную область исследования.

К разобщающим факторам социологии религии можно добавить и региональную неравномерность её научного присутствия. Изначально образовались два основных «очага» социологии религии — Западная Европа и Северная Америка. До середины XX века первенство удерживали европейские исследователи (особенно, по части теоретической социологии религии). После Второй мировой войны научная активность постепенно смещается в сторону американской социологии религии, на долю которой ныне приходится наиболее объёмный массив исследований и публикаций. Одновременно происходит интернационализация научной среды, в исследовательский процесс включаются учёные из Австралии, Азии и Африки. Выравнивания пока не произошло — американская социология религии сохраняет превосходство по интенсивности, хотя качество научной продукции везде примерно одинаково.

Имеет место и некоторое расхождение в приоритетах. Европейская социология религии больше ориентирована на обобщающее теоретическое объяснение процессов в социальном бытии религии (что, впрочем, не отменяет и добротной эмпирической составляющей в её исследованиях). Социология религии в США по-своему теоретична, но это, скорее, частные исследовательские теории для объяснения конкретных явлений, прежде всего — в самом американском обществе. Социология религии в России, от первых её опытов до нынешнего состояния, обнаруживает тенденции и к обобщающим теориям, и к эмпирической насыщенности знаний о религии и обществе, но всё это разворачивается дискретно, с частыми вненаучными интерполяциями, и касается преимущественно внутривосточной религиозной ситуации.

Как некая целостность социология религии существует благодаря общему убеждению признающих её ученых в необходимости и возможности социологического постижения религии. Этим, однако, единство в основном и исчерпывается. История социологии религии показывает её изначальную дифференцированность и последующее отсутствие какой-либо единой теории, консолидирующей всех, кто избрал её своим научным поприщем. Но, как бы то ни было, существование социологии религии — это вполне реальная данность. При всех неровностях развития она всё-таки нашла свою нишу среди других социальных наук.

Естественное свойство любой состоявшейся науки — потребность в периодическом самоосмыслении для выстраивания плодотворных исследовательских стратегий и корректировки достигнутого. На протяжении всей своей истории социология религии периодически «включала механизм» саморефлексии, продуктом которой становились обобщающие труды, описывающие уже пройденный научный путь, выявленные проблемы, достижения и спорные места социологического исследования взаимоотношений религии и общества.

Быть может, одним из первых опытов такого рода стали работы И. Ваха. В 1931 г. выходит в свет немецкое издание его труда «Введение в социологию религии», содержавшего, среди прочего, обзор существовавших к тому времени теоретико-



методологических концепций социологического изучения религии. Эта работа, после эмиграции автора в США, стала своего рода «матричной», будучи положена в основу его последующих систематизирующих очерков социологии религии в 1940–50-е годы<sup>1</sup>.

Тогда же, в 1940-е годы, аналогичную работу, со своими акцентами и характеристиками, провели Т. Парсонс (в США)<sup>2</sup> и Г. Меншинг (в Германии)<sup>3</sup>. Общим свойством этих описаний было представление социологии религии как вполне состоявшейся науки, с определением её предметной области, задач и возможностей. Заметное место отводилось трактовкам типологии религиозных объединений, социологии религии, отсылкам к рецепциям из социальной антропологии.

В 1950-е годы среди зарубежных социологов религии заметно снизился интерес к классическому наследию этой науки. Воззрения «отцов-основателей» Э. Дюркгейма и М. Вебера некоторое время упоминались скорее как дань уважения, нежели в качестве действенной методологии. Объяснить это можно возникновением таких религиозных явлений, которые, становясь предметом научного внимания, казалось, не поддаются классическим трактовкам (прежде всего, это кризис традиционных моделей церковности и возникновение внеконфессиональных новообразований, впоследствии развившихся в новые религиозные движения — НРД). В научный обиход пришло увлечение структурно-функциональным подходом и методами структурной антропологии. Всё это потребовало новых обобщающих трудов, как бы фиксирующих выход социологии религии на «передовые рубежи» социального знания. Наибольшую активность в этом проявили американские социологи<sup>4</sup>.

Следующее десятилетие — 1960-е годы — оказалось ещё более насыщенным изменениями и новыми явлениями в религиозной сфере. Одной из ведущих в социологии религии стала тема секуляризации в развитых обществах, её причины, содержание и последствия. В сопряжении с этой темой требовалось осмыслить возникновение новых форм религиозной идентичности — от быстро распространявшихся НРД до так называемой «гражданской религии». Выработка в этой связи новых интерпретаций (теория депривации, теория религиозного обращения и др.) показала недостатки частных исследовательских подходов и актуальность «инвентаризации» всего накопленного опыта социологии религии. Реализация этого посыла нашла отражение в целом ряде обзорных изданий, учебников и хрестоматий по социологии религии, вышедших на протяжении всего десятилетия преимущественно в США, Великобритании, ФРГ, Франции<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Wach J. 1) *Sociology of Religion*. — Chicago: University of Chicago Press, 1944; 2) *Sociology of Religion // Twentieth Century Sociology* / Ed. by G. Gurvitch and W. E. Moore. — New York: Philosophical Library, 1945; 3) *Religionssoziologie*. — Tübingen: J. S. B. Mohr, 1951.

<sup>2</sup> Parsons T. *The Theoretical Development of the Sociology of Religion (1944) // Ideas in Cultural Perspective* // Ed. by Ph. Wiener and A. Noland. — New Brunswick: Rutgers University Press, 1962.

<sup>3</sup> Mensching G. *Sociologie der Religion*. — Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag, 1947.

<sup>4</sup> Hoult T. *The Sociology of Religion*. — New York: Dryden Press, 1958; O'Dea T. F. *The Sociology of Religion // American Catholic Sociological Review*. 1954. Vol. 15; Yinger J. M. *Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion*. — New York: The Macmillan Company, 1957.

<sup>5</sup> Desroche H. *Sociologies religieuses*. — Paris: Presses Universitaires de France (P. U. F.), 1968; O'Dea T. F., O'Dea Aviad J. *The Sociology of Religion (1966)*. 2-nd ed. — Englewood Cliffs (N. J.): Prentice — Hall, 1983; Evans-Pritchard E. *Theories of Primitive Religion*. — Oxford: Oxford Univ. Press, 1965; Labbens J. *La Sociologie religieuse*. — Paris: Fayard, 1960; Savramis D. *Religionssoziologie. Eine Einführung*. — München: Nymphenburger Verlagshandlung, 1968; *The Sociology of Religion: An Anthology* / Ed. by

В 1970-е годы дискуссии «постклассического» периода по поводу наследия основоположников социологии религии утратили полемичность, обозначилось вполне взвешенное отношение к классической методологии, с различием в ней того, что уже принадлежало истории, и того, что могло быть востребовано в современных исследованиях. В частности, дюркгеймовские и веберовские идеи оказались продуктивны при попытках развить типологию религиозных объединений и определить социальную функциональность НРД. Дополнительный импульс к систематизации научного потенциала социологии религии придало её постепенное размежевание с религиозной социологией в десятилетие после 10-й конференции Международного общества социологии религии (1971 г.). Достигнутое состояние социологии религии было отражено в обзорных и систематизирующих трудах тех лет, написанных светскими и конфессиональными авторами<sup>6</sup>.

Социокультурные и политические трансформации в мире последней четверти XX века поставили перед социологией религии дополнительные исследовательские проблемы, соответствие которым потребовало от неё большей гибкости и нетривиальных интерпретаций (формулируются новые теории религиозной конверсии и секуляризации/десекуляризации, становится популярной теория рационального выбора и проч.). В 1980-е годы начинают выходить работы, подчёркивающие принадлежность социологии религии к структуре общей социологии, выявляющие преемственность классических и современных подходов в социологических теориях религии, рассматривающие перспективы взаимодействия социологии религии с другими социальными науками<sup>7</sup>.

На исходе XX века продолжается наполнение «контента» социологии религии исследовательскими теориями, рождёнными в ходе эмпирических изысканий в области современной религиозной жизни общества (теории «скрытой религии», «диффузной религии», «публичной религии», «популярной религии», концепты «приватизации религии» и «приватизации веры», «исповедания без принадлежности» и «принадлежности без исповедания», новые трактовки религиозного плюрализма и др.). Многообразие появившихся концепций и трактовок потребовало хотя бы формальной

---

R. D. Knudten. — New York: Appleton — Century — Crofts, 1967; *The Sociology of Religion: Readings / Ed. by R. Robertson.* — London; Harmondsworth: Penguin, 1969.

<sup>6</sup> Fallding H. *The Sociology of Religion: An Explanation of the Unity and Diversity in Religion.* — New York: McGraw — Hill, 1974; Hill M. *Sociology of Religion.* — London: Heinemann, 1973; Fürstenberg F., Mörth I. *Religionssoziologie // Handbuch der empirischen Sozialforschung // Hrsg. von R. König.* — Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1979; Jackson M. J. *The Sociology of Religion: Theory and Practice.* — London; Sydney: Batsford, 1974; O'Dea T. F. *Sociology and the Study of Religion: Theory, Research, and Interpretation.* — New York: Basic Books, 1970.

<sup>7</sup> Dobbelaere K. *Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate // Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion.* 1987. Vol. 48. No 2; Hargrove B. J. W. *The Sociology of Religion: Classical and Contemporary Approach.* 2-nd ed. — Arlington Heights (IL): Harland Davidson, 1989; Hill M. *Sociological Approaches. (1) // Contemporary Approaches to the Study of Religion.* Vol. 1 / Ed. by F. Whaling. — Berlin etc: Mouton, 1984; Kehrer G., Hardin B. *Sociological Approaches. (2) // Contemporary Approaches to the Study of Religion.* Vol. 1 / Ed. by F. Whaling. — Berlin etc: Mouton, 1984; Kehrer G. *Einführung in die Religionssoziologie.* — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988; Swatos W. H., jr. *Religious Sociology and the Sociology of Religion in America at the Turn of the Twentieth Century // Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion.* 1989. Vol. 50; Wuthnow R. *Sociology of Religion // The Handbook of Sociology / Ed. by N. Smelser.* — Newbury Park (CA): Sage, 1988.

их систематизации, что нашло своё выражение в некоторых обобщающих изданиях 1990-х — начала 2000-х годов<sup>8</sup>.

В первой декаде XXI века социология религии подошла к столетию своего существования в качестве относительно самостоятельного направления. Несмотря на отмеченные выше сложности, она представляется как вполне солидная наука, имеющая собственную «классику», генерирующая всё новые исследовательские теории, обладающая работоспособным инструментарием. Во всяком случае, так это выглядит со страниц современных изданий, несущих информацию о состоянии и достижениях социологии религии<sup>9</sup>.

Надо признать, что в этом отношении зарубежная социология религии имеет существенное преимущество перед её российским аналогом. Если в понимании религиозной ситуации, в её эмпирических исследованиях и аналитике уровень отечественных социологов религии никак нельзя назвать низким, то по части консолидации в научное сообщество и «самопрезентации» дело обстоит пока неважно.

Оставив за пределами этой статьи рассуждения о непростой судьбе социологии религии в России (о чём уже доводилось подробно высказываться<sup>10</sup>), следует заметить, что в любые периоды существования социологических исследований религии в нашей стране наименее развитым аспектом были (и остаются) обобщение и систематизация замыслов, процедур и результатов этих исследований, построение исследовательских теорий, адекватных реалиям религиозной жизни России, осмысление самой социологии религии в контексте социологического и религиоведческого знания.

Нельзя сказать, что труды по этим вопросам полностью отсутствуют. У нас даже имеется собственная своего рода «классика жанра» — заслуженно авторитетные для отечественных исследователей религии в советские времена работы Ю. А. Левады, Д. М. Угриновича, И. Н. Яблокова<sup>11</sup>. В советской литературе по социологии религии публикация теоретико-обобщающих исследований монографического характера

---

<sup>8</sup> Blasi A. J., Cuneo M. W. *The Sociology of Religion: An Organizational Bibliography*. — New York; London: Garland Publishing, 1990; Cipriani R. *The Sociology of Religion: An Historical Introduction*. — New York: Aldine de Gruyter, 1997; Hamilton M. B. *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*. 2-nd ed. — London; New York: Routledge, 2001; Johnston R. L. *Religion in Society: A Sociology of Religion*. 8-th ed. — Englewood Cliffs (N. J.): Prentice — Hall, 2006; *Sociology of Religion: Contemporary Developments* / Ed. by K. J. Christiano et al. — Walnut Creek (CA): Altamira Press, 2001.

<sup>9</sup> *A Handbook of the Sociology of Religion*. 2-nd ed. / Ed. by M. Dillon. — Cambridge (U. K.): Cambridge University Press, 2003; Furseth I., Repstad P. *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*. — Aldershot: Ashgate Publishing, 2006; *Handbook on Sociology of Religion and Social Institutions* / Ed. by H. R. Ebaugh. — New York: Springer, 2005; Monahan S. C., Mirola W. A., Emerson M. O. *Sociology of Religion: A Reader*. — Englewood Cliffs (N. J.): Prentice — Hall, 2000; Segal R. A. *Sociology: Sociology and Religion; Sociology of Religion // Encyclopedia of Religion: 14 Vols*. 2-nd ed. / Ed. in chief L. Jones. Vol. 12. — Farmington Hills (MI): Macmillan, 2005; *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* / Ed. by R. K. Fenn. — Oxford: Blackwell Publishers, 2001; *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion* / Ed. by J. A. Beckford and N. J. Demerath. — London: Sage Publications, 2007; Zuckerman Ph. *Invitation to the Sociology of Religion*. — New York: Routledge, 2003.

<sup>10</sup> Смирнов М. Ю. 1) Современная российская социология религии: откуда и зачем?: В 2 частях // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. — 2007. — № 1, 2; 2) Очерк истории российской социологии религии. — СПб., 2008.

<sup>11</sup> Левада Ю. А. Социальная природа религии. — М., 1965; Угринович Д. М. Введение в религиоведение. 2-е изд., доп. — М., 1985; Яблоков И. Н. Социология религии. — М., 1979.

была редкостью<sup>12</sup>. Чаще труды такого профиля носили коллективный характер, в виде тематических сборников, и посвящены были главным образом так называемым «конкретным социологическим исследованиям»<sup>13</sup>.

Российская социология религии последних двух десятилетий не отличается богатством фундаментальных теоретических разработок, хотя время от времени таковые и появляются<sup>14</sup>. Наследуя советскую традицию, наиболее содержательными оказываются коллективные издания, где формулируются, наряду с аналитикой эмпирического материала, и интересные теоретические положения, обобщается полученный исследовательский опыт<sup>15</sup>. Этой ситуацией обусловлено такое специфическое обстоятельство, как превращение учебно-образовательной литературы по социологии религии одновременно и в изложение теоретических взглядов её авторов (особенно надо выделить учебное пособие по социологии религии В. И. Гараджи, выдержавшее уже четыре издания)<sup>16</sup>.

В то же время большинство существующих учебных изданий по социологии религии преимущественно воспроизводят основные идеи наиболее известных зарубежных учёных прошлого века (с небольшим вкраплением отечественных имён)<sup>17</sup>. Современным исследователям и теориям отводится весьма небольшой объём от общего содержания, в лучшем случае приводятся названия трудов, имена, краткая характеристика терминологии и полученных результатов<sup>18</sup>.

---

<sup>12</sup> Из наиболее содержательных монографий можно назвать, например: Кобецкий В. Д. Социологическое изучение религиозности и атеизма. — Л., 1978; Пивоваров В. Г. Религиозность: опыт и проблемы изучения. — Йошкар-Ола, 1976; Писманик М. Г. Индивидуальная религиозность и её преодоление. — М., 1984; Фурман Д. Е. Религия и социальные конфликты в США. — М., 1981.

<sup>13</sup> Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Особенности современного религиозного сознания. — М., 1966; К обществу, свободному от религии. (Процессы секуляризации в условиях социалистического общества) / Отв. ред. П. К. Курочкин. — М., 1970; Конкретно-социологическое изучение состояния религиозности и опыта атеистического воспитания / Под ред. И. Д. Панцхава. — М., 1969; Конкретные исследования современных религиозных верований. (Методика, организация, результаты) / Отв. ред. А. И. Клибанов. — М., 1967.

<sup>14</sup> Чтобы не обозначать личных предпочтений, ссылки на конкретные публикации приводятся не будут.

<sup>15</sup> Для примера, некоторые из них: Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / Под ред. К. Каарийнена, Д. Е. Фурмана. — СПб.-М., 2007; Религиозные практики в современной России: Сборник статей / Под ред. К. Русселе, А. С. Агаджаняна. — М., 2006; Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах) / Отв. ред. М. П. Мчедлов. — М., 2008.

<sup>16</sup> Добренников В. И., Кравченко А. И. Фундаментальная социология: В 15 т. — Т. 11. Культура и религия. — М., 2007; Гараджа В. И. Социология религии: Учебное пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. 4-е изд., перераб. и доп. — М., 2010. (1-е изд. 1996); Яблоков И. Н. Социология религии // Введение в общее религиоведение: Учебник / Под общ. ред. И. Н. Яблокова. — М., 2001.

<sup>17</sup> Например, см.: Майкова Э. Ю. Социология религии: Учебное пособие. — Тверь, 2004; Паутова Л. А. Социология религии: Методические рекомендации по изучению курса. — Омск, 1999; Смагин Б. А. Социология религии // Религиоведение: Учебное пособие / Науч. ред. А. В. Солдатов. 4-е изд., испр. и доп. — СПб., 2003; Филатова О. Г. Социология религии: Конспект лекций. — СПб., 2000.

<sup>18</sup> Веремчук В. И. Социология религии: Учеб. пособие. — М., 2004; Островская-мл. Е. А. Социология религии: предмет, методология, основные темы // Социология: Учебник / Под ред. Н. Г. Скворцова. — СПб., 2006; Самыгин С. И., Нечипуренко В. И., Полонская И. Н. Социология религии: Учебное пособие. — Ростов н/Д, 1995.

Наиболее распространены два варианта подачи материала по социологии религии в качестве учебного. Первый вариант — когда работа построена в виде историографического изложения, где всё содержание состоит из более или менее добросовестного пересказа сведений по социологии религии (или близких к ней), почерпнутых в предыдущей литературе у широко или относительно известных авторов. Второй вариант — изложение собственного понимания предмета, при этом экипированное избирательными ссылками на некоторых предшественников и (реже) современников, чьи суждения созвучны или приемлемы авторскому представлению.

Отдельного упоминания заслуживает издание антологий и хрестоматий, знакомящих с произведениями по социологии религии: таких очень немного, а их известность не тождественна широкой доступности<sup>19</sup>. Переводы публикаций зарубежных авторов периодически появляются, однако положение здесь также далеко от оптимального. Обобщающие работы по истории и современному состоянию зарубежной и отечественной социологии религии крайне немногочисленны<sup>20</sup>.

Надо полагать, что свидетельства институционализации любой области научного знания (следовательно, и социологии религии), как минимум, являются: 1) профессиональное сообщество, консолидированное организационно и придерживающееся взаимоприемлемых методологических подходов; 2) специализированная и популярная периодика, освещающая состояние исследований; 3) образовательная подготовка специалистов; 4) учебники и учебные пособия, а также словарно-справочные издания, фиксирующие достигнутый уровень постижения изучаемого предмета. А показателем развитости научного направления можно считать бесполезность любого учебника, когда в достатке авторитетные исследовательские разработки эмпирического и теоретического характера, и знакомство с предметом идёт через освоение этой литературы. Идеальным фактором будет при этом наличие востребованности результатов исследовательской деятельности.

В России профессиональное сообщество социологов религии пока находится на стадии вялотекущего становления. Скорее, существует некая диффузная среда исследователей, с отдельными «островками» институциональности. Публикации по социологии религии инкорпорируются в социологический, религиоведческий и некоторые другие «профили» научной периодики, собственного специализированного периодического издания отечественные социологи религии не имеют. В вузах страны нет ни одной выпускающей кафедры социологии религии. Присвоение учёных степеней по социологии религии, в силу действующей классификации научных специальностей, не происходит. Впрочем, последнее обстоятельство связано ещё и с дисциплинарной неопределённостью социологии религии, которая застряла в зазоре между «отраслевыми социологиями» и религиоведением. Ну и наконец, пока не сложился корпус авторитетной российской научной литературы по социологии религии, позволяющей обойтись без трансляций и пересказов на уровне учебников, учебных пособий и словарно-справочной литературы. Так что поиск ориентиров самоидентификации продолжается.

---

<sup>19</sup> Религиоведение: Хрестоматия / Сост. А. Н. Красников. — М., 2000; Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии: В 2 ч. Ч. 1–2 / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. — М., 1994; Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. — М., 1996; Социология религии: классические подходы: Хрестоматия / Науч. ред. М. П. Гапочка, Ю. А. Кимелев. — М., 1994.

<sup>20</sup> См.: Гараджа В. И. Социология религии (1996) // Социология в России / Под ред. В. А. Ядова. 2-е изд., перераб. и доп. — М., 1998; Смирнов М. Ю. Социология религии: Словарь. — СПб., 2011.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Особенности современного религиозного сознания. — М., 1966.
2. Веремчук В. И. Социология религии: Учеб. пособие. — М., 2004.
3. Гараджа В. И. Социология религии (1996) // Социология в России / Под ред. В. А. Ядова. 2-е изд., перераб. и доп. — М., 1998.
4. Гараджа В. И. Социология религии: Учебное пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. 4-е изд., перераб. и доп. — М., 2010 (1-е изд. 1996).
5. Добренев В. И., Кравченко А. И. Фундаментальная социология: В 15 т. — Т. 11. — Культура и религия. — М., 2007.
6. К обществу, свободному от религии. (Процессы секуляризации в условиях социального общества) / Отв. ред. П. К. Курочкин. — М., 1970.
7. Кобецкий В. Д. Социологическое изучение религиозности и атеизма. — Л., 1978.
8. Конкретно-социологическое изучение состояния религиозности и опыта атеистического воспитания / Под ред. И. Д. Панцхава. — М., 1969.
9. Конкретные исследования современных религиозных верований. (Методика, организация, результаты) / Отв. ред. А. И. Клибанов. — М., 1967.
10. Левада Ю. А. Социальная природа религии. — М., 1965.
11. Майкова Э. Ю. Социология религии: Учебное пособие. — Тверь, 2004.
12. Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / Под ред. К. Каарийнена, Д. Е. Фурмана. — СПб.-М., 2007.
13. Островская-мл. Е. А. Социология религии: предмет, методология, основные темы // Социология: Учебник / Под ред. Н. Г. Скворцова. — СПб., 2006.
14. Паутова Л. А. Социология религии: Методические рекомендации по изучению курса. — Омск, 1999.
15. Пивоваров В. Г. Религиозность: опыт и проблемы изучения. — Йошкар-Ола, 1976.
16. Писманик М. Г. Индивидуальная религиозность и ее преодоление. — М., 1984.
17. Религиоведение: Хрестоматия / Сост. А. Н. Красников. — М.: Книжный дом «Университет», 2000.
18. Религиозные практики в современной России: Сборник статей / Под ред. К. Русселе, А. С. Агаджаняна. — М., 2006.
19. Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах) / Отв. ред. М. П. Мчедлов. — М., 2008.
20. Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. — М., 1996.
21. Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии: В 2 ч. Ч. 1–2 / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. — М., 1994.
22. Самыгин С. И., Нечипуренко В. И., Полонская И. Н. Социология религии: Учебное пособие. — Ростов н/Д, 1995.
23. Смагин Б. А. Социология религии // Религиоведение: Учебное пособие / Науч. ред. А. В. Солдатов. 4-е изд., испр. и доп. — СПб., 2003.
24. Смирнов М. Ю. Очерк истории российской социологии религии. — СПб., 2008.
25. Смирнов М. Ю. Современная российская социология религии: откуда и зачем?: В 2 частях // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. — 2007. — № 1, 2.
26. Смирнов М. Ю. Социология религии: Словарь. — СПб., 2011.
27. Социология религии: классические подходы: Хрестоматия / Науч. ред. М. П. Гапочка, Ю. А. Кимелев. — М., 1994.
28. Угринович Д. М. Введение в религиоведение. 2-е изд., доп. — М., 1985.

29. Филатова О. Г. Социология религии: Конспект лекций. — СПб., 2000.
30. Фурман Д. Е. Религия и социальные конфликты в США. — М., 1981.
31. Яблоков И. Н. Социология религии // Введение в общее религиоведение: Учебник / Под общ. ред. И. Н. Яблокова. — М., 2001.
32. Яблоков И. Н. Социология религии. — М., 1979.
33. A Handbook of the Sociology of Religion. 2-nd ed. / Ed. by M. Dillon. — Cambridge (U. K.): Cambridge University Press, 2003.
34. Blasi A. J., Cuneo M. W. The Sociology of Religion: An Organizational Bibliography. — New York; London: Garland Publishing, 1990.
35. Cipriani R. The Sociology of Religion: An Historical Introduction. — New York: Aldine de Gruyter, 1997.
36. Desroche H. Sociologies religieuses. — Paris: Presses Universitaires de France (P. U. F.), 1968.
37. Dobbelaere K. Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate // Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion. — 1987. — Vol. 48. — No 2.
38. Evans-Pritchard E. Theories of Primitive Religion. — Oxford: Oxford Univ. Press, 1965.
39. Fallding H. The Sociology of Religion: An Explanation of the Unity and Diversity in Religion. — New York: McGraw — Hill, 1974.
40. Furseth I., Repstad P. An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives. — Aldershot: Ashgate Publishing, 2006.
41. Fürstenberg F., Mörth I. Religionssoziologie // Handbuch der empirischen Sozialforschung // Hrsg. von R. König. — Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1979.
42. Hamilton M. B. The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives. 2-nd ed. — London; New York: Routledge, 2001.
43. Handbook on Sociology of Religion and Social Institutions / Ed. by H. R. Ebaugh. — New York: Springer, 2005.
44. Hargrove B. J. W. The Sociology of Religion: Classical and Contemporary Approach. 2-nd ed. — Arlington Heights (IL): Harland Davidson, 1989.
45. Hill M. Sociological Approaches. (1) // Contemporary Approaches to the Study of Religion. — Vol. 1 / Ed. by F. Whaling. — Berlin etc: Mouton, 1984.
46. Hill M. Sociology of Religion. — London: Heinemann, 1973.
47. Hoult T. The Sociology of Religion. — New York: Dryden Press, 1958.
48. Jackson M. J. The Sociology of Religion: Theory and Practice. — London; Sydney: Batsford, 1974.
49. Johnston R. L. Religion in Society: A Sociology of Religion. 8-th ed. — Englewood Cliffs (N. J.): Prentice — Hall, 2006.
50. Kehrер G. Einführung in die Religionssoziologie. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
51. Kehrер G., Hardin B. Sociological Approaches. (2) // Contemporary Approaches to the Study of Religion. Vol. 1 / Ed. by F. Whaling. — Berlin etc: Mouton, 1984.
52. Labbens J. La Sociologie religieuse. — Paris: Fayard, 1960.
53. Mensching G. Sociologie der Religion. — Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag, 1947.
54. Monahan S. C., Mirola W. A., Emerson M. O. Sociology of Religion: A Reader. — Englewood Cliffs (N. J.): Prentice — Hall, 2000.
55. O'Dea T. F. Sociology and the Study of Religion: Theory, Research, and Interpretation. — New York: Basic Books, 1970.
56. O'Dea T. F. The Sociology of Religion // American Catholic Sociological Review. 1954. Vol. 15.
57. O'Dea T. F., O'Dea Aviad J. The Sociology of Religion (1966). 2-nd ed. — Englewood Cliffs (N. J.): Prentice — Hall, 1983.

58. Parsons T. *The Theoretical Development of the Sociology of Religion (1944) // Ideas in Cultural Perspective* // Ed. by Ph. Wiener and A. Noland. — New Brunswick: Rutgers University Press, 1962.
59. Savramis D. *Religionssoziologie. Eine Einführung*. — München: Nymphenburger Verlagshandlung, 1968
60. Segal R. A. *Sociology: Sociology and Religion; Sociology of Religion* // *Encyclopedia of Religion*: 14 Vols. 2-nd ed. / Ed. in chief L. Jones. — Vol. 12. — Farmington Hills (MI): Macmillan, 2005.
61. *Sociology of Religion: Contemporary Developments* / Ed. by K. J. Christiano et al. — Walnut Creek (CA): Altamira Press, 2001.
62. Swatos W. H., jr. *Religious Sociology and the Sociology of Religion in America at the Turn of the Twentieth Century* // *Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion*. — 1989. — Vol. 50.
63. *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* / Ed. by R. K. Fenn. — Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
64. *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion* / Ed. by J. A. Beckford and N. J. Demerath. — London: Sage Publications, 2007.
65. *The Sociology of Religion: An Anthology* / Ed. by R. D. Knudten. — New York: Appleton — Century — Crofts, 1967
66. *The Sociology of Religion: Readings* / Ed. by R. Robertson. — London; Harmondsworth: Penguin, 1969.
67. Wach J. *Religionssoziologie*. — Tübingen: J. S. B. Mohr, 1951.
68. Wach J. *Sociology of Religion // Twentieth Century Sociology* / Ed. by G. Gurvitch and W. E. Moore. — New York: Philosophical Library, 1945.
69. Wach J. *Sociology of Religion*. — Chicago: University of Chicago Press, 1944.
70. Wuthnow R. *Sociology of Religion // The Handbook of Sociology* / Ed. by N. Smelser. — Newbury Park (CA): Sage, 1988.
71. Yinger J. M. *Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion*. — New York: The Macmillan Company, 1957.
72. Zuckerman Ph. *Invitation to the Sociology of Religion*. — New York: Routledge, 2003.



И. Р. Тантлевский

## ЭТИМОЛОГИЯ ТЕРМИНА «ИЗРАИЛЬ» В СВЕТЕ БОРЬБЫ СТОРОННИКОВ МОНОТЕИСТИЧЕСКОГО КУЛЬТА ГОСПОДА С ХАНААНЕЙСКИМ КУЛЬТОМ ДУХОВ ПРЕДКОВ<sup>1</sup>

Рассказ о ночной борьбе Яакова с אֱלֹהִים, 'ělohîm у переправы через реку Яаббок в Заиорданье (совр. р. Нахр аз-Зарка, впадающая в Иордан), когда он получил также имя Израиль, засвидетельствован в книге Бытия 32:25–33 (источник *Яхвист*<sup>2</sup>):

И остался Яаков один; и боролся некто (שׂוֹרֵק; (некий) муж/человек; LXX: ἄνθρωπος. — *И. Т.*) с ним до восхода зари; но увидел тот, что не одолевает его, и тронул сустав бедра его<sup>3</sup>; и вывихнулся сустав бедра Яакова, когда он боролся с ним. И сказал тот: «Отпусти меня, ибо взошла заря». Но он сказал: «Не отпущу тебя, пока не благословишь меня». И сказал ему тот: «Как имя твое?» И сказал он: «Яаков». И сказал ему тот: «Не Яаков должно быть впредь имя твое, а Израиль (יִשְׂרָאֵל), ибо ты боролся (סָרַק) с 'ělohîm (אֱלֹהִים) и людьми (אָנָשִׁים), и превозмог». И спросил Яаков и сказал: «Скажи же имя твое». И сказал тот: «Зачем это ты спрашиваешь об имени моем?» И благословил он его там. И нарек Яаков имя месту тому: Пени'эл (פְּנִיאֵל; т. е. «Лик 'эла (אל)». — *И. Т.*)<sup>4</sup>, — «ибо видел я 'ělohîm (אֱלֹהִים) лицом к лицу, но душа моя (т. е. «жизнь моя». — *И. Т.*) спаслась»<sup>5</sup>. И взошло над ним солнце, когда он проходил Пену'эл (פְּנִיאֵל), и он

<sup>1</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 11-63-00601в «Информационный ресурс «Материалы и исследования по иудейской и христианской экзегетике в эпоху поздней античности и в средние века»».

<sup>2</sup> Или *Яхвист* I (первоначальный источник); в рамках т. наз. документальной гипотезы этот источник был обозначен О. Айссфельдом как «Светский источник» (L; от нем. Laienquelle). К материалам L им были отнесены следующие тексты (звездочкой помечены те библейские пассажи, которые включают позднейшие добавления, так что соответствующая ссылка относится только к части указываемого фрагмента): *Быт.* 2:4b — 3:24\*; 4:1, 17a, 18–24; 6:1–4; 9:21–27; 11:1–9; 12:1–4a\*, 6–8; 13:2, 5, 7–11, 12bβ — 18; 18–19; 25:1–6, 11b, 21–26a, 29–34; 26:1–2a, 3a, 6–23, 25b — 33; 29:1–30:24\*, 25–43\*; 31:1, 3, 19–54\*; 32:24b — 33; 33:18–19\*; 34; 35:5, 21–22a; 36:2b — 5\*, 9–39\*; 38; 49:1\*, 2–7; *Исх.* 1–2\*; 3:21–22; 4:1–9, 19–26, 30b — 31a; 7:15b, 17b\*, 20aβb; 12:21–27, 33–39; 13:3–16\*, 20; 14\*; 15:20–27; 16\*; 17:1a, 8–16; 19:2–25\*; 24:1–2, 9–11, 13a, 14–15a; 32:17–18, 25–29; 33:3b — 4; 34:10–13\*; *Числ.* 10:29–36\*; 11:1–3, 4–35\*; 12\*; 13–14\*; 20:1–13\*, 14–21\*; 21:1–3, 10–35\*; 25:1–5\*; 32\*.

Г. Форер обозначает *Яхвист* I как «номадический источник», Р. Х. Пфейфер — как «южный».

<sup>3</sup> Вероятно, имеется в виду вертлюжная впадина на бедре.

<sup>4</sup> В следующем стихе, а также в *Суд.* 8:8–9; *1 Цар.* 12:25 — *Пену'эл*.

<sup>5</sup> Ср. *Суд.* 13:22.

хромал на бедро свое. Поэтому не едят сыны Израилевы сухожилия, которая у сустава бедра, до сего дня, ибо коснулся (тот) в суставе бедра Иакова сухожилия.

Уже в древности термин *ʾēlōhîm* (*resp.* *ʾēl*) стал интерпретироваться в данном рассказе как относящийся к Самому Господу Богу. Эта традиция засвидетельствована, например, в 1 [3] Цар. 18:31 и 2 [4] Цар. 17:34:

И взял Илия двенадцать камней, по числу колен сынов Иакова, которому Господь сказал так: «Израиль будет имя твое»;

До сих пор поступают они по прежним установлениям: не чтят они Господа (должным образом) и не поступают по законам и по установлениям, и по Учению, и по заповедям, что заповедал Господь сынам Иакова, которому Он дал имя Израиль.

Отсюда широко распространенное истолкование имени «Израиль» как «Боровшийся с Богом», «Богоборец». Эта интерпретация, возможно, возникла под влиянием традиции, зафиксированной в тексте *Быт.* 35:9–10 (*Священнический кодекс*), согласно которой Сам Бог, благословив Иакова, нарек ему имя Израиль в Бет-Эле.

У израильского пророка Осии (середина VIII в. до н. э.; 12:4–5a-b [3–4a-b]) засвидетельствовано толкование, согласно которому с Иаковом боролся ангел.

В утробе схватил он за пята брата своего,  
а возмужав, боролся с ангелом (*ʾēlōhîm*; «богом» — *И. Т.*);  
боролся он с ангелом (*malʾāḳ*) и превозмог,  
плакал и умолял его.

Раввинистическая традиция допускает, что это мог быть ангел-хранитель Эсава, брата Иакова (Вавилонский Талмуд, Хуллин, 91b; Берешит Рабба, 77–78)<sup>6</sup>.

Обе упомянутые интерпретации сталкиваются с рядом трудностей. Источник, к которому относится рассматриваемый текст *Быт.* 32:25–33, употребляет в своем повествовании Тетраграмматон изначально, так что вопрос Иакова: «Скажи же имя твое» (*Быт.* 32:30) был бы неуместен (в контексте данного источника), если бы он адресовался к Господу (ср. также *Быт.* 32:10 [*Яхвист*]). Вероятно, Иаков хочет узнать имя существа, дабы приобрести определенную власть над ним. (Ср. *Суд.* 13:17–18, где содержится аналогичный вопрос, заданный Маноахом, будущим отцом Самсона, ангелу Господню, и ответ, полученный им.)

Далее, ангел является никем и ничем неодолимым исполнителем Воли Бога, и состязаться с ним человеку не под силу<sup>7</sup>. Кроме того, в стихе 25 сказано, что Иаков боролся с человеческим существом (*אִישׁ*, *ʾiš*). Термины *אִישׁ*, *אֲנָשִׁים* (*ʾānāšîm*; «люди») иногда употребляются в Библии и по отношению к ангелам (см., например, *Быт.*, 18; *И. Нав.* 5:13–15; *Суд.*, 13), однако из соответствующих контекстов явствует, что речь идет именно об *ангельских* существах, а не о людях. Упомянутые выше интерпретации термина *אֱלֹהִים*, *ʾēlōhîm* в *Быт.* 32:25–33 не объясняют также, почему фигурирующее под этим обозначением лицо должно было покинуть поверхность земли с восходом солнца — ведь ангелы часто являются людям в дневное время (в том числе, и самому

<sup>6</sup> Допускают также такие интерпретации имени «Израиль» как: «Бог сражается»; «Да сразит Бог» (врагов носителя имени) (Шифман И. Ш. Учение. Пятикнижие Моисеево. — М., 1993. — С. 287); «Бог излечил» (Коган Л. К этимологии этнонима 'Израиля' (южносемитские элементы в аморейской ономастике). — Библия. Литературные и лингвистические исследования. — Вып. 1. — М., 1998. — С. 179–186.

<sup>7</sup> Ср. *Исх.* 4:24 в версии Септуагинты, ревизии Аквилы и Таргумах Онкелоса и Псевдо-Йонатана (ср. *Исх.* 3:2).

Йакову; см., например, в той же 32-й главе стихи 1–3 [*Яхвист*]). Но главное, при таком истолковании пассажа неясен его общий смысл — непонятно, почему богобоязненный Йаков, поборник монотеизма и противник всяких языческих культов (см., например, *Быт.* 35:1–4), «вступает в борьбу» с Богом или ангелом Божиим и вследствие этого получает «богопротивное» имя Израиль-Богоборец (*Ангелоборец*).

Кажется правдоподобным предположить, что под термином *ělohím* (*resp.* *ěl*) в *Быт.* 32:25–33 подразумевается дух из потустороннего мира, сила которого *соизмерима* с силой Йакова. Судя по 1 *Сам.* [1 *Цар.*] 28:8 и сл., древние израильтяне верили, что духи почивших могут появляться на земле в ночное время; с учетом последнего обстоятельства становится понятным, почему *ělohím*, о котором идет речь в *Быт.* 32:25–33, и стремится покинуть этот мир до восхода солнца. Судя по 2 *Сам.* [2 *Цар.*] 4:12 и *Ис.* 57:11, духи перешедших в потусторонний мир могли причинять вред живущим; в рассматриваемом же пассаже *ělohím* повреждает сустав бедра своего противника — Йакова. В свете сказанного текст *Быт.* 32:25–33 может быть интерпретирован как аллегорическое выражение борьбы Йакова-Израиля, персонифицирующего собой еврейский народ, с древним и имевшим широкое распространение у жителей Восточного Средиземноморья культом предков. (Неоднократно встречающиеся в Библии категорические запреты на общение с духами почивших (*Лев.* 19:31, 20:6, 27, *Втор.* 18:11, 1 *Сам.* [1 *Цар.*] 28:3, 9–12, 2 *Цар.* [4 *Цар.*] 23:24; ср. *Втор.* 19:31; *Иез.* 13:17–23)<sup>8</sup>, как кажется, указывают на то, что эта практика была широко распространена в древней Палестине.) Имя же *Израиль* могло бы быть истолковано в этом случае как *Боровшийся с духом* *resp.* *Тот, кто борется с (культом) духов*. Исходя из этого, текст *Быт.* 32:29 мы предложили бы перевести следующим образом: «...ибо ты боролся (שׂרית) с духами (אלהים); или: «духом». — *И. Т.*) и людьми (אנשים; sc. идолопоклонниками; ср., например, *Быт.* 35:1–4. — *И. Т.*), и превозмог»; т. е. Йаков благоуспешно боролся с существами однопорядковой с собой силы за чистоту монотеизма.

В заключение заметим, что во *Втор.* 32:15 (Песнь Моисея), 33:5, 26 (Благословение Моисея) и *Ис.* 44:2 в качестве синонима имени-этнони́ма Йаков употребляется обозначение שׂרון-*Йешурун*, буквально означающее «выпрямленный» (отсюда «прямой», «праведный» и т. п.)<sup>9</sup>. Возможно, данное наименование возникло в среде израильтян как своего рода реакция на интерпретацию некоторыми их соседями (эдомитянами?) имени народа *Йа'аков* (עֲקֹב) как «лукавствующий» (ср., например, *Быт.* 27:36). Можно сказать, что *Йешурун* — это Израиль в *идеале*, Израиль, адекватно соблюдающий Закон Господа<sup>10</sup>.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Шифман И. Ш. Учение. Пятикнижие Моисеево. — М., 1993.
2. Коган Л. К этимологии этнонима 'Израиля' (южносемитские элементы в аморейской ономастике). — Библия. Литературные и лингвистические исследования. — Вып. 1. — М., 1998. — С. 179–186.

<sup>8</sup> Ср. также кумранский Храмовый свиток (11QT<sup>a</sup>) 60:17–20.

<sup>9</sup> Ср. интерпретации Септуагинты (ὁ ἡγαπήμενος), Аквилы, Симмаха и Теодотиона (εὐθὺς), Вульгаты (rectissimus, dilectus).

<sup>10</sup> Наименование Израиля как שׂרון-*Йешурун* явно соотносится с названием древнего поэтического сборника, *Сэфер хай-Йаишар* (סֵפֶר הַיִּשָּׂרָיִם; «Книга Праведного»; упоминается в *И. Нав.* 10:13 и 2 *Сам.* [2 *Цар.*] 1:18; допускают, что в 3 *Царств* 8:53а [в Септуагинте] эта же книга подразумевается под обозначением «Книга песни»); термины יִשְׂרָאֵל (*Йешурун*) и יִשְׂרָאֵל (*Йаишар*) имеют общую основу. Книга Праведного-*Йаишар* — это поэтическая книга о доблестном прошлом Израиля — он же *Йешурун-Праведный*. Вероятно, и Песнь Моисея и Благословение Моисея входили именно в סֵפֶר הַיִּשָּׂרָיִם, Книгу Праведного.

*И. А. Османова*

## АРАБСКИЕ РУКОПИСИ ВТОРОГО СОБРАНИЯ АВРААМА С. ФИРКОВИЧА: СВЯЗЬ ВРЕМЕН

Что общего у иудаизма с исламом? У караимов с му'тазилитами<sup>1</sup>? Му'тазилитские идеи нашли горячий отклик в караимской среде. Поиск философских систем и обоснований в исламе привели караимов, последователей саддукеев, к созданию собственной оригинальной системы взглядов.

В основу восточного рукописного фонда РНБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина легло собрание первого хранителя Депо Манускриптов Петра Петровича Дубровского (1754–1816)<sup>2</sup>, который долгое время находился в дипломатической службе во Франции, где им были приобретены, помимо 900 западных и 50 древнерусских, 103 восточные рукописи.

Восточный рукописный фонд в 40–50-х гг. XIX в. создавал свой первый каталог. В этой деятельности с 1858 г. принимал активное участие караимский путешественник, археолог и педагог Авраам Самуилович Фиркович<sup>3</sup> (1787–1874). Просматривая сборник стихотворений из собрания Тишендорфа, он вспомнил, что в его собственном собрании есть несколько листов из этого же списка. За два года до этого Фиркович обращался к директору библиотеки Модесту Андреевичу Корфу (1800–1872) с предложением о приобретении принадлежащего ему собрания еврейских, караимских и арабских рукописных материалов, как издавна хранившихся в его семье, так и привезенных из Иерусалима, Стамбула, с Кавказа и Крыма<sup>4</sup>. В своей «Записке» Фиркович

---

<sup>1</sup> Му'тазилиты (букв. с араб. «обособившиеся», «отколовшиеся») — представители первого рационалистического направления школы калама (спекулятивная теология), разработали учение о предопределении, свободе воли, об атрибутах Аллаха, о сотворении Корана, о воздаянии и т. д.

<sup>2</sup> О нем см.: Воронова Т. П. П. П. Дубровский — первый хранитель «Депо Манускриптов» Публичной библиотеки // Археографический ежегодник за 1980 г. — М., 1981. — С. 123–130.

<sup>3</sup> Более подробно о жизни и судьбе А. С. Фирковича см.: Вихнович В. Л. Караим Авраам Фиркович: Еврейские рукописи. История. Путешествия. — СПб., 1997.

<sup>4</sup> Некоторые рукописи ранее были переданы владельцем в Одесское общество истории и древностей и отражены в каталоге Э. Пиннера. См. работу: Pinner E. M. Prospectus der Odessaer Gesellschaft für Geschichte und Altherthümer gehörenden ältesten hebräischen und Rabbinischen Manuscripte. — Odessa, 1845. — S. 92.

писал: «Иностранные ученые лица и общества, узнав из объявлений в периодических изданиях и из личных сношений со мною об этой коллекции рукописей и их научной важности, желали приобрести их у меня; но я не воспользовался их предложениями, желая оставить эти редкости внутри отечества и предоставить их обработку отечественным ученым»<sup>5</sup>. Запрос Фирковича был удовлетворен только в 1862 г.

Не успев получить деньги за проданные рукописи, Фиркович в 1863 г. отправился во второе путешествие на Ближний Восток, где за полтора года составил еще более обширное — второе собрание рукописей. В «Первое собрание Фирковича» вошли купленные у Фирковича материалы в 1862–1863 гг. Второе собрание Фирковича насчитывало примерно 12 тыс. единиц хранения. Второе собрание поступило в восточный рукописный фонд в 1876 г. от его наследников и было оценено в 50 000 рублей (около 500 000 фунтов стерлингов сегодня). В отчете библиотеки оно названо «самым замечательным приобретением» за этот год<sup>6</sup>.

История составления собрания выдающегося путешественника и коллекционера А. С. Фирковича известна лишь в самых общих чертах. Сам Фиркович в главном своем труде «Книга памятных камней» посвящает своим находкам всего несколько страниц. Так, в 1830 г. в генизе Иерусалимской кенасы (караимской синагоги), в Стамбуле у караима Соломона и у книжников (Авраама Леви, Ильи ха-Наси, Ахарона Зерахии Азолаи и книготорговца Ионы ха-Сефарди и у неких лиц (имена не указаны)) из Иерусалима и Хеброна<sup>7</sup> он раздобыл рукописи, относящиеся к первому собранию.

Что же касается второго собрания Фирковича, то обстоятельства его составления не совсем ясные. Известно, что второе собрание Фирковича было составлено в 1863–1865 гг. во время поездки Фирковича по странам Ближнего Востока, преимущественно по Египту, Сирии и Палестине. В Каире А. С. Фирковичу удалось всего за одну тысячу рублей приобрести у каирских караимов рукописи, которые хранились в старой караимской синагоге. Фиркович назвал ее «Каирская гениза» («Генизат Мицрайим»). Второе собрание делится на несколько больших разделов по языку и письменности. По содержанию выделен лишь раздел «Еврейский Б», где сосредоточены рукописи богослужебного характера. Каждый раздел имеет отдельную нумерацию.

Относительно порядка и особенностей этих частей коллекции наиболее объемным считается 1-й раздел — еврейско-арабские рукописи, который состоит из двух серий: 1-я серия включает № 1–4933. Все эти рукописи, большей частью во фрагментарном состоянии, разобраны, систематизированы и внесены в инвентарь хранителем коллекции Авраамом Яковлевичем Гаркави (род. в 1835). Все они на арабском языке, но написаны еврейским шрифтом. Продолжением этой части коллекции является большая группа арабских рукописей, обозначенных в инвентарях как «Арабские рукописи II Собрания Фирковича». Систематизацией их занимался недолгое время арабист-византиновед Александр Александрович Васильев (1867–1953), который довел описание только до 32-го номера, тогда как инвентарная опись арабских рукописей включает 85 номеров. В 1921 г., после смерти А. Я. Гаркави, работу над рукописями продолжил ученый-семитолог с мировым именем Павел Константинович Коковцов

---

<sup>5</sup> Фиркович А. С. Записка главного караимского учителя и наставника Авраама Фирковича, члена-сотрудника Имп. Географического и других обществ об археологических его трудах // Арх. ГПБ. — Ф. 1. — 1859. — № 53. — Л. 3.

<sup>6</sup> ОПБ за 1876 г. — СПб., 1877. — С. 8–25.

<sup>7</sup> Фиркович А. С. Сефер авне зиккарон. — Вильна, 1872. С. 2–3 [На древнеевр. яз.].

(1861–1942). П. К. Коковцов<sup>8</sup> составил «Новую Серию» с нумерацией №№ 1–1253. Он не смог завершить и продолжить систематизацию материала.

Так, один фрагмент еврейско-арабской рукописи из первого раздела коллекции, содержит опровержение теологии Абу л-Хусайна ал-Басри (ум. 436/1045) — *му'тазилита* Йусуфом ал-Басиром (ум. 431/1040) — караимом. Текст написан еврейско-арабским шрифтом, точнее, квадратным еврейским письмом на арабском языке. 16 листов. Название работы неизвестно, рукопись имеет фрагментарное состояние. Из десяти глав утрачены четыре. Автор трактата прямо не указан, однако с уверенностью его можно идентифицировать, главным образом по ссылке на его работу «Китаб ал-Тамйиз» (на л. 4 б). Рукопись переведена и издана.

Йусуф ал-Басир опроверг доказательство ал-Басри о существовании Бога, утверждая в частности, что его отрицание того, что акциденции (*а'рад*) создаются сущностными детерминантами (*ма'ани*), сделали для него невозможным доказать задачу о временном происхождении тел. В первых четырех главах ал-Басир, по-видимому, представил четыре указания (*далала*) на реальность акциденций так, как они представлялись теологами калама. Ал-Басир переходит к обобщению традиционного *му'тазилитского* доказательства существования Бога. Он объясняет, что цель установления реальности акциденций состоит в том, чтобы доказать временность тела, так как тела не могут существовать без акциденций и разум говорит о том, что чем бы ни было то, что не может существовать без присутствия чего-то временного, оно должно быть столь же временным<sup>9</sup>.

В целом, в трактате поднимаются вопросы, волновавшие *му'тазилитских* теологов: существование создателя, свобода воли, теодицея и др. По словам ал-Басира, его цель не критиковать *му'тазилитские* концепции и не дискредитировать самих *му'тазилитов*, а, наоборот, сделать их фундаментальное кредо более защищенным и обоснованным<sup>10</sup>.

Дело П. К. Коковцова продолжили его ученики, прежде всего — талантливый ученый семитолог Андрей Яковлевич Борисов (1903–1942)<sup>11</sup>, погибший совсем молодым в годы блокады Ленинграда<sup>12</sup>. Во Втором собрании Фирковича А. Я. Борисов обнаружил всего 13 фрагментов рукописей сочинений авторитетов *му'тазилитизма*, в общей сложности около 1100 листов арабского текста. К трем ранее известным источникам по истории *му'тазилитской* догматики А. Я. Борисов присоединяет еще четвертый — библиотеку караимов.

Данные материалы, относящиеся к коллекции Фирковича, представляют практически все жанры письменности средневекового Ближнего Востока (богословие,

---

<sup>8</sup> См. работы: Коковцов П. К. Новые материалы для характеристики Иехуды Хаюджа, Самуила Хагида и некоторых других представителей еврейской филологической науки в X, XI, XII веках. — Пг., 1916; Он же: Книга сравнения еврейского языка с арабским Абу Ибрагима Исаака Ибн Баруна — испанского еврея конца XI и начала XII века. — СПб., 1893; Он же: Еврейско-хазарская переписка в X веке. — Л., 1932.

<sup>9</sup> W. Madelung & S. Schmidtke. Rational Theology in Interfaith Communication: Abu l-Husayn al-Basri's Mu'tazili Theology among the Karaites in the Fatimid Age. — Brill, Leiden, Boston, 2006. — P. 2–3.

<sup>10</sup> Ibid. P. 5.

<sup>11</sup> О нем см.: А. Я. Борисов и его труды по истории средневековой философии на Ближнем Востоке // Православный Палестинский сборник. — Вып. 99 (36). — СПб., 2002. — С. 3–13.

<sup>12</sup> Борисов А. Я. Собрание самаритянских рукописей А. Фирковича // Палестинский сборник. № 15 (29). — Л., 1966; Он же: Об открытых в Ленинграде *му'тазилитских* рукописях и их значении для истории мусульманской мысли // Труды первой сессии арабистов. — Л., 1937.

философия, естественные и точные науки, медицина, история, филология, астрология, алхимия и магия, поэзия, художественная проза, фольклор и т. п.). Вдобавок к этому философские сочинения *му'тазилитов* (№ 100, 103, 104, 105, 111), описанные А. Я. Борисовым. Так, например, в коллекцию вошли рукописи из библиотек средневековых ближневосточных врачей (арабские обработки более 20 сочинений античных медиков, в т. ч. арабский перевод клятвы Гиппократова (№ 87, л. 1–2), а также большое количество древних списков оригинальных медицинских трудов. Имеют место материалы по истории Северного Кавказа (№ 573, 492). В дополнение можно отметить фрагмент комментария автора XI в. на арабский перевод «Метафизики» Аристотеля, сделанный при жизни комментатора (№ 630).

Один из 13 фрагментов по мутазилизму написан на арабском языке. 154 листов. Почерк скорописный, небрежный *наسخ*. Рукопись частично имеет диакритические знаки, которые немногочисленны и размещены не систематично, но чаще всего диакритические точки пропущены. Что касается знаков огласовки, то они совершенно отсутствуют.

Рукопись является единственным датированным фрагментом из 13 *му'тазилитских* рукописей. Фрагмент принадлежит перу известного шиитского деятеля аш-Шарифа ал-Муртада (966/967–1044). Надпись из колофона гласит: «Книга “Сокровище сведущего и разумение наставленного” завершена аш-Шарифом ал-Джалилем ал-Муртада (да будет доволен им Аллах!) и переписана с копии для себя ‘Али ибн Сулейманом в Фустате (Египет) в месяце *раджабе* 472 г. по х. [1083 г.]. Слава Богу за его милости и его для меня достаточно и на него одного я уповаю»<sup>13</sup>.

Этот фрагмент представляет огромную ценность для изучения *му'тазилитской* догматики. Его значимость состоит не только в том, что до нас дошло сочинение, написанное в XI в. и в *му'тазилитском* духе, но и в том, что оно было переписано известным средневековым караимским переписчиком и писателем — ‘Али ибн Сулейманом ал-Мукаддаси.

В коллекции отдельно выделен раздел «Арабские документы на пергаменте. Арабские документы на бумаге». В описи обозначено 174 единиц хранения. Этот раздел представляет собой комплекс источников по социально-экономической, культурной и, отчасти, политической истории народов Ближнего Востока: купчие на дома и земельные участки, постановления муфтиев и судей, письма, дарственные записи, арендные договора, долговые обязательства и др. Большинство документов написано в Египте с XII по XVIII в.

Еврейская часть собрания состоит из двух разделов. Первый раздел «А» («Еврейский II А») включает рукописи светского содержания: грамматику, филологию, комментарии к Библии, каноническое право, художественную литературу, документы и пр. Раздел насчитывает 1042 номера. Анализом и разбором этой части занимались востоковед-гебраист Иехиль Израилевич Равребе (1883–1939) и вышеупомянутый А. Я. Борисов. Второй раздел «Б», согласно записи в инвентарном журнале, составлен раньше первого и имеет название «Рукописи еврейские богослужебные». Этот раздел делится внутри на три части, обозначаемые латинскими литерами: подраздел «А» включает свитки Пятикнижия и *megilloth* на коже и на пергаменте; подраздел «Б»

<sup>13</sup> Аш-Шариф ал-Муртада. *Китаб захира ал-'алим ва басира ал-мута'аллим* (Книга сокровище сведущего и разумение наставленного). — II Firk. arab. — № 111. — Ms. № 21. — Ф. 946, опись № 4, часть 4. — Л. 154 б.

объединяет пергаментные кодексы (№ 1–1582) и раздел «С» — списки Библии на бумаге (№ 1–725). В коллекцию вошел отдельный пакет с еврейско-арабскими брачными контрактами и другими документами.

Обширный раздел Второго собрания занимают переводы Библии на арабский язык и арабоязычные комментарии к ней. Последние служат своего рода энциклопедиями еврейской и мусульманской науки, они содержат богатейшие сведения из многих отраслей наук, в том числе и исторические.

Естественные науки и медицина представлены во II Собрании менее широко, чем право и филология, однако исследователь встретит труды по медицине таких крупнейших авторитетных ученых средневековья, как ар-Рази (X в.), Авиценна (XI в.), Исаак Исаели (X в.), Моисей Маймонид (XII в.), очень распространенные анонимные комментарии к подлинным и псевдоэпиграфическим трудам Гиппократу и Галену. Математические и физические трактаты объединены с сочинениями по алхимии и астрологии.

А. Я. Гаркави<sup>14</sup> в предисловии к составленному им совместно с немецким гебраистом Г. Л. Штраком обзору второго собрания Фирковича приводит следующие цифры: «Из Египта им [Фирковичем] привезено было рукописей караимских и еврейских 1330 номеров. В Дамаске, Алеппе<sup>15</sup>, Иерусалиме и Гите приобрел он около 500 номеров»<sup>16</sup>. По словам бывшего сотрудника РНБ В. В. Лебедева, Гаркави ссылается на Фирковича, но не указывает источника, откуда взяты эти цифры<sup>17</sup>.

А. С. Фиркович был не только коллекционером и путешественником, но и исследователем. По мере сил он составлял каталоги и определял научную ценность своих находок. Так, за 20 лет им подготовлено тридцать семь вариантов каталога первого собрания. Затем к исследованиям привлекали европейских образованных специалистов-семиологов. Среди них были такие известные ученые, как Пиннер, Пинскер, Нейбауэр и Хвольсон.

Во время блокады Ленинграда коллекции Фирковича были эвакуированы и находились в поволжском городе Мелекес. В 1945 г. коллекции Фирковича вернулись на свое место, в восточный рукописный фонд ГПБ. Так сложилось, что на тот момент среди хранителей Рукописного отдела не оказалось людей, знавших еврейский алфавит. Положение спасла ученица и сотрудница А. Я. Борисова — Клавдия Борисовна Старкова<sup>18</sup>. Она систематизировала еврейские рукописи и снабдила их «ключом», позволяющим сравнительно быстро отыскать ту или иную рукопись. Такое новое решение упростило задачу библиотекарям, не владевшим ивритом.

Интерес к коллекции А. С. Фирковича с каждым годом возрастает. Профессором Пауле Кале<sup>19</sup> в 40-х гг. был сделан обзор источников собрания Фирковича. Также чуть

---

<sup>14</sup> О нем см.: Вихнович В. Л. Караим Авраам Фиркович: Еврейские рукописи. История. Путешествия. — СПб., 1997. — С. 162–182.

<sup>15</sup> Здесь, имеется в виду Алеппо.

<sup>16</sup> Гаркави А. Я., Штрак Г. Л. О коллекции восточных рукописей А. Фирковича, находящихся в Чуфут-Кале // ЖМНП. — 1875. — Март. — С. 6.

<sup>17</sup> Лебедев В. В. Новые данные о собирательской деятельности А. С. Фирковича // Восточный сборник. — Вып. 4. — Л., 1990. — С. 33.

<sup>18</sup> Старкова К. Б. О публикации и исследовании памятников еврейско-арабской культуры // Семитские языки. — М., 1965. — Вып. 2. Она же: Рукописи коллекции Фирковича Государственной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина // Письменные памятники Востока. Ежегодник. 1970. — М., 1974. — С. 165–192.

<sup>19</sup> Cahle P. The Cairo Geniza, London, 1947; 2nd ed., Oxford, 1959 (о собрании Фирковича см. стр. 5–7, 131–135).



позже в США стал издаваться каталог микрофильмокопий еврейских рукописей, его составитель профессор А. И. Кач<sup>20</sup> дал краткую характеристику собранию с некоторыми неточностями. По словам К. Б. Старковой, в предисловии указана неверная дата приобретения коллекции Фирковича. Также не вполне верны количественные показатели арабских и еврейских рукописей собрания Фирковича.

Спустя почти полвека стали появляться исследования относительно коллекции А. С. Фирковича. За последние десятилетия над коллекцией Фирковича интенсивно работают исследователи, изучающие караимскую и еврейско-арабскую культуру. В частности, профессор из Иерусалима Хаггай Бен Шаммай<sup>21</sup>, немецкая исследовательница Сабина Шмидтке<sup>22</sup> и известный английский ученый В. Маделунг<sup>23</sup>, неоднократно посещавшие отдел восточных рукописей РНБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. О коллекции Фирковича они высказываются следующим образом: «Коллекция состоит из тысячи рукописей на арабском (в большей степени, написанные еврейским шрифтом, но также добрая часть арабским шрифтом), она открывает окно в богатую еврейскую культуру средневекового Ближнего Востока в общем и караимских общин Иерусалима и Египта X–XI вв. в частности»<sup>24</sup>.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аш-Шариф ал-Муртада. Китаб захира ал-'алим ва басира ал-мута'аллим (Книга сокровище сведущего и разумие наставленного). — II Firk. arab. — № 111. — Ms. № 21. — Ф. 946. — Оп. № 4. — Ч. 4.
2. Борисов А. Я. Собрание самаритянских рукописей А. Фирковича // Палестинский сборник. № 15 (29). — Л., 1966. Борисов А. Я. Об открытых в Ленинграде му'тазилитских рукописях и их значении для истории мусульманской мысли // Труды первой сессии арабистов. — Л., 1937.
3. Вихнович В. Л. Караим Авраам Фиркович: Еврейские рукописи. История. Путешествия. — СПб., 1997.
4. Воронова Т. П. П. П. Дубровский — первый хранитель «Депозитария Манускриптов» Публичной библиотеки // Археографический ежегодник за 1980 г. — М., 1981. — С. 123–130.
5. Гаркави А. Я., Штрак Г. Л. О коллекции восточных рукописей А. Фирковича, находящихся в Чуфут-Кале // ЖМНП. — 1875. — Март.
6. Коковцов П. К. Еврейско-хазарская переписка в X веке. — Л., 1932.
7. Коковцов П. К. Книга сравнения еврейского языка с арабским Абу Ибрагима Исаака Ибн Баруна — испанского еврея конца XI и начала XII века. — СПб., 1893.
8. Коковцов П. К. Новые материалы для характеристики Иехуды Хаюджа, Самуила Хагида и некоторых других представителей еврейской филологической науки в X, XI, XII веках. — Пг., 1916.

<sup>20</sup> Katsh A. I. Catalogue of Hebrew Manuscripts preserved in the USSR, pt 1, New York, 1957.

<sup>21</sup> Ben-Shammai H. Hebrew in arabic script — Qirqisanis view // Studies in Judaica, Karaitica and Islamica / Ed. by Sheldon R. Brunswick. — 1982. — P. 116–126.

<sup>22</sup> Sabine Schmidtke. زانك يا هخسن. فراعهم هرود هرامش متسبب ۲ نابا دارم ۱۳۸۲. هكتي مشا من يبا ۱. یضیترم فیرش قری خذلا بباتک (تباتک خیرات ۴۷۲ ق). [На фарси].

<sup>23</sup> W. Madelung and S. Schmidtke. Rational Theology in Interfaith Communication: Abu l-Husayn al-Basri's Mu'tazily Theology among the Karaites in the Fatimid Age. — Brill, Leiden, Boston, 2006.

<sup>24</sup> A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism, ed. by Camilla Adang, Sabine Schmidtke & David Sklare (Istanbul Texts and Studies 15). — Würzburg: Ergon Verlag, 2007. — P. 17.

9. Лебедев В. В. Новые данные о собирательской деятельности А. С. Фирковича // Восточный сборник. — Л., 1990. — Вып. 4.
10. Старкова К. Б. О публикации и исследовании памятников еврейско-арабской культуры // Семитские языки. — М., 1965. — Вып. 2.
11. Старкова К. Б. Рукописи коллекции Фирковича Государственной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина // Письменные памятники Востока. Ежегодник. 1970. — М., 1974. — С. 165–192.
12. Фиркович А. С. Записка главного караимского учителя и наставника Авраама Фирковича, члена-сотрудника Императорского Географического и других обществ об археологических его трудах // Арх. ГПБ. — Ф. 1. — 1859. — № 53.
13. Фиркович А. С. Сефер авне зиккарон. — Вильна, 1872 [На древнеевр. яз.].
14. A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism / Ed. by Camilla Adang, Sabine Schmidtke & David Sklare (Istanbul Texts and Studies 15). — Würzburg: Ergon Verlag, 2007.
15. Ben-Shammai H. Hebrew in Arabic script — Qirqisanis view // Studies in Judaica, Karaitica and Islamica. Ed. by Sheldon R. Brunswick. — 1982. — P. 116–126.
16. Cahle P. The Cairo Geniza. — London, 1947; 2nd ed. Oxford, 1959.
17. Katsh A. I. Catalogue of Hebrew Manuscripts preserved in the USSR, pt 1. — New York, 1957.
18. Madelung W., Schmidtke S. Rational Theology in Interfaith Communication: Abu l-Husayn al-Basri's Mu'tazily Theology among the Karaites in the Fatimid Age. — Brill, Leiden, Boston. 2006.
19. Pinner E. M. Prospectus der Odessaer Gesellschaft für Geschichte und Altherthümer gehörenden ältesten hebräischen und Rabbinischen Manuscripte. — Odessa, 1845.
20. Sabine Schmidtke. یا هخسن فراع م رود هرامش دتسبب ۲ نابا دارم ۱۳۸۲. لکتی مشرا منی باز ۱. یضتترم فیرش ذری خذلا بباتک زان هک (تباتک خیرات ۴۷۲ ق). [На фарси].

**Р. А. Соколов**

## **ВЕЛИКОКНЯЖЕСКАЯ СТОЛИЦА В ПОЛИТИКЕ МИТРОПОЛИТА ФЕОГНОСТА<sup>1</sup>**

С именем митрополита Петра связано перемещение центра русской церковной жизни в Москву. Однако не следует забывать, что формального перенесения кафедры не было. Месторасположением своей могилы Петр оказал лишь моральное воздействие на своих приемников, которые совсем не обязательно должны были следовать его примеру, однако случилось именно так<sup>2</sup>. Впрочем, и после этого Владимир еще долго сохранял свое значение как митрополичья резиденция, тем более что этот город был центром подчиненной непосредственно русскому первоиерарху епархии, в которую входила и Москва. Все это, конечно, высоко поднимало престиж древней великокняжеской столицы и выделяло ее из всех остальных городов Северной Руси. В настоящей статье мы постараемся выяснить роль, которую играл Владимир в деятельности ближайшего приемника Петра — Феогноста. Для этого мы рассмотрим несколько сообщений летописей о жизни митрополита в этом городе.

В 1328 г. Феогност пришел в Северо-Восточную Русь<sup>3</sup>. Избрав для постоянного проживания Москву, он, конечно, посетил прежде Владимир: «...[Феогност] иде изъ Киева по градомъ многимъ, таже прииде и въ Володимерь и въ славный градъ Москву...»<sup>4</sup>. Причина для того ясна — это сохранение городом своего *официального* статуса. Здесь митрополит увидел, что в прежней русской столице ныне великие князья (а их в тот

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках выполнения работ по соглашению, заключенному с Министерством образования и науки РФ по заявке № 2012–1.4–12–000–3001–005, «Актуальные вопросы истории Российской государственности: IX–XX вв.», мероприятия 1.4 ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг.

<sup>2</sup> Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. II. Период второй, Московский. От нашествия монголов до митрополита Макария включительно. Первая половина тома. — М., 1997. — С. 140–141; Митр. Макарий (М. П. Булгаков). История Русской Церкви. — Кн. 3. История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589). — М., 1995. — С. 26.

<sup>3</sup> Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ). — Т. I. Лаврентьевская летопись. — М., 1997. — Стб. 531.

<sup>4</sup> ПСРЛ. — Т. X. Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. (Продолжение). — М., 2000. — С. 195.

момент на Руси было двое) не живут: Александр Васильевич Суздальский, во владении которого после раздела, произведенного Узбек-ханом, оказался Владимир<sup>5</sup>, пренебрегал древним центром великого княжения (свидетельство тому — попытка вывоза колокола, предпринятая им<sup>6</sup>). И Феогност выбрал более удобное место для себя — Москву (подробно на причинах именно такого выбора мы останавливаться не будем). Но митрополит совсем не собирался накрепко связывать свою судьбу и судьбу всей Русской Церкви с одной из сил в Северо-Восточной Руси и стать лишь инструментом в чьей-то борьбе. Он желал оставить себе возможность для политического маневра, и прежняя резиденция русских первоиерархов должна была помочь ему в этом.

В 1332 г. произошел конфликт Ивана Калиты с Новгородом. Попытки найти примирение ничего не дали. Но в 1333 г. из Константинополя и Орды вернулся Феогност. На будущий год к нему во Владимир приходил Новгородский архиепископ Василий Калика, и, вероятно, посредничество митрополита позволило наконец найти компромисс<sup>7</sup>. Почему встреча двух иерархов произошла именно во Владимире, ведь до этого из Орды Феогност вернулся в Москву?<sup>8</sup> Ответ очевиден: Владимир был более нейтральной территорией, а его значение официального центра митрополии подчеркивало нейтралитет самого Феогноста в столкновении интересов Ивана Калиты и Новгорода, которое и началось-то во время его отсутствия в Северной Руси. Тем самым сохранявшийся особый статус Владимира был использован для достижения мира, необходимого обеим сторонам и в котором был заинтересован сам Феогност, как церковный пастырь. При этом митрополит получил и некоторые материальные выгоды, ибо Василий Калика приезжал к нему не с пустыми руками, а «со многими дарами и с честью»<sup>9</sup>.

В 1336–1337 гг. на сцену общерусской политики вернулся Александр Тверской. «Прелюдией» «к политическому “воскресению”» Михайловича стало его возвращение в лоно Церкви<sup>10</sup>. Едва ли это было каким-то выступлением митрополита против Москвы. «Воскресение» Александра было подготовлено визитом в Орду Федора Александровича, оно стало лишь вопросом времени. К тому же с решением покориться хану исчезло юридическое основание для продолжения действия отлучения от Церкви князя, и не принять его покаяния значило полностью себя дискредитировать, а в этом был не заинтересован и сам Иван Калита. Какая была ему польза от сотрудничества с митрополитом, не имевшим нравственного авторитета в народе? Московский князь это понял и, скорее всего, давления на Феогноста оказывать не стал. Этим он подчеркнул к тому же покорность воле хана.

Где же произошло принятие покаяния от Александра? Москва, разумеется, отпадает. Скорее всего, во Владимире. На это указывает, как нам кажется, и летопись: «И посла (Александр. — Р. С.) боярь своихъ къ Феогнасту митрополиту, благословения дея и молитвы, и приимъ отъ него благословение и молитву и отъ всехъ святитель (курсив наш. — Р. С.)»<sup>11</sup>. Но для чего был собран такой собор «всехъ святитель»? Ответ может быть в той же летописной статье, но чуть выше: «Того же лета преставися священныи епископъ Антонии Ростовскийи и по немъ поставленъ бысть въ него место Гавриилъ

<sup>5</sup> Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. — М.; Л., 1950. — С. 469.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же. С. 344–346.

<sup>8</sup> ПСРЛ. — Т. X. — С. 206.

<sup>9</sup> Там же. С. 207.

<sup>10</sup> Борисов Н. С. Русская Церковь в политической борьбе XIV–XV вв. — М., 1986. — С. 67.

<sup>11</sup> ПСРЛ. — Т. XV. — Вып. 1. Рогожский летописец. — М., 2000. — Стб. 48.

епископъ Ростову»<sup>12</sup>. Вероятно, архипастыри были собраны для совершения хиротонии, и, конечно, Владимир был самым удачным местом для того, и, видимо, именно здесь был рукоположен Гавриил, а также и получил прощение через своих бояр Александр. Официальный центр митрополичьей епархии как нельзя более подходил для этой цели: Феогност подчеркивал свое положение пастыря, стоящего над распрями и выполнявшего свой долг, как при проклятии Тверского князя, так и при его прощении.

Справедливо, на наш взгляд, объяснение пастырским долгом Феогноста и отпевание им тел Александра и его сына, убитых в Орде в 1339 г. Это акция не была конфликтом с Московским князем, который не мог и не хотел потребовать от митрополита отказа от исполнения своих обязанностей. Кстати, произошло это отпевание вновь во Владимире<sup>13</sup>. И снова митрополит использовал особый статус этого города: встреча тела князя *здесь* означала лишь желание *первого* из русских иерархов отдать последние почести почившему князю. Участие в похоронах в Твери могло быть истолковано как выражение симпатий к этому городу. Встреча тела где-то еще, кроме Владимира, была бы не столь торжественна и запоминающаяся. А так Феогност выполнил свой долг, пресекая церемонией отпевания любые толки о подчинении его московским князьям, и одновременно не связал себя с проигрывающей тверской партией, сумев не поссориться с Москвой.

Из рассмотренного материала видно, что сохранявшееся значение Владимира как северного центра Русской митрополии использовалось Феогностом для проведения своей собственной политики. Иногда она совпадала с интересами Москвы и была ей выгодна, как в случае примирения с Новгородом при посредничестве митрополита, а иногда нет, как в случае с благословением Александра Михайловича. Но во всех этих ситуациях Феогност использовал свою владимирскую резиденцию, когда хотел дистанцироваться от Москвы, показать отсутствие зависимости от ее князя. Этот дипломатический опыт будет учтен позже митрополитом Алексием. Добиться признания от Константинопольского патриарха Москвы новым после Киева русским церковным центром было почти невозможно, так как это означало бы полную и безоговорочную поддержку Царьградом лишь одной политической силы на Руси. Но Алексей сумел получить статус такого центра для Владимира, что на деле означало санкцию греков на перемещение резиденции митрополита в Москву.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. — Т. II. Период второй, Московский. — М., 1997.
2. Митр. Макарий (М. П. Булгаков). История Русской Церкви. — Кн. 3. История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589). — М., 1995.
3. Полное собрание русских летописей. — Т. I. Лаврентьевская летопись. — М., 1997.
4. Полное собрание русских летописей. — Т. X. Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. (Продолжение). — М., 2000.
5. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. — М.-Л., 1950.
6. Борисов Н. С. Русская Церковь в политической борьбе XIV–XV вв. — М., 1986.
7. ПСРЛ. Т. XV. Тверской сборник. — М., 2000.

---

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> ПСРЛ. — Т. XV. — Тверской сборник. — М., 2000. — Стб. 420.

*А. В. Сиренов*

## О КУЛЬТУРНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ОКРУЖЕНИЯ ПАТРИАРХА АДРИАНА<sup>1</sup>

Деятельность последнего русского патриарха средневековой России вызывает интерес еще и с точки зрения его вклада в историю русской культуры. В этом отношении имеет смысл обратиться к окружению патриарха Адриана, к тем людям, которых патриарх приблизил к своей особе. Первое место среди них занимал патриарший казначей. Ему был подведомственен Патриарший казенный приказ. До 1695 г. казначеем был Паисий Сийский, пострижник Антониево-Сийского монастыря, а после его кончины — Тихон Макарьевский, выходец из Макарьева Желтоводского монастыря.

Паисий Сийский был любителем книжности и постоянным радетелем своего монастыря, с которым был связан с юности<sup>2</sup>. Став патриаршим казначеем еще при патриархе Иоакиме в 1676 г., Паисий в течение многих лет, вплоть до кончины, всячески способствовал процветанию Антониево-Сийского монастыря. На его средства в монастыре широко развернулось каменное строительство, появился 300-пудовый котолокол, наконец, при содействии Паисия в 1692 г. в Антониево-Сийском монастыре была учреждена архимандрития. Архимандритом стал монастырский казначей Никодим, бывший, как и Паисий, учеником самого выдающегося книжника Сийской обители Феодосия. Кроме того, как показано Е. К. Братчиковой, на рубеже 80–90-х гг. XVII в., т. е. накануне учреждения архимандритии, Никодим с группой монастырских иконописцев трудился на Патриаршем дворе в Москве над созданием Сийского иконописного подлинника<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках выполнения работ по соглашению, заключенному с Министерством образования и науки РФ по заявке № 2012–1.4–12–000–3001–005, «Актуальные вопросы истории Российской государственности: IX–XX вв.», мероприятия 1.4 ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг.

<sup>2</sup> О связях Паисия с Антониево-Сийским монастырем см.: Братчикова Е. К. К истории создания Сийского евангелия XVII в. // Труды Отдела древнерусской литературы. — СПб., 2003. — Т. 53. — С. 603–604. Эта статья представляет собой расширенный вариант более ранней одноименной работы: Братчикова Е. К. К истории создания Сийского евангелия // Вестник Ленинградского университета. Сер. 2. История, языковедение, литературоведение. — 1988. — Вып. 1 (№ 2). — 2. — С. 94–96.

<sup>3</sup> Братчикова Е. К. К истории создания Сийского евангелия XVII в. // Труды Отдела древнерусской литературы. — СПб., 2003. — Т. 53. — С. 611–612.

Паисий вложил в Антониево-Сийский монастырь несколько рукописей, среди которых выделяется так называемое Сийское Евангелие (ныне БАН, собр. Археогр. ком. 339) — искусно украшенная многочисленными миниатюрами рукопись конца XVII в., один из ярких образцов книжного письма и миниатюры своего времени. Паисию Сийскому принадлежало два списка Степенной книги: БАН, Арханг. С. 131 и ГИМ, Синод. 277. Первый из них он вложил в Антониево-Сийский монастырь, а на втором после смерти казначея патриарх сделал запись о передаче рукописи в патриаршую ризницу. Факт принадлежности одному лицу двух списков Степенной книги заслуживает внимания, характеризуя Паисия Сийского как любителя русской истории.

Преемник Паисия Тихон Макарьевский получил известность как деятель культуры задолго до своего назначения патриаршим казначеем. Еще в 70-е гг. XVII в. он составил новую редакцию Степенной книги — так называемую Латухинскую Степенную книгу. В ней он выполнил главную задачу, которую пытались решить русские книжники XVII в. в отношении Степенной книги, а именно продолжить повествование Степенной книги и довести его до современности. Беловой украшенный полихромными заставками список Латухинской Степенной книги Тихон вложил в 1678 г. в Желтоводский монастырь (ныне эта рукопись хранится в Нижегородской государственной областной универсальной научной библиотеке, Ц-2658/2). В это же время Тихон написал руководство по переводу знаменной нотации в пятилинейную<sup>4</sup>. Свой справочник Тихон назвал «Ключ разумения», заимствовав название из репертуара украинской печатной книги. Именно так назывался популярный во второй половине XVII в. сборник проповедей ректора Киево-Могилянской академии Иоанникия Голятовского (эта книга в 1659–1665 гг. выдержала четыре издания). Свои труды Тихон Макарьевский сопровождал стихами собственного сочинения: и Латухинская Степенная, и «Ключ разумения» начинаются со стихотворного предисловия. Кроме того, в прозаическом тексте Латухинской Степенной встречаются зарифмованные строки, что свидетельствует о появлении поэтического дара ее автора. Так, рассказывая о Борисе Годунове, Тихон перешел на вирши: «И таковое цареве хотение тем пресечеса, / и в дело желание его отнюд не приведеся. / Дщерь же свою хотя дати за иноземнаго господарича / за датскаго королевича, / но и то его хотение / отлучило злое сомнение» (Нижегородская государственная областная научная универсальная библиотека, Ц-2658/2, л. 937). После смерти патриарха Адриана в 1701 г. Тихон Макарьевский был назначен его душеприказчиком. Вклады на помин души покойного патриарха в различные монастыри и храмы делал, по всей видимости, именно Тихон. Однако и после этого он не остался без дела. В июне 1703 г. согласно царской грамоте в Монастырский приказ, в ведении которого состоял и Печатный двор, было прислано несколько летописей, которые были собраны в различных монастырях<sup>5</sup>. Среди них, например, список Оболенского Никоновской летописи, списки Новгородской IV и Новгородской Уваровской летописей. Присланные рукописи предназначались

---

<sup>4</sup> Мосягина Н. В. 1) «Ключ разумения» Тихона Макарьевского — «словарь» знаменного распева второй половины 17 века // Музыкальное наследие России: истоки и традиции: Сб. ст. — СПб., 2001. — С. 148–156; 2) «Теоретические статьи» в «Ключе разумения» монаха Тихона Макарьевского // Древнерусское песнопение пути во времени (По материалам научной конференции «Бражниковские чтения — 2002»). — СПб., 2004. — С. 150–156.

<sup>5</sup> Публикацию текста грамоты см.: Грамота 1703 года царя Петра Алексеевича о присылке в Москву из архиерейских домов и монастырей книг для исправления Нового летописца // Сборник старинных бумаг, хранящихся в музее П. И. Щукина. — М., 1897. — Ч. 2.

для «исправления нового печатного летописца», под которым, по всей видимости, подразумевалось сочинение по всеобщей истории «Введение краткое во всякую историю». Этот действительно краткий справочник был издан И. Ф. Копиевским в его русской типографии в Амстердаме в 1699 г. и представляет собой хронологический перечень основных событий мировой истории<sup>6</sup>. Тихон Макарьевский возглавил работы по «исправлению» труда, изданного Копиевским. Есть основания полагать, что труд Тихона предполагалось опубликовать. Д. О. Серов выявил в архиве Посольского приказа памяти 1705, 1707 и 1709 гг., в которых содержались просьбы о присылке материалов по истории внешней политики России для «издания летописца печатного»<sup>7</sup>. Тихон привез в Москву из Желтоводского монастыря белой список Латухинской Степенной книги и широко пользовался им при составлении нового сочинения о русской истории. Создаваемый им труд имел мало общего с книгой Копиевского. В нем Тихон отдал дань своему увлечению поэзией, в качестве основного источника по библейской истории используя стихи, написанные поэтом московской приказной школы Мардарием Хоныковым для знаменитого в XVII в. иллюстрированного издания Библии голландца Я. Пискагора. К гравюрам Пискагора Хоныков написал небольшие стихотворные тексты, которые помогали русским читателям знакомиться с этим изданием. Кроме этих виршей Тихон Макарьевский привлек стихотворное предисловие к третьему изданию труда по русской истории, Синописа, выпущенному в Киеве в 1680 г. Правда, в этом тексте он сделал одну замену. В подлиннике стихотворение посвящено царю Федору Алексеевичу, о котором говорится: «Феодор, Божий дар, ныне царствует», т. е. имя царя «Феодор» переводится на русский язык как «Божий дар». Тихон Макарьевский этим стихотворением начал раздел, посвященный царствованию Ивана Грозного, заменив имя «Феодор» на «Иоанн», но оставив наименование «Божий дар» и указание на то, что герой стихотворения «ныне царствует». Свой историографический труд Тихон завещал в родной Желтоводский монастырь (ныне эта рукопись с завещательной записью Тихона хранится в Государственном архиве Ярославской области, № 20 (53)), куда удалился и сам около 1707 г. и где вскоре скончался<sup>8</sup>. По его завещанию была заново отстроена и украшена утварью Воскресенская церковь в Нижнем Новгороде, прихожанином которой Тихон был еще до пострижения в монахи<sup>9</sup>.

Еще одним приближенным патриарха Адриана, оставившим след в истории русской культуры, был патриарший ризничий Боголеп Яковлев. Объект его благотворительной деятельности — владимирский Рождественский монастырь, постриженником которого он был. Помимо отдельных вкладов в монастырь Боголеп в 1697 г. организовал переложение в новую позолоченную раку мощей Александра Невского, являвшихся главной святыней монастыря. Раку Боголеп заказал в Москве на свои средства. Через четверть века именно в этой раке по распоряжению Петра I мощи Александра Невского были перевезены в Петербург. При посредстве Боголепа патри-

---

<sup>6</sup> Описание изданий, напечатанных кириллицей. 1689 — январь 1725 г. / Сост. Т. А. Быкова и М. М. Гуревич. — М.; Л., 1958. — С. 278–279.

<sup>7</sup> Серов Д. О. Степенная книга редакции Ивана Юрьева (1716–1718 гг.): Дисс. ... канд. ист. наук. — Л., 1991. — С. 84.

<sup>8</sup> Сиренов А. В. Степенная книга и русская историческая мысль XVI–XVIII вв. — М.; СПб., 2010. — С. 359–360.

<sup>9</sup> Храмцовский Н. И. Краткий очерк и описание Нижнего Новгорода. — Нижний Новгород, 1859. — С. 77.



арх стал вкладчиком Рождественского монастыря и даже адресовал его настоятелю учительное послание<sup>10</sup>. Впоследствии Боголеп стал архимандритом владимирского Рождественского монастыря.

Наконец, четвертый человек из ближайшего окружения патриарха Адриана, иеродиакон Стефан Сахаров, также отличался радением к родному монастырю. Иеродиакон Стефан делал многочисленные книжные вклады в тихвинский Успенский монастырь, сопровождая каждую вложенную книгу литографированным экслибрисом, что было уникальным явлением для России того времени. Мать Стефана Еуропия в 90-е гг. XVII в. была игуменьей тихвинского Введенского монастыря, из чего можно предположить, что сам Стефан был уроженцем Тихвина и постриженником Успенского монастыря<sup>11</sup>.

Таким образом, мы можем проследить определенную тенденцию в деятельности лиц, составлявших непосредственное окружение патриарха Адриана. Разумеется, забота о своем родном монастыре не была чем-то исключительным для высокопоставленных деятелей русской Церкви эпохи Средневековья. Вклады в «свой» монастырь имели и вполне прагматичную цель: таким образом иерархи готовили себе место для проживания после ухода «на покой». Но в данном случае забота о родном монастыре в окружении патриарха Адриана отличается, на наш взгляд, некоторой нарочитостью, которая проявляется во внимании к культурной составляющей монастырской жизни. Можно думать, что образцом подобной деятельности стали активные и постоянные действия Паисия Сийского, направленные на благоустройство Антониево-Сийского монастыря. Они были, вне всякого сомнения, сочувственно встречены патриархом Адрианом — не случайно такое важное изменение в статусе опекаемого Паисием монастыря, как учреждение архимандритии, состоялось в 1692 г., менее чем через два года после поставления Адриана в патриархи. Не будучи инициатором подобных инициатив у лиц своего окружения, патриарх Адриан, по-видимому, их всячески поддерживал. Подтверждением этому может служить история взаимоотношения властей владимирского Рождественского монастыря с патриаршей администрацией: в 80-е гг. XVII в. тянулась тяжба монастырских за мельницу в патриаршем селе Порецком, а в 90-е гг. патриарх стал вкладчиком монастыря и обратился к его настоятелю с учительным посланием. Переломом в отношениях, судя по всему, стала ктиторская деятельность патриаршего ризохранилища Боголепа.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Белова Л. Б. Гравированный «экслибрис» иеродиакона Стефана Сахарова 1691 г. на старопечатных служебных минеях // Книга в России. — М., 2006. — Сб. 1. — С. 60–71.
2. Братчикова Е. К. К истории создания Сийского евангелия // Вестник Ленинградского университета. — Сер. 2. История, языкознание, литературоведение. — 1988. — Вып. 1 (№ 2). — С. 94–96.

---

<sup>10</sup> См. об этом: Сиренов А. В. Патриарший ризохранитель Боголеп и два памятника монастырской книжности конца XVII в. // Очерки феодальной России. — М., 2003. — Вып. 7. — С. 238–255.

<sup>11</sup> Белова Л. Б. Гравированный «экслибрис» иеродиакона Стефана Сахарова 1691 г. на старопечатных служебных минеях // Книга в России. — М., 2006. — Сб. 1. — С. 60–71.

3. Братчикова Е. К. К истории создания Сийского евангелия XVII в. // Труды Отдела древнерусской литературы. — СПб., 2003. — Т. 53. — С. 603–604.
4. Грамота 1703 года царя Петра Алексеевича о присылке в Москву из архиерейских домов и монастырей книг для исправления Нового летописца // Сборник старинных бумаг, хранящихся в музее П. И. Щукина. — М., 1897. — Ч. 2.
5. Мосягина Н. В. «Ключ разумения» Тихона Макарьевского — «словарь» знаменного распева второй половины 17 века // Музыкальное наследие России: истоки и традиции: Сб. ст. — СПб., 2001. — С. 148–156.
6. Мосягина Н. В. «Теоретические статьи» в «Ключе разумения» монаха Тихона Макарьевского // Древнерусское песнопение пути во времени (По материалам научной конференции «Бражниковские чтения — 2002»). — СПб., 2004. — С. 150–156;
7. Описание изданий, напечатанных кириллицей. 1689 — январь 1725 г. / Сост. Т. А. Быкова и М. М. Гуревич. — М.-Л., 1958.
8. Серов Д. О. Степенная книга редакции Ивана Юрьева (1716–1718 гг.): Дисс. ... канд. ист. наук. — Л., 1991.
9. Силенов А. В. Патриарший ризохраниль Боголеп и два памятника монастырской книжности конца XVII в. // Очерки феодальной России. — М., 2003. — Вып. 7. — С. 238–255.
10. Силенов А. В. Степенная книга и русская историческая мысль XVI–XVIII вв. — М.; СПб., 2010.
11. Храмцовский Н. И. Краткий очерк и описание Нижнего Новгорода. — Нижний Новгород, 1859.

*В. Ю. Бирюков*

## **ЗАРУБЕЖНЫЙ ОПЫТ ПРИМЕНЕНИЯ ОГРАНИЧИТЕЛЬНЫХ МЕР К НЕТРАДИЦИОННЫМ РЕЛИГИОЗНЫМ СООБЩЕСТВАМ**

Западная Европа и страны американского континента столкнулись с проблемой конфликтности нетрадиционных религиозных сообществ (далее — НРС), являющейся следствием их социокультурной дезадаптации, значительно раньше, чем Россия. Поиски решения этой проблемы привели к выработке соответствующих способов поддержания социальной стабильности, в числе которых заметное место принадлежит формированию общественных организаций, ставящих своей целью распространение критической информации о негативных аспектах деятельности НРС<sup>1</sup>.

Имеет смысл обратить внимание на тот опыт работы с НРС, который был накоплен за несколько последних десятилетий за рубежом, прежде всего в ведущих странах Запада и в Соединенных Штатах Америки. Именно США являются родиной таких религиозных сообществ, вызывающих к себе неоднозначное отношение, как Церковь Иисуса Христа Святых последних дней (мормоны), Общество Свидетелей Иеговы, Церковь Саентологии, Церкви Христа (бостонского движения), а также многочисленных неопятидесятнических и харизматических движений. За пределами США к ярким представителям организаций такого рода можно отнести Церковь Объединения Сан Мен Муна, движение Аум Синрике, получившее печальную известность после осуществления крупного террористического акта в Токийском метро, а также движение Фалуныгун, выросшее в Китае из Федерации традиционного цигуна.

Преобладание американских по происхождению НРС, занимающих значительную долю «рынка религиозных услуг» во многих странах, можно объяснить особенностями либерального законодательства, согласно которому все религиозные организации, независимо от характера проповедуемой ими идеологии, имеют равные права и равноудалены от государства. В то же время, по мнению некоторых российских авторов<sup>2</sup>, причины столь широкого распространения американских культовых систем кроются

---

<sup>1</sup> Баркер А. Новые религиозные движения. Практическое введение. — СПб., 1997. С. 8–16.

<sup>2</sup> Например, см.: Дворкин А. Л. Пророки и боги мормонов. — М., 1999; Павлов П. Анализ подготовленного саентологами «дополнения-опровержения» справочника «Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера» // Миссионерское обозрение. —

в особенностях их организационной структуры и управления, а также в специфическом понимании американцами свободы совести, при котором основной акцент делается не на личную свободу человека, включая его право быть информированным и защищенным от психологического манипулирования, а на корпоративную свободу организации проповедовать любые ценности, включая возможное использование технологий психологического подавления отдельной личности. Существует мнение, что зарубежные религиозные новообразования не обладают мощным духовным потенциалом, присущим традиционным конфессиям, однако система их управления и доведенные до совершенства методы привлечения и удержания новых членов обеспечивают им социокультурную адаптацию в условиях отторжения со стороны большей части социума<sup>3</sup>.

Стоит обратить внимание, что возникшие за пределами Америки НРС общемировую известность получили во многом благодаря поддержке, оказанной Соединенными Штатами. Так, например, деятельность Церкви Объединения, созданной Сан Мен Муном в Южной Корее в разгар «холодной войны», изначально была направлена на противостояние с коммунистической идеологией<sup>4</sup>. Поддерживая деятельность этого движения, заинтересованные инстанции в США фактически приобретали дополнительный инструмент влияния на ситуацию, складывавшуюся на корейском полуострове. Аналогично обстояли дела и с движением Фалуныгун, основанном Ли Хунжи в Китае как одно из направлений традиционного китайского цигун. Когда количество членов данного объединения достигло 30 миллионов человек, что сопоставимо с количеством членов Коммунистической партии Китая, его руководство начало постепенно выдвигать политические требования, проводить массовые протестные действия, в том числе с публичным самосожжением своих членов<sup>5</sup>. После этого руководство КНР было вынуждено объявить организацию вне закона и начать ее преследование со свойственной китайцам последовательностью<sup>6</sup>. В этой ситуации лидер Фалуныгун бежал в США, где и основал свою штаб-квартиру, а репрессии в отношении последователей культа стали удобным информационным поводом для регулярной критики китайской стороны, нарушающей права человека<sup>7</sup>.

Проводимая США политика в отношении культовых движений получила законодательное закрепление, когда в ноябре 1998 г. американским Конгрессом был принят закон «О свободе вероисповедания в странах мира», по которому Госдепартамент получал право на вмешательство в религиозные дела тех стран, в которых, по его мне-

---

1997. — № 11; Швечиков А. Н. Рай земной — новая сказка. О религиозной, социально-политической, идеологической доктрине иеговизма. — СПб., 1997.

<sup>3</sup> Митрохин Л. Н. Религии «Нового века». — М., 1985. — С. 152–153; Трофимчук Н. А., Свищев М. П. Экспансия. — М., 2000. — С. 254–267.

<sup>4</sup> Подробнее см.: Буайе Ж. Ф. Империя Муна. — М., 1990; Гандоу Т. Империя «преподобного» Муна. — Клифтон, 1995.

<sup>5</sup> См.: Гусев И. В. Воздействие современных форм религиозного синкретизма на духовную жизнь КНР: На примере секты Фалуныгун: Дис.... канд. социол. наук. — М., 2004; Кравчук Л. А. Секта Фалуныгун: традиции и новации в вероучении и практике: Дис.... канд. ист. наук. — СПб., 2004.

<sup>6</sup> Ульрих Д. Семь лет преследования Фалуныгун в Китае // Великая Эпоха. — 2006. — 25 июня.

<sup>7</sup> Доклад о свободе вероисповедания в странах мира за 2005 год. Опубликовано Бюро Государственного департамента США по вопросам демократии, прав человека и труда // URL: <http://usinfo.state.gov/russian/> (дата обращения — 14.06.2012).

нию, происходят нарушения права человека на свободу вероисповедания. Согласно одному из докладов Государственного департамента, таких стран в современном мире насчитывается более 70, и Россия входит в их число, наряду с Францией, Германией, Австрией, Бельгией и рядом других европейских государств<sup>8</sup>.

Несмотря на многочисленные обвинения, высказываемые в адрес американской политики в области конфессиональных отношений, с точки зрения государственных интересов ее несомненным преимуществом является прагматичный подход, позволяющий использовать любую созданную на своей или на чужой территории традиционную или нетрадиционную религиозную организацию в качестве инструмента для реализации своих внешнеполитических целей.

Уровень взаимодействия при таком подходе определяет сама религиозная структура. Иными словами, каждое религиозное объединение вправе само решить, в какой мере и по каким направлениям оно может содействовать реализации внешних интересов и в какой мере это соотносится с целями и задачами самого движения. При этом, что особенно важно, религиозная организация совсем не обязательно должна быть идеологическим союзником США. Например, Свидетели Иеговы, которых США лоббируют в других странах на уровне Госдепартамента и которые учитывают интересы Америки в своей многогранной деятельности, на своих публичных проповедях называют всю нынешнюю мировую систему, частью которой является и США, изобретением Сатаны, которое будет стерто с лица земли во время скорого Армагеддона<sup>9</sup>. Аналогичная ситуация характерна и для взаимоотношений государственных структур США с Церковью Саентологии. Деятельность этой организации на ее начальном этапе была причиной ряда судебных разбирательств, связанных, в частности, с кражей секретных документов, а также с многочисленными финансовыми претензиями к основателю церкви Л. Р. Хаббарду<sup>10</sup>. Однако, спустя непродолжительное время, между организацией и правительственными структурами был достигнут требуемый уровень взаимопонимания. Подтверждением этого является регулярное предоставление информации Гражданской комиссией по правам человека, которая является дочерней структурой Церкви Саентологии, для ежегодного отчета Госдепа США о состоянии свободы совести в мире<sup>11</sup>.

Необходимо отметить, что законодательному закреплению различных инициатив, направленных на запрет или ограничение деятельности НРС в странах Запада, предшествовал мощный подъем так называемого антикультового движения. В США наиболее известными организациями такого рода стали CAN («Сеть осведомления о культах»)<sup>12</sup> и AFF («Американский семейный фонд»)<sup>13</sup>. В Великобритании была сначала создана организация под названием FAIR («Семейные действия, информи-

---

<sup>8</sup> Доклад о свободе вероисповедания в странах мира за 2006 год. Опубликовано Бюро Государственного департамента США по вопросам демократии, прав человека и труда // URL: <http://usinfo.state.gov/russian/> (дата обращения — 14.06.2012).

<sup>9</sup> Ты можешь жить вечно в раю на земле. — New York, Brooklyn: Watchtower Bible and Tract Society of New York, 1989. — С. 209–210.

<sup>10</sup> Atack J. A Piece of Blue Sky. — New York: Carol Publishing Group, 1990. — P. 8.

<sup>11</sup> Доклад о свободе вероисповедания в странах мира за 2007 год. Опубликовано Бюро Государственного департамента США по вопросам демократии, прав человека и труда // URL: <http://usinfo.state.gov/russian/> (дата обращения — 14.06.2012).

<sup>12</sup> Singer M. T. Cults in Our Midst. — San Francisco: Jossey-Bass, 1995.

<sup>13</sup> URL: <http://www.csj.org> (дата обращения — 16.06.2012).

рование и спасение»), а позднее INFORM («Информационная сеть по религиозным движениям»)<sup>14</sup>.

Одной из первых реакций на возрастающую активность НРС стало беспокойство по поводу возможных негативных последствий их деятельности. Поэтому большинство международных правовых норм, имеющих отношение к проблеме свободы совести, предусматривает ограничительные меры. Так, например, в «Декларации о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений», принятой Генеральной Ассамблеей ООН 25.11.1981 г., в ст.1, п. 3, содержится следующее положение: «Свобода исповедовать религию или выражать убеждения подлежит лишь ограничениям, установленным законом и необходимым для охраны общественной безопасности, порядка, здоровья и морали, равно как и основных прав и свобод других лиц»<sup>15</sup>. Далее, в ст. 5, п. 5: «Практика религии или убеждений, в которых воспитывается ребенок, не должна наносить ущерба ни его физическому или умственному здоровью, ни его полному развитию»<sup>16</sup>. Этот же посыл содержится и в ст. 9, п. 2, Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод, принятой в Риме 4.11.1950 г.: «Свобода исповедовать свои религию или убеждения подлежит лишь таким ограничениям, которые установлены законом и необходимы в демократическом обществе в интересах общественного спокойствия, охраны общественного порядка, здоровья и нравственности или для защиты прав и свобод других лиц»<sup>17</sup>.

Принятая Парламентской ассамблеей Совета Европы рекомендация о сектах и новых религиозных движениях № 1178 от 5.02.1992 г. положила начало выработке европейской политики в области предотвращения деструктивных проявлений деятельности НРС. В документе, в частности, содержатся следующие положения:

«...Ассамблея обеспокоена существующими проблемами, связанными с деятельностью сект и новых религиозных движений.

(...) Ассамблея рекомендует, чтобы Комитет министров созвал всех членов — государств Совета Европы для одобрения следующих мер:

1) основная образовательная программа должна включать в себя объективную, насыщенную фактами информацию, касающуюся установившихся религий и их основных вариантов, принципов сравниваемых религий, а также этических, личных и общественных прав;

2) вспомогательная информация аналогичной природы, в частности сущность и деятельность сект и новых религиозных движений, должна широко распространяться среди широких слоев населения, независимые эксперты должны собирать подобную информацию и распространять ее; (...)

4) чтобы защитить несовершеннолетних детей от похищения и вывоза за границу, государства-члены, которые еще этого не сделали, должны ратифицировать Европейскую конвенцию по признанию и внедрению решений, касающихся охраны

---

<sup>14</sup> URL: <http://www.inform.ac> (дата обращения — 16.06.2012).

<sup>15</sup> Декларации о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений от 25 ноября 1981 г. // СССР и международное сотрудничество в области прав человека. — М., 1989. — С. 510.

<sup>16</sup> Там же. С. 511.

<sup>17</sup> Европейская конвенция о защите прав человека и основных свободах от 4.11.1950 г. // Российский юридический журнал. — 1997. — № 1.

детей и укрепления охраны детства (1980), и принять законодательство, позволяющее воплотить их в жизнь;

5) существующее законодательство, касающееся охраны детей, должно применяться более строго. Кроме того, те, кто принадлежит к секте, должны знать, что у них есть право ее покинуть;

6) лица, работающие на секту, должны быть зарегистрированы в отделе социального обеспечения и им должна быть гарантирована социальная защита, также социальная защита должна быть обеспечена тем, кто решил покинуть секту»<sup>18</sup>.

В 1996 г. положения этого документа получили развитие в Постановлении Европейского парламента, которое не только однозначно определило отношение европейцев к противоправной деятельности культов на их территории, но и продемонстрировало готовность к принятию скоординированных и системных действий, направленных на выработку коллективных усилий по противодействию этой угрозе.

Это подтверждается следующими выдержками из указанного документа:

«...основываясь на рекомендации 1178 (1992) Совета Европы о сектах и новых религиозных движениях...

...принимая во внимание, что последние события во Франции, в особенности гибель 16 человек, среди которых были 3 ребенка, 23 декабря 1995 года в Веркоре, выявили опасную деятельность определенных, называемых сектами, объединений;

принимая во внимание, что деятельность таких групп, как секты, сектоподобные союзы, превратилась в постоянно расширяющийся феномен, который в различных формах можно наблюдать по всему миру;

1) подтверждает право на свободу мнений, совести и религии, а также на свободу союзов в границах, которые определяются необходимостью принимать во внимание свободу и частную жизнь личности, а также необходимостью защиты от таких деяний, как истязания, бесчеловечное и унижающее человеческое достоинство обращение, обращение в рабство и т. п.;

2) призывает государства-члены позаботиться о том, чтобы суды и полицейские власти действительно использовали существующие на национальном уровне правовые акты и инструменты, а также активно и более тесно сотрудничали между собой, особенно в рамках Европола, для того чтобы противостоять нарушениям основных прав, ответственность за которые несут секты;

3) призывает государства-члены проверить, являются ли действующие у них налоговые, уголовные и судебно-процессуальные законы достаточными, чтобы предотвратить возможность совершения такими группами противоправных действий»<sup>19</sup>.

Динамика развития угрожающих факторов, связанных с деструктивной деятельностью НРС, поставила европейское сообщество перед необходимостью создания организации помощи жертвам деструктивных культов. Этот факт был зафиксирован в соответствующем официальном пресс-релизе Совета Европы от 22 июня 1999 г. «О помощи жертвам деструктивных культов и членам их семей»:

«Парламентская ассамблея Совета Европы сегодня единогласно приняла рекомендацию, заявляющую о чрезвычайной важности работы по предотвращению распространения опасных сект. (...) серьезные инциденты, произошедшие в последние годы,

---

<sup>18</sup> Сборник правовых актов Совета Европы о сохранении культурного наследия. — Екатеринбург, 2001. — С. 430–434.

<sup>19</sup> Resolution on cults in Europe // Official Journal. — 18.03.1996. — P. 31–33.

заставили настоятельно потребовать, чтобы деятельность групп, обычно называемых сектами, должна проходить в согласии с принципами демократических обществ.

Исходя из этого, Ассамблея призывает правительства государств-членов:

- поддерживать создание независимых государственных или региональных информационных центров о сектах;
- включать информацию об истории и философии важных школ мысли и традиционных религиях в общую школьную программу;
- использовать нормальные процедуры уголовного и гражданского права против незаконной деятельности, осуществляемой этими группами;
- поддерживать создание неправительственных организаций для защиты жертв сектантства...

(...) Ассамблея также заявила в Комитет министров Совета Европы о необходимости создания европейской организации для наблюдения за группами религиозного, эзотерического или спиритического толка, что значительно облегчило бы обмен информацией между соответствующими центрами государств-членов. Совет Европы также должен предпринять действия для поощрения создания информационных центров в странах Центральной и Восточной Европы»<sup>20</sup>.

Среди ограничительных мер, предпринимаемых европейскими странами в отношении ряда НРС, необходимо прежде всего выделить принятый в 2001 г. во Франции закон «О предупреждении и пресечении сектантских течений, ущемляющих права и основные свободы человека», в котором были сформулированы признаки, позволяющие отнести организацию к категории сект, угрожающих общественной безопасности. К этим признакам были отнесены:

- дестабилизация сознания вовлеченных в организацию людей;
- навязывание своим adeptам необходимости разрыва всех связей с прежним окружением;
- покушение организации на физическое здоровье своих членов;
- вербовка и вовлечение в свою организацию людей детского возраста;
- антиобщественные призывы, обращенные к своим adeptам и во время вербовки новых членов;
- нарушение существующего общественного порядка;
- нарушение правовых и этических норм, установленных в обществе;
- финансовые махинации, уход от налогов;
- попытка проникновения во властные структуры.

Комментируя принятие этого закона, бывший министр иностранных дел Франции А. Вивьен определил понятие секты следующим образом: «Мы называем сектой не отдельные ветви крупных религиозных исповеданий и не новые религиозные движения, как бы ни были они своеобразны в своих верованиях. Во Франции мы называем сектами сообщества, основанные на идеологической тоталитарной структуре, поведение которых наносит серьезный ущерб фундаментальным свободам и общественной стабильности»<sup>21</sup>.

Помимо указанных действий, согласно декрету № 98–890 от 7.10.1998 во Франции была создана специальная организация, занимающаяся исключительно проблемой сектантства и подчиняющаяся непосредственно премьер-министру.

<sup>20</sup> URL: <http://www.iriney.ru> (дата обращения — 08.06.2012).

<sup>21</sup> URL: <http://www.state-religion.ru> (дата обращения — 08.06.2012).



В Бельгии на основании заключения парламентской комиссии по изучению деятельности сект был принят закон о создании информационно-консультативного центра по сектантским организациям, финансирование которого осуществляется за счет средств Министерства юстиции.

В Австралии специально созданный для анализа информации по проблемам культов парламентский комитет предложил причислить к уголовным преступлениям эмоциональный ущерб, нанесенный религиозными группами. В комментариях к этому предложению, направленному на имя генерального прокурора, было сказано, что «свобода религии не является, например, ни свободой мошенничества, ни свободой наносить значительный психологический или психиатрический ущерб какому-либо человеку»<sup>22</sup>.

Наиболее крупными объединениями, на деятельность которых распространяются запреты или ограничения на территории значительного числа европейских стран, являются Свидетели Иеговы, Церковь Саентологии и Церковь Объединения (муниты).

В Германии Свидетели Иеговы были лишены статуса «религиозного объединения», на основании того, что они «не проявляли должной верности государству» [39]. По этой причине иеговисты лишились большинства прав, которыми располагают зарегистрированные религиозные организации. Они не имеют права преподавать в школах, им не разрешено проповедовать на улицах, распространять свои издания в общественных местах, посещать единоверцев, находящихся в больницах, получать добровольные пожертвования, размещать свою рекламу в качестве религиозного объединения, а также объявлять о проведении своих публичных мероприятий в средствах массовой информации. Помимо этого Комиссия Бундестага по расследованию деятельности сект и психогрупп 29 мая 1998 г. рекомендовала парламенту создать федеральный государственный фонд для финансирования частных организаций, занимающихся консультированием и распространением информации о деструктивной деятельности культов.

Аналогичное решение в отношении Свидетелей Иеговы было принято в 1998 г. во Франции, после чего все доходы организации были обложены 60% налогом со всех получаемых пожертвований. Данное решение нанесло сильный удар по материальной базе Свидетелей Иеговы, которые были вынуждены заплатить штрафы в сумме, эквивалентной более 50 млн. долларов.

В отношении Церкви Саентологии жесткие ограничительные меры законодательно оформлены в Германии, где организация находится под официальным полицейским наблюдением. Во Франции и Дании организация лишена статуса религиозной, а Великобритания мотивированно отказалась его предоставлять, ссылаясь на опыт европейских государств и рекомендации Совета Европы. В Греции деятельность саентологов была запрещена по решению суда в 1996 г. В Канаде подразделение Церкви Саентологии по решению суда было обязано выплатить самый большой в истории страны штраф, а в Японии признано виновным в причинении вреда имущественным интересам граждан<sup>23</sup>.

Подобные судебные процессы в отношении ряда НРС, проходившие как на европейском континенте, так и в Азии и Америке, являются показателем глобального

---

<sup>22</sup> Новые статьи в Австралийском УК. По материалам газеты «Аустралиен». 14 октября 1998 г. // URL: <http://www.iriney.ru> (дата обращения — 08.06.2012).

<sup>23</sup> Капкан безграничной свободы. Сборник статей о Саентологии. — М., 1996. — С. 15–16.

характера проблемы социокультурной дезадаптации указанных организаций. Очевидно, что поиски эффективных путей решения этой проблемы необходимо производить с учетом мирового опыта.

Вырабатывая собственную политику в отношении всего спектра проявлений нетрадиционной религиозности, которая сегодня составляет значительную часть религиозной составляющей жизни российского общества, Российская Федерация вправе принимать во внимание тот путь, который прошли другие страны, имеющие богатую историю государственно-конфессиональных отношений<sup>24</sup>. Понимание специфики функционирования НРС на территории России и законосообразности их действий несомненно облегчит выработку оптимальных механизмов регулирования такой чувствительной сферы, каковой является свобода вероисповедания. Представляется уместным в этой связи учитывать и использовать имеющийся положительный опыт зарубежных стран в деле защиты законных интересов личности от противоправных проявлений.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Баркер А. Новые религиозные движения. Практическое введение. — СПб., 1997.
2. Буайе Ж. Ф. Империя Муна. — М., 1990.
3. Гандоу Т. Империя «преподобного» Муна. — Клиффорд, 1995.
4. Гусев И. В. Воздействие современных форм религиозного синкретизма на духовную жизнь КНР: На примере секты Фалуныгун: Дис. ... канд. социол. наук. — М., 2004.
5. Дворкин А. Л. Пророки и боги мормонов. — М., 1999.
6. Декларации о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений от 25 ноября 1981 г. // СССР и международное сотрудничество в области прав человека. — М., 1989.
7. Доклад о свободе вероисповедания в странах мира за 2005 год. Опубликовано Бюро Государственного департамента США по вопросам демократии, прав человека и труда // URL: <http://usinfo.state.gov/russian/> (дата обращения — 14.06.2012).
8. Доклад о свободе вероисповедания в странах мира за 2006 год. Опубликовано Бюро Государственного департамента США по вопросам демократии, прав человека и труда // URL: <http://usinfo.state.gov/russian/> (дата обращения — 14.06.2012).
9. Доклад о свободе вероисповедания в странах мира за 2007 год. Опубликовано Бюро Государственного департамента США по вопросам демократии, прав человека и труда // URL: <http://usinfo.state.gov/russian/> (дата обращения — 14.06.2012).
10. Европейская конвенция о защите прав человека и основных свободах от 4.11.1950 г. // Российский юридический журнал. — 1997. — № 1.
11. Капкан безграничной свободы. Сборник статей о Саентологии. — М., 1996.
12. Кравчук Л. А. Секта Фалуныгун: традиции и новации в вероучении и практике: Дис.... канд. ист. наук. — СПб., 2004.
13. Материалы Международной научно-практической конференции «Тоталитарные секты — угроза XXI века». — Нижний Новгород, 2001.
14. Митрохин Л. Н. Религии «Нового века». — М., 1985.

---

<sup>24</sup> Материалы Международной научно-практической конференции «Тоталитарные секты — угроза XXI века». — Нижний Новгород, 2001. — С. 3.

15. Новые статьи в Австралийском УК. По материалам газеты «Аустралиен». 14 октября 1998 г. // URL: <http://www.iriney.ru> (дата обращения — 08.06.2012).
16. Павлов П. Анализ подготовленного саентологами «дополнения-опровержения» справочника «Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера» // Миссионерское обозрение. — 1997. — № 11.
17. Сборник правовых актов Совета Европы о сохранении культурного наследия. — Екатеринбург, 2001.
18. Трофимчук Н. А., Свищев М. П. Экспансия. — М., 2000.
19. Ты можешь жить вечно в раю на земле. — New York, Brooklyn: Watchtower Bible and Tract Society of New York, 1989.
20. Ульрих Д. Семь лет преследования Фалуныгун в Китае // Великая Эпоха. — 2006. — 25 июня.
21. Швечиков А. Н. Рай земной — новая сказка. О религиозной, социально-политической, идеологической доктрине иеговизма. — СПб., 1997.
22. Resolution on cults in Europe // Official Journal. — 18.03.1996.
23. Singer M. T. Cults in Our Midst. — San Francisco: Jossey-Bass, 1995.
24. Atack J. A Piece of Blue Sky. — New York: Carol Publishing Group, 1990.

# ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

---

*Р. В. Светлов*

## ТУВАЛ-КАИН, ГИППИЙ, ПЛАТОН И ВОЗМОЖНЫЕ БЛИЖНЕВОСТОЧНЫЕ КОРНИ ОБРАЗА СОФИСТА В ОДНОИМЕННОМ ДИАЛОГЕ ПЛАТОНА<sup>1</sup>

Тувал-Каин, сын Ламеха и Циллы, тот самый, кто, согласно Книге Бытия, первым ковал орудия из меди и железа (Быт. 4, 22), является поводом для нашего обсуждения свидетельств о миграции культурных архетипов в эпоху античности, и того, что эти свидетельства могут обнаруживаться в самых неожиданных текстах. Впрочем, «повод» Тувал-Каин дает нам довольно серьезный: так, согласно более поздним преданиям, именно он стал невольным виновником смерти своего предка Каина (направив на неузнанного первоубийцу лук ослепшего отца), чем умножил число рукотворных смертей на земле. Статус «первого кузнеца», то есть первого мастера, изготавливавшего, выражаясь языком Аристотеля, искусственные сущности, сделал этого персонажа популярным среди масонских сообществ, превративших его имя в обозначение одной из ступеней посвящения. Искусство кузнеца — не случайный атрибут Тувал-Каина: во-первых, имя Каин, видимо, означает «кузнец». Во-вторых, как и другие потомки Ламеха, он, возможно, олицетворяет ту мудрость, которую обрели Адам и Ева, вкусив плод от древа познания. Так, его сводные братья Иавал и Иувал стали родоначальниками номадов и музыкантов соответственно (Быт. 4, 20).

Давно уже подмечено, что кузнец — особая фигура для архаического сознания. Его алхимическое искусство преобразования металла расценивалось как результат магического знания, опасного, но притягательного. Кузнец в каком-то смысле — земная «калька» демиурга. Может быть поэтому в современной научно-популярной литературе порой делаются попытки приписать Тувал-Каину черты некоторого доисторического создателя всего сущего.

Отметим также, что другая, не каинова, ветвь потомков Адама имеет, пользуясь выражением И. Р. Тантиевского, «двойника» Тувала-Каина в лице сына Еноса Каиниана (Быт. 5, 9 и далее)<sup>2</sup>, что показывает его важность для ранней ветхозаветной традиции.

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 11-63-00601в «Информационный ресурс «Материалы и исследования по иудейской и христианской экзегетике в эпоху поздней античности и в средние века».

<sup>2</sup> Срв. Тантиевский И. Р. Введение в Пятикнижие. — М., 2000. — С. 119.

Можно с уверенностью утверждать, что Тувал-Каин представляет собой персонаж, типологически (а, вероятно, и генетически) связанный с западносемитским (финикийским) божеством по имени Кусар-и-Хусас<sup>3</sup>. Это божество упоминается еще в угаритском эпосе. И. Ш. Шифман предлагает понимать имя «ktr whss» как «Пригожий и Мудрый», производя первое имя от глагола, обозначающего «быть способным, пригодным»<sup>4</sup>. Однако нам хотелось бы сохранить в общем не противоречащий такому толкованию перевод «Искусный (или Умелый, то есть способный, пригодный) и Мудрый», так как он подчеркивает семантическую близость с ремесленной деятельностью как деятельностью искусной («технической», если использовать греческую семантику). Особого внимания достойно мнение И. Ш. Шифмана о том, что словосочетание «Искусный и Мудрый» возникло в связи с табуированием начального имени данного персонажа, что также сближает его с Тувал-Каином, названным по своей «профессиональной» деятельности.

Угаритская мифология приписывает Кусару-и-Хусасу создание многочисленных предметов «культурного» быта: от чудесного оружия (лук, палицы) до стола, чаши, скамеечки для ног. Он строит драгоценный дворец для бога Ба'лу, но оставляет в нем окно, через которое проникает смерть. Наконец, его мастерские находятся на о. Каптару (видимо, Крит), то есть в западной части угаритского географического универсума.

Вновь «Умелый» персонаж финикийской мифологии появляется под именем Хрисор в знаменитой «Финикийской истории» Филона Библского (в изложении Евсевия Кесарийского). Пересказывая древние записи Санхунйатона Бейрутского о первых поколениях живых существ, Филон пишет: «От [Агрея и Галиея] произошли два брата, которые открыли железо и изобрели его обработку, один из них, по имени Хрисор, занимался магическими изречениями, заговорами и прорицаниями, это — Гефест, он изобрел удочку, приманку, лесу и сети, и первый из всех людей стал плавать, за это после смерти его стали чтить как бога: он называется также Зевсом Мелихием»<sup>5</sup>. Греческий эпитет «Мелихий», «Милосердный», привлек, вероятно, внимание Филона из-за созвучия с финикийским *mal'aka*, что значит «работа». Филон подчеркивает, что Хрисор — труженик<sup>6</sup>.

Наконец, уже в произношении «Хусор», финикийский кузнец и маг предстает на страницах последнего великого философского сочинения языческой античности — трактата Дамаския Диадокха «О началах». В своем труде Дамаский приводит древние эллинские и варварские мифологические и теософские космогонии и теогонии. Среди финикийских он выделяет «теологию сидонцев», которая была известна Дамаскию в изложении перипатетика Евдема Родосского (запомним это факт). Еще один источник, древний финикийский мудрец Мох<sup>7</sup>, по словам Дамаския, сообщает о другой

<sup>3</sup> Срв. И. Ш. Шифман. От Бытия до Откровения. — М., 1993. — С. 272.

<sup>4</sup> См. «Угаритский эпос». — М., 1993. — С. 104.

<sup>5</sup> Euseb. Praep. Evang., 35 b-c. Пер. Б. А. Тураева.

<sup>6</sup> Срв. И. Ш. Шифман. Древняя Финикия — мифология и история // Финикийская мифология. — СПб., 1999. — С. 229.

<sup>7</sup> О возможном генезисе фигуры Моха, который, согласно ряду античных авторов, предвосхитил атомистическую теорию, см.: Тантиевский И. Р. История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. — 2-е изд., испр. и доп. — СПб., 2007. — С. 34. В частности, выдвигая гипотезу о возможном влиянии на гипотетический «до-античный атомизм» известного места из Притч Соломона о «начальных пылинках мира» (См. Притч. 8:26), И. Р. Тантиевский отмечает: «античные авторы — по крайней мере, до начала эпохи эллинизма — подчас слабо дифференцировали евреев и финикийцев. На-

мифологии, где Хусор играет очень важную роль. От соединения Века (Эона-«Улома») с самим собой рождается «Хусор, сперва открыватель, потом — яйцо. Веком, думаю я, они назвали умопостигаемый разум, а открывателем Хусором — силу, познаваемую умом, как первую силу, расчленившую нерасчлененную природу...»<sup>8</sup>. Отметим функции разделения, которые приписаны Хусору, а также тот факт, что Дамаскием он рассматривается как некий умопостигаемый демиург.

Рассмотрение переключки мифологии Хусора с эллинской культурой мы начнем через указание на совпадения между описанием «Искусного и Мудрого» с описанием софиста в одноименном диалоге Платона. Достаточно забавным выглядит утверждение, что именно Хусор изобрел рыболовный крючок и навыки искусства рыбной ловли, — особенно при воспоминании о том месте в «Софисте», где софист уподобляется рыболову-удильщику (22Id). А тема остроги, лески, сети обсуждается Платоном чуть выше.

Подобно Хрисору софист занимается заговорами, завораживая души своих слушателей. «Оттого-то его и нужно считать неким колдуном...» («Софист», 235a). Софист в известной степени — мастер-демиург. Но, в отличие от демиурга «Тимея», он творит лишь подобия и тени, а потому причастен не к божественной, а к человеческой части фокусничества (Ibid, 268 d).

При первом приближении переключка представляется совершенно внешней, а эпизод с рыболовством — случайным. Если софист и похож на «Искусного и Мудрого», то разве что своим именем, да еще претензией на знание и умение творить вещи — иллюзорные, правда, по своей природе. Напомним об очевидной апологетической тенденции Платона, одной из целей творчества которого было избавить Сократа от обвинений в его принадлежности к клану софистов и выставить последних в неприглядном виде.

Однако проходит шесть столетий и слово «софист» перестает наполняться отрицательным смыслом. Одну из самых необычных (хотя едва ли уникальных) попыток переинтерпретировать платоновского софиста в аллегорическом духе предпринял выдающийся неоплатоник Ямвлих Халкидский. Мы знаем, что ему принадлежал комментарий на «Софиста», к сожалению, до нас не дошедший. Однако в поздних «Схолиях» к Платону сохранился следующий текст<sup>9</sup>:

«Согласно великому Ямвлиху, предметом настоящего диалога является подлунный демиург. Ибо он — создатель отображений и очиститель душ, постоянно отделяющий их от противных [их природе] логосов, способный к перемене, «наемный охотник за богатыми молодыми людьми», получающий свыше души, полные разума, и берущий с них плату в виде созидания жизни согласно логосу смертных существ.

Вовлеченный в демиургию воплощенных в материи вещей, он связан с небытием, объемля материю, [эту] «истинную ложь». Взирает же он на подлинно сущее.

---

пример, для эпического поэта Херила Самосского иудей, жители Иерусалима — это финикийцы, и их язык — финикийский; даже для Теофраста обитатели финикийского Тира — евреи».

<sup>8</sup> Damasc. De primis princ. I.323, 9–14.

<sup>9</sup> См.: Scholia platonica. Greene. 445–6. Это редчайшее упоминание о комментариях к этому диалогу у поздних платоников. К нему можно добавить одно место у Прокла в In Parm. 774.25, которое можно понять либо как указание на наличие его собственного комментария на «Софиста», либо же как намерение написать такой комментарий. Подробнее см.: Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона. Перевод, комментарий, научный аппарат Р. В. Светлова. — СПб.: Изд-во Алетейя, 2000. — С. 61 и далее.

Он — многоглавое существо<sup>10</sup>, использующее многие сущности и жизни, благодаря которым им вызывается многообразие порождения. К тому же этот демиург — колдун («гоэт»), ибо он заговаривает души логосами природы, отчего их столь непросто отделить от стихии порождения. Ибо такой же колдун и Эрос, да и природа призывается некоторыми магами по той причине, что между природными вещами наличествуют отношения симпатии и антипатии.

Таким образом, теперь он [Платон] желает показать нам многообразные виды софиста. Ведь и философ — это софист, поскольку он подражает небесному демиургу и генесиургическому [то есть создающему рождение] демиургу.

Искусство разделения<sup>11</sup> подражает истечению сущего из единого, подобно генесиургу, подражающему небесному демиургу, — отчего он и является софистом. И сам софист, будучи человеком, назван таким именем из-за своего подражания немаловажным делам. По той же причине он назван и «многоглавым». Чужеземца следует понимать как изображение сверхнебесного и запредельного отца демиурга, слушателей же — как демиургические мысли; одного — как мысль Зевса, другого же — как ангела Гермеса и геометрии. И поскольку демиургия совершается от несовершенного к совершенному, поэтому в первую очередь Чужеземец обращается к Феодору, и лишь затем — к Зевсу [в лице] Сократа<sup>12</sup>.

Софист у Ямвлиха превращается в демиурга подлунной реальности, что показывает фундаментальную перемену отношения к наследию Платона. Отныне в текстах основателя Академии усматривается иносказательный «слой», отсылающий нас не к «реальным» событиям диалогов, а к реконструкции философской космологии. Действительно, в «Софисте» (233d и далее) идет речь о способности софиста порождать иллюзорную реальность путем подражания. Но Ямвлихом данная способность мыслится не как навык создания словесной иллюзии, а как последнее (низшее) воплощение высших принципов и творение земного следа от небесных сфер. Это очень важное место — по двум основаниям.

Во-первых, Платон говорит о такого рода видимости, которая действительно может обмануть смотрящего на нее («Я имею в виду, если кто-нибудь стал бы утверждать, что сотворит и меня, и тебя, и все растения...» — имеется в виду изобразительное искусство. «Он, создавая посредством живописи всевозможные подражания и одноименные с сущими вещами предметы, сможет обмануть неразумных молодых людей, показывая им нарисованное издали...»). Аллегорически толкуя текст Платона, Ямвлих считает, что подражание генесиурга-софиста парадигме приводит к появлению физического сущего, в котором присутствует и элемент обманчивости, своего

---

<sup>10</sup> См. Soph. 240c.

<sup>11</sup> Имеется в виду диэреза диалога «Софист», которая здесь приравнивается к деятельности демиурга.

<sup>12</sup> Мы обнаруживаем в этом фрагменте трех персонажей, которые имеют прямое отношение к демиургии: «Отец демиурга», «небесный демиург» и подлунный демиург — «генесиург». Небесный демиург явно отвечает за создание небесных тел, генесиург — за создание всего подлунного.

Эта триада имеет ряд очевидных параллелей. 1) В трактате «De Fato» (2-я половина II столетия) Псевдо-Плутарх пишет о трех уровнях божественных сущностей, ответственных за Провидение. Демиург — тот, кто правит Первичным Провидением, «новые боги» (из «Тимей») — Вторичным Провидением и судьбой, демоны (из «Федра») — Третьим Провидением. 2) В Прокловом «Комментарии на «Тимей»» также присутствуют рассуждения о трех демиургах. Он различает первого демиурга от «среднего», а последнего — от третьего.

рода Майи, и некоторая основательность этого обмана. Как ни парадоксально, все эти рассуждения можно расценить как апологию физической реальности, которая, с одной стороны, — *всего лишь* подобие истинно сущего, с другой же стороны — подобие *самого истинно сущего*.

Однако, во-вторых — и это, быть может, более важно — сравнение философа с создающими подобия демиургами резко и определенно указывает на границы человеческого дискурса. Разумение способно лишь к уподоблению — и не более того (это, на наш взгляд, очень созвучно мировоззрению самого Платона).

Но если вернуться к финикийским параллелям Ямвлихова образа софиста, то мы должны согласиться, что он оказывается вполне релевантен рассказу об «Умелом и Мудром». Маг и колдун, ремесленник-демиург, отождествляемый с Гефестом, софист оказался бы вполне к месту в процитированной выше цитате из Дамаския. Добавим и еще одну параллель: софист определяется Ямвлихом как тот, кто «заговаривает» души, вовлекая их в рождение в смертных существах, но и Кусор-и-Хусас, напомним, создает Ба'лу дворец, через окно в котором приходит смерть.

Можно ограничиться суждением о том, что перед нами пример определенной образной переключки между Платоном и библейско-финикийской мифологической традицией. Переключки, которая должна быть в большей степени интересна культурологу юнгианского типа, чем историку философии или религии. Однако мы хотели бы показать одно из свидетельств о возможной инфильтрации западносемитской мифологии в греческую философскую традицию, причем еще в доплатоновскую эпоху.

Как мы видели, в указанном выше месте из Дамаския прежде Моха цитируется «История теологии» Евдема. Известный перипатетик, бежавший после смерти Александра Македонского на Родос, написавший труды по астрономии, логике, математике, физике, Евдем также оставил некий сборник по истории мнений теологов (слово «теолог» здесь нужно понимать в аристотелевском смысле: это тот, кто рассуждает о первоначалах, используя мифологические и религиозные образы). Иногда эту «Историю теологии» отождествляют с Теофрастовой, упоминаемой Диогеном Лаэртским. Однако, с нашей точки зрения, вполне убедительной выглядит аргументация G. Beteght, который полагает, что Евдем создал самостоятельное произведение, используя один из вероятных источников по теософской мудрости древних и варваров — «Собрание» (Synagoge) софиста Гиппия, прозванного за свое многознание «Полигистором»<sup>13</sup>. Гиппиев сборник упоминается в XIII книге «Пира мудрецов» Афиная. Правда, свидетельство дается в весьма пикантном контексте. «Красотой были прославлены многие женщины. Среди них — Фаргелия Милетская, которая замужем побывала четырнадцать раз и равно была знаменита красотой и мудростью, — об этом пишет софист Гиппий в книге под заглавием “Сборник” [FHG.II.61]»<sup>14</sup>.

С этим сочинением Гиппия связывают следующее указание в «Строматах» Климента Александрийского: «Но, чтобы не длить далее это наше рассуждение, в котором мы показываем зависимость греков [от варваров], приводя их собственные слова и мнения, вспомним свидетельство софиста Гиппия Элидского, который так писал о нашем предмете: “Одно из этого, пожалуй, сказано уже у Орфея, другое — у Мусея, третье — у Гомера, четвертое — у Гесиода, хотя вкратце и вразброс, а также у других

<sup>13</sup> См. Gabor Beteght On Eudemus, Fr.150 (Wehrli) // Eudemus of Rhodes. Rutgers University Studies in Classical Humanities, XI. New Brunswick: Transaction Publishers, 2002, P. 337–357.

<sup>14</sup> Пер. Н. Т. Голинкевича.



поэтов и прозаиков, эллинских и варварских. Я же все это сведу вместе, соединяя наиболее важное и подобное друг с другом. И это придаст нашему произведению новизну и разнообразие»<sup>15</sup>.

В 80-х гг. прошлого века была даже предпринята попытка реконструировать данный сборник. Так, А. Patzer утверждал, что Гиппий создал первую историю философии и что построение книги было революционным, так как предшествующие авторы (Ксенофан, Гераклит) ссылались на предшественников лишь с целью их критики, Гиппий же стремился показать, что его предшественники и современники зависят от «мнений древних»<sup>16</sup>. Действительно, Гераклиту приписывается следующее суждение: «Пифагор, Мнесархов сын, занимался собиранием сведений больше всех людей на свете и, понадергав себе эти сочинения, выдал за свою собственную мудрость многознание и мошенничество»<sup>17</sup>. В связи с интересующей нас темой суждение Гераклита перекликается с рассказом того же Ямвлиха Халкидского о поездке Пифагора в Сидон и общении там с потомками «натурфилософа и прорицателя» Мохы (De vita pythagorica III, 14)<sup>18</sup>. Если гипотеза А. Patzer верна, то можно предполагать, что некоторые из утраченных текстов Пифагора также могли быть источником Гиппия.

Какую-то нужную информацию софист из Элиды мог получить во время своих многочисленных поездок. Вот как Гиппий аттестует себя в одном из диалогов Платона, названных его именем: «Всякий раз, как Элиде нужно бывает вести переговоры с каким-нибудь государством, она обращается ко мне прежде, чем к кому-нибудь другому из граждан, и выбирает меня послом, считая наиболее подходящим судьей и вестником тех речей, которые обычно произносятся от каждого из государств»<sup>19</sup>. Впрочем, из дальнейшего контекста следует, что основным «регионом» поездок Гиппия был все же Пелопоннес: чаще всего софист оказывался в Спарте, до Афин же добирался только изредка.

Упоминание Спарты вновь подводит нас к теме «Собрания» Гиппия. В указанном диалоге софист утверждает, что лакедемоняне более всего любили слушать родословия героев и людей, истории основания городов и что для публичных лекций на эти темы он должен был основательно подготовиться (285 d-e). Напомним, что в жанре «родословия» писали многие из легендарных и ранних греческих космогонистов и мифологов — Орфей, Мусей, Эпименид, Акусилаи, Ферекид. К их числу относились и «сидоняне», и Мох — судя по сохранившимся фрагментам у Дамаския. Сочинение Гиппия вполне могло иметь характер компендиума по различным пред-натурфилософским и историко-генеалогическим концепциям, в котором элидский мыслитель показывал их связь с современными ему воззрениями.

Многоученость Гиппия Платон демонстрирует и в других местах. В «Гиппии меньшем» тот рассказывает о том, что в Олимпии он отдает себя в распоряжение каждому, кто хочет обсудить «заготовленные образцы» его мудрости<sup>20</sup>. А в «Протагоре» восседающий на возвышающемся кресле Гиппий окружен целым сонмом вос-

<sup>15</sup> Clem. Alex. Stromat. VI. 2. 15,1. Пер. Е. В. Афонасина.

<sup>16</sup> См. Patzer A. Der Sophist *Hippias* als Philosophiehistoriker, Freiburg 1986., P. 33–42. Срв. Håkan Tell. *Plato's Counterfeit Sophists*, Washington, 2011, P. 3–4.

<sup>17</sup> Diog. Laert. De vita. VIII.6, пер. А. В. Лебедева.

<sup>18</sup> Срв. Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи... Ibid.

<sup>19</sup> См. Plato. *Hippias Maj.* 281 a, пер. М. С. Соловьева.

<sup>20</sup> См. Plato. *Hippias Min.* 363 d.

хищенных учеников, обсуждающих с ним вопросы о природе, о небесах и небесных явлениях<sup>21</sup>.

Если принять представляющуюся очень вероятной гипотезу о знакомстве Евдема с «Собранием», то ученик Аристотеля, очевидно, стремился доказать обратное Гиппию. Следуя Стагириту (и Платону!), он подчеркивал не преемственность философии по отношению к мифологической и теогонической «поэтической» традиции, а их различие — в духе академической и ликейской интерпретации истории мысли. В контексте нашей темы это означает, что информация о финикийских космологиях была неплохо известна уже в доплатоновскую эпоху. И, хотя «наш персонаж», Хусор, появляется у Дамаския в связи с другим источником (Мохом, а не Евдемом), нет ничего невозможного в присутствии его или какого-то из его аналогов у Гиппия, текст которого, безусловно, был известен Платону.

Показательное в контексте нашего исследования упоминание Моха мы видим у Диогена Лаэртского — в самом начале его произведения: «Занятия философией, как некоторые полагают, начались впервые у варваров: а именно у персов были их маги, у вавилонян и ассириян — халдеи, у индийцев — гимнософисты, у кельтов и галлов — так называемые друиды и семнофеи (об этом пишут Аристотель в своей книге «О магии» и Сотион в XXIII книге «Преемств»); финикийцем был Мох, фракийцем — Замолксис, ливийцем — Атлант»<sup>22</sup>.

Отсюда может следовать, что Мох мог быть по крайней мере известен и Аристотелю, если уж он идет сразу после упоминания сочинения Стагирита «О магии» и еще до конца риторического периода. Ниже Диоген — вполне в духе своей эпохи с ее «новоаттическими» тенденциями выступает против мнения о заимствовании греками мудрости у варваров: «И все же это большая ошибка — приписывать варварам открытия эллинов: ведь не только философы, но и весь род людей берет начало от эллинов»<sup>23</sup>. Помимо отчетливого «философского национализма», вполне отвечающего идеям части культурной элиты II–III вв., отметим, что Диоген, вместе с Евдемом, полемизирует против той точки зрения, которая присутствовала в «Собрании» Гиппия. Вновь чувствуется некоторое преемство традиции и информации. Аристотель вполне мог пользоваться сочинением Гиппия, когда писал о «магах» и «халдеях». Но не менее вероятно, что и Платон читал о них, и среди других «варварских» мудрецов встречал финикийские мифы о Хусоре и учение Моха.

А это означало бы, что используемые в «Софисте» образы колдуна или рыболова вызваны не только особенностями платоновской манеры аргументации, но отсылкой к знакомым и ему, и его ученикам образам из ближневосточной мифологии и теологии. И, при всей специфике этой аналогии, библейский «собрать» Хусора, Тувал-Каин, знаток и демиург из уничтоженной потопом «каиновой версии» рода человеческого, может быть предметом содержательного сравнения с лжеименным мудрецом из диалога «Софист», который поздними платониками был истолкован как демиург низшей, наименее совершенной, реальности.

---

<sup>21</sup> См. Plato. Protag. 315c.

<sup>22</sup> См. Diog. Laert. De vita. I,1. Пер. Гаспарова М. Л.

<sup>23</sup> Ibid. I,3.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Прокл. In Parm. 774.25
2. Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. — М., 2000.
3. Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. Изд. 2-е, испр. и доп. — СПб., 2007.
4. Угаритский эпос. — М., 1993.
5. Шифман И. Ш. Древняя Финикия — мифология и история // Финикийская мифология. — СПб., 1999.
6. Шифман И. Ш. От Бытия до Откровения. — М., 1993.
7. Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона. Перевод, комментарий, научный аппарат Р. В. Светлова. — СПб., 2000.
8. Clem. Alex. Stromat. VI. 2. 15,1. Пер. Е. В. Афонасина.
9. Damasc. De primis princ. I.323, 9–14.
10. Diog. Laert. De vita. VIII.6, пер. А. В. Лебедева.
11. Euseb. Praep. Evang., 35 b-c. Пер. Б. А. Тураева.
12. Gabor Beteght On Eudemus, Fr.150 (Wehrli) // Eudemus of Rhodes. Rutgers University Studies in Classical Humanities, XI. New Brunswick: Transaction Publishers, 2002, P. 337–357.
13. Håkan Tell. Plato's Counterfeit Sophists, Washington, 2011, P. 3–4.
14. Patzer A. Der Sophist *Hippias* als Philosophiehistoriker, Freiburg 1986., P. 33–42.
15. Plato. *Hippias Maj.* 281 a, пер. М. С. Соловьева.
16. Plato. *Hippias Min.* 363 d.
17. Plato. *Protag.* 315c.
18. *Scholia platonica.* Greene. 445–6.

*Д. С. Курдыбайло*

## О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЭТИЧЕСКОЙ СЕМАНТИКИ СЛОВА ἄτοπος В НЕКОТОРЫХ ВИЗАНТИЙСКИХ ТЕКСТАХ<sup>1</sup>

В аскетической литературе Византии нередко встречается слово ἄτοπος, переводимое по-церковнославянски как «безместный» и обозначающее, как правило, нечто неподобное, ложное, греховное. Однако как употребление слова в античности, так и сама его этимология предполагают скорее «неуместность», «нелепость», и потому происхождение этического оттенка в значении представляет определённый интерес.

В предшествующей нашей работе<sup>2</sup> были выделены основные оттенки смысла греч. ἄτοπος в языке Плотина, употреблявшего это слово чаще других античных авторов. Так было показано то основание, которое в христианской мысли Византии будет переосмысливаться в лоне духовного опыта. Посмотрим, как это происходит.

I. Начнём с глав св. Каллиста Катафигиота, аскетического писателя, о котором почти ничего не известно. Лишь по тому, насколько его главы в Добротолюбии «о божественном единении и созерцательной жизни» «обдуманно» и «весьма высоки», можно утверждать, что он жил в эпоху расцвета исихазма, возможно, будучи младшим современником свт. Григория Паламы. Существенно, что язык этих глав принадлежит ко второму тысячелетию христианства, вероятнее всего, XIII–XV вв. Пять случаев употребления ἄτοπος св. Каллистом весьма показательны.

Дважды в гл. 11: «при отсутствии обращения ума к предмету мысли и самое то, что он мог бы помыслить, отсутствует; и окажется по необходимости все произнесённой проповедь о едином, и через то и вера. Если же это несообразно, то, следовательно, несообразно не размышлять о едином уму, обращающемуся и простирающемуся к нему»<sup>3</sup>. Здесь ἄτοπος характеризует несоответствие созерцательного мышления ума

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, грант 11-63-00601 в.

<sup>2</sup> Курдыбайло Д. С. Умопостигаемый тоπος, рождающийся из сущей нелепости. // Вестник РХГА. — 2011. — Т. 12. — Вып. 4. — С. 160–163.

<sup>3</sup> PG 147 col. 844D. Цитаты здесь и далее приводятся в пер. А. Ф. Лосева по изд.: Лосев А. Ф. Имя: Сочинения и переводы. — СПб., 1997. В церковно-славянском переводе Добротолюбия ἄτοπος всегда переводится словом «безместный».

подвижника его деятельному устремлению: как «несообразно» не обращаться к Богу, тому, кто о Нём мыслит, так равно «несообразно» и, устремляясь к Богу, не мыслить Его премирного единства.

В гл. 20: «[ни для кого] невозможно быть по сущности Богом, даже и ни для одного из ангелов, кроме единого только и высшего Бога. Итак, если неуместно сказать, что ум обожаётся по сущности, то остаётся говорить, что ум испытывает это самим созерцанием»<sup>4</sup>. Словом *ἄτολος* означено уклонение от святоотеческого понимания обожения.

В гл. 25: тот, кто предположит, что ум, взирая на множественные предметы, остаётся в благодатном единении и нераздельности, «не легко сумеет дать ответ, почему ум в состоянии безмолвия бывает иным сравнительно с умом смущённым, и он утверждал бы тем самым, будто ум людей богоносных похож на ум, обуреваемый порывами страстей, что немислимо»<sup>5</sup>. Здесь знакомый нам пример терминологического отождествления того, что требуется мыслить раздельным; причина тому, однако, не строго онтологическая, но лежит в сфере духовного разумения состояний ума подвижника.

В гл. 37: «не то истинно тайное, что сам ум видит, если другой не видит. Так как в таком случае многое можно было бы назвать тайным, потому что очень многое, или, так сказать, всё, что ум видит, видит он без ведома другого. Следовательно, при таком предположении, тайное будет даже близко к безграничному, что несообразно»<sup>6</sup>. Ещё один случай ошибочного слияния того, что не только различно, но совершенно противоположно. Принцип различения снова лежит вне сферы строгой онтологии: не-сущему здесь противопоставлено Сверх-сущее.

Во всех случаях мы имеем дело с различием двух сфер, только уже не онтологическим, а скорее духовным: созерцательная и деятельная энергии ума; различие его энергий и сущности; различие ума, устремлённого к Богу, и ума, омрачённого страстями; различие Сверх-сущего и не-сущего. Эти различия нельзя отнести к уровням онтологической иерархии, однако, самый факт принципиального различия двух сфер в каждом случае более чем очевиден. Для общего именованя принципа различения удобно пользоваться термином «логос» в смысле прп. Максима Исповедника<sup>7</sup>. Тогда топос принимает «логосное» или логическое звучание, он становится вместилищем смысла бытия вещи и замысла Божия о ней, её бытийного истока (*ἀρχή*), нравственной ценности и конечной цели (*τέλος*). Здесь самый логос обладает онтологической «силой», определяет отношения с другими логосами; а возникающее понятие топоса, наследующее античное значение его как элемента идеально-числовой или смысловой структуры, оказывается вторичным. Топос выступает неким слепком, отпечатком живого организма взаимоотносящихся и взаимодействующих логосов. Когда логос обожения не совмещается с логосом сущности (воспринимаю-

<sup>4</sup> PG 147 col. 853A.

<sup>5</sup> PG 147 col. 857B.

<sup>6</sup> PG 147 col. 877B. Под беспредельным (*τοῦ ἀλείρου*), вероятнее всего, понимается материя. Здесь же «место Божественного сокровенства» красноречиво свидетельствует о значении *ἡώρα* (877A).

<sup>7</sup> См., напр.: Tollefsen T. *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*. — Oxford University Press, 2008. — P. 64 ff.; Петров В. В. «О трудностях» XLI Максима Исповедника: основные понятия, источники, толкования. // *Космос и душа*. — М., 2005. — С. 147–271, особ. 159–166; прот. Георгий Флоровский. *Восточные отцы V–VIII века*. — Париж, 1990. — Гл. VII.

щей обожение), то их относительная «безместность» констатирует невозможность объединения их самих, а не предопределённость этой невозможности теми или иными особенностями «онтологической иерархии». Нужно чётко видеть, что, в отличие от неоплатонической метафизики, у св. Каллиста (i) топос имеет пассивный характер; (ii) соотносится не с сущностью, а с логосом; и (iii) сохраняет только структурно-смысловую сторону, без онтолого-иерархической.

Можно было бы показать, что подобным образом τόπος реконструируется и из словоупотребления ἄτοπος свт. Григорием Паламой в «Триадах в защиту священно-безмолвствующих», исчисляющих изобилие «нелепостей» в разбираемых положениях Варлаама<sup>8</sup>. Важно отметить, что логическая основа комплекса топологических интуиций, обнаруживаемых с помощью слова ἄτοπος, остаётся почти неизменной на протяжении одиннадцати веков, от Плотина до свт. Григория Паламы.

II. Подробнее взглянем на употребление ἄτοπος прп. Иоанном Дамаскиным в «Точном изложении православной веры»<sup>9</sup>. В начальных главах, где изложение догматов снабжено рассуждениями и ведётся аподиктически<sup>10</sup>, «нелепость» обозначает также несоответствие того или иного обстоятельства логосу действующего человека или Бога, напр.: «если человек не есть начало ни одного своего действия, то ему будет не нужна способность обдумывать свои действия... Но признать ненужным то, что есть самого прекрасного и ценного в человеке [т. е. способность мыслить], было бы верхом нелепости (ἄτοπότητων)»<sup>11</sup>. Без знания оснований и причин «нелепости», она представляется «странной» — такими могут казаться даже и дела Божии: как было с праведным Иовом, «как и крестом было совершено спасение людей»<sup>12</sup>. Опуская «не уместно» (в контексте рассуждения о соотношении природ и ипостаси во Христе<sup>13</sup>), приходим к весьма примечательному обороту. Опровергая монофизитов, прп. Иоанн пишет: «...А если Христос, будучи одного сложного естества, единосущен Отцу, то и Отец, в таком случае, был бы сложен (по Своему естеству) и единосущен с плотию, что — нелепо и полно всякого богохульства»<sup>14</sup>.

«Нелепость» соотносится с богохульством, т. е. вводится в связь со грехом, принимая этическое значение тогда, когда она из области умозрительных построений становится предметом деятельного исповедания веры. Здесь первый пример «практической нелепости»: исповедание того, что на самом деле не свойственно Богу, ложное приписывание Ему чуждых свойств. Разумеется, «τόπος» здесь — не Сам Бог, Который поругаем не бывает, но человеческий ум, принимающий в себя ложное учение и тем самым деятельно отстраняющий себя от Бога<sup>15</sup>.

В последних главах «Точного изложения...», где аподиктика сменяется вдохновенным, едва ли не поэтическим обращением к вершинам богопознания, веры и эс-

---

<sup>8</sup> Ср. заглавие части III.2: «Перечень нелепостей (ἄτόπων), вытекающих из посылок философа Варлаама».

<sup>9</sup> Заметим, что прп. Максим Исповедник на протяжении «Мистагогии», «Амбигв» и «Вопросоответов к Фалассию» употребляет ἄτοπος не более четырёх раз, причём всюду в виде οὐκ ἄτοπος.

<sup>10</sup> Заметим, что и главы св. Каллиста названы «силлогистическими» (заглавие, PG 147, 835).

<sup>11</sup> Joan. Damasc. Exp. fid., II, 25 (39), PG 94, 957C.

<sup>12</sup> Ibid., II, 29 (43) (ἄτοπος стоит дважды, оба PG 94, 965A).

<sup>13</sup> Ibid., III, 11 (55), PG 94, 1025A.

<sup>14</sup> Ibid., III, 3 (47), PG 94, 989B.

<sup>15</sup> Ср. выше цитату из гл. 11 св. Каллиста Катафигиота.

хатологии, этическое значение ἄτοπος только укрепляется. В главе «О вере» читаем: «кто не верует согласно с преданием кафолической Церкви или через худые дела (διὰ τῶν ἁτόλων ἔργων) входит в общение с дьяволом, тот — неверный»<sup>16</sup>, как и в главе об антихристе говорится, что Бог наперёд знает «развращённость [его] будущего произволения»<sup>17</sup>. Отнесение «безместных», «худых» дел к вопросу веры весьма важно: их греховность обусловлена не фактической стороной совершаемого, но изначальной «нелепостью», «несообразностью», «безместностью» того состояния ума, из которого проистекает всякое неподобное деяние.

III. Убедиться в этом можно ещё на нескольких примерах из богослужебных текстов<sup>18</sup>. Великий канон прп. Андрея Критского содержит такой тропарь: «Ты Озии, душе, поревновавши, сего прокажение в себе стяжала еси сугубо: безместная бо мыслиши, беззаконная же дееши; остави, яже имаши, и притецы к покаянию»<sup>19</sup>. Памятуя о том, что Великий канон отличается продуманностью сравнений и образов, можно положить, что симметрия «мысли» и «дела» связует и «безместное» с «беззаконным»: помысленное «нелепо», «несообразно», будучи осуществлено на деле, оказывается нарушающим Божии заповеди.

В аскетике «несообразное» помышление рождается прежде всего из устремления ума к чувственной природе и подчинению себя ей. Когда нарушается чин (τάξις) ума, страдает и разум, и сердце. В одном из канонов Октоиха читаем: «манием вся Носящаго божественным, во объятиих яко носящи Богородице, призря на мя, и избави мя от иже к страстем разума безместнаго»<sup>20</sup>. Прп. Симеону Метафрасту принадлежат такие слова молитвы: «...прими мя, якоже пребезмерне и словом и делом, и похотию безместною, и помышлением безсловесным согрешивша Тебе»<sup>21</sup>. Как помышление может быть «безсловесным», ἄλογος? В грекоязычном мышлении нет мысли без логоса<sup>22</sup>, и речь может идти скорее об устремлении мысли к бессловесному, о наполнении ума тем, что свойственно бессловесным, т. е. животными страстями. Тогда человек, принимая в своё помышление τὰ ἄλογά, действительно устремляется к помысленному, и, поскольку человеческой душе противоестественно, «безместно», стремиться к чувственно-страстному, постольку и такое похотение названо «безместным» и признано греховным.

Некоторую сложность толкования представляет ещё одно молитвословие: это богородичен канон, надписанный прп. Иосифом Песнописцем (IX в.): «истлевшыя древле родоначальники преступлением безместнаго согрешения, во утробе Христа неизреченно заченши, исправляеши, Пренепорочная, Плодом чрева Твоего»<sup>23</sup>. В каком смысле первородный грех назван здесь «безместным», можно лишь догадываться. Впрочем, в контексте как предшествующих тропарей, так и общего направления

<sup>16</sup> Joan. Damasc. Exp. fid., IV, 10 (83), PG 94, 1128A.

<sup>17</sup> Ibid., IV, 26 (99), PG 94, 1217AB: τὸ ἁτόπον τῆς μελλούσης αὐτοῦ προαιρέσεως.

<sup>18</sup> В гимнографических текстах ἄτοπος наиболее употребительно (напр., в греч. Минее Красной не менее 29 мест, в Октоихе — не менее 24), однако в большинстве случаев из контекста его значение выделить не представляется возможным. Мы приводим только те немногие места, где имеется богатый материал для анализа.

<sup>19</sup> Во вторник на повечерии, песнь 8, первый тропарь.

<sup>20</sup> Октоих, глас 3-й, в среду утра, второй канон, песнь 3.

<sup>21</sup> Ко Причастию молитва четвёртая.

<sup>22</sup> См.: Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. — Oxford, Clarendon Press, 1961. — P. 78.

<sup>23</sup> Минея Красная, месяца апреля в 10 день, канон на утрени, песнь 7, богородичен.

духовного истолкования его в богослужебных текстах, можно полагать, что и здесь на первый план выходит уклонение ума Евы и Адама от Бога — к чувственной твари, от Его заповеди — к собственному суждению о доброте румяного плода, от доверия Творцу — к послушанию лукавой твари... В любом случае мыслится падение, устремление долу умов наших праотцев, и, видимо, в этом аспекте оно и принимает имя «безместного».

Что означает это «падение», «устремление» ума? Ум как обитатель невещественного мира поставлен владычествовать в человеке над его вещественным телом, его чувствами и страстями<sup>24</sup>. Отдавая же себя в подчинение им, он вмещает в себя то, чему нет и не должно быть места в его существе, подобно тому, как разум вмещает в себя «безсловесные помышления», а сердце — греховные, «беззаконные деяния». Все они безместны, так как во всём естестве человеческом нет природного места для них, их присутствие в нём — «нелепость» и «несообразность».

Как следствие, ум перестаёт быть главой человеческого существа, начинает действовать вопреки своему логосу, нарушает Богом определённое соотношение сил человеческой природы. Здесь *ἄτοπος* имплицитно и то значение *τόπος*, что мы видели у св. Каллиста, но, во-первых, оно уже дано не в контексте абстрактного размышления, а в практическом применении к состоянию ума подвижника, и, во-вторых, возникает вторично, как следствие того, что вмещает в себя самый ум.

Где сокровище ваше, там будет и сердце ваше — эти евангельские слова (Мф 6:21, Лк 12:34) приложимы и здесь: что ум сокровяет в себе как достояние и сокровище, тем и определяется его духовное «положение», его «место», его «ориентация» по отношению к Богу, или его чин, пользуясь иерархической терминологией св. Дионисия Ареопагита<sup>25</sup>. Когда эта иерархичность переносится на внутреннюю клетку человека, тогда и уму усваивается особый чин в ней, а нарушение его может быть названо словом *ἄτοπος*, понятием в том смысле, что используется в аподиктических сочинениях отцов-богословов. Однако в аскетической и мистической традиции это понимание чина как своеобразного топоса-места в небесной и земной иерархии уходит на задний план, замещаясь более существенным понятием об уме как вместилище духовных логосов. Здесь нельзя обойти стороной евхаристическую символику прп. Максима Исповедника в описании того, как ум подвижника, принимая в себя «духовные логосы ведения», приносит их Богу как дары<sup>26</sup>. Ум — не пассивное вместилище, не только духовная сокровищница, но и подлинный жертвенник, на котором совершается некое умное таинство, в котором, как и за Божественной литургией, ум приносит

---

<sup>24</sup> В широком смысле, не только и не столько греховными страстями, но страстями-*πάθος* безукоризненными (ср.: прп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. — М., 1993, вопрос XXXIX, с. 103; вопрос LV, с. 165 и комм. ad loc.).

<sup>25</sup> Об уподоблении человеческого ума ангельскому, ср., напр., De div. nom. I.5 (PG 3, col. 593BC). О том, что иерархии Ареопагитик нельзя понимать в чисто онтологическом ключе, «по-неоплатонически», отмечает прп. Максим, опровергая эманационное возникновение соподчинённых ипостасей и противопоставляя ему сотворённость всех ступеней иерархии равно Богом, дарующим каждому свой чин и достоинство, а не большую или меньшую меру бытия (напр., схолия 4 на De cael. hier., VIII.1).

<sup>26</sup> Quaest. ad Thal. I (PG 90, 477AB); рус. перев.: прп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. — М., 1993, с. 142; характерно употребление в этом контексте глагола *προσκομιζω* вместе с *δῶρα* (см. примеч. 6 А. И. Сидорова ad loc.).



в благодарственный дар Богу то лучшее, что он избрал среди всех Его творений<sup>27</sup>, приносяще их, действительно, о всех и за вся<sup>28</sup>. Так человек оказывается подлинно храмом Божиим (1 Кор. 3:16, 2 Кор. 6:16), храмом Святаго Духа (1 Кор. 6:19), домом духовным (1 Пет. 2:5).

Примечательно, что как у Плотина реконструируемое нами понятие *τόπος* расщеплялось на внешнюю и внутреннюю структуру, на место в бытийной иерархии и сущность, понятию как место своих свойств, так и здесь подвижнический ум и сам есть место логосов, помыслов и помышлений, и занимает место как чин в церковной иерархии. Но если в неоплатонизме первостепенно иерархическое «место» как «внешняя» категория, то в христианской аскетике первично значение внутреннее, а вне аскетической традиции этой двойственности нами не найдено вовсе.

Второй общий момент: ум, как «жертвенник» Божиих логосов, мыслится «местом», также активно действующим по отношению к своему «содержимому». Но если у Плотина место (и иерархия как система мест) возникает прежде вещи (кроме первых ипостасей), и лишь пребывая в нём, вещь может достигать полноты бытия, то в христианской аскетике место-жертвенник оказывается последним, оно принимает в себя вещь в самом расцвете её бытийствования, принося Богу дар совершен<sup>29</sup>.

\* \* \*

Как видим, обращаясь к слову *ἄτοπος*, в каждом случае можно выделить вполне определённое понимание места, которое отрицается на том или ином основании. Но само слово *τόπος* нередко не осмысливалось грекоязычными авторами в тех значениях, что указаны нами, за ним сохраняется по преимуществу физически-пространственный смысл и ряд расширяющих его переносных значений<sup>30</sup>. Однако в основании их лежит комплекс «топологических» интуиций более широкий и разнообразный. И когда *τόπος* или производные от него слова выходят за рамки терминологического употребления, возникают те семантические особенности, которые мы проследили на примере слова *ἄτοπος*.

Взглянем теперь на общую картину нашей реконструкции. В неоплатонизме мы встретили онтологический топос, возникающий на основе физически-телесной интуиции места, рождающейся в период высокой классики, достигающей предельно

---

<sup>27</sup> Ср. смысл слов «Твоя от Твоих» в чинопоследовании литургии свт. Иоанна Златоуста и свт. Василия Великого.

<sup>28</sup> Евхаристическая символика преп. Максима остаётся сложным предметом, рождающим пространные дискуссии. Хорошее введение в этот вопрос — работа Lars Thunberg. *Man and the Cosmos: The Vision of St Maximus the Confessor*. — Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985. — P. 149–173.

<sup>29</sup> Ср. святоотеческое объяснение того, что Бог создал Адама последним, тем, что первый человек вводится в мир как царь и владыка, для которого уже уготовано всё его царство в прекрасном и совершенном виде (ср., напр.: прп. Ефрем Сирий. Толкование на Книгу Бытия, на Быт. 1:26 и 28).

<sup>30</sup> Эта традиция восходит к Аристотелю (*Phys.* IV), после которого *τόπος* надолго становится техническим термином физики. С утратой авторитета естественно-научных знаний в патристических сочинениях терминологичность стирается, и разнообразие значений *τόπος* становится шире, чем в античности (ср. *H. G. Liddell, R. Scott, op. cit., s. v. τόπος*, и *G. W. H. Lampe, op. cit., p. 1396–1398*).

диалектически-чистого осмысления у Плотина и завершающейся зрелой мифологической концепцией «сверхнебесного места» у Прокла. Место выступает активно воздействующим на своё содержимое, в нём бытие обретает смысловые очертания, рождая «одно сущее»; только в своём месте сущность обретает полноту бытия.

В византийской патристике топос, как и большинство понятий, наследуемых от античной философии, подвергается коренному очищению от всех возможных языческих импликаций. И в творениях Отцов, приближающихся по стилю к аподиктике, топос лишь пассивно фиксирует наличную структуру отношений, причём уже не сущностей, а их логосов (либо их энергий и логосов). Исчезает всякая телесная образность, топос переносится в сферу чисто логосную и логическую.

В аскетической же традиции и в гимнографии *тóπος* снова становится активным по отношению к своему содержимому, но уже на совершенно другом основании: сам человек и, более узко, его ум приемлет в себя Божии логосы, чтобы затем принести их Богу в дар, превращаясь в некий мысленный жертвенник. Формально здесь восстанавливается ряд черт топоса неоплатонического, но уже не в сфере телесных интуиций, но в жизни ума, созерцающего Бога.

По мысли прп. Максима всякое созерцание чувственных вещей может быть полезно для подвижника, если в этих вещах он вскрывает образы бытия Бога, проявления Его энергий<sup>31</sup>. С этой точки зрения всюду в природных телах отражается порядок умного мира<sup>32</sup>, и те черты телесного (неоплатонического) топоса, в которых отчасти угадывается просвещённый Богом ум-жертвенник, включаются в круг того «естественного созерцания», о котором пишут многие древние Отцы<sup>33</sup>. И как за «естественным созерцанием» следует «таинственное богословие», так и за физическим и логическим значением *тóπος* следует духовное понимание, выражающееся в этической семантике слова *ἄτοπος*.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Курдыбайло Д. С. Умопостигаемый топос, рождающийся из сущей нелепости. // Вестник РХГА. — 2011. — Т. 12. — Вып. 4. — С. 160–163.
2. Петров В. В. «О трудностях» XLI Максима Исповедника: основные понятия, источники, толкования. // Космос и душа. — М., 2005. — С. 147–271.
3. Прот. Георгий Флоровский. Восточные отцы V–VIII века. — Париж, 1990.
4. Прп. Ефрем Сирин. Толкование на Книгу Бытия.
5. Прп. Исидор Пелусиот. Письма. — М., 2001. Том I, письмо 701 = PG 78, col. 645BC.
6. Прп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. — М., 1993.

---

<sup>31</sup> Quaest. ad Thal. I (PG 90, 489C — 431D); прп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию, с. 143–144.

<sup>32</sup> «Для обладающих [духовным] зрением весь умопостигаемый мир представляется таинственно отпечатленным во всём чувственном мире посредством символических образов. А весь чувственный мир при духовном умозрении представляется содержащимся во всём умопостигаемом мире, познаваясь благодаря своим логосам» (Mystag., II = PG 91, 670C).

<sup>33</sup> Триада «практическая добродетель — естественное созерцание — таинственное богословие» упоминалась ещё прп. Исидором Пелусиотом (прп. Исидор Пелусиот. Письма. — М., 2001. Том I, письмо 701 = PG 78, col. 645BC).

7. Joan. Damasc. Exp. fid., II, 25 (39), PG 94, 957C.
8. Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. — Oxford, Clarendon Press, 1961.
9. Lars Thunberg. Man and the Cosmos: The Vision of St Maximus the Confessor. — Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985. — P. 149–173.
10. PG 147 col. 844D. Цитаты здесь и далее приводятся в пер. А. Ф. Лосева по изд.: Лосев А. Ф. Имя: Сочинения и переводы. — СПб., 1997.
11. Tollefsen T. The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor. — Oxford University Press, 2008.

*И. В. Новолодская*

**О «ВОЗМОЖНОМ», «ДЕЙСТВИТЕЛЬНОМ», «НЕОБХОДИМОМ»  
И «СЛУЧАЙНОМ» В МОДАЛЬНОЙ СИЛЛОГИСТИКЕ  
АРИСТОТЕЛЯ И У АЛЬФРЕДА ФРЕДДОСО**

Возможности модальной логики в качестве средства анализа различных информационных структур оказываются востребованы для построения логических моделей, как естественных, так и формализованных языков. Это актуально и в области исследования искусственного интеллекта, его применимости для решения нетривиальных проблем, имеющих вероятностно-детерминистскую определенность. И здесь возникает естественный интерес к наработкам античного логика.

Аристотель не только создатель модальной силлогистики и интересная для истории логики фигура, но и востребованный современной наукой и философией мыслитель. Его модальный императив выявляет оригинальные проблемы, связанные со спецификой научного познания, где весьма неоднозначно анализируются представления о «возможном», «действительном» и «необходимом».

С одной стороны, Аристотеля интересует онтологический статус этих понятий, которые далеко не однозначно мыслились античными философами. Так, в философии элеатов существовала апория о невозможности «возможного». Элеаты утверждали, что «сущее» не может возникнуть ни из «сущего» (ибо в этом случае отсутствует реальное возникновение), ни из «несущего» (так как оно невозможно). Подобную элеатам точку зрения высказывали и представители Мегарской школы. Для них возможной является только действительность, ибо возможностью можно обладать только в акте<sup>1</sup>.

Аристотель выступает с критикой таких утверждений, так как они «упраздняют всякое движение и возникновение». Он предлагает свое понимание отношения между возможным и действительным. В «Метафизике» Стагирит связывает возможность с материальным началом, а действительность — с формальным. Действительным считается у него то, что обрело форму, вид, эйдос. Взаимодействие возможности и действительности предстает у него как процесс изменения бытия. Осуществление того, что существует в возможности, — есть движение, при безусловном примате

---

<sup>1</sup> Аристотель. Метафизика. // Аристотель. Сочинения: В 4 т. — М., 1975. — Т. 1. — Кн. 9. — Гл. 3. — С. 30.

действительности. А «существующее актуально» возникает из «существующего потенциально» под действием «существующего актуально». Аристотель об этом пишет так: «Вместе с тем ясно также, что если при наличии А необходимо существует Б, то и при наличии возможности существования А необходима и возможность существования Б. В самом деле, если возможность Б не необходима, то ничто не мешает, чтобы было возможно, что Б не существует... Если же невозможно, чтобы Б было, то необходимо, чтобы и А было невозможно»<sup>2</sup>.

Им исследованы фигуры и модусы ассерторического, аподиктического, проблематического силлогизмов и их смешанных вариантов.

Эти смешанные варианты, особенно те, в которых одна посылка — «проблематическое суждение», а другая — «аподиктическое», — наиболее интересны в контексте рассмотрения заявленной в статье проблемы.

Смешанные силлогизмы, состоящие из одной посылки о «возможном», а другой — о «необходимом», исследуются Аристотелем в главах 16, 19, 22 первой книги «Первой Аналитики»<sup>3</sup>. Относительно этих силлогизмов следует сразу сказать, что выводы в них подчиняются правилам для силлогизмов с одной посылкой о возможном, а другой — о действительном. Разница между ними в том, что в силлогизмах из посылок о возможном и действительном заключение всегда представлено суждением о возможном. А в силлогизмах из посылок о возможном и необходимом при определенной комбинации посылок возникают выводы о действительном.

Если в таком возможном силлогизме суждением о необходимом является общая отрицательная посылка, то заключение во всех трех фигурах — будет не только о возможном, но и о действительном. Это правило доказывается в первой фигуре путем сведения к невозможному, а во второй и третьей — путем обращения общеприцательной посылки о необходимом и сведения к первой фигуре, а затем через приведение к невозможному. Используем для иллюстрации такого случая пример силлогизма первой фигуры в изложении А. С. Ахманова<sup>4</sup>.

*А необходимо не присуще ни одному В.*

*В возможно присуще всякому Г.*

Требуется доказать, что А не присуще ни одному Г. Отрицанием заключения будет: «А присуще некоторым Г».

Соединяем отрицание заключения с большей посылкой и получаем такую комбинацию:

*А необходимо не присуще ни одному В А присуще некоторым Г*

*Следовательно, В необходимо не присуще некоторым Г.*

Но это заключение противоречит меньшей посылке исходного силлогизма: «В возможно присуще всякому Г».

После исследования силлогизмов из посылок разных модальностей Стагирит указывает, что все силлогизмы сводимы к силлогизмам первой фигуры с общими заключениями и что если связь между какими-либо терминами не дана, то она может быть доказана лишь через установление среднего термина. Здесь следует особо остановиться на семантике проблематической и аподиктической модальностях у Стагирита.

---

<sup>2</sup> Аристотель. Метафизика. // Аристотель. Сочинения: В 4 т. — М., 1975. — Т. 1. — Кн. 9. — Гл. 4. — С. 15–20.

<sup>3</sup> Аристотель. Первая Аналитика. // Аристотель. Сочинения: В 4 т. — М., 1978. — Т. 2.

<sup>4</sup> Ахманов А. С. Логическое учение Аристотеля. — М., 2002. — С. 210.

В главе 13 трактата «Об истолковании» Аристотель констатирует существование двух видов возможности, один из которых удовлетворяет таким соотношениям.

1. Условие «быть возможным» следует из условия «быть действительным».

2. Условие «быть возможным» следует из условия «быть необходимым».

Другой вид возможности не удовлетворяет этим соотношениям. Но зато он удовлетворяет другим.

3. Условие «быть возможным» равнозначно условию «быть не необходимым».

4. Условие «быть необходимым» равнозначно условию «быть невозможным не».

Стагирит здесь показывает, во-первых, несовместимость равнозначности условий: «быть возможным» и «быть не необходимым» со следованием условия «быть возможным» из условия «быть необходимым», т. е. несовместимость отношений (2) и (3).

Во-вторых, он считает равнозначными условия «быть возможным» и «не быть не необходимым». На первый взгляд, здесь содержится явное несоответствие логике здравого смысла, что и отметили современные комментаторы античного логика.

Исследователи творчества Аристотеля считают такие его рассуждения неясными и запутанными. По их мнению, это и сказалось на крушении предпринятой им попытки построения формализованной системы модальной логики. Так, польский логик Ян Лукасевич считает, что аристотелевская модальная силлогистика почти непостижима вследствие содержащихся в ней противоречий. В качестве ошибочного утверждения используется заявление античного классика о том, что «возможность» подразумевает отсутствие «необходимости». (Правда, стало известно, что позднее Стагирит сам увидел эту неправильность и сделал допущение относительно того, что «необходимость» содержит в себе «возможность».)

Лукасевич отмечает: «После дальнейшего изучения проблемы Аристотель правильно констатирует, что... если возможно, что  $P$ , то не необходимо, что не  $P$ , однако он не исправляет своей прежней ошибки в тексте сочинения «Об истолковании». Эта поправка дана в «Первой Аналитике», где отношение возможности к необходимости имеет форму эквивалентности: «...возможно, что  $P$ , если и только если не необходимо, что не  $P$ »<sup>5</sup>.

Такое понимание специфики модальностей в учении Аристотеля явно демонстрирует тот факт, что большинство современных логиков склонны упрощать положения Стагирита. Конечно, сам Аристотель дал для этого повод. Он часто использовал понятия «необходимости» и «возможности» в разных значениях, которые надо скрупулезно выискивать по всему «Органону». Скорее всего, это и послужило причиной для сомнений в надежности его модального конструкта.

Современные логики понятия «необходимого» и «возможного», имеющие место в силлогистике их античного коллеги, часто трактуют следующим образом: «необходимость» — как «невозможно, что не», а «возможность» — только как «не необходимо, что не». Также принимается, что «необходимо  $p$ » сильнее, а «возможно  $p$ » слабее, чем просто  $p$ . Точнее, «необходимо  $p$ » содержит в себе  $p$ , а  $p$ , в свою очередь, содержит в себе «возможно  $p$ ».

Но очевидно, что система Стагирита намного сложнее. Сам он предпочитает следующие значения для модальных операторов: «возможно  $p$ » значит, что « $p$  не является ни невозможным, ни необходимым». Однако «возможно  $p$ » предполагает (и само

---

<sup>5</sup> Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. — М., 1959. — С. 194.

предполагается) «возможность не-р». Это так называемая билатеральная модальность возможности. Что касается необходимости, Аристотель признает, что «необходимо р» предполагает р, но чаще всего использует для «необходимого» значение — «то, что не может быть иначе».

Вместе с тем его учение о силлогизмах с модальностями содержит некоторые неясности и высвечивает тем самым определенные проблемы. Так, исследование смешанных аподиктических силлогизмов является далеко не тривиальной задачей не только во времена Аристотеля, но и в современной науке. Это объясняется в том числе и семантическими особенностями понятия «необходимость».

У Стагирита «необходимость», с одной стороны, есть выражение объективных связей самого сущего. С другой — она действительно может пониматься и как «общезначимость», на что и обратил внимание Я. Лукасевич. Это требует всякий раз уточнений: в каком именно смысле употребляется понятие «необходимое» в том или ином контексте логических рассуждений. То же самое можно отнести и к понятию «возможное». Отсюда сложность выведения некоторых видов как чисто проблематического, так и смешанного силлогизмов. Исследования в этой области позволили современным логикам найти оригинальные способы разрешения тех трудностей, с которыми столкнулся античный мыслитель.

Так, ситуацию несовместимости соотношений (2) и (3), которую увидел у античного классика Лукасевич, можно прокомментировать следующим образом. Польский логик справедливо считает, что аристотелевская апория становится разрешима, если провести различие значений «возможности».

Но ведь уже сам Аристотель предлагает три определения «возможного». Он устанавливает различие «унилатеральной возможности» и «билатеральной возможности» (в современной терминологии).

Унилатеральная возможность (простая, или безусловная, возможность) есть, по мнению Лукасевича, дуал необходимости или отрицание невозможности. Билатеральная возможность (акцидентальная возможность) — как «не необходимость и не невозможность». Правда, польский логик считает, что унилатеральная возможность рассматривается Стагиритом в «Первой аналитике», а билатеральная — в трактате «Об истолковании». Но это не так. Скорее он использует понятие унилатеральной возможности в качестве исходного определения. И это ясно демонстрирует тот факт, что автор «Аналитик» определяет унилатеральную возможность иначе, чем его комментатор.

Для Аристотеля она есть такой вид возможности, который удовлетворяет соотношениям: «возможность следует из действительности» и «возможность следует из необходимости». Что касается определения возможности как дуала необходимости, то оно у него имеет силу для всех видов возможности.

Занимаясь аналитикой модальных понятий, Стагирит исследует исключительно потенциальную и билатеральную (акцидентальную) возможность. Поэтому утверждение Лукасевича о том, что Аристотель совершил ошибку, определив возможность как отсутствие необходимости и вместе с тем как дуал необходимости, — не корректно. У Аристотеля вполне прочитывается уместность такого понимания возможного, которое выражается сегодня формулой:  $MA \exists ME$  и  $MI \exists MO$ , где М — обозначение возможности, а А, Е, I, О — обозначения видов суждений, а  $\exists$  — логический союз эквиваленции<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Стяжкин Н. И. Формирование математической логики. — М., 1967. — С. 41–44.

Но споры относительно учения о модальностях у Стагирита и его пригодности в качестве аналитического инструментария для логических процедур продолжают до сих пор. Некоторые современные интерпретации проблемы модальностей представляют научный интерес и заслуживают отдельного исследования. К ним, без сомнения, можно отнести концепцию современного профессора философии из университета Нотр-Дама — Альфреда Фреддосо.

Сразу следует отметить некоторые специфические моменты в исследовании модальностей в концепции Фреддосо. Его, в первую очередь, интересуют модальности во «временном контексте». Известно, что Аристотель в трактате «Об истолковании» тоже рассматривает логические значения модальностей, используя временной контекст. Так, античный мыслитель приводит известный пример «о морском сражении» в качестве иллюстрации применения логических законов «к суждениям о будущем», которые имеют отношение к спорным ситуациям (т. е. относительно того, что может произойти, а может и не произойти). Является ли предложение «завтра будет морское сражение», — истинным / — ложным сегодня?

Согласно аристотелевским принципам, это суждение или его отрицание: «завтра не будет морского сражения» должно быть истинно с необходимостью. Однако там же античный автор говорит о неизменности и необратимости прошлого: что было истинным в прошлом, становится необходимо истинным в настоящем. Если высказывание было истинным тогда, в прошлом, значит, сегодня оно истинно с необходимостью (необходимо истинно, что завтра состоится морское сражение). Аналогично, если суждение тогда было ложным, то теперь оно ложно с необходимостью. Но Аристотель идет и еще дальше, утверждая, что нет разницы на самом деле, если кто-то выдвигает подобное суждение или же это просто является возможным суждением.

Фреддосо прямо нигде не ссылается на этот эпизод, однако явно подразумевает его. Основное внимание он уделяет аподиктической модальности: по меньшей мере, этой проблеме (хоть и в разных контекстах рассмотрения) он посвящает три свои статьи. (*The accidental necessity and power of the past; The necessity and nature; The accidental necessity and logical determinism*). Последняя из них начинается с примера, напоминающего аристотелевский.

Фреддосо отмечает, что вошло в норму считать необходимыми суждения, в которых содержится некоторая истинная информация о прошлом. Например, в суждении «Сократ выпил цикуту». Эта информация, действительно, соответствует тому, что когда-то произошло. Однако французский философ рассматривает такую «необходимость» не как логическую модальность. Для обозначения логической модальности он заимствует термин из словаря средневековой логики — «*necessity per accidens*», или «случайная необходимость». Такое обозначение отражает зависимость данной модальности от определенного момента времени, поскольку некоторые логические суждения могут быть истинными в одно и то же время, и ложными — в другое. Таким образом, только логически амбивалентные суждения могут быть «случайно необходимыми» или, впоследствии, «случайно невозможными».

Для любого момента времени  $t$ , такие логически амбивалентные суждения могут быть разделены на три взаимоисключающие и взаимодополняющие группы. К ним относятся следующие логические структуры:

1) — «случайно необходимые в момент  $t$ »; 2) — «случайно невозможные в момент  $t$ » и 3) — те, что «ни случайно необходимые в момент  $t$ », «ни случайно невозможные в момент  $t$ ». Он называет суждения третьей группы «темпорально — амбивалентными»



в момент  $t$ » (т. е. амбивалентными во времени). Здесь следует отметить, что эта группа модальностей напоминает нам билатеральную возможность у Аристотеля.

Фреддосо также добавляет, что суждение, будучи «случайно необходимым в  $t$ »/«случайно невозможным в  $t$ », «остается случайно необходимым»/«случайно невозможным» в любой момент «после  $t$ », и уже никто не сможет изменить его истинностное значение «после  $t$ »<sup>7</sup>.

Фактически Фреддосо признает необходимость прошлого относительно настоящего и будущего. Но при анализе его аподиктических и проблематических модальностей по отношению к предшествующим моментам, где это «прошлое» имело временную определенность, направленную на настоящее или будущее, — вопрос о детерминации остается открытым. Он был бы однозначно решен, по мнению Фреддосо, в пользу логической детерминации в рассуждении, если бы мы могли ввести в логический текст вмешательство Бога. Но у нас на это нет «логических полномочий», и поэтому вопрос о логическом детерминизме остается нетривиальной проблемой.

Взаимосвязь модальностей во временном контексте, о которой говорит французский философ, позволяет внести диалектические моменты в анализ познавательных процедур в логическом контексте. Исследования Фреддосо позволяют выявить специфику методологических установок, на которых базируется сегодня принцип вероятностного детерминизма. Этот принцип является актуальным для решения многих научных проблем, что указывает на востребованность его рассмотрения в контексте модальной логики.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Метафизика. // Аристотель. Сочинения: В 4 т. — М., 1975. — Т. 1.
2. Аристотель. Первая Аналитика. // Аристотель. Сочинения: В 4 т. — М., 1978. — Т. 2.
3. Аристотель. Об истолковании. // Аристотель. Сочинения: В 4 т. — М., 1978. — Т. 2.
4. Ахманов А. С. Логическое учение Аристотеля. — М., 2002.
5. Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. — М., 1959.
6. Стяжкин Н. И. Формирование математической логики. — М., 1967.
7. Freddoso A. Accidental necessity and logical determinism. The Journal of philosophy. — Vol. LXXX. — № 5. — May 1983.

---

<sup>7</sup> Freddoso A. Accidental necessity and logical determinism. The Journal of philosophy. — Vol. LXXX. — № 5. — May 1983. — P. 261.

*Т. Оболевич*

## ИДЕАЛ-РЕАЛИЗМ Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГА И РУССКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ФИЛОСОФОВ<sup>1</sup>

### Введение

В истории человеческой мысли неоднократно появлялись тенденции построения всеобъемлющих систем, пытающихся объяснить весь мир посредством одного универсального принципа. Можно предположить, что это стремление и породило философию — не только европейскую (Древняя Греция), но и хронологически более ранние философско-религиозные течения Древнего Востока (Китай, Индия, Персия и пр.). Сведение целого универсума к одному общему принципу определяет идею *монистического* подхода. Немного позже появились *дуалистические* тенденции, рассматривающие реальность как результат или арену взаимодействия (а порой и борьбы) двух противодействующих сил, которые можно интерпретировать как категории религиозные (добрые и злые боги/духи), этические (добро и зло) или же онтологические (напр., платоновский мир идей и мир теней). Вышеперечисленные дихотомии не исключали друг друга; зачастую два основополагающие принципа универсума характеризовали сразу несколько различных отраслей знания (религию, этику, онтологию и др.). Например, онтологическому дуализму сопутствовал эпистемологический дуализм, согласно которому существуют два различных способа познания мира, соответствующие его двум метафизическим элементам или сферам, скажем, эмпирическое познание, касающиеся низшего по степени иерархии мира явлений, и рациональное познание, относящееся к миру идей. Разумеется, представленная картина имеет слишком упрощенный характер, однако наша цель не состоит в исследовании монизма или дуализма как таковых. Напротив, на фоне двух упомянутых тенденций (монистической и дуалистической) мы хотим указать третий подход, который пытается преодолеть как радикальный монизм, так и радикальный дуализм. Эта позиция, которую можно определить как *идеал-реализм*, учитывает ограниченность монизма, объясняющего многообразную действительность с помощью одного универсального начала, а при этом отрицает возможность разделения мира на два

---

<sup>1</sup> This publication was made possible through the support of a grant from the John Templeton Foundation. The opinions expressed in this publication are those of the author and do not necessarily reflect the views of the John Templeton Foundation.

противоположных уровня, познание которых возможно только благодаря наличию двух различных методов, способов (и способностей). В отличие от первых двух подходов, идеал-реализм признает, что в мире существует непрерывность, плавный переход между сферой духа и материальной действительностью, а порой стремится даже к их отождествлению, не опровергая и не утрачивая при этом специфики двух вышеуказанных областей.

Когда появилась концепция идеал-реализма? Рассуждения в подобном духе можно встретить, например, у Гераклита, согласно которому «архэ» всей действительности — это огонь, который является внешним выражением незримого космического Логоса. Мир подвержен закону противоположностей: постоянное изменение, диалектическое преобразование единого универсального метафизического начала определяет богатство и многообразие эмпирической реальности. Сущее — это идеальное *Единое* и вместе с тем материальное *все*, являющееся спецификацией огня-Логоса: «Неразрывные сочетания образуют целое и нецелое, сходящееся и расходящееся, созвучие и разногласие, из всего одно и из одного все (образуется)» (В 10)<sup>2</sup>.

В истории человеческой мысли схожие схемы предлагали Плотин в своем учении об эманации всего мира (как материального, так и духовного) из Единого, а в дальнейшем неоплатоники (оказавшие сильное влияние на Иоанна Скота Эриугену и Николая Кузанского), а также Спиноза и, в определенной степени, Лейбниц, согласно которому в основе мироздания лежат идеальные монады, а материя является всего лишь их модусом. Однако наиболее полное развитие идеал-реализм получил в немецкой классической философии, особенно в мысли Шеллинга, который, как представляется, впервые использовал этот термин как синоним трансцендентального идеализма<sup>3</sup>.

### «Идеал-реализм» Шеллинга

Ф. В. Й. Шеллинг является одним из наиболее выдающихся представителей немецкого идеализма XVIII–XIX вв. Характеристика его наследия весьма неоднозначна. Одни исследователи считают, что «он, более чем кто-либо, заслуживает звание романтического философа»<sup>4</sup>, в то время как другие — что «ранние сочинения Шеллинга <...> отличаются, — по сравнению со спекулятивными рассуждениями о природе таких мыслителей, как, например, Новалис, сдержанностью и компетентным применением результатов научных открытий того времени»<sup>5</sup>; более того, Шеллинг, по-видимому, был «последним великим мыслителем, умевшим плодотворным образом использовать данные частных наук»<sup>6</sup>.

Несомненно, один из поводов такой противоречивой оценки Шеллинга состоит в том, что само его творчество весьма многогранно. Условно в нем можно выделить

---

<sup>2</sup> *Гераклит*. Фрагменты / Пер. А. О. Маковельского // Маковельский А. Досократики. — Минск, 1999. — С. 149.

<sup>3</sup> См., напр., Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Сочинения: В 2 т. — М., 1987. — Т. 1. — С. 273; Ср. Шеллинг Ф. В. Й. Бруно, или о божественном и природном начале вещей // Сочинения: В 2 т. — Т. 1. — С. 509, 512, 514.

<sup>4</sup> Tatkiewicz W. Historia filozofii. — Т. 1. — Warszawa, 2002. — С. 208.

<sup>5</sup> Panasiuk R. Schelling. — Warszawa, 1987. — С. 54.

<sup>6</sup> Dehnel P. Przyroda i historia. Studium wczesnej filozofii F. W. J. Schellinga. — Wrocław, 1992. — С. 76.

пять периодов, в каждом из которых была реализована определенная «парадигма» философствования, зачастую радикально отличавшаяся от предыдущей. Несмотря на существующие различия, позволительно сказать, что проблема идеал-реализма красной нитью проходила через все творчество (по меньшей мере, начиная со второго этапа) Шеллинга.

Далее мы представим краткую характеристику творческой эволюции немецкого мыслителя.

(1) Интеллектуальное приключение Ф. В. Й. Шеллинга началось с изучения богословия (по настоянию отца) в Тибингенском университете. В возрасте восемнадцати лет талантливый юноша получает степень магистра философии на основе написанной по-латыни диссертации «Опыт критического и философского истолкования древнейшей философии о происхождении человеческого зла по третьей главе книги Бытия» (1792). Очередная, все еще написанная в школьном духе работа («О мифах, исторических сказаниях и философемах древности», 1793) также была посвящена религиозной проблематике, которая и определит его дальнейшее творчество. Во время двухлетнего пребывания в Теологическом институте Шеллинг имел возможность слушать лекции Фихте. Влияние создателя «наукоучения» было настолько велико, что в 1795 г. Шеллинг опубликовал свое первое философское сочинение «О возможной форме философии»<sup>7</sup>.

Фихте не был единственным учителем (в широком смысле слова) молодого Шеллинга. Его также вдохновляла мысль Спинозы<sup>8</sup> и Лейбница. Это влияние особенно заметно в работах «Я как принцип философии» и «Письма о догматизме и критицизме» (1795). Как и следовало ожидать, это наименее плодотворный и оригинальный период творчества Шеллинга. Тем не менее следует отметить, что в это же время философ начал изучать физику, химию, математику и медицину в Лейпцигском университете. В 1798 г. Шеллинг защитил докторскую диссертацию в области естественных наук.

(2) Второй, переломный период начался с провозглашения самостоятельной философской системы — так называемой первой натурфилософии (Naturphilosophie), представленной в таких работах, как: «Идеи к философии природы» (1797), «О мировой душе» (1798), «Первый набросок натурфилософии» (1799), «Введение к наброску системы натурфилософии» (1799). Гений 23-летнего мыслителя очень скоро заметили выдающиеся «отцы-основатели» немецкого романтизма — Шиллер, Гете, Ф. В. Шлегель и Новалис, благодаря которым Шеллинг получил кафедру философии в Йенском университете.

(3) На третьем этапе своего творческого развития Шеллинг порывает с учением Фихте и создает философию тождества (Identitätphilosophie), а на ее базе — так называемую вторую натурфилософию. Среди сочинений этого периода следует отметить «Систему трансцендентального идеализма» (1800), «Изложение моей системы философии» (1801), диалог «Бруно, или о божественном и природном начале вещей» (1802), «Лекции о методе университетского образования» (1803) и посмертно

---

<sup>7</sup> Гулыга А. В. Немецкая идеалистическая философия. — М., 2001. — С. 185.

<sup>8</sup> См., напр., Panasiuk R. «Przyjąłem Spinozę za wzór». Schellinga próba zbudowania metafizyki absolutu // Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej. — 1997. — Т. 42. — С. 151–160; Zöller G. German Realism: The self-limitation of idealist thinking in Fichte, Schelling, and Schopenhauer // Ed. by K. Brinkmann. German Idealism. Critical Concepts in Philosophy. — London — New York, 2007. — S. 28.

изданную «Философию искусства». В 1803 г. Шеллинг перебирается в Вюрцбург, где преподает в течении трех последующих лет.

(4) В четвертом периоде (начиная с 1809 г.) в кругу интересов Шеллинга находится философия свободы и философия истории, которая имеет исключительно религиозный характер (часто этот творческий этап немецкого мыслителя называют теософским). Поворот от натурфилософии к религиозному опыту произошел уже в работе «Философия и религия» (1804), а рассмотренные в ней вопросы были развиты Шеллингом в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» (1809), Штутгартских (1810), Эрлангенских (1821) и Мюнхенских лекциях (1827/28), а также в монументальном произведении «Мировые эпохи» (версии 1811, 1813 и 1815 г.). В этом периоде Шеллинг находится под влиянием Беме, Якоби и других представителей теософско-мистического течения. По словам философа, произнесенным в курсе Мюнхенских лекций, ранее он развивал «негативную», т. е. умозрительную философию, а отныне обращается к мистической «позитивной» философии.

(5) В пятом периоде Шеллинг продолжает свои исследования религии, результаты которых представлены в «Философии откровения», прокламированной сначала в курсе Мюнхенских лекций (1831/32), а десятью годами позже (во втором варианте) во время Берлинских лекций (1841/1842). В последних двух фазах своего творчества Шеллинг прекращает заниматься натурфилософской тематикой и уже не ссылается в своих сочинениях на результаты частных наук. Главным источником для него является Священное Писание и учение признанных философов и теологов всех времен.

Нас будет интересовать прежде всего второй и третий период творчества Шеллинга, связанный с построением систем натурфилософии. Сразу же возникает вопрос: что побудило Шеллинга — теолога по образованию — изучать естественные науки и заниматься философией природы? Для того, чтобы надлежащим образом ответить на этот вопрос и попытаться понять неожиданный поворот в биографии немецкого идеалиста, следует вкратце ознакомиться с общей интеллектуальной атмосферой Европы, которая царила на рубеже XVIII–XIX вв. Это время характеризуется всеобщим интересом к естественным наукам, особенно открытиям Галилея и Ньютона. Научные теории привлекали особое внимание философов. В этом не было ничего удивительного: наука и философия всегда шли рука об руку. Философские предпосылки находятся в основе научных гипотез и теорий, которые, в свою очередь, были предметом философской рефлексии. Начиная с Декарта и Ньютона в культуре преобладала механистическая парадигма, которая была присуща не только науке, но и метафизике того времени, согласно которой вселенная — это великий механизм (вроде часов), а взаимодействия ее отдельных частей имеют чисто механистический характер<sup>9</sup>.

Немецкий идеализм часто трактуется как реакция (хотя и не слишком удачная) на господствующую механистическую картину мира. Однако такой взгляд слишком упрощен. На ограниченность механицизма нового времени интеллектуалы указывали намного раньше. Уже Лейбниц, современник Ньютона и Декарта, предлагал альтернативную концепцию монад — духовных сущностей, кажущееся взаимодействие между которыми происходит благодаря предустановленной гармонии. Попытки преодоления механицизма совершали также непосредственные предшественники романтизма, как,

---

<sup>9</sup> Heller M. *Filozofia przyrody. Zarys historyczny.* — Kraków, 2004. — S. 192. Por. Heller M., Życiński J. *Wszeczeńświat — maszyna czy myśl? Filozofia mechanicyzmu: powstanie, rozwój, upadek.* — Kraków, 1988.

например, Иммануил Кант, а особенно современные ему мыслители-медики. Шеллинг был всего лишь продолжателем той линии, которая совмещала реализм естественных наук (в т. ч. позитивную оценку материи) и идеализм религиозно-философской традиции. В отличие от своего непосредственного предшественника Фихте, который отрицал какой-либо реализм, Шеллинг уже в «Письмах о догматизме и критицизме» пытался преодолеть столь однозначную позицию субъективного идеализма путем разработки идеализма объективного, который возвращает природе ее законное место.

В работе «Об отношении реального и идеального в природе» можно прочесть, что мир — это «отпечаток <...> (в другом месте — воображение — Т. О.) вечного и бесконечного самого-себя-воления» и что он не отличен «от самого абсолютно-го», а является всего лишь «полной и расширяющейся в прогрессивном развитии связкой»<sup>10</sup>. Шеллинг пытался найти компромисс между природой и духом, провозглашая, что естествознание имеет неизбежную тенденцию «наделять природу разумом», «идти от природы к интеллигенции»<sup>11</sup>. Природа здесь не трактуется как бездушный механизм, но как целесообразная реальность наподобие субъекта, самопознания, причем его цель не задана извне, а имманентно присутствует в самом мире. Иллюстрацией этого положения может послужить диалог «Бруно», в котором Шеллинг вкладывает в уста главного героя следующие слова: «Мир, в котором бытие кажется положенным деятельностью, а конечное — бесконечным, противопоставляется природе, где бесконечное есть в конечном и посредством его, и рассматривается как мир и как бы град божий, воздвигнутый свободой. Вследствие этого противоположения люди привыкли видеть природу вне Бога, а Бога вне природы и, лишив природу святой необходимости, подчинили ее несвятой, которую они именуют механической, превратив тем самым идеальный мир в арену не ведающей закона свободы. <...> Если же им говорят, что природа находится не вне Бога, а в Боге, то они понимают природу как мертвую вследствие отделения его от Бога, как будто она вообще есть что-то сама по себе, а не просто их собственное создание. <...> Следовательно, высшее могущество, или истинный Бог, есть то, вне которого нет природы, так же как истинная природа — та, вне которой нет Бога»<sup>12</sup>.

Ссылаясь на Гердера, Шеллинг учит, что природа — это зримый дух, или же «реальная сторона этого вечного действия»<sup>13</sup>, а дух — это невидимая природа. В ней действуют различные силы и движения (магнетические, электрические, химические, а также биологические процессы), свидетельствующие о непрерывном переходе между ними, а тем самым — о единстве всей природы, принципом которого является душа мира<sup>14</sup>. Природа рассматривается не просто как нечто целое, но и как единый организм. Более того, организм и организация — это ключевые понятия романтической натурфилософии.

---

<sup>10</sup> Шеллинг Ф. В. Й. Об отношении реального и идеального в природе // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2 т. — М., 1987. — Т. 2. — С. 37.

<sup>11</sup> Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2 т. — Т. 1. — С. 233–234.

<sup>12</sup> Шеллинг Ф. В. Й. Бруно, или о божественном и природном начале вещей. С. 566.

<sup>13</sup> Шеллинг Ф. В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки / Пер. А. Л. Пестова. — СПб., 1998. — С. 140.

<sup>14</sup> См. Шеллинг Ф. В. Й. О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2 т. — Т. 1. — С. 89–181.

Таким образом, устраняется дуалистическое воззрение на мир и предлагается диалектическая схема единства и разделения (полярности, соответствующей средневековому принципу *coincidentia oppositorum*) в первоначальном тождестве. «Мир потому един, что все его процессы проистекают из одного источника, что все пронизано становлением, пульсацией одних и тех же диалектических ритмов, движением от тождества к противоположности и от нее к новому тождеству»<sup>15</sup>. Следует также отметить, что принцип единства и разделенности Шеллинг ищет не только в абсолюте (*Eine Einheit*), но и в природе (и, соответственно, в естествознании). Античный девиз «*henkaipan*» («единое и все») относится как к сфере идеального, так и к сфере реального. Философия тождества, называемая идеал-реализмом, в свою очередь, объединяет натурфилософию и философию самосознания, природную и духовную сферу, реальное и идеальное. «Универсум, т. е. бесконечность форм, в которых утверждает саму себя вечная связь, есть универсум, действительная целостность (*totalitas*) только посредством связи, т. е. посредством единства в множестве. Поэтому целостность требует единства (*identitas*) и без него никак не может быть мыслима»<sup>16</sup>. В другом месте можно прочесть: «В абсолютном она (природа — *T. O.*) имеется вместе с противоположным единством, которое есть единство идейного (*ideellen*) мира, как единое единство, но именно поэтому в нем нет ни природы как природы, ни идейного мира как идейного мира, а оба есть единый мир»<sup>17</sup>.

Шеллинг убежден, что естествознание — это путь к познанию Бога. «Придите к физике и познайте вечное»<sup>18</sup>, — призывает философ. Эмпирические науки учат нас, как следует читать книгу природы, а натурфилософия (называемая умозрительной физикой или спинозизмом физики) — как интерпретировать прочитанное<sup>19</sup>, и потому позволяет глубже постичь мир. Обе отрасли дополняют друг друга.

Шеллинг не скрывает, что его подход чреват пантеизмом: природа рассматривается как начало, равносущное Богу. «Эта зримая природа лишь по своей *форме* — природа, по сущности же своей она божественна. Она — божественная сущность, но божественная сущность, представленная не в сущем, в *A*, а в не-сущем»<sup>20</sup>. В философии тождества дух и материя сливаются воедино, хотя Шеллинг всячески пытается отстоять их специфический характер, ссылаясь на принцип полярности, противоречия, диалектической связи между ними, наглядным примером и образцом которой является магнетизм. Немецкий мыслитель обосновывает свою позицию и отклоняет упреки в отождествлении Бога и природы следующим образом: «здесь, конечно, следует проводить различие. Под природой понимают либо голое *B*, ту темную пра-силу, что лежит в основе всякого существования <...>. Является ли *это B*, в соответствии

<sup>15</sup> Лазарев В. В. Шеллинг. — М., 1976. — С. 57–58.

<sup>16</sup> Шеллинг Ф. В. Й. Об отношении реального и идеального в природе. — С. 37.

<sup>17</sup> Шеллинг Ф. В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. — С. 141.

<sup>18</sup> Шеллинг Ф. В. Й. Об отношении реального и идеального в природе. — С. 51.

<sup>19</sup> Ср. Шеллинг Ф. В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. — С. 68: «Верно, что химия учит нас *читать элементы*, физика — *слоги*, математика *природу*; но нельзя забывать, что философии полагается *истолковывать* прочитанное». Ср. Шеллинг Ф. В. Й. Введение к наброску системы натурфилософии, или о понятии умозрительной физики о внутренней организации системы этой науки // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2 т. — Т. 1. — С. 183–184.

<sup>20</sup> Шеллинг Ф. В. Й. Штутгартские частные лекции / Пер. П. Резвых // Философия религии. Альманах 2008–2009. — М., 2010. — С. 348.

с моей системой, Богом в собственном смысле? Никоем образом: оно есть только бытие Бога (отличное от сущего; под Богом как таковым всегда подразумевается сущий Бог). <...> Сам Бог связан с природой свободной любовью, он *не* нуждается в *ней*, и все же не желает жить без нее. <...> Вся природа есть подставка, подпора духовного мира, <...> есть ради высшего — ради абсолютного А <...>»<sup>21</sup>. Далее указана диалектика Бога и природы: «С самого начала, как только Бог разделил идеальное и реальное, он должен был положить идеальное как отдельный мир. Сообразно тому, как в реальном были реальное, идеальное и неразличимость обоих, так же [обстоит дело] и в идеальном, но в нем все находится под потенцией идеального. Итак, в идеальном Бога также есть нечто, что, будучи само целиком идеальным, соответствует природе. <...> Тогда Бог действительно есть все во всем, а пантеизм истинен»<sup>22</sup>.

Итак, природа (в ее идеальном аспекте) относится к Богу как бытие (*das Sein*, основа) Бога к сущности (*das Seiende*, сверхбытию), актуальному содержанию. Природа становится существенным моментом в жизни абсолюта — именно благодаря *ней* абсолюта преодолевает свою замкнутость и приобретает динамический характер<sup>23</sup>.

Концепция идеал-реализма имеет не только метафизический и космологический, но и гносеологический характер. Абсолют является как принципом существования, так и принципом познания бытия<sup>24</sup> (в том числе природного) вещей, которое возможно благодаря интеллектуальной интуиции. Существенную роль играет здесь человек, который включен в абсолютный разум как важный момент осуществления его самопознания.

Все вышеперечисленные аспекты идеал-реализма развивали русские философы. В частности, следует вспомнить концепцию всеединства В. С. Соловьева, который считал себя продолжателем Шеллинга<sup>25</sup>, интуитивизм Н. О. Лосского (использовавшего, подобно немецкому философу, термин «идеал-реализм») и антиномический монодуализм С. Л. Франка. Несомненно, общим источником для вышеперечисленных мыслителей является Платон и неоплатоническая традиция, а также философия Николая Кузанского, Спинозы, Лейбница и немецких мистиков XVII–XVIII вв. (Я. Беме, Ф. Баадер и др.), которые пытались заменить механистическую и статическую картину мира образом органистическим и динамическим.

## Заключение

Идеал-реализм многих философов привлекал своей простотой и в то же время глубиной идеи. С одной стороны, позволяет он объяснить весь мир как таковой и каждую сущность, взятую в отдельности, используя всего лишь две категории: например, понятия Единого и Многого, идеального и материального начала, не разводя и не раз-

---

<sup>21</sup> Там же. С. 349, 362–363.

<sup>22</sup> Там же. С. 391, 396.

<sup>23</sup> Dehnel P. *Przyrodaihistoria. Studium wczesnej filozofii F. W. J. Schellinga.* — S. 64.

<sup>24</sup> Шеллинг Ф. В. Й. Бруно, или о божественном и природном начале вещей. — С. 520–521, 523.

<sup>25</sup> Соловьев В. С. <Планы и черновики> // Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Т. 2. — М., 2000. — С. 177: «Шеллинг — я». О влиянии Шеллинга на Соловьева см.: Гулыга А. В. Вл. Соловьев и Шеллинг // Историко-философский ежегодник 1987. — М., 1987. — С. 266–271; Гайденоко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. — М., 2001. — С. 70–91.



деляя их, как это имеет место в дуализме. Как мы могли убедиться, эта на первый взгляд не слишком изысканная схема находит многообразные применения в различных областях философии (онтологии, космологии, гносеологии, а также антропологии, этике и пр.). Следует помнить, что на формирование идеал-реализма оказали влияние не только философская традиция, но и научные теории, как это имело место в случае Шеллинга. «Смычка (философии. — Т. О.) с естествознанием, пусть кратковременная и непрочная, оказалась все же плодотворной. Шеллинговской натурфилософии довелось выдвинуть немало гениальных идей и предсказать ряд позднейших открытий»<sup>26</sup>. Этим философия Шеллинга выгодно отличается от идеализма Гегеля: «в его труде видны земные корни диалектики, связь ее с естествознанием»<sup>27</sup>.

С другой стороны, концепция идеал-реализма слишком упрощена. «Философия тождества, казалось бы, покончила со всеми противоположностями: между субъективным и объективным, идеальным и реальным, бытием и мышлением, природой и духом, материализмом и идеализмом, между принципом субстанции и принципом самосознания. <...> Недостаток такого решения очевиден: утрачивается конкретная форма тождественности в каждой определенной паре противоположностей. <...> Естествознание не могло довольствоваться таким односложным ответом, как “абсолютное тождество”, даваемым этой философией на всякий запрос о конкретной форме того или иного синтеза»<sup>28</sup>. Предлагаемая Шеллингом и другими представителями идеал-реализма диалектическая картина действительности порой основана на над-интерпретации данных науки (особенно биологии, а также химии, исследований в области магнетизма, электричества и др.). По словам П. Гайденко, у философа «наряду с интересными наблюдениями и остроумными догадками нередко появляются произвольные аналогии и даже фантастические построения, за которые нередко критиковали шеллинговую натурфилософию современные ему естествоиспытатели»<sup>29</sup>. Неудивительно, что подобная стратегия, развиваемая, например, Вл. Соловьевым в его методологической концепции цельного знания (метафизической подоплекой которой является категория всеединства-абсолюта), часто не учитывает специфики отдельных областей человеческого познания (философии, богословия и науки) и потому не всегда отвечает требованиям критического философского разума<sup>30</sup>. Тем не менее, несмотря на существующие недостатки, идеал-реализм, развиваемый Шеллингом и русскими мыслителями, сыграл определенную роль в преодолении механистической парадигмы, которая в настоящее время имеет чисто исторический характер не только в философском, но и в научном плане.

---

<sup>26</sup> Лазарев В. В. Шеллинг. — С. 74. Среди прочего, немецкий мыслитель обращал внимание на роль математики в естественных науках; кроме того, он был одним из первых, кто трактовал химию (в «Идеях к философии природы») как особую научную дисциплину, изучающую немеханические процессы.

<sup>27</sup> Гулыга А. В. Немецкая идеалистическая философия. — С. 193.

<sup>28</sup> Лазарев В. В. Шеллинг. — С. 149.

<sup>29</sup> Гайденко П. П. История новейшей европейской философии в ее связи с наукой. — М., 2000. — С. 391.

<sup>30</sup> Критический анализ теории цельного знания В. С. Соловьева представлен в моей книге: Obolovitch T. Nauka w poszukiwaniu metafizyki. Aspekty poznania naukowego w teorii wiedzy integralnej Włodzimierza Sołowjowa. — Tarnów-Kraków, 2003.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Гайденок П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. — М., 2001.
2. Гайденок П. П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. — М., 2000.
3. Гераклит. Фрагменты / Пер. А. О. Маковельского // Маковельский А. Досократики. — Мн., 1999.
4. Гулыга А. В. Вл. Соловьев и Шеллинг // Историко-философский ежегодник 1987. — М., 1987. — С. 266–271.
5. Гулыга А. В. Немецкая идеалистическая философия. — М., 2001.
6. Лазарев В. В. Шеллинг. — М., 1976.
7. Соловьев В. С. <Планы и черновики> // Соловьев В. С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. — Т. 2. — М., 2000.
8. Шеллинг Ф. В. Й. Бруно, или о божественном и природном начале вещей // Сочинения: В 2 т. — Т. 1.
9. Шеллинг Ф. В. Й. Введение к наброску системы натурфилософии, или о понятии умозрительной физики о внутренней организации системы этой науки // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2 т. — Т. 1.
10. Шеллинг Ф. В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки / Пер. А. Л. Пестова. — СПб., 1998.
11. Шеллинг Ф. В. Й. О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2 т. — Т. 1. — С. 89–181.
12. Шеллинг Ф. В. Й. Об отношении реального и идеального в природе // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2 т. — М., 1987. — Т. 2.
13. Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2 т. — М., 1987. — Т. 1.
14. Шеллинг Ф. В. Й. Штутгартские частные лекции / Пер. П. Резвых // Философия религии. Альманах 2008–2009. — М., 2010.
15. *Dehnel P.* Przyroda i historia. Studium wczesnej filozofii F. W. J. Schellinga. — Wrocław, 1992.
16. Heller M. Filozofia przyrody. Zarys historyczny. — Kraków, 2004.
17. Heller M., Źyciński J. Wszecławiat — maszyna czy myśl? Filozofia mechanicyzmu: powstanie, rozwój, upadek. — Kraków, 1988.
18. Obolevitch T. Nauka w poszukiwaniu metafizyki. Aspekty poznania naukowego w teorii wiedzy integralnej Włodzimierza Sołowjowa. — Tarnów-Kraków, 2003.
19. Panasiuk R. «Przyjąłem Spinozę za wzór». Schellinga próba zbudowania metafizyki absolutu // Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej. — 1997. — Т. 42. — S. 151–160.
20. Panasiuk R. Schelling. — Warszawa, 1987.
21. Tatarkiewicz W. Historia filozofii. — Т. 1. — Warszawa, 2002.
22. Zöllner G. German Realism: The self-limitation of idealist thinking in Fichte, Schelling, and Schopenhauer // Ed. by K. Brinkmann. German Idealism. Critical Concepts in Philosophy. — London — New York, 2007.

**В. Н. Дробышев**

## **К СПОРУ О СИНЕРГИИ**

### **1. Мотив**

В философском наследии Владимира Вениаминовича Бибикина трудно выделить какую-то ведущую тему или метод, которые позволили бы зачислить его в то или иное философское направление. Поэтому высказываемые здесь соображения не следует расценивать в качестве опыта идентификации его воззрений с пантеистической, например, традицией. Его мысль служила для нас скорее поводом, чем предметом исследования.

Бибикин тематизирует энергию через современный нам опыт расставания с нею, который он обнаруживает в небывалой погоне за источниками энергии, символизирующей, по его мнению, предчувствие энтропии, грозящей мертвым покоем бездвижности<sup>1</sup>. Через эту тематизацию он усматривает мотив паламистского догмата в сходном опыте расставания с действенным Богом, ушедшим из мира и не являющим в нем более Свои чудеса. Догмат, по его мнению, призывает вернуть живое присутствие Бога через оживление вдохновенного опыта первых Отцов Церкви и молитвенное усилие, идущее навстречу Божественным энергиям. В нем парадоксально соединяются Божественное присутствие в мире и принципиальная неприобщимость Божественной сущности. Это скандальное противоречие было призвано, считает автор, вернуть ощущение Божественного присутствия силою абсурда. Отсюда он выводит весь пафос Паламы, обращенный против «внешней мудрости» философов, «протокантианца» Варлаама, назревающего на латинском Западе гуманизма и даже против здравого смысла современных ему истинно верующих православных богословов.

Мысль Бибикина ведет аристотелевское понимание энергии как абсолютной полноты, которой не грозит никакое исчерпание и которая непривычным для нас образом неподвижна. Осмысляя эту неподвижность, философ показывает ее исторические аналоги — выпадающее из времени и пространства платоновское «*вдруг*», гётевское «*умри и стань*» и гегелевскую «*Голгофу духа*». Философ приходит к тому, что энергия тождественна полноте и не должна мыслиться в каком-либо сопоставлении с дви-

---

<sup>1</sup> Бибикин В. В. Энергия. — М., 2010. Далее в тексте ссылки на страницы этого издания. См. также: Бибикин В. В. Энергия. // Точки/Puncta, 1–2. — 5. — 2005.

жением, силой, действием, которые всегда вторичны и которым корреспондирует не истинный покой абсолютной полноты, которая безвременно и беспристрастно «кипит» в себе, а «мертвый покой» неподвижности. Беспредельная мощь Полноты и есть ее сущность, которая не может быть как-то отделена от своих энергий, а они, в свою очередь, не могут являть себя, совершенно скрывая свое же Начало. На этом фоне радикальное разделение явленных миру энергий Бога и Его абсолютно сокрытой сущности кажется скандальным богословским измышлением, направленным на то, чтобы любой ценой подавить разум, который вращается в безликой трансцендентности и не способен найти живого Бога.

Следует признать правоту автора в том, что философское обоснование как и опровержение догмата совершенно бессмысленно. В особенности — такого, формирование которого было рефлексивно сосредоточено на отрицании философской мудрости, уводящей от Бога в мир. Неоспоримо и то, что опыт богообщения не может быть рационально сконструирован и тем более не может быть подчинен какой-то трансцендентальной логике, благодаря которой общение с Богом становилось бы неизбежным следствием рационального Его постижения. Из этих двух положений следует, как минимум, ненужность философского опровержения догмата, которое Бибахин по факту производит. Но это — для веры, которая сразу объявила себя безумием для эллинов (1 Кор., 23), а для философии важно, насколько крепка эта ниспровергающая мысль. По существу, это вопрос о том, способна ли философия учреждать мир, или же самое мистическое в нем — сам факт его бытия — навсегда останется закрытым для нее.

Начнем с того же начала — с мотива. Каков может быть мотив мысли, открывшей принципиальную и непреодолимую неприобщимость, — такую, что и сам Бог оказывается зависимым от этой Своей абсолютной и глубинной отрешенности?

На первый взгляд, довод Бибахина об абсурде, благодаря которому вера вновь подвинула разум и оживила опыт богообщения, выглядит убедительно. Но подвижничество вполне обходилось без догмата о божественных энергиях и вряд ли сделалось глубже или истиннее вследствие него. Кажется неоспоримой и мысль автора о том, что догмат явился абсурдной реакцией на наступающий антропоцентризм и спас восточную религиозность от тупика, в котором оказался западный рационализм. Но ведь не благодаря же самому по себе содержанию догмата, которое было прекрасно известно и Западу, православие стало держаться его спасительной силы. Ничто не мешало Западу точно так же восхититься этим безумием и по примеру св. Фомы Аквинского назвать свою рациональную схоластику «соломой».

Довлеет ли над Богом необходимость, которая усматривается в неприобщимости Божественной сущности? Генезис этой необходимости коренится в трансцендентальном расширении закона причинности за пределы опыта. Разум утверждает здесь, что необходимость не может обуславливать то, что является ее причиной. Неприобщимость сущности Бога нарушает это трансцендентальное законодательство, поскольку подчиняет первую причину ее собственным следствиям или, попросту говоря, забывает, что для Бога нет невозможного. Бибахин мимоходом касается сравнения паламистского различения сущности и энергии с различением Лиц Св. Троицы и сразу отвергает их похожесть (с. 126)<sup>2</sup>. Между тем, если уж и отстаивать Божественную простоту, то гораздо

---

<sup>2</sup> Читаем немного ниже: «*Той таинственной необходимости, которая чувствуется в отношении Трех* (курсив автора) Лиц, в различении сущности-энергии не видно» (с. 141). Аргумент о «чувствуемости» на самом деле весом. Надо как раз сделать понятным, почему тут — чувствуется,

сложнее удержать ее в трех Лицах, нежели в эссенциально-энергийном различении. Значит, разумный довод о необходимости для Бога упускает что-то важное, что разум неизбежно проскакивает, как проскочил он очевидность этого сравнения.

Нужно вернуться к пропущенному. Бибахин сам намечает то, как это сделать, упоминавшимся уже тезисом о том, что догмат не может подтверждаться философским размышлением, равно как и опровергаться им. Богословское толкование догмата, добавим мы, служит рассудочному уяснению опыта и смирению разума перед этим уяснением. Догмат принципиально рассудочен. В нем нет поиска высшего синтеза *возможного*, который движет разумом и благодаря которому разум существует вообще. Сдвиг в разумное постижение догмата и рождает такие неуместные доводы. Неразумность Единства Трех Лиц столь же «необходима» для Бога, как и невозможный для мысли разрыв между Его сущностью и энергиями. Другое дело — понять, что эта неприобщимость, которой Сам Бог не подвластен, означает для человека. Здесь возможно, говоря в духе Паламы, правильное применение философии.

Опыт неприобщимости есть у каждого из нас. Он заметен уже на уровне ощущений, а в высших своих проявлениях захватывает все существо человека. Экзистенциальный опыт — опыт «себя самого» — открывает неприобщимость самости. Самость стоит на пути всего, что толкает подчинить себя Тождеству. Неприобщимость сущности Бога рушит господство Тождества и возвращает к Божественной любви, которая не растворяет в себе и не поработает, а утверждает самость. Если бы приобщение по сущности было возможным, то не существовало бы никакого экзистирования, но была бы одна только мысль-действительность, подобная той, что разворачивает себя в гегелевской философии.

С другой стороны, только благодаря ἀδιάστατος διαφορά можно говорить, что зло в этом мире — не от Бога. Вполне может быть, что пантеизм, панлогизм, панонтологизм и постмодернистский «шуньятизм» стали судьбой западной философии именно потому, что она прошла мимо неприобщимости. Вместо нее был крайний индивидуализм, слепые монады, «треснувшее “я”», но неслиянного соединения как раз и не было. Бибахин считает ее ненужной (с. 138). Можно ли тогда вообще о чем-то сказать, что оно «нужно»? Ведь бытию, если ему не грозит никакой крах «абсолютной полноты тщательно собранного всего», вообще ничего и никогда не нужно. Разве не очевидно здесь «чувство таинственной необходимости» совершенной тайны Личности?

Но, возражает Бибахин, не следует переносить на Бога характеристики человеческой личности. Бог не таков, чтобы примеряться к обстоятельствам и действовать в меру сил. Он весь — «молниеносная воля», которая вся в своем действии, а не 100 талеров, которых может и не быть. «Несчастное различение» сущности и энергии превращает Бога не в высшую личность, а в какую-то вещь, навеки отчужденную от мира. Если уж и не может человек приобщиться к Богу, то как раз именно к Божественной полноте, которая и есть Его энергия.

Аристотелевское различение первой энергии-покоя и действий-сил, противостоящих «мертвому покою», глубоко схватывает мировой процесс. Но при чем здесь Бог? Палама слишком часто повторял, что нельзя переносить на Бога мирскую мудрость, какой бы глубокой она ни показалась. Вопреки разумным выкладкам, Бог оказывается действующим по обстоятельствам. И далеко не всегда обрушивается Он всей своей

---

а там — нет, вопреки очевидности. Если понимание случится, то, возможно, и «там» эта необходимость почувствуется тоже.

мощью на песчинки нашей жизни, чтобы лишний раз эту мощь продемонстрировать своему же творению. Может быть, разуму и хотелось бы, чтобы неиссякаемость Божественной энергии означала бы Его присутствие во всем всей Своей энергией, но разум видит, что это не так и что в мире остается место для действия зла и энергий своеволия. Не раздавливает Бог этого своеволия, оставляя твари свободу действовать во всю свою силу. Так что «несчастное различие» оказывается противостоящим не только пантеизму, который ко времени Паламы уже обосновался в мистической глубине немецкого духа, но и стоящему на его пороге «рабству воли».

Бибихин безусловно прав, говоря об ответственности катафатики, равновесие которой с апофатикой Палама, по его мнению, нарушил. Но в том ли ответственность, чтобы не рисковать и все тщательно обдумать. В обдумывании ли состоит опыт богообщения? Да и было ли оно нарушено, если о неприобщимости сущности Бога говорил еще св. Василий Великий, чьи слова (Письмо 234, I: PG32, 869 A) приводит Бибихин?

## 2. Полнота и запредельность

Философ утверждает, что эссенциально-энергийное разделение возможно лишь тогда, когда забыто, что такое энергия покоя. Но каким образом причастуемые энергии противоречат неподвижному перводвигателю? Разве они оставляют Божественную сущность безэнергийной или отнимают у нее добрую «долю» полноты, делая таковую невозможной вообще? Видимого противоречия там, где усматривает его Бибихин, никак не «чувствуется» — разум меньше всего испытывает здесь неудобства. Но вопрос разума бьет в сердцевину опыта, которым оперирует разум, и вопрошает его об основаниях его уверенности в том, что не было и никогда не будет ему дано: если Божественный Свет Фаворский таков, что человек целиком растворяется в нем и даже не знает, как он его воспринимает, то откуда у этого человека возникает мысль о том, что за этим светом, захватывающим вообще все, скрыта недоступная никакому видению сущность (с. 146 слл.)? Не оказывается ли обожение, которое превышает всякое знание, меньшим, чем это же знание, которому ведома еще и неприобщимая сущность?

Ответ Паламы представляется нам состоящим из двух частей. Первая сводится к тому, что обожение можно именовать знанием лишь по омонимии. С равным успехом оно является и незнанием, поскольку не входит без остатка в род знания и потому не подчиняется правилам этого рода (Триады. II 3 33). Это означает, что всякое знание неадекватно «знанию» обожения, которое не определяется знанием и не может быть меньше его. Вторая часть — чисто эмпирическая — указывает, что внутри созерцания, превышающего познавательную деятельность ума, существует свой апофатический и катафатический путь. То, что корреспондирует в этом созерцании утвердительному богословию, являет собой «вмещение и видение божества». «Апофатическая» же сторона этого созерцания, превышающего все иные способности, состоит во «вмещении отрицания», т. е. в недискурсивном восприятии «непомерности» утвердительно видимой божественности (Триады. II 3 26). О том, что такое эта высшая отрицательность по своей ноэтической сущности судить невозможно<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> «Так наше око, вперившись в солнечный диск, и видит его и познает его недоступность для зрения» (Триады, II 3 56).

Этот ответ в философском плане является переосмыслением платонического мистицизма, как это можно заметить из сравнения его с тем, что говорит по тому же поводу Плотин. Находя первую энергию сущностью Ума и утверждая ее множественность в умопостигаемой простоте, Плотин вынужденно погружается в метафоры, отставивая, с одной стороны, «истечение» Ума из Единого, а с другой — бесстрастие Единого, не испытывающего нужды ни в каком порождении и знании, вкупе с отсутствием какого-то посредствующего действия или «света» в таком «истечении», из-за чего Ум даже именуется как бы «не-сущим» (Enn. V.3.12). Единое превыше знания Ума, поскольку Единое едино без того, чтобы его единство было «нечто», т. е., во-первых, существовало бы, тогда как бытие сущего ниже Единого (о нем невозможно сказать, что оно есть, в том числе и есть оно само подобно сущему) и, во-вторых, было бы собственно единством в предельном своем смысле результата мышления (хотя именно как такой результат мышление вообще состоятельно, при том что более подлинного единства помыслить невозможно)<sup>4</sup>. После этой мощно выстроенной неизреченности Единого, Плотин и спрашивает: как же мы говорим о нем, если не имеем его в знании (Enn. V.3.14)? Мы о нем и не говорим, — следует ответ. Отрицания выводят душу из сферы иного и приближают ее к «ощущению» того, что за пределами отрицаний находится нечто лучшее, чем сущее, знание и даже Ум. Это ощущение разрешается в мистическое переживание озарения, которое «вдруг» совершается божеством внутри души, когда она уже взошла к Уму и рассматривала «дом» мироздания в его совершенном единстве (Enn. VI.7.35). После этого душа «уходит в Бога», совершенно оставляя не только красоты мира, но свою со-деятельность совершенному мышлению Ума.

При всем различии оба ответа сводятся к трансляции сверх-умного опыта. В случае Паламы это опыт некой духовной силы, превосходительно изъятый из всех тварных познавательных сил (Триады. III 2 14). Таким образом, его ответ покидает «территорию» вопроса, отсылая к «сверх-апофазису», который совершается внутри обожения и не может быть адекватно выражен ни через рассуждение, ни посредством метафор. Поскольку ответ рационально оказывается только негативным, перевести его в план предметности способен лишь рассудок.

Именно рассудок понимает, что высшее синтетическое единство возможного опыта является лишь идеей, которая существует только в опыте мышления. Рассудку уже известна бесплодность попыток сделать эту идею совершенно конкретной, совпадающей с Бытием, поскольку и в этом совпадении она не способна достичь самоосновности. Вопрос о 100 талерах, который Бибахин помянул очень кстати, возник ведь не потому, что Кант приравнял их бытие к бытию Бога. Просто существующая в мышлении идея Бога как высшего бытия не содержит в себе обоснования абсолютной необходимости самого бытия (если угодно, мистического факта бытия мира). Разуму вообще не дано ничего такого, что явно указывало бы на свою абсолютную самоосновность. Вот и Бог, как бы Он ни открыл Себя в опыте, не приобщит молитвенника к тайне того, как Он является основанием Своего бытия. Это не от того, что Он чего-то не может, а от того,

---

<sup>4</sup> Здесь становится очевидным, что для Плотина Ум не способен соединиться с «сущностью» Единого. Уму даже не за что «ухватиться» в своей направленности к Единому, поскольку между ними нет посредников, тем более в виде энергий. В этой связи обличение С. С. Хоружим неоплатонизма как учения «эссенциалистского» оказывается не то чтобы несостоятельным, а как бы предъявляющим неоплатонизму требование, которое внутри его не имеет значения.

что «там» в небытии, которое Он пограл Своей смертью<sup>5</sup>, человек не сможет ни мыслить, ни вообще что-то созерцать. Человек только лишь бытиен и смертен, а Бог «знает» небытие, к которому сущее никак не может прикоснуться (не следует только путать с небытием смерть и отрицательность самого бытия вообще, вследствие которой оно всегда становится, но никогда не «есть» как «мертвый покой»).

Существо неприобщимости не в том, чтобы помыслить немислимое, а в том, чтобы показать недоступность оснований самого опыта. Она обозначает предел потенциальности вообще, за которым уже нет гётевского «умри и стань», как нет и житейского «может быть», но есть абсолютно актуальное — пусть покоящееся — бытие. Отсюда видно, что самопротиворечивость неприобщимости (как и кантовской «вещи в себе») является порождением разума, противоречащим рассудочному синтезу и не достигающим истины этого противоречия.

Бибихин критикует запредельность как таковую. «Самая распространенная и безнадежная ошибка — отодвинуть тайну *туда*, сказать, что она *там*, не здесь» (с. 297). Отсюда — мир и есть полнота, к которой нечего добавить извне, тем более какую-то неприобщимую им сущность. И дело не в отрицании Бога, а в том, чтобы по-аристотелевски увидеть, что весь Его замысел о мире — в самом мире, а не в Его запредельном и непричастуемом уме. Полнота — энергия — всегда уже здесь, и все мы в ней изначально, так что не нужно отрывать ее от себя, чтобы помещать ее где-то за миром и «сбрасывать» в нее всю таинственность и непостижимость.

Этот довод, наверно, самый сильный из всех, поскольку он непосредственно выходит на уровень веры. Это разговор о Бытии, внутри которого и Бог, и мир, и человек. Тот же разговор, что и в переведенном Бибихиным Послесловии Хайдеггера к «Что такое метафизика?», которое стоит на отрицании небытия и проникнуто зачеркиванием возможной неприобщимости, — возможности того, что мысль вдруг окажется неспособной стать «событием Бытия». Эта мысль не хочет верить. Вопреки своим играм с трагичностью, она жива лишь предвкушением усыпляющей проповеди о том, что все хорошо, а нехорошее лишь чудится тому, кто слишком цепляется за свою самость, желая вечности ей, а не миру, бытие которого и есть последний смысл бытия вообще.

Совершенно все равно — назвать ли «имение» миром себя самого таким бытием, относительно которого бессмысленно утверждать, что оно существует или не существует, считать ли, что мир просто вечен сам по себе и время-пространство как его модусы не измеряют его вовсе, а от-меряются им, разворачивать ли мир из внутри-божественной безосновной основы и т. п. — для экзистенции, которая сущностным образом временна и столь же существенно вневременна, все эти ответы ничего не дают. Пусть время лишь «изводится» Богом или миром, исчезая в невообразимом безвременьи — как может времяющая сущность принять совершенную неистинность своей сущностной временности? Если же мир, являя себя в качестве времяющего глазам смертной экзистенции, только лишь показывает себе свой величественный ужас, то — как человеку жить, будучи непосредственным воплощением этого самого ужаса?

Если полнота энергии уже пролилась на нас и окружает нас, то ничего больше и лучше нас уже не ждет. Даже если смерть — это освобождение души и в его резуль-

---

<sup>5</sup> Смерть Бога являет собой неодолимую для разума загадку. Если Бог умер, то эта «как бы смерть», которая никак не прекратила Его всемогущества, явленного в собственном воскресении, заведомо ничтожна. Парадокс этого ничтожества возникает из того, что идея небытия не имеет для разума значения, выходящего за пределы бесконечного истощения бытия.



тате что-то лучшее все же будет, то внутри все той же полноты, которая (поскольку временение в ней и потому не может быть совершенно неистинным) сущностно есть бесконечно умножающая себя всевременность. Разум не замечает, что этот ужас и есть начало веры.

### 3. СИМВОЛИЗМ

Бибихин подчеркнуто корректен в отношении символизма Лосева. Он всего лишь недоумевает, почему этот глубокий ум, захваченный диалектикой и поклоняющийся смыслу, проигнорировал гегелевско-гуссерлевское отношение к символу, согласно которому в символе менее всего можно отыскать незамутненный чувственностью смысл. Но ссылка на Кассирера и на непростое отношение Лосева к Флоренскому повисает в воздухе на фоне показа того, как лосевский символ стремится «взломать» апофатическую неприсутность Сущности, когда смысл с его строгой предметной определенностью оказался уже недееспособным. Бибихин как бы разоблачает это, пользуясь словом Канта, «умствование», которое выдумывает себе предмет — неприобщимую сущность, явленную лишь в символе, ускользающем из всех возможных на его счет смыслов.

Гегель прав — нелепо думать, будто в кольце как символе вечности дано нечто большее, чем сами мыслимые нами кольцо и вечность, наглядность кольца лишь замутняет чистую мысль о вечности, опускает ее на рассудочный уровень, где она рождает ужас бесконечной сводящей с ума итерации. Символы все «здесь», как бы говорит Бибихин, в мире, но и то, «половинками» чего они являются, тоже здесь, в мире, каким бы трансцендентным «перводвигателем» оно ни было. Символ же неприобщимой сущности — это «половинка» пустоты, т. е. и сам он пуст, не имея действительного смысла, подобно ложно истолкованным платоновским эйдосам. Этим доводом дается понять, что неприобщимость является «лишней сущностью», видимость которой рассеивается освобождением ума от образности вещей и отношений.

Обратимся к Паламе. Он говорит, что «символические просвещения», которыми изобилует Писание, свидетельствуют об «умном просвещении», отличном от простого знания (Триады. I 3 25). Если предположить, что смысл способен вместить весь мир, что символы суть лишь низшие ступеньки на умном пути, то как тогда быть с тем, что принципиально бессмысленно и всегда только символично? В «самом самом», например, совершенно нечего мыслить; все, что на его счет можно сказать, оказывается чем-то от него отличным, но не им самим. Не является ли к тому же и сам смысл «половинками» вещей, их бесплотной поверхностью, которая «обустраивается» духом как «поверхностью поверхностей»? Не только является, но оказывается, что порою он — даже гораздо более грубый символ, чем, например, имя, усвоенное самостью. Имя — более адекватная «половинка» самости во всей ее живой духовно-душевно-телесной временности, и ни один смысл не способен даже близко подойти к тому, чтобы сказать о ней что-то большее, чем совершенно бессмысленное имя. Поэтому Кассирер здесь более чем уместен, чем Гегель или Гуссерль. Лосеву ли, радикально переосмыслившему первую гегелевскую «триаду», этого было не увидеть?

Палама говорит, что Фаворский свет — не символ Бога, а само Его явление, которое было доступно лишь «умному чувству». Стало быть, нельзя говорить, что этот свет — «половинка», отсылающая к некой совершенно трансцендентной полноте.

Богоявление и есть сама полнота, которой апостолы приобщались вживую и непосредственно. Но, может быть, он все же символ, поскольку в нем полнота Богоявления состоялась лишь в этом мире и не есть та полнота, которая составляет «жизнь будущего века»? Или же не бывает «той» и «этой» полноты, но она всегда одна, а апостолы были оставлены вне ее, чтобы, подобно бодхисатвам, нести людям спасение? Ведь говорит же Палама, что Фаворский свет потому и не символ, что он не возникает и не исчезает (Триады, 1 3 26).

Ясно, что свет не есть смысловой символ, т. е. он не есть то, чего можно достичь путем рассуждения и «внешней мудрости» вообще, даже и апофатической. Явлен он был духовно, т. е. исключительно в опыте, осуществляемом людьми верующими (читай — уверенными), и опыт это не подчинен каким-то априорным законам, поскольку они не существуют для веры и тем более не определяют какую-то магическую «обязанность» Бога являться верующим. Это особая духовная эмпирия, свободная от телесной причинности, разумной логики, рассудочной аналогии и вообще от какого-либо тождества, которому подчиняются причинные ряды в этом мире. Есть лишь одно общее правило для этого опыта — праведная жизнь и напряженная молитва. В наше время у многих, если не большинства, возникнет мысль, что от соблюдения такого правила может привидеться все, что угодно. Поэтому ссылки на чей-то праведный опыт и его мистические видения не доказывают реальности коррелята этих видений, и поэтому же следует сначала подойти к ним феноменологически и рассматривать как данности, вопрос о реальности которых редуцирован. Тогда станет очевидно, что в своем составе они вовсе не содержат признаков необходимости своего реального существования. Т. е. можно поступить с ними так же, как Кант поступил с онтологическим доказательством. Но в том-то и дело, что «духовный» опыт — это не мышление, а чисто эмпирическое созерцание, которое совершенно не зависит от того, что ни одна мыслимая сущность — даже Бог — не содержат в числе своих предикатов бытие.

Итак, говоря о символе, мы должны учитывать это резкое противопоставление духовного эмпиризма и рационального априоризма. Отсюда, однако, не следует, что в силу неверифицируемости духовной эмпирии на основе формального (да и «материального») априори (или «синтеза привычки», «синтеза памяти» и др.) никакие разумные доводы в отношении ее символов заведомо не будут иметь никакого смысла. Дело в том, что в этом мире символы обожения — даже если это чудеса и именно потому, что зачастую они суть чудеса — не нарушают принципов разумной постижимости и даже чувственной наглядности.

Каков тогда смысл «духовного символизма», запредельного знанию? И можно ли вообще говорить о том, что такой смысл есть? В Триадах 1 3 41 Палама приводит цитируемые Максимом Исповедником слова Марка Пустынника о том, что ум, очищенный от вещественных образов, ознаменовывается образами явлений Бога. В аристотелевско-гегелевской парадигме, к которой прибегает Бибахин, такое очищение означает собственно понимание как чистое мышление понятия в его совершенной конкретности. Полнота этого понятия являет собой полноту мира, которую философ и принимает за единственную и последнюю (полноту энергии покоя мыслящего себя Ума). Символу здесь оставляется место снятой в своей абстрактности ступени духа. Но передача опыта исихаста нацелена на трансляцию понимания того, что полнота мира — даже если возможна ее абсолютная конкретность — остается бессмысленной. Весьма соблазнительно объявить мир смыслом себя самого и заявить о бессмыслен-

ности вопрошания о «смысле смысла». Однако соблазн этот уводит от осознания того, что сам смысл не имеет в себе самом ни малейшего основания для остановки этого вопрошания.

Иными словами, если вы хотите обрести полноту как тождество бытия и мышления о нем, то вы никогда не обретете этой полноты, не обманув себя, поскольку принцип смысла состоит в обосновании, которое по самому его существу не может быть само обосновано тем, что уже принадлежит смыслу, т. е. тем, что уже осмыслено в понятии. Логика смысла исключает возможность завершения вопрошания о смысле. Поэтому Палама постоянно повторяет, что никакая мудрость в принципе не может приобщить к Богу, т. е. никакой мудрости не достичь смысла себя самой. И если даже предположить, что Гегель или Аристотель были абсолютно правы и в их системе бытие и мышление совершенно совпали, то у самого простого «есть» смысл от этого не появится. Чтобы это осознать, достаточно сместить акцент в знаменитом вопросе Лейбница и спросить не о том, почему бытие есть всегда бытие сущего, а не «более легкого» ничто (на что Гегель и ответил, показав тождество бытия и ничто), а почему бытие вообще «есть».

Очевидно, что без ответа на это «почему» смысл не может быть абсолютно завершен, как очевидно и то, что этот ответ в принципе не может являть собой какой-то (даже самый апофатический) смысл. И именно в этом свете слова Марка Пустынника совершенно понятны: сам причастник, свидетельствующий о своем прикосновении к Богу, становится символом полноты, в которой он состоял и которая ни в малейшей мере не является полнотой смысла и даже не символизируется смыслом как какой-то своей «отломанной» частью. Никакое знание не способно даже намекнуть на это реальное обладание полнотой. Это и есть символизм абсолютного «духовного эмпиризма». Понятно поэтому, что подчеркнуто корректная критика Библихиним лосевского энергетического символизма при практически полном небрежении символизмом Флоренского просто не доходит до существа этого — уже не только лишь умственно-апофатического — опыта. Палама: «...даже восхождение рассудка к Богу путем отрицания намного ниже запечатления ума Божьими таинственными образами, и богословствование так же уступает этому видению Бога в свете и так же далеко от общения с Богом, как знание отличается от обладания» (Триады, 1 3 42). Это перевод Библихина.

#### **4. Экзистенциальный смысл неприобщимости**

Мы привыкли кивать туда, где не способны сами состояться, чтобы «там» поместить все истоки и всю таинственность, не вмещаемую нашей жизнью. «Там» — на вершинах власти, «там» — за границей, и, в конце концов, — «там на небеси». Легче всего, говорит Библихин, прикрывать свою немощность и свое нежелание стремиться к совершенству ссылкой на то, что оно возможно только «там». Тем самым объявляется война «неприобщимости» как идеологической установке. Хилиастическая идея о ниспровержении идеологии напоминает восстание Души мира ото сна. Грезы должны рассеяться, погрязшая во сне чувственность должна преобразиться в свете бодрствования, для которого уже не будет ничего скрытого и тайного, что незримо управляло бы жизнью людей, не давая их коллективному разуму вместить себя.

На первый взгляд кажется не слишком честным критиковать онтологический концепт, не говоря уже о догмате, на уровне идеологии. Однако в своем онтологиче-

ском смысле это вопрос о мифе, точнее, о мифической лжи. По этому поводу у Паламы аргументов нет. Их нет потому, что вера, с позиций которой он говорит, тождественна у него уверенности (см., например, Триады. II 3 24). А уверенность, как показал Кьеркегор, — далеко не вся вера. Просто верить словам очевидцев и духовидцев об их «духовном опыте» — скорее значит мнить, а не верить. Верить — это значит не знать. И прежде всего — не знать, есть Бог или Его нет.

Дело не в понимании того, что «в области разума» не существует доказательств бытия Бога, как и доказательств Его небытия, тогда как в чужом опыте божественных озарений всегда можно сомневаться, а в том, что человек — абсолютно временный по существу своего бытия — существует так, что внутри этой неопределенности принимает вечное (на все времена или «безвременья», из которых они суть, — что, впрочем, тоже недоказуемо) решение. Экзистенция парадоксально, т. е. вопреки всему наблюдаемому строю бытия, как бы оно ни осмыслялось, временит к вечности. Пусть вечность есть, пусть ее нет, пусть есть циклически повторяющееся время, пусть время пропадет в сжавшейся в точку Вселенной и там «обнулится» — все равно экзистенция решает о себе в своем реальном времени, какое бы место оно ни занимало во временах и безвременьях. И она сейчас в своем временении знает, что даже абсолютное уничтожение всякой памяти в момент «обнуления» времен и пространств не отменяет самого факта этого «обнуления» как факта все той же памяти, хотя бы у нее уже и не было бы в этот момент никакого «субъекта» или хотя бы субстрата.

Пусть исчезнет всякая структурность, элементарная определенность, — само это исчезновение будет памятью. Пусть «я» — только лишь иллюзия или «точка субъективации» в вечном Становлении — все равно память не отменима и никакой Лете ее не смыть. И экзистенция определяет себя к этой неотменимости как принципиальную конечность, заброшенную в совершенную неопределенность бесконечности памяти. Она мечется между ужасом от своего рождения в этой неопределенности и надеждой на то, что ее бытие имеет смысл. Именно поэтому смысл — подлинный, экзистенциальный, т. е. последний, — и может быть только «там», но никак не в этой «полноте» (включающей в себя и все возможные смыслы о запредельном Боге), в которой самость родилась и пребывает и которая к ней как к этой временящей к вечности сущности абсолютно и радикально равнодушна. Никакой аристотелизм или Спинозизм не в состоянии отменить этот вопиющий разлад между мерной поступью равнодушной полноты бытия и противоречащему этой поступи и этой полноте экзистированию. Поэтому самость всегда пребывает в зоре между верой и мифом, которые порождают друг друга. Поэтому мы не найдем у Паламы, для которого вера есть уверенность, исключая это пребывание, аргументов на этот счет. Просто господство мифа — это не его эпоха. Возможно, Бибахин поспешил с констатацией того, что догматическое творчество уже прекратилось. Может быть, нынешнее господство мифического релятивизма и вполне «развитого» неверия в Бога — существенный повод для его продолжения. И, может быть, это продолжение последует.

Экзистенция не вписывается ни в какую сущность. Если под Богом понимать преимущественно Его сущность, то пусть даже она будет совершенно и целиком приобщима нашей человеческой сущностью, но из этого никак не получится ни малейшей полноты мира. В этом мире просто не будет личности человека и просто не будет Личности Бога. Останутся лишь мыслящие вещи, сгущающиеся в мыслящей и протяженной Субстанции и застывающие в ней навеки с чувством абсолютной радости по поводу совершенной бессмысленности своего существования, которое (это-то и нужно по-

нять «умствующим» паламистам!) принципиально вне-смысленно, т. е. запрещает «продолжаться» смыслу и его вопрошанию. Беда в том, что никак тогда не получится у человека сохранить свою личность, не сводимую к этим застывшим образованиям в бесконечном Тожестве. Что в них может быть от живой личности?

Если сущность и Личность Бога различаются верою, желающей уяснить, как материальный мир, отягченный злом, отделен от Бога, с которым лишь человек находится в неслиянном личном общении, то это различие окажется «на своем месте». Одним из лучших примеров такой уместности является «высший дуализм» Шеллинга в его «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах», где совершается мистический скачок от трансцендентальной дедукции к рассудочной очевидности. Неуместное использование в разбираемом случае сослужило службу пантеизму. Возникает подозрение, что пантеизм и станет «идеологией», под знаменем которой зло умножится по всей земле в преддверии конца времен, — идеологией ничем не омрачаемого ощущения слитости с абсолютной полнотой мира, постепенно «просыпающегося» от сновидений о различиях между атомами, силами, полами, обществами, моральями и религиями, — мира, который никогда не кончится и который «имеется... таким непонятным способом, о котором бессмысленно говорить “существует” или “не существует”»(с. 307)<sup>6</sup>. А Бог... пусть будет, пусть только не мешает миру, а лучше — растворится в нем, обеспечив его неистощимой энергией.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Биbihин В. В. Энергия. — М., 2010.
2. Биbihин В. В. Энергия. // Точки/Рунта, 1–2. — 5. — 2005.

---

<sup>6</sup> И далее: «Он не существует, ни не существует, поэтому о его конце, как о его начале, говорят не по делу, набум, не о том. Он первая энергия, самый неуловимый вид бытия».

*О. А. Штайн*

## КОНЕЦ ИНДИВИДУАЛЬНОГО, КАКИМ МЫ ЕГО ЗНАЛИ

Название доклада ссылается на книгу французского философа Жана Бодрийара «В тени молчаливого большинства, или Конец социального»<sup>1</sup>.

Рассмотреть индивидуальное в соотношении с социальным, которое реализуется в массе, актуально вытекает из необходимости развития теории коммуникации в рамках разработки проблемы связи человека и общества.

Масса — то, что поглощает и нейтрализует безвозвратно все социальные и политические послы. Атрибутом массы, по Бодрийару, является инерция: «Масса — явление в высшей степени импозивное»<sup>2</sup>, колеблющееся между пассивностью и необузданной спонтанностью. Массы не имеют прошлого и будущего, их сила в поглощающем молчании. В массе соединяются пустотой индивидуальные обрывки. И если масса не обладает предикатами, качеством и референцией, то какой определенностью может обладать индивид, соединенный в этой потерянной системе референций друг с другом пустотой? Традиционное противопоставление социального индивидуальному, публичного приватному в современном мире размыто. Невозможен обмен смыслами — они тут же рассеиваются подобно тому, «как рассеиваются атомы в пустоте»<sup>3</sup>.

В классической теории коммуникации было распространенным признание главенствующей роли языка и знака в человеческой рациональности и формировании субъективности. При этом язык рассматривался в том значении, в каком его понимает лингвистика и, основанная на классическом языкознании, семиотика. Ведущая роль в процессе конструирования идентичности традиционно признавалась за вербальным языком, другие средства человеческой выразительности вытеснялись на обочину повседневных сомнений и философского интереса. Об этом свидетельствует их именование — «невербальные», где отчетливо звучит первичность и приоритетность вербальной коммуникации.

---

<sup>1</sup> Бодрийар Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. — Екатеринбург, 2000. — С. 8.

<sup>2</sup> Там же. С. 12.

<sup>3</sup> Там же. С. 13.

Картезианская дихотомия души и тела оправдывала существование коммуникации между людьми на уровне рационального сознания. В условиях кризиса классического подхода произошло понимание того, что индивид в мире — это не только «душа» или «сознание», но и телесное существо. Происходящее расширение панорамы коммуникативных средств, включающих все системы воплощенной чувственности человека, влияет не только на ход общения, но на самопредставление индивида.

Современный человек вовлечен в процесс массовой коммуникации, на него обрушивается поток сменяющих друг друга образов, каждый из которых не только предьявляет, но и скрывает (маскирует) реальность.

Индивид выражает себя в речевых высказываниях и в выразительных манифестациях. Он предьявлен в социуме вербально через речь, телесно через нормированную внешность и нормированное поведение, в медиапространстве предьявлен через образ.

Образ — это представление себя, тогда как изображение — это представление представления, медиа, визуальная репрезентация образа<sup>4</sup>. Образы индивидов в медиапространстве — это представление образа себя, изображение образа, который становится видимым и предьявляемым. Картинка в аккаунте демонстрирует созданный индивидом образ, который, присутствуя, отсутствует.

Экран формирует первичную идентификацию. Зритель — камера, смотрящая и снимающая<sup>5</sup>. Образ, как и любая картинка, это смешение двух противоположных потоков: то, что я воспринимаю, и то, что я запускаю, тогда как символическое запускается только через игру воображаемого: присутствия — отсутствия.

Я нахожусь в экране благодаря моему взгляду. Это рассеянное, «географически недифференцированное»<sup>6</sup> присутствие до определенного момента равномерно распределено на всей поверхности экрана до наступления момента, который Р. Барт называл «пунктум»<sup>7</sup>. Из двух элементов феномена фотографии: «студиум» — интерес и «пунктум» — сигнал, укол, именно «пунктум» фокусирует в одной точке рассеянное ровное скольжение взгляда: лицо, фон, цвет, место, — резонанс может вызвать всё, что угодно. Чтобы принять образ Другого, необходимо, чтобы «я воспринимал сфотографированный объект как отсутствующий, а его фотографию как присутствующую, а присутствие другого отсутствия объекта как означающее»<sup>8</sup>.

Социальные установки обычно лежат в основе дифференциации «правды» лица и «лицемерия» многочисленных образов индивида, только при их наличии возможно говорить о существовании социального порядка, «каким мы его знали». В современной действительности оппозиционная дихотомия правды/лицемерия теряется и размывает свои демаркации.

*«Рациональная коммуникация и массы несовместимы»<sup>9</sup>*

---

<sup>4</sup> В определении образа я ссылаюсь на Ганса Бельтинга: образ как «присутствие отсутствия» // Бельтинг Г. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. — Прогресс-традиция, 2010.

Метц К. Воображаемое означающее. — СПб., 2010.

<sup>5</sup> Там же. С. 81.

<sup>6</sup> Там же. С. 85.

<sup>7</sup> Барт Р. Camera lucida. Комментарий к фотографии. — М., 1997.

<sup>8</sup> Метц К. Воображаемое означающее. — СПб., 2010. — С. 89.

<sup>9</sup> Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. — Екатеринбург, 2000. — С. 8.

В теории классической рациональности Р. Декарта формирование индивида вершится на уровне рассуждения («разумной души»), в теории коммуникативного разума Ю. Хабермаса роль законодательного разума значительно снижается, индивид реализуется во время встречи с Другим: «встречаются говорящий и слушатель и взаимно выдвигают притязания на то, что их выражения и мир согласуются друг с другом». Индивидуальное начало — это выразительность тела, лица как способ манифестации человека в обществе. В медиапространстве картинки, предъявленные в качестве образа себя, выглядят очень пестро и разнообразно. Анимированные, граффити, фотографии.

Субъективность формировалась из интересубъективности. Речь индивида выполняет денотативные и сигнификативные функции. Невербальные аспекты коммуникации выполняют преимущественно манифестативные функции — функции выражения желаний и верований индивида. В манифестации личность «выказывает» себя — это проявляется в интонациях речи, позах, выражении лица, взгляде, мимике. Невербальные аспекты коммуникации выражают веру и желания, манифестируя человеческую субъективность. Манифестация человека является частью общественно доступного институционального комплекса. Участвуя в социальном взаимодействии, люди берут на себя обязательство по его поддержанию. Индивидом в каждой ситуации (например, при исполнении ролевой позиции) создается (фиксируется) устойчивый образ себя, предлагаемый в данном фрейме общественной жизни. Каждый, поступаясь непосредственными чувствами и реакциями, будет придерживаться того видения ситуации, которое хотя бы временно окажется приемлемым не только для него, но и для остальных.

*«Проводниками смысла нам дано быть не иначе как от случая к случаю»<sup>10</sup>*

Желания и верования выстраивают модель ожидаемого от индивида поведения, которое непосредственно связано с социальными ролями и статусами, которые он исполняет. Вербальные и невербальные аспекты коммуникации не только выражают форму и содержание культурной традиции, но и являются способом символизации общей социальной деятельности, реализуя функцию символического регулятора социальных связей и связанных с ними поведенческих тактик.

Вербальные и невербальные аспекты коммуникации образуют разные стороны ее дискурсивности. Будучи стереотипно воспроизводимыми, речевые и неречевые аспекты коммуникации служат действиями, поддерживающими трансляцию санкционированного коллективного опыта. Влияние специфических кодов превращает окружающий мир в матрицу значений. Личность согласует свое поведение с системой значений, в результате чего организуется опыт переживаний и устанавливается социальная тождественность индивида. Индивид предъявляет себя обществу как представитель определенной социальной группы.

Перформативный характер субъективности позволяет рассматривать индивида в терминах власти, где власть понимается как «власть языка» (Р. Барт) или власть социальных дискурсов. Индивид является зависимым от знаковых систем, которые существуют еще до его рождения. Условием включения индивида в социальную реальность является вхождение субъекта в социальный дискурс. Социальные дискурсы посредством характерного набора знаков задают границы манифестации индивида.

---

<sup>10</sup> Там же. С. 24.



Другой маркирует индивида, классифицируя его поведение и внешность. Социальные дискурсы являются для индивида социальным зеркалом, отражающим его место в социальной реальности. Индивид обнаруживает себя включенным в социальную реальность не непосредственно, а через множество связей, существующих между различными полями социальных дискурсов.

Визуальные аспекты сообщения проявляют себя как в массовой коммуникации, опосредованной через социальные институты, так и в межличностной (общение Я-Другой, автокоммуникация). В результате общения Я-Другой формируется единое коммуникативное пространство — пространство пересечения вербального и невербального, молвного и безмолвного. Образ как продукт воображения Другого имеет своим основанием сигналы, данные Другому через зрительное восприятие. Эти сигналы образуют единство дискретного и континуального. В соответствии с ними выстраивается определенная модель ожидаемого от индивида поведения. Если оно не соответствует ожиданиям, то его поведение будет квалифицировано как демонстративное, лишенное искренности, лживое.

В. Беньямин описывает современное общество как потребляющее зрелища и материальные блага. Метафора «спектакля» акцентирует внимание на манифестативном предъявлении себя. Современное общество по своей сущности является зрительским. Символом нового порядка становится экран. Современный человек оказывается включенным в движущийся и непрестанно меняющийся поток визуальной информации, быстрый темп жизни, множество исполняемых в обществе социальных ролей, сам становится экраном.

Интенсивный поиск новых форм, способных преодолеть границы национальных и этнических традиций приводит к появлению универсального языка коммуникации и универсальных систем идентификации индивида. Речевые средства общения обнаруживают при этом очевидные ограничения. Визуальные образы — напротив, преимущества, поэтому кинематограф, телевидение стали выступать движущей коммуникационной силой. В такой ситуации закономерно появление культуры перформанса — результата не столько сближения культурных практик и форм, сколько поиска зрелища, находящегося вне языковых барьеров.

*«У социального больше нет имени. Вперед выступает анонимность. Масса. Массы»<sup>11</sup>*

Характеризуя современного индивида, можно говорить о процессах распада «Я» на множественность образов. У Делёза есть понятие «Себя» (soi), употребляющееся во множественном числе, напоминающее образы, которые человек примеряет к себе. Отсюда возникает перспектива, что за образом мы не обнаруживаем лица, образы скрывают лишь другие образы. Современный человек является включенным во множественные дискурсивные поля, и каждое из них предполагает применение характерных знаковых средств. На сайтах мы видим все присутствующие изображения образов себя, в поле идентичности сходятся внешняя предъявленность и частная субъективность. Внешняя предъявленность — нормы, мерки, выбор, в конце концов, поставить анимированную картинку, фотографию или граффити. Уличенная дистанция внешней публичности по отношению к частной субъективности в общем представлении носит характер разоблачения или развоплощения. Узнать, что под фотографией котенка в аккаунте скрыта хрупкая психика мужчины в расцвете сил, и есть развоплощение.

---

<sup>11</sup> Там же. С. 31.

Дистанция между образом и изображением — ссылка на то, что за публичной идентичностью скрывается теплое и хрупкое человеческое существо со всеми слабостями. Но. В медиареальности нет развоплощения, поскольку нет стремления к уличению.

Внешняя публичность маркируется. Маркировка обезличивает, приводя к обрототворчеству как наделению нового лица, нового индивида. Современная культура основана на обозначении «дезаурированных» ценностей, когда к персонификации мы приходим через унификацию и сознательное обезличивание. Мы стираем изображения на листе, подготавливая его к новым рисункам. Условное обезличивание приводит к установлению. Я как волк или дорожный знак.

Формирование субъективности происходит через процесс десубъективации. Образ — остаток между нормой, форматом, образцом и именем, лицом, изображением. А у остатка нет своего фиксированного объема, но есть свое место, — «между», и это место — пустой топос. «У остатка нет своего места внутри “официальной” универсальности». Логика исключения: остаток — вычитание части (символической функции, социальной роли) из целого (культуры, традиции). Часть — символическая функция. Дистанция топографична. Отсутствие дистанции патологично. Суть образа в дистанции, а не в ядре. В медиареальности нет потребности проникнуть в Другого, добраться до его-в-себе и осознать, что за образом нет обманчивой внешности, нет тайны и скрытого смысла, как и нет Другого.

*«Это не молчание, которое не говорит, это молчание, которое накладывает запрет на то, чтобы о нем говорили от его имени»<sup>12</sup>*

Трансформация коммуникативного процесса между индивидами в современном мире связана с ростом влияния медиасферы и массовой культуры и приводит к установлению нового, некартезианского индивида, сфера приватности которого весьма условна.

*«Массы уже не инстанция, не субъект... не могут войти в сферу артикулированной речи, не могут проходить «стадию зеркала» и цикл воображаемых идентификаций»<sup>13</sup>.*

## ЛИТЕРАТУРА

1. Барт Р. Camera lucida. Комментарий к фотографии. — М., 1997.
2. Бельтинг Г. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. — Прогресс-традиция, 2010.
3. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. — Екатеринбург, 2002.
4. Метц К. Воображаемое означающее. — СПб., 2010.

---

<sup>12</sup> Там же. С. 34.

<sup>13</sup> Там же. С. 36.

*С. А. Воробьева*

## НАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЙ МЕССИАНИЗМ А. И. ГЕРЦЕНА: УТОПИЯ ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ?

Несколько слов о выборе названия. Почему именно «мессианизм», а не «миссионизм»? Здесь следует сделать вполне резонное замечание об отсутствии в философии истории Герцена классического мессианизма. Интересно, что понятия часто смешиваются, на что в свое время указывал Н. Бердяев, отмечая при этом большую притягательность «мессианизма», поскольку в нем откровенно присутствует претензия народа на исключительное призвание, религиозное и вселенское. Бердяев утверждал, что, в частности, в славянофильстве мы видим такую смесь мессианизма и миссионизма, т. е. пророчески-мистическое оправдание русского народа переплетается с «позитивным национализмом», основанном на культурных, этнографических и исторических преимуществах. Национализм — проявление индивидуального народного бытия, в котором раскрывается всечеловеческая идея — благо и ценность всемирного масштаба. Мессианская идея может быть рассмотрена как пассионарность, внутренняя духовная субстанция народа, ориентирующая на построения царства справедливости, добра и истины на Земле; национальное начало неизбежно приобретает общечеловеческую окраску. В этом смысле я позволила себе отнести понятие «националистический мессианизм» к характеристике философско-исторического идеала А. И. Герцена, вытекающего из пророчества особого призвания русского народа, его авангардной роли в мировой культуре.

Идея ожидания светлого будущего, завершения истории в некотором образце общественных отношений в той или иной степени характерна для большинства отечественных философско-исторических концепций и по сути представляет собой вполне логичный итог усвоения русской мыслью уроков гегелевской философии истории. История при таком подходе развивается в направлении обретения свободы и заканчивается совершенным социальным организмом. Закономерный ход истории конструируется на основе взаимодействия вещественного стиля жизни, подчиненного началу необходимости, и свободы или «разумной целостности» жизни. Христианская «цель мира», установленная Провидением, в истории предстает как эманация божественных предначертаний, выражающихся в том числе в нравственных принципах исторической жизни. В этом значении народ (как целое) — вершитель судеб человечества во всемирном масштабе.

В то же время утвердившаяся таким образом неизбежность и обязательность закона в истории фактически нивелировала волю и действие человека. В этом значении народ (как целое) — вершитель судеб человечества во всемирном масштабе. Как отмечает А. И. Герцен, «воля субъекта особо не интересует Гегеля; индивидуальное “поглощается” всеобщим». Необходимо освободить личность от «роковых определений истории». Человека не следует отлучать от смысла и цели истории; в ткань исторического объяснения должно быть введено убеждение в том, что человек — творец собственной жизни и истории. Герцен определял представление об инвариантности хода исторических событий не только «бесплодным», но «этически вредным». В контексте гегелевского проекта нравственные составляющие истории практически не действуют. Не идет речи о нравственном выборе личности какого-либо исторического деяния. Идея строгого детерминизма снимает с человека ответственность за исторические решения, подводит историческую реальность по строгие законы.

В 40-е годы Герцен еще развивал идею целесообразности в истории. Он признавал существование разумной цели исторического развития; исторический процесс сводится им к развитию разума. Но Герцена явно не устраивает абсолютный схематизм гегелевской конструкции. Он склонен к пониманию роковой роли случайности в истории. История не может быть воплощением некоего плана, по мнению Герцена. Фатализм, утверждает он, «утратил смысл правдоподобия»: «Неужели нам лить настоящую кровь и настоящие слезы для представления провиденциальной шарады?» Отмечая «многообразие», «разнородность» исторической необходимости, Герцен делает вывод о вариативности исторического процесса: история может «одействовать все возможности», но сохраняет «жизнеспособные формы». В этом суть теории, названной им «исторической эмбриогенией».

Таким образом, общий план истории допускает бесконечное число вариантов. Привести же историю к кульминации, оптимальному проекту способна лишь избранная, самореализованная нация. Задача Герцена — найти нацию, способную воплотить такой идеал. Свободная личность — основа подлинной нации; в свою очередь нацию могут составить только свободные (истинные) личности. «Целое народа» в этом смысле существенно уступает отдельной личности.

Как найти те условия среды, в которых может осуществиться идеал свободного человека?

В ранний период творчества поиск идеального будущего связан у Герцена с религиозно-нравственными, «новохристианскими», даже мистическими мотивами. Так, до конца 30-х годов он находит много общего между христианскими (но: внецерковными) идеалами и социалистическими лозунгами. В учениях Анри де Сен-Симона и Шарля Фурье он видит «величайшие пророчества будущего». Социализм и коммунизм Герцен характеризует как «предтечи нового мира общественного», полагает в них присутствие разрозненных частей «будущей великой формулы». Именно в этом, по всей видимости, заключается для него «социальная сторона христианства», которую следует развивать: Евангелие должно «взойти в жизнь». Герцен радуется за становление «индивидуальности, готовой на братство». В этой связи преимущества православия по сравнению с католичеством и протестантизмом были для него очевидны.

Конструирование ориентиров свободного общества невозможно, полагает Герцен, без обращения к идеалу человека — в основе которого синтез европейских и исконно русских ценностей. Русские более всего способны сочетать народный быт и рацио-

налистическую ориентацию «науки Запада», что формулируется Герценом в качестве условия национальной самореализации. Ни во Франции, ни в Германии, по его мнению, нет соответствующих условий. Франция — это символ жизни; Германия — логики, науки «твердой мысли». Для успешного движения вперед России следует усвоить логику Западной Европы, находя в собственном развитии все ценное и применимое сообразно основам народной жизни.

Самым удивительным образом идеал русского социализма Герцена представляет модифицированную форму историософского проекта истории, одновременно включая и развенчивая христианские идеи мессианизма, провозглашая мифологему общинности как национальный символ и условие исторической миссии России.

Идея национальной самореализации неизбежно приводит его к необходимости революционных преобразований. Связь общинных начал и свободы Герцен видит как основу будущего идеального государства. Он пишет: «Сохранить общину и освободить личность, распространить сельское и волостное self-government на города, на государство в целом, поддерживая при этом национальное единство, развить частные правительства и сохранить неделимость земли — вот основной вопрос русской революции... Государство и личность, власть и свобода, коммунизм и эгоизм (в широком смысле слова) — вот геркулесовы столбы великой борьбы, великой революционной эпопеи». Критикуя государство как форму насилия, он отрицательно отзываясь как о монархическом, так и о республиканском правлении. Славянские же народы «не любят ни идею государства, ни идею централизации. Они любят жить в разбеденных общинах, которые им хотелось бы уберечь от всякого правительственного вмешательства». Герцен полагает, что община спасла русский народ от монгольского варварства и от цивилизации, иностранщины и бюрократии. Общинная организация устояла против вмешательства власти и просуществовала до развития социализма в Европе. Необходимый разумный синтез государственной власти и свободы личности возможен только путем революции.

Идея Герцена о наступлении «славянского фазиса прогресса» по сути сопрягается со стремлением к гармонизации крайнего значения индивидуалистических и универсальных коллективистских ценностей, интересов в системе «личность — государство» и поиском некоторого общечеловеческого идеала. Его образцом и становится российская государственная система.

Нужно заметить, что подобный подход, ставший результатом обобщения культурно-исторического опыта Западной Европы и России, объединял большинство философов различных идейных течений рассматриваемого периода.

Так, например, Б. Н. Чичерин подчеркивает приоритет общечеловеческих ценностей в социально-политическом смысле, рассматривая их в качестве основы исторического развития, человек в его представлении — цель истории. Чичерин выступает за создание «начал общежития», ограничивающих индивидуальные потребности личности. Поэтому и религия не противопоставляется им науке, в том числе и исторической, а рассматривается как «элемент» человеческой истории, в силу решения нравственных вопросов, движущих историческим процессом. Способ реализации личного интереса — в единстве и сплоченности действий. Осуществление общих целей приведет к объединению общества на новом более высоком уровне в совершенно различных сферах социума.

Подобные же идеи впоследствии своеобразно преломляются в творчестве народников. В революционную миссию славянства верил М. А. Бакунин. Как антиэтатист,

выступая за «безгосударственные» формы политической жизни России, он призывает к социальной организации на началах самоуправления, автономии и свободной федерации индивидов, пытается «примирить» социалистические идеалы коллективизма со свободой. Он выдвигает принцип федерализма, образец которого видит в Америке, приветствует свободу личности и общественное коммунитарное и провинциальное самоуправление. «Североамериканскую политику свободы» он противопоставляет «политике Государства». Принципам общинного самоуправления в России он предрекает великое будущее, рассматривая ее как модель единства свободы и коллективизма. Социализм присущ самой природе русского славянства.

Западническая идея синтеза либеральных и консервативных ценностей в определении идеала будущего государственного строя как русского национального феномена будет развита и у таких представителей русского либерализма, как А. Д. Градовский, П. И. Новгородцев, П. Б. Струве и некоторых других. Струве выступает за идею сочетания буржуазного либерализма с консерватизмом. «Примирение» власти с народом и составляет, по его мнению, национальную идею. Национальные приоритеты рассматриваются в качестве необходимого условия построения политических отношений: «Политика общества определяется тем духом, который общество вносит в свое отношение к государству». Доктрина правового государства Новгородцева исходит из того, что разрушение государства, борьба с властью являются следствиями разрушения нравственного начала личности, в связи с чем он критикует идеи марксизма как «антигосударственные». Государство должно воплощать идею вечного добра, что конкретизируется им в праве человека на достойное существование. Возможность построения такого государства Новгородцев видит в России.

В отечественной философско-исторической мысли постулируются особенности российской действительности как возможность воплотить национальный проект истории, имеющий в то же время универсальный, общечеловеческий смысл. Заслуживает уважения сама попытка выявления гуманистического образа национального бытия, установление в качестве основы общественного прогресса духовного самоопределения нации, основанного на формировании «нового», идеального человека. Без создания такого человека, совмещающего черты коллективного общественного субъекта и личностное достоинство, свободу, по мнению Герцена, любые социальные ожидания обречены на провал. В этом смысле пророческие догадки Герцена особенно актуальны.

Интересно мнение некоторых современников, отмечавших, что Герцен не верил в революцию. Так Н. В. Шелгунов, указывая на роль Герцена как первого революционера, полагал, что «чувство свободы делало для него невыносимым всякое насилие», он «не допускал, что личность должна быть орудием обстоятельств и событий». Отрицая логику ломки и грубую силу, Герцен находил, что «нужны проповедники, апостолы, поучающие своих и не своих, а не саперы разрушители». А Г. Н. Вырубов приводил сравнение Герцена с Вольтером, который ставил вопросы философские и нравственные выше вопросов о государственной форме, поэтому его скептицизм распространялся во всех слоях общества — и в дворянстве, и в духовенстве. Герцен также «довольствовался требованиями нравственных улучшений, которых хотели все». Возможно, именно поэтому революцию Герцен сравнивал с ранним христианством на закате античности.

В дальнейшем Н. А. Бердяев отмечал, что русской душе вообще свойственно переключение религиозной энергии на нерелигиозные предметы, в частности на сферы

науки и социальной жизни. Герцена же Бердяев называл «русским культурным барином, гуманистом и скептиком, но не нигилистом», который не был типичен для русской революционной интеллигенции.

Юрий Александрович Айхенвальд писал: «Прикосновение Герцена к политике было с его стороны великой жертвой... в одной политике ему было неуютно и скучно».

Призыв Герцена к обновлению сознания человека как залогом успешности любых реформ сегодня все так же актуален. Если Л. Н. Толстой полагал, что историческое предназначение России — принести миру идею коллективного землеустройства, то Герцен это призвание видел в синтезе гражданских, личностных начал западной цивилизации и коллективистских ценностей, совмещении идеи личности и социальной справедливости. Предложенный вариант социального идеала в качестве общечеловеческой нормы жизни вполне конструктивен как в пространстве России, так и мирового сообщества.

*М. Д. Кузьмина*

## РУССКИЙ ЕВРОПЕИЗМ А. И. ГЕРЦЕНА

Понятие русского европеизма достаточно прочно вошло в научный обиход благодаря работам В. Г. Шукина, В. К. Кантора, Н. И. Цимбаева, Е. И. Анненковой, Н. В. Володиной, В. М. Марковича, П. Е. Бухаркина и других ученых<sup>1</sup>. Оставаясь, в силу объективных причин, не очень четким, оно, тем не менее, базируется на ряде устойчивых признаков, выявленных исследователями. Центральное слово для характеристики русского европеизма найдено В. Г. Шукиным: это умонастроение<sup>2</sup>, — которое, как полагают специалисты, начало складываться в России до появления западничества и даже до петровского времени. Правда, до Петра представители европеизма были единичны, XVIII в. в этом отношении стал эпохой переломной, но особенно ярко европеизм заявил о себе в первой половине XIX в., когда в русском обществе оказались представлены такие его признаки, как европейская образованность, привычка

---

<sup>1</sup> Шукин В. Г. На заре русского западничества // Вопросы философии. — 1994. — № 7–8. — С. 135–149; Он же. Русское западничество: генезис, сущность, историческая роль. — Łódź, 2001; Он же. Русское западничество сороковых годов XIX века как общественно-литературное явление // Шукин В. Г. Российский гений просвещения. Исследования в области мифопоэтики и истории идей. — М., 2007. — С. 5–154; Кантор В. К. Русский европеец как явление культуры (Философско-исторический анализ). — М., 2001; Он же. Феномен русского европейца. — М., 1999; Цимбаев Н. И. Европеизм как категория национального сознания (К пониманию западничества и славянофильства) // Очерки русской культуры XIX века. — Т. 4. Общественная мысль. — М., 2003. — С. 439–456; Анненкова Е. И. Гоголь и Александр Тургенев (к проблеме русского европеизма) // Н. В. Гоголь и его литературное окружение. Восьмые Гоголевские чтения: Сб. докл. Междунар. научн. конф. — М., 2008. — С. 36–46; Володина Н. В. «Русский европеец» в творчестве И. С. Тургенева // Володина Н. В. Концепты, универсалии, стереотипы в сфере литературоведения. — М., 2010. — С. 175–197; Она же. «Русский путешественник» как синоним «русского европейца» («Парижские письма» П. В. Анненкова) // Там же. С. 198–211; Маркович В. М. «Русский европеец» в прозе Тургенева 1850-х годов // Памяти Григория Абрамовича Бялого: К 90-летию со дня рождения. Научные статьи. Воспоминания. — СПб., 1996. — С. 24–42; Бухаркин П. Е. О «Бедной Лизе» Н. М. Карамзина (Эраст и проблемы типологии литературного героя) // XVIII век. — Сб. 21. — СПб., 1999. — С. 318–326. См. также: Тиме Г. А. «Русский европеец» — фантом или реальность? // Русская литература. — 2003. — № 1. — С. 246–251.

<sup>2</sup> Шукин В. Г. Русское западничество: генезис, сущность, историческая роль. — С. 112.



смотреть на мир через призму западной культуры, осознание своей принадлежности одновременно к России и всей Европе, непреложными ценностями стали идея личности, идеал свободы (ценности, традиционно связываемые с Западом) и т. п.

Так понимаемое умонастроение европеизма могло быть присуще не только западникам, но и их противникам. Вопрос об этом справедливо поднимался. Однако европеизм славянофилов, как и западников, в частности герценовский, — недостаточно исследованное явление. В большей степени изучалось умонастроение европеизма, выраженное в путешествиях на Запад. Их авторы так определенно воспринимали Европу как свою духовную родину, что Н. В. Володина один из оформившихся в XIX в. концептов назвала «русский путешественник» как синоним «русского европейца»<sup>3</sup>. Таким образом, умонастроение европеизма, очевидно, следует изучать на двух уровнях: как оно выражается, во-первых, в повседневном пребывании человека в России, во-вторых, во время его встречи с Западом.

Жизнь Герцена, как известно, оказалась поделена на две части: русскую (до 1847 г.) и западную, в каждой из них европеизм глубинно присущ его сознанию и одновременно проблематизирован; на протяжении всей своей жизни писатель занят как бы неизбывными для него размышлениями об отношениях России и Запада, о европеизме всего русского общества и своем собственном. Еще в юношеской статье «Двадцать осьмое января» (1833 г.) Герцен задался вопросом: «...После устремления России к европеизму, в чем и как успела она до нынешнего времени» (I, 30). Окончание этой работы либо не сохранилось, либо не было написано, но означенный вопрос осмысливается как центральный в большинстве сочинений писателя, наиболее полно — в его «главной» книге «Былое и думы».

Воссоздавая в ней свой жизненный путь, автор, осознанно или нет, очень последовательно обосновывает укорененность собственного европеизма. Свою изначальную и многостороннюю причастность одновременно к русской и западной культурам Герцен мотивирует не только личными причинами (русско-европейским происхождением и воспитанием), но и историческими. Общеизвестно, насколько принципиальной была для него идея синтеза личного и сверхличного, общественного бытия. Рассказ о своем рождении в 1812 г. автор «Былого и дум» сопрягает с наполеоновскими событиями, вписывая индивидуальную судьбу в исторический путь России. Начало формирования герценовского европеизма и европеизма всего русского общества оказывается во многом синхронным, ведь, как известно, именно победа над Наполеоном поспособствовала взлету русского национального самосознания, вниманию к России со стороны Запада и ее включению в общеевропейский контекст.

Герцен полагал, что «первая часть петербургского периода закончилась войною 1812 года»<sup>4</sup>. Таким образом, «петербургский период», проходящий, по мысли писателя, под знаком европеизации и охватывающий XVIII и XIX столетия русской жизни, имеет рубежным 1812 год.

---

<sup>3</sup> Володина Н. В. «Русский путешественник» как синоним «русского европейца» («Парижские письма» П. В. Анненкова). — С. 198.

<sup>4</sup> Герцен А. И. О развитии революционных идей в России // Герцен А. И. Собрание сочинений: В 30 т. — М., 1956. — Т. 7. — С. 193. В дальнейшем сочинения Герцена цитируются по этому изданию, ссылки даются в тексте статьи в круглых скобках, с указанием римской цифрой номера тома, арабской — страницы.

Не прослеживая в «Былом и думах» генеалогию собственного рода и, соответственно, не вписывая себя в род, в противовес сложившейся в мемуарно-автобиографической литературе традиции, Герцен, как очевидно, с одной стороны, утверждает идею личной свободы и личной ответственности за свою жизнь (идею во многом европейскую), с другой — смещает акцент с истории конкретной семьи на историю России, с истории лиц на историю идей, поскольку немало внимания уделяет характеристике предшествующего периода в жизни страны — XVIII в., главным выразителем которого становится в книге отец автора, И. А. Яковлев, изображенный в главе с концептуальным подзаголовком «Люди восемнадцатого века в России» и представляющий за раннее поколение русских европейцев.

Герцен оценивает европеизм того поколения как поверхностный, искусственно привнесенный в русскую жизнь и не ставший внутренне необходимым личности. Писатель акцентирует в своем отце одиночество и старость. Обе характеристики становятся лейтмотивом его образа, выражая идею исторической обреченности той формы русского европеизма, носителем которой выступает И. А. Яковлев. Напротив, свое поколение, во многом подготовленное отцовским, писатель рисует принципиально «юным», тем самым характеризуя его как живое и многообещающее.

Европеизм Герцена 1830–1840-х гг., периода жизни в России, представлен в книге не внешним по отношению к личности, а, напротив, глубоко в ней укоренившимся. Это проявляется в ее, пожалуй, беспрецедентной погруженности в европейскую культуру и события общественной жизни, в свободном ориентировании в том и другом, в определении собственных предпочтений: Шиллер, Гете, Сен-Симон, Гегель, революция.

Однако «Былого и дум» недостаточно для исследования герценовского европеизма, поскольку книга создавалась после эмиграции ее автора, когда он, как известно, пересмотрел многие из прежних взглядов. Взаимоналожение двух разновременных позиций — характерная особенность «Былого и дум».

Общим местом в герценоведении стало представление о том, что до 1847–1848 гг. (времени прибытия писателя на Запад и разочарования в проходившей там революции) Герцен — западник (хотя и не категорично явленный), а после несколько сближается со славянофилами<sup>5</sup>. Отдельные исследователи справедливо ставили вопрос о неких «константах» в мировоззрении писателя-мыслителя, позволяющих уйти, во-первых, от представления о двух Герценах — до- и послеэмигрантской поры, — во-вторых, от ярлыков «западничество» и «славянофильство», обедняющих герценовское мировоззрение. В частности, К. Г. Исупов резонно заметил: «Важное отличие герценовского общественного идеала от соответствующих построений в славянофильской и западнической идеологиях состоит в том, что Герцен формирует свой идеал не на предпочтениях до- или послепетровского периода, а на исторических “постоянных” отечественного прошлого: община, национальный характер и т. п.»<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Есть и другие концепции: в частности, В. А. Веселова, анализируя «Былое и думы», видит Герцена периода жизни в России западником, а после эмиграции, она полагает, он прошел путь «...от неопределенного статуса политического изгнанника, оторванного от своей национальной среды, к русскому европейцу и “хронономаду”» (Веселова В. А. Культурный мир западника в мемуарах А. И. Герцена «Былое и думы». Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Вологда, 2012. — С. 6).

<sup>6</sup> Исупов К. Г. «Историческая эстетика» А. И. Герцена // Русская литература. — 1995. — № 2. — С. 28.

М. Малиа, хотя и несколько резко и преувеличенно, писал, что Герцен на протяжении всей своей жизни идет, по сути, по пути постепенного «отторжения Запада»<sup>7</sup>, и это свое суждение исследователь основывает главным образом на действительно принадлежащей писателю начиная с 1830-х гг. идее о борьбе «старого» и «нового» миров. «Та же идея, — утверждает М. Малиа, — возникает в течение всех 1840-х годов. Часто она сопровождается замечанием о возможной “дряхлости” Европы. Герой “Германского путешественника”, “утомленный” Европой времени Французской революции, отправляется отдохнуть от нее на Восток, как и женеvский репетитор Бельтова, “негодующий” в Европе»<sup>8</sup>.

Если М. Малиа говорит о неуклонном отдалении Герцена от Западной Европы, начавшемся задолго до эмиграции, то А. А. Кара-Мурза, напротив, уверен, что на протяжении всей жизни писателя «главным критерием его оценок оставался все тот же — наличие в обществе свободы лица»<sup>9</sup>, критерий европейского происхождения, кроме того, по бесспорному утверждению исследователя, Герцен на протяжении всей своей жизни оставался «безусловным европейцем по культуре»<sup>10</sup>.

Как нам представляется, А. А. Кара-Мурза, в отличие от М. Малиа, избежал крайностей в суждениях, однако наблюдения обоих ученых по-своему справедливы, кроме того, заслуживает уважения предпринимаемая ими обоими, как и К. Г. Исуповым, попытка найти некие «постоянные» в системе взглядов мыслителя. Эти «постоянные», взятые в самом общем виде, могут быть описаны в категориях времени («старый» и «новый» миры) и пространства (Россия и Запад). Оставаясь константными для герценовского сознания и отличаясь достаточно сложным содержательным наполнением, обе категории в разные периоды жизни мыслителя имели неодинаковую соотношенность друг с другом.

Тема России и Запада в большей или меньшей степени актуализирована практически в каждом из сочинений Герцена 1830–1840-х гг. Суждения писателя в этот период, несмотря на пока ненавязчивую их проблематизацию, на которую, в сущности, указал М. Малиа, отличаются ярко выраженной проевропейской направленностью: Герцен объявляет Запад «преемником древнего мира» (II, 240), «...оживившим нас своею богатой, полной жизнью» (II, 137), и связывает с ним «все прошлое, настоящее и будущее человечество» (II, 240). «...Вместе с ненавистью и пренебрежением к Западу, — утверждает он, — ненависть и пренебрежение к свободе мысли, к праву, ко всем гарантиям, ко всей цивилизации» (там же).

Сохраняя своеобразие, Россия, по Герцену, полноправная часть Европы: «...Явился Петр! <...> выразил собою Европу...», «...выдвинул отсталую часть Европы, и она, быстро развиваясь, устремилась за старшими братьями» (I, 29–30). В характеристике себя и своих единомышленников писатель рисует, по сути, идеальный образ русского европейца: «...Есть люди, горячо любящие Россию, <...> они, раскрытые многому европейскому, не закрыты и многому отечественному...» (II, 197–198), «...в наш патриотизм входит общечеловеческое и <...> занимает первое место...» (II, 407).

---

<sup>7</sup> Малиа М. Александр Герцен и происхождение русского социализма. 1812–1855 / Пер. с англ. А. Павлова, Д. Узланера. — М., 2010. — С. 456.

<sup>8</sup> Там же. С. 455.

<sup>9</sup> Кара-Мурза А. А. А. И. Герцен: В поисках русской личности // Вопросы философии. — 2010. — № 12. — С. 88.

<sup>10</sup> Там же.

Отмечая отдельные недостатки Европы, Герцен пользуется местоимением «мы», подчеркивающим, что Россия входит в ее состав. К этим недостаткам мыслитель относит, в частности, лицемерие, которое он видит, бросая не поверхностный, а вдумчивый взгляд на Европу, взгляд изнутри, ведь речь идет о ее «домашней жизни»: «Наука, государство, искусство, промышленность идут, развиваясь во всей Европе стройно, широко <...>. А домашняя жизнь наша слагается кое-как <...>. Наполеон с содроганием говорил о гнусной привычке беспрестанно лгать. Мы лжем на словах, лжем движениями, лжем из учтивости <...> мы узнаем человека благовоспитанного по тому, что никогда не добьешься от него, чтоб он откровенно сказал свое мнение» (II, 75–77).

Но, по Герцену, в процессе европеизации России, столь многостороннем и глубоком, вполне совершившемся, были упущены две очень важные европейские ценности — свобода и гуманность. «...Европеизм в наружности, — замечал мыслитель, — и совершенное отсутствие человечности внутри — таков характер современный, идущий от Петра» (II, 300). В одном из поздних сочинений, «Письмах к путешественнику», Герцен пояснит, возвращаясь к эпохе 1830–1840-х гг.: «Европа представляла все хорошее — свободу, науку, цивилизацию, гуманность; Россия — материальную силу, бесправие, крепостное состояние, Сибирь, рудники, кнут» (XVIII, 377). Однако, упустив свободу на общероссийском, государственном уровне, русские, по мысли писателя, в высшей степени обладают ею на уровне личностей. Не случайно именно им уделяется первостепенное внимание в «Былом и думам», и особенно индивидуализированно изображены впитавшие в себя европейский дух западники, в том числе сам Герцен 1840-х гг. Рисуя себя и своих друзей принципиально юными, свободомыслящими, неповторимыми, живыми (так что Я. Е. Эльсберг даже заметил: «...В “Былом и думам” живут поэтизированные люди 40-х годов, как будто все еще что-то обещающие...»<sup>11</sup>), писатель, очевидно, стремился показать историческую перспективность и оправданность проевропейских настроений тех лет.

Уже тогда он не все положительно оценивал в прошлом Запада (впрочем, как и в российском), но полагал, что, во-первых, Россия абсолютно не причастна к этой части европейского наследия, во-вторых, сами западные народы «...не коченеют в объятиях трупов, хотя бы это были трупы их отцов <...> они с похорон возвращаются полными свежих сил <...> и, вечно юные между могил, <...> они строят из их развалин новые приюты жизни» (II, 170). Герцен 1840-х гг. убежден в способности Запада к сохранению юности и к развитию. Нетрудно заметить, что облик Европы, каким он виделся писателю в те годы, и созданные им портреты русских европейцев тех лет друг другу полностью соответствуют.

Уповая на великое будущее России, Герцен в 1840-е упоает и на не менее великое будущее Запада, он считает цели России и Европы едиными и, желая преодолеть любую ограниченность, односторонность, в том числе национальную (это его главная претензия к «славяноманам» — II, 197), устремляется на просторы всей Европы: «...мы вступаем в общение с Европой не во имя ее частных и прошедших интересов, а во имя великой общечеловеческой среды, к которой стремится она и мы; наше сочувствие есть, собственно, предчувствие грядущего, которое равно распустит в себе все исключительное, романо-германское ли или славянское оно» (II, 126).

Идеалы и цели Герцена останутся теми же после эмиграции, но, ближе познакомившись с Западной Европой, он начнет сомневаться в том, что она способна освободиться от бремени собственного прошлого и продолжить развитие.

---

<sup>11</sup> Эльсберг Ж. (Я. Е.). А. И. Герцен и «Былое и думы». — М., 1930. — С. 171.

Прибыв на Запад как на свою духовную родину, Герцен, подобно другим русским европейцам XIX в., при первой встрече радуется, что узнает его: «В *Париже* (здесь и далее курсив авторов цитируемых сочинений, полужирный шрифт наш. — М. К.), — замечает автор «Былого и дум», — едва ли в этом слове звучало для меня меньше, чем в слове «Москва». Об этой минуте я мечтал с детства. <...> Вот rue St.-Honore, Елисейские Поля — все эти имена, сроднившиеся с давних лет...» (X, 16–17). Герцен вписывает свое «путешествие» на Запад в широкий контекст русско-европейской традиции, апеллируя к именам Д. И. Фонвизина, Н. М. Карамзина, Ф. Н. Глинки, А. Гумбольдта, Дж. Кука, Ж. Дюмон д'Юрвиля и др. (V, 16). Причем важно это принципиальное неразличение русской и западной традиций, в которые писатель включается совершенно равноправно. Не менее любопытно, что в отличие от многих своих соотечественников — предшественников и современников — он уже не видит необходимости и не испытывает желания описывать Европу: он, очевидно, ориентируется на восприятие собственных книг русскими европейцами, так же хорошо, как и он сам, знакомых с ней.

Однако уже в 1847 г., до не удовлетворившей его революции, Герцен начинает понимать, что узнает Европу скорее внешне, а ее внутренний облик обманывает его ожидания, отсюда его представление об «артистичности» европейцев, прежде всего французов, которые ввели в заблуждение герценовских сверстников в 1830–1840-е гг. Их «юношью» автор «Былого и дум» объясняет то, что они ошиблись. Центральными понятиями для описания Европы в послеемигрантских сочинениях писателя станут духота, болезнь, старость, смерть, центральной темой — гибнущий Запад.

Писатель приходит к выводу, что, внешне свободный, человек Запада внутренне порабощен, и эта ситуация, в герценовском понимании, фатальнее, чем сложившаяся в России, где, напротив, имеет место лишь внешний гнет — при огромной внутренней свободе, широте чувств и мыслей русских «юношей». Именно с «юной» Россией, не наследующей «больному», «старому» Западу, писатель естественно связывает теперь свои надежды на будущее обновление мира. Но положение самих русских «юношей» (в том числе свое собственное) писатель осмысляет как трагическое, потому что оно бесприютное: «Русский беднее бедуина, беднее еврея <...>. Оторванный от народного быта во имя европеизма, оторванный от Европы душным самовластием, он <...> идет в Европу, т. е. домой, возвращается... и находит то, что нашел бы в IV, V столетии какой-нибудь острогот, начитавшийся Св. Августина и пришедший в Рим искать весь Господню. <...> он представляет к учету, как вексель, писанные теории, которым он верил на слово, — над ним смеются, и он с ужасом догадывается о несостоятельности должников» (V, 220–221). «Ужасаясь» реальному облику Европы, Герцен стремится отречься от нее, он именует ее в этот период не матерью, а лишь «воспитательным домом» (V, 222), тем самым объявляя собственную связь с ней не кровной и освобождая себя от подлинной любви и благодарности к ней.

Герцен позиционирует себя русским, иностранцем, «варваром» (V, 219), путешественником, зрителем, «посторонним» (XI, 53). Однако, как это ни парадоксально, если в 1840-е гг., исповедуя проевропейские взгляды, мыслитель объявлял русского фактически беспристрастным зрителем западной истории, противопоставляя его «западному человеку», для которого «былое Европы <...> еще живо» и который поэтому не может обладать «спокойствием судии» (II, 124), то после эмиграции Герцен, напротив, признается: «...русский посторонний, но <...> вместе с тем и *свой*. Посторонний смотрит на особенности страны с любопытством, отмечает их с равнодушием чужого;

<...> так смотрит европеец на Китай. Русский, напротив, страстный зритель, он оскорблен в своей любви, в своем уповании, он чувствует, что обманулся, он ненавидит так, как ненавидят ревнивые от избытка любви и доверия» (V, 220).

В поздних сочинениях писателя хотя и редко, но встречаются признания даже в том, что все его попытки отречься от собственного европеизма и освободиться от Запада бесполезны: «*Кто может* совлечь с себя старого европейского Адама и переродиться в нового Ионатана, тот пусть едет с первым пароходом куда-нибудь в Висконсин или Канзас — там, наверное, ему будет лучше, чем в европейском разложении. Те, которые *не могут*, те останутся доживать свой век, как образчики прекрасного сна, которым дремало человечество. Они слишком жили фантазией и идеалами, чтоб войти в разумный американский возраст. Большой беды в этом нет: нас немного, и мы скоро вымерем!» (X, 121).

Не желая любить Европу, Герцен не может изжить это чувство, у него не получается оставаться не только беспристрастным зрителем, но и вообще зрителем европейской жизни. Хотя поздние книги писателя и обнаруживают стремление автора рисовать свое пребывание в Европе как принципиально продолжающееся путешествие, уже не на Запад, а по Западу, призванное дистанцировать Герцена от изображаемой им европейской действительности, в каждом из этих сочинений жанровые рамки путевых записок размываются, и оказывается, что герценовское «путешествие» незаметно и независимо от авторской интенции всякий раз претворяется в его жизнь на Западе.

Органическая включенность писателя в европейское бытие достигается благодаря его глубочайшей погруженности в культуру и общественную жизнь Европы, благодаря постоянной апелляции одновременно к русским и западноевропейским именам и реалиям, умению не столько восхищаться Западом, смотря на него снизу вверх, сколько состоять с ним в диалоге «на равных», понимая «собеседника» вполне и с полуслова; благодаря, наконец, признанию Герцена европейцем самими европейцами.

Как известно, в 1867 г. его пригласили на международный конгресс Лиги мира и свободы, причем «...не в качестве русского», а «в глубоком убеждении», что он «меньше всего русский», с чем он, по его собственному признанию, «...не мог, не хотел, не должен был соглашаться»<sup>12</sup>. Эта приверженность к родине, как это ни удивительно, на самом деле тоже изобличает в нем русского европейца, гордящегося собственной национальной принадлежностью, которая не вызывает у него смущения и не нуждается в оправдании, поскольку, по его убеждению, ни в чем не уступает другим европейским национальностям. Разочаровавшись в Западе, Герцен, тем не менее, ставит перед собой цель познакомиться с ним Россию, т. е. ввести Россию в Европу. Позднее суждение писателя очень напоминает те, которые он высказывал в 1840-е гг.: «...исключительный патриотизм первый должен быть перечислен из добродетелей в пороки при переходе в новый мир» (V, 211–212).

Думается, еще более важно то, что писатель после эмиграции продолжает выступать обладателем европейских качеств и ценностей, утраченных, по его убеждению, умирающим Западом, но сохраняемых как бы в чистом, совершенном виде им самим, русским европейцем. В. К. Кантор справедливо писал о том, что Герцену была присуща «всепоглощающая вера в личность»<sup>13</sup>. По сути, именно свою личность он и противопро-

---

<sup>12</sup> См.: Перкаль М. К. А. И. Герцен и конгресс Лиги мира и свободы в 1867 году // А. И. Герцен. Исследования и материалы. Сб. научн. трудов. — Л., 1974. — С. 44–62.

<sup>13</sup> Кантор В. К. Русский европеец как явление культуры (Философско-исторический анализ). — С. 329.

ставляет «омещанившейся», обезличенной, потерявшей себя Европе, в своей личности он пытается обрести опору. Рисуя в поздних сочинениях ситуацию предгрозовой «духоты», которая, вопреки ожиданиям, так и не облегчается наступлением «грозы» на Западе — настоящей революции, о которой Герцен мечтал, — писатель показывает, что «гроза» произошла лишь в его жизни, как ни трагичен этот диссонанс с европейским пространством: Герцену одному пришлось пережить тяжелые потрясения, связанные как с семейными драмами, так и с разочарованием в Западе.

Еще одна подлинно европейская ценность, в высшей степени сохраняемая писателем, — свобода: свобода мысли, слова, деяния, — ради которой он, по его собственному признанию, и оставался на Западе: там ею можно было в полной мере обладать, естественно, при желании, обнаруживаемом им, русским европейцем, но не разделяемом, как ему казалось, большинством современных ему западных европейцев. Эти и другие ценности, издавна привитые Герцену и его соотечественникам Европой, впоследствии ею самой утраченные, а русскими европейцами сберегаемые, очевидно, по его мысли, не в последнюю очередь стали залогом великого будущего России, призванной спасти мир.

Писатель-мыслитель продемонстрировал едва ли не высшую форму русского европеизма, с одной стороны, напряженно рефлекслируемого своим носителем (как в личном плане, так и в масштабе общенациональном), с другой — явленного непроизвольно и даже вопреки желаниям. Герцена-европейца близко к истине охарактеризовал Н. Н. Страхов, сказавший, что он «...был западный человек, который слился всею душою с западною жизнью, вполне и до конца жил идеями этой жизни»<sup>14</sup>.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Анненкова Е. И. Гоголь и Александр Тургенев (к проблеме русского европеизма) // Н. В. Гоголь и его литературное окружение. Восьмые Гоголевские чтения: Сб. докл. Междунар. научн. конф. — М., 2008. — С. 36–46.
2. Бухаркин П. Е. О «Бедной Лизе» Н. М. Карамзина (Эраст и проблемы типологии литературного героя) // XVIII век. — Сб. 21. — СПб., 1999. — С. 318–326.
3. Веселова В. А. Культурный мир западника в мемуарах А. И. Герцена «Былое и думы». Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Вологда, 2012.
4. Володина Н. В. «Русский европеец» в творчестве И. С. Тургенева // Володина Н. В. Концепты, универсалии, стереотипы в сфере литературоведения. — М., 2010. — С. 175–197.
5. Володина Н. В. «Русский путешественник» как синоним «русского европейца» («Парижские письма» П. В. Анненкова) // Володина Н. В. Концепты, универсалии, стереотипы в сфере литературоведения. — М., 2010. — С. 198–211.
6. Герцен А. И. О развитии революционных идей в России // Герцен А. И. Собрание сочинений: В 30 т. — М., 1956. — Т. 7.
7. Исупов К. Г. «Историческая эстетика» А. И. Герцена // Русская литература. — 1995. — № 2.
8. Кантор В. К. Русский европеец как явление культуры (Философско-исторический анализ). — М., 2001.
9. Кантор В. К. Феномен русского европейца. — М., 1999.

---

<sup>14</sup> Страхов Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки: В 3 т. — СПб., 1882. — Т. 1. — С. 51.

10. Кара-Мурза А. А. А. И. Герцен: В поисках русской личности // Вопросы философии. — 2010. — № 12.
11. Малиа М. Александр Герцен и происхождение русского социализма. 1812–1855 / Пер. с англ. А. Павлова, Д. Узланера. — М., 2010.
12. Маркович В. М. «Русский европеец» в прозе Тургенева 1850-х годов // Памяти Григория Абрамовича Бялого: К 90-летию со дня рождения. Научные статьи. Воспоминания. — СПб., 1996. — С. 24–42.
13. Перкаль М. К. А. И. Герцен и конгресс Лиги мира и свободы в 1867 году // А. И. Герцен. Исследования и материалы. Сб. научн. трудов. — Л., 1974. — С. 44–62.
14. Страхов Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки: В 3 т. — СПб., 1882. — Т. 1.
15. Тиме Г. А. «Русский европеец» — фантом или реальность? // Русская литература. — 2003. — № 1. — С. 246–251.
16. Цимбаев Н. И. Европеизм как категория национального сознания (К пониманию западничества и славянофильства) // Очерки русской культуры XIX века. — Т. 4. Общественная мысль. — М., 2003. — С. 439–456.
17. Щукин В. Г. На заре русского западничества // Вопросы философии. — 1994. — № 7–8. — С. 135–149.
18. Щукин В. Г. Русское западничество сороковых годов XIX века как общественно-литературное явление // Щукин В. Г. Российский гений просвещения. Исследования в области мифопоэтики и истории идей. — М., 2007. — С. 5–154.
19. Щукин В. Г. Русское западничество: генезис, сущность, историческая роль. — Łódź, 2001.
20. Эльсберг Ж. (Я. Е.). А. И. Герцен и «Былое и думы». — М., 1930.



А. Н. Муравьев

## РУССКИЙ СОКРАТ

Двухсотлетний юбилей Александра Ивановича Герцена — событие знаменательное, особенно тем, что наше время впервые предоставляет реальную возможность для объективной оценки его вклада в действительную историю нашего народа. Почему сегодня, как никогда прежде, должно стремиться к такой оценке, выходящей за пределы индивидуального и общественного мнения? Во-первых, разумеется, потому, что объективность оценки является критерием её научности. Во-вторых, этого требует объективный характер действительной истории, ибо она не складывается как попало, и не идёт сама собой, а делается людьми. Будучи процессом нравственного самоопределения духа, она движется их поступками, осуществляющими действительное благо. Поэтому от нашего отношения к тому, что сделано до нас, зависит дальнейший ход этой истории, т. е. не только наше настоящее и будущее. В её необходимый ход можно произвольно вмешаться, исказив прошлое его субъективной оценкой, вызванной если не корыстью и недомыслием, то преходящими обстоятельствами. За последние девяносто лет картина истории России переписывалась историками дважды, причём в противоположных тонах. Поскольку оба её варианта с одинаковой убедительностью подтверждались фактами, постольку становится ясно, что чисто историческим способом понять историю нельзя. Значит, пора включить в отношение к ней философский элемент, взглянув на наше прошлое, по выражению Спинозы, *sub specie aeternitatis* — с точки зрения вечности, с которой только и открывается истинный смысл совершающегося в определённом пространстве и времени. С этой точки зрения Герцен чрезвычайно интересен тем, что он был выдающимся политическим деятелем и незаурядным мыслителем, в тесном кругу современников стоявшим у колыбели русской философской культуры, этого необходимого фермента национальной жизни народа. Столь уникальное сочетание делает обращение к его личности в высшей степени поучительным, так как лишь соединение политики и философии позволяет философии быть максимально действенной, а политике — разумной настолько, насколько это вообще возможно. Попытаемся же вслед за В. И. Лениным и М. А. Лифшицем, авторами наиболее значительных юбилейных статей об А. И. Герцене, продвинуться к его объективной оценке. Для этого охарактеризуем особенность исторической эпохи,

обусловившей деятельность Герцена, выявим то, насколько способ его мышления соответствовал всеобщим требованиям логического метода, и в заключение определим его личное место в духовном развитии русского народа.

Начало эпохе положила Французская революция, инициированная буржуазией, вошедшей путём аграрных преобразований и создания новых вооружённых сил Франции в союз с крестьянством. Идеальной предпосылкой этой революции было, как известно, французское Просвещение. Переплавленное в горниле *абсолютной свободы и ужаса*<sup>1</sup> событий первой половины девяностых годов XVIII века, катализатором которых выступило якобинство, надолго ставшее для революционеров образцом стратегии и тактики, оно составило ядро революционно-демократического мировоззрения, чей пафос состоял в решении двоякой исторической задачи. Одной стороной этой задачи было формирование коллективной воли, направленной против старого феодального порядка, второй — проведение широкой нравственной и интеллектуальной реформы, т. е. разрушение прежнего духовного уклада, основанного на авторитете церкви, и культурный подъём народа в состояние, названное Кантом *совершеннотем*<sup>2</sup>. Борьба за решение этой задачи, в ходе революционных и наполеоновских войн выплеснувшаяся за пределы Франции, представляла собой картину консолидации третьего сословия на фоне попыток феодальных сил предотвратить закрепление его интересов в виде нового соотношения гражданского общества и государства. В этой борьбе начал обретать самосознание пролетариат. Его первое выступление вызвало серию европейских революций середины XIX века — апогей социальных битв эпохи. Реакцией на действия рабочего класса явился блок буржуазии с феодальной партией, и этот альянс бывших антагонистов нашёл свою естественную опору в массе континентального крестьянства. Так в процессе *революции-реставрации*<sup>3</sup> произошло отрицание буржуазной революционности путём утверждения её ограниченной демократической формы. Сохранение реального господства буржуазии потребовало отказа от его прямого публичного выражения, и конституционная монархия с её принципом разделения властей оказалась наиболее подходящим способом скрытой диктатуры этого класса при пассивной поддержке народа, которую вместе с другими представителями его интересов взялась обеспечивать социал-демократическая партия. Эта политическая конструкция смогла закрепить перемены, приведшие к распаду революционно-демократического мировоззрения на либерализм крупной и средней буржуазии и реакционный мелкобуржуазный социализм. Наиболее радикальные элементы прежнего единства взглядов вошли в консервативный социализм и критически-утопический коммунизм, дав тем самым закваску последующему брожению практических умов. Главным научным событием эпохи стала философская революция, начатая Кантом, продолженная Фихте и Шеллингом, и завершённая Гегелем. Но хотя из разложения гегелевской школы уже к 1848 году возникло новое теоретическое направление, позднее названное марксизмом, европейский пролетариат ещё какое-то время полностью

---

<sup>1</sup> Таково феноменологическое определение Гегелем сущности этих событий не только французской, но и мировой истории (См.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. — М., 1959. — Т. IV. — С. 314–321).

<sup>2</sup> См.: Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. — М., 1994. — Т. 8. — С. 29–37.

<sup>3</sup> См.: Грамши А. Тюремные тетради // Грамши А. Избранные произведения: В 3 т. — М., 1959. — Т. 3. — С. 207.

подчинялся влиянию буржуазии. Тот период европейской истории, который начался в 1789 году, закончился только в 1871, о чём возвестил ранний мартовский гром Парижской Коммуны.

Россия же той поры в социально-политическом отношении была своеобразным аналогом Франции Людовика XV. Государство, полицейски-чиновничья монархия, было в ней всем, а общество, разобшённое на многочисленные сословия, ничем. Правительственный механизм, созданный Петром I, достиг пика своего могущества в царствование Екатерины II, после чего постепенно «становился *над-общественным*, уже не упускал при случае подчеркнуть свой взгляд на *все* сословия, как нечто, имеющее, так сказать, лишь пьедестальное значение, — констатирует историк. — Павел Петрович заявлял, что у него знатен тот, на кого он смотрит, и до тех пор, пока он на него смотрит»<sup>4</sup>. Конечно, утрата царизмом сословного характера была видимостью (он до конца остался правительством помещиков), но видимостью настолько очевидной, что вызванное ею убеждение во всемогуществе трона определяло как его собственные действия, так и действия его противников. Мнимая безосновность и реальное самовластие абсолютизма нашли своё выражение в царском кафтане Пугачёва, юридических иллюзиях Радищева, республиканском монархизме декабристов, с одной стороны, и в патологической контрреволюционности русского императорского деспотизма, его паническом страхе перед вольнодумством — с другой, что сделало почти невозможной оппозиционную деятельность в России, особенно после потрясшего самодержавие восстания 1825 года. В силу этого обстоятельства сознательному протесту было суждено замкнуться в узкие рамки кружков и принять вид отчасти теоретической, отчасти литературной полемики, но и философские кружки нередко объявлялись тайными обществами, а журнальные споры, даже усечённые дамокловым мечом цензуры, могли послужить и не раз служили воротами в каторгу и ссылку.

Какой же исход несли в себе коллизии эпохи? Единство исторического развития Европы и России обусловило то, что русский радикализм XIX века не мог не вылиться в форму революционной демократии, ибо перед нашей страной вставала та же историческая задача, что и перед ведущими европейскими странами. Различие же в ходе этого процесса привело к тому, что ко времени постановки этой задачи перед Россией движение, которое вызвало Французскую революцию и было затем стимулировано ею, оказалось уже политически ограниченным, а направлявшее его демократическое мировоззрение утратило свой революционный характер и использовалось для консервации достигнутой ступени развития. Отсюда следует, что революционное движение и мысль в России никак не могли быть ни простым повторением, ни русским вариантом французского Просвещения, якобинства и классической немецкой философии — они должны были противопоставить себя не только старому феодальному порядку, но и пришедшему ему в Европе на смену порядку вещей и идей. Вот почему русские революционеры были вынуждены искать особый путь преобразования России и заново создавать революционно-демократическое мировоззрение.

Подчеркнём, что европейская эпоха перехода от буржуазной революционности к пролетарской была у нас эпохой начала *революционности* вообще — временем появления первых революционеров и их организаций. Начало *действительной революции*, в которой весь прежний способ жизни народа был бы подвергнут от-

---

<sup>4</sup> Тарле Е. В. Падение абсолютизма в Западной Европе и России. — Петроград, 1924. — С. 79.

рицанию и преодолён движением самого народа, ещё отнюдь не назрело. Страна, конечно, не была в полном покое, что постоянно обнаруживалось в крестьянских бунтах, но эти локальные и спорадические выступления не вели к каким-либо переменам косного народного быта. По определению самого Герцена, революционное начало представляло собою тогда ещё только «сознание положения и стремление выйти из него»<sup>5</sup>. В процесс сознательного развития вошла лишь малая часть народа, его интеллигенция; в целом же он оставался исторически пассивен. Однако и первое пробуждение сознания стихийного бытия принесло с собой немало проблем, труднейшей из которых была проблема *образования* этого сознания и разрешения возникающего вместе с ним противоречия между стремлением тончайшего образованного слоя и инертной стихией патриархальной народной жизни. Разложение наивной веры декабристов в возможности просвещённого либерализма и прогресса, через десятилетие после их поражения высказанное скептическим письмом Чаадаева, дало толчок к осмыслению диалектики всеобщего и особенного в мировом историческом процессе. Подспудная умственная работа конца тридцатых годов XIX в. привела в начале сороковых к формированию различных точек зрения на прошлое, настоящее и будущее России и Европы, но, поскольку мысль в них только завязывалась и лишь резонировала на реальное положение дел, рефлексия об этой диалектике быстро свернулась в рассудочную противоположность *национальности* и *цивилизации*. Схоластический спор сторонников славянофильской доктрины, обильно приправленной подогретой православной риторикой, и представителей критического западного направления не решил, а только до крайности обострил основной вопрос всей полемики: «где доказательства того, что русский народ может воспрянуть, и каковы доказательства противного?»<sup>6</sup>. Необходимость преодоления раскола на особенные точки зрения, ни одна из которых не была истинной, подвигла Герцена на поиск единого принципа отношения к мировой и русской истории, — принципа, который мог бы стать всеобщим основанием для определённого суждения об исторической судьбе народа. Именно этот поиск запечатлелся в способе его мышления и сделал Герцена писателем, сыгравшим, по словам Ленина, «великую роль в подготовке русской революции»<sup>7</sup>.

Герцен мыслит себя не внутри эпохи, устроенной или устраивающейся по известным законам, а на рубеже эпох, в процессе перехода и перемены законов. Мир круто меняется, и человек, осознав это, должен измениться вместе с ним. Отсюда — открытость Герцена иным взглядам и представлениям, непримиримое отвержение им всякого догматизма и доктринёрства, его недоверие ко мнениям, принимаемым за знание, вышедшим из духовной борьбы и влачащим своё призрачное существование в герметическом одиночестве. Неповторимый афористический стиль Искандера выражает внутреннюю незавершённость его мысли, её постоянную готовность откликнуться на развитие событий. Многие темы переходят у него из произведения в произведение, переплетаясь с другими темами и получая различные акценты. Любимый литературный жанр Герцена — письма к товарищам и противникам, одушевлённые искренним желанием вызвать на спор противоположные позиции,

---

<sup>5</sup> Герцен А. И. О развитии революционных идей в России // Герцен А. И. Соч.: В 9 т. — М., 1956. — Т. 3. — С. 503.

<sup>6</sup> Там же. С. 477.

<sup>7</sup> Ленин В. И. Памяти Герцена // Ленин В. И. Полн. собр. соч. — Т. 21. — С. 255.

поощрить искание истины. Его убеждения формируются в свободном разговоре с крупнейшими историками, философами, теологами, художниками, политиками современности и прошлых столетий. На страницах его работ берут слово Гегель и Сен-Симон, Тацит и Хомяков, Гёте и Августин, Наполеон и Фейербах, Пушкин и Аристотель, Сенека и Робеспьер, Свифт и Прудон, Маркс и Тертуллиан, Руссо, Самарин и многие другие; в мыслящем духе издателя «Колокола» их положения сталкиваются друг с другом и благодаря этому раскрывают свои нераскрытые возможности. Так Герцен созывает все живые силы Европы и России для выработки мировоззрения, принципиально более высокого, чем мечтательный средневековый романтизм или прозаический классицизм нового времени. Оно представляет собой оригинальное, хотя ещё только становящееся, *насквозь диалогическое* единство, за которым стоит зрелая философская потребность и полная энергии независимость от любых авторитетов.

Со страстной и остроумной серьёзностью выступает Герцен против якобы самодовлеющих фактов и освящённых традицией предрассудков, выдаваемых за принципы. Однако, растворяя всё единичное и особенное во всеобщности мысли, русский мыслитель возвышается лишь до непосредственной, отрицательной разумности<sup>8</sup>. Всеобщее есть для него только результат разложения конечного, но ещё не начало познания истины в ней самой — в конкретном тождестве собственных определений понятия как такового. Едва достигнутое первым усилием разума, всеобщее кажется Герцену неопределённым, а потому — абстрактной противоположностью особенного и единичного. В силу этого приходится признать, что, несмотря на усвоение диалектических уроков классической немецкой философии, абсолютное достижение Гегеля, логический метод в единстве всех его моментов, Герценом понят не был<sup>9</sup>. Он, бесспорно, вышел за пределы рассудочной обособленности моментов понятия логического в их отрицательно-разумное, диалектическое различие, но до положительно-разумного снятия этого различия в самом понятии не дошёл. Поэтому Герцен и воспринимает логику исключительно как форму субъективной, отвлечённой мысли, третью область *наряду* с природой и историей духа, а философия (поскольку из-за неопределённости абстрактно-всеобщего определённым оказывается только особенное, т. е. естественное и общественное содержание) остаётся для него лишь потребностью, некоторой будущей *наукой наук*, призванной обобщать в себе их результаты. «Частные науки конечны, они ограничены двумя вперёд идущими: предметом, твёрдо стоящим вне наблюдателя, и личностью наблюдателя, прямо противоположную предмету, — пишет Герцен. — Философия снимает логикой личность и предмет, но, снимая, она

---

<sup>8</sup> «Наука не только осознала свою самозаконность, — заявляет он, — но себя осознала законом мира; переведа его в мысль, она отреклась от него как от сущего, улетучила его своим отрицанием, против дыхания которого ничто фактическое не состоятельно» (Герцен А. И. Дилетантизм в науке // Герцен А. И. Соч.: В 9 т. — М., 1956. — Т. 2. — С. 77).

<sup>9</sup> «Логическое имеет по форме три стороны, а) абстрактную или рассудочную, б) диалектическую или отрицательно-разумную, γ) спекулятивную или положительно-разумную», — указывает Гегель и в примечании добавляет: «Эти три стороны не составляют трёх частей логики, а суть моменты каждого логически-реального, т. е. каждого понятия или каждого истинного вообще. Все они могут быть положены под первым моментом, моментом *рассудочного*, и тем удерживаться обособленно друг от друга, но так они рассматриваются не в их истине» (Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), §79. — Akademie-Verlag, Berlin. 1975. S. 102. Ср.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — М., 1975. — Т. 1. — С. 201–202).

сохраняет их. Философия есть единство частных наук; они втекают в неё, они — её питание»<sup>10</sup>.

Это не до конца разрешённое противоречие вызвало в мышлении Герцена характерный паралогизм. С его позиции всеобщее развитие отношения мышления и бытия, в виде понятия как такового раскрываемое наукой логики, представляется чем-то особенным, а одна из его особенных формаций, сфера истории, — самой сутью дела<sup>11</sup>. Такой взгляд на историю должен, согласно Герцену, спасти человека от якобы лишь отрицательной логической разумности и привести разум к его положительной определённости<sup>12</sup>. Для этого надо только преодолеть позитивистское преклонение перед опытом прошлого и утопическое навязывание обществу абстрактных идеалов и произвольных планов будущего. Необходимо заняться «физиологией общественной жизни, историей как действительно объективной наукой»<sup>13</sup> и, познав таким образом настоящую, субстанциальную цель истории, сделать это объективно-всеобщее принципом своей субъективной деятельности. Герцен справедливо требует самостоятельного, выверенного наукой и нравственностью поведения личности в любых обстоятельствах, но из-за несовершенства способа его мышления всеобщее даже в особенном практическом смысле, т. е. в отношении к действиям человека, остаётся у него совершенно неопределённым и выступает как непостижимое *демоническое начало истории*. «Мы были свидетелями, — с горечью признаёт он после поражения революции 1848 года, — как все упования теоретических умов были осмеяны, как демоническое начало истории нахохоталось над их наукой, мыслью, теорией [...]. С одной стороны, вы видите логическую последовательность мысли, её успех; с другой — полное бессилие её над миром — глухим, немым, бессильным схватить мысль спасения так, как она высказывается ему, — потому ли, что она дурно высказы-

---

<sup>10</sup> Герцен А. И. Письма об изучении природы // Герцен А. И. Соч.: В 9 т. — М., 1956. — Т. 2. — С. 103.

<sup>11</sup> Вследствие этой ошибки Герцен упрекает великого философа, логически завершившего историческое развитие философии, в *немецкой болезни и непоследовательности своим началом*: «логика у Гегеля хранит своё притязание на неприкосновенную власть над другими сферами, на единую, всему довлеющую полноту; он как будто забывает, что логика потому именно не жизненная полнота, что она её победила в себе, *отвлеклась* от временного: она отвлечённа, потому что в неё вошло одно вечное; она отвлечённа, потому что абсолютна; она — знание бытия, но не бытие: она выше его — и в этом её односторонность. Если б природе достаточно было знать, — как подчас вырывается у Гегеля, — то, дойдя до самопознания, она сняла бы своё бытие, пренебрегла бы им; но ей бытие так же дорого, как и знание: она любит жить, а жить можно только в вакхическом кружении временного; в сфере всеобщего шум и плеск жизни умолк; гений человечества колеблется между этими противоположностями; он, как Харон, беспрестанно перевозит из временной юдоли в вечную; эта переправа, это колебание — история, и в ней собственно всё дело, а совсем не в том, чтоб переехать на ту сторону и жить в отвлечённых и всеобщих областях чистого мышления» (Там же. С. 123). Той же ошибкой, что и Герцен, до сих пор страдает подавляющее большинство пишущих о Гегеле, причём не только у нас.

<sup>12</sup> «Наука разрушает в области положительно сущего и созидает в области логики, — таково её призвание. Но человек призван не в одну логику, а ещё в мир социально исторический, нравственно свободный и положительно деятельный; у него не одна способность отрешающего понимания, но и воля, которую можно назвать разумом положительным, разумом творящим; человек не может отказать от участия в человеческом деянии, совершающемся около него; он должен действовать в своём месте, в своём времени, — в этом его всемирное призвание» (Герцен А. И. Дилетантизм в науке // Герцен А. И. Соч.: В 9 т. — М., 1956. — Т. 2. — С. 77).

<sup>13</sup> Герцен А. И. С того берега // Герцен А. И. Соч.: В 9 т. — М., 1956. — Т. 3. — С. 294.

вается, или потому, что имеет только теоретическое, книжное значение [...]. Вся эта запутанность выходит из того, что жизнь имеет свою эмбриогению, не совпадающую с диалектикой чистого разума»<sup>14</sup>.

Ленин полагал, что духовная драма Герцена, выраженная в этих словах, «была порождением и отражением той всемирно-исторической эпохи, когда революционность буржуазной демократии уже умирала (в Европе), а революционность социалистического пролетариата ещё не созрела»<sup>15</sup>. Не сбрасывая со счетов столь важного исторического обстоятельства, следует всё же заключить, что подлинная причина духовной драмы А. И. Герцена состояла именно в неразрешённом противоречии его мышления, так и не позволившем ему связать концы с началами. Нельзя не возразить и ленинской оценке *русского социализма* Герцена как «прекраснодушной фразы, доброго мечтания»<sup>16</sup>. Нужно сказать, что этот социализм, который сочетал в себе признание собственной эмбриогении жизни, её независимости от наших благих намерений с сознанием необходимости самых радикальных перемен, вытекающим из безраздельного сочувствия мукам своего народа, был, напротив, наиболее разумным результатом попыток мыслителя разрешить указанное противоречие. В отличие от других наших революционеров, Герцен понимал, что русский народ ещё исторически пассивен и никакие, даже самые отчаянные усилия активного меньшинства не в состоянии превратить его из духовной субстанции в развивающийся субъект, ибо лишь сама субстанция может, созрев, стать таким субъектом. Поэтому его надежда на органический рост социалистических начал русской крестьянской общины и вера в потенциальные преимущества духа народа, ещё не зашедшего, по его выражению, в тупик *мещанской цивилизации*, были, как и у Льва Толстого, не благородной иллюзией, а мудрой альтернативой тому курсу экспериментальной революции, который разрабатывали молодые друзья Михаила Бакунина и пытались практически реализовать террористы «Народной воли». Пророческим предостережением звучит сегодня политическое завещание Герцена<sup>17</sup>. «Общее постановление задачи не даёт ни путей, ни средств, ни даже достаточной среды. Насильем их не завоеешь. Подорванный порохом весь мир буржуазный, когда уляжется дым и расчистятся развалины, снова начнёт с разными изменениями *какой-нибудь буржуазный мир* [...]. Петроградизмом социальный переворот дальше каторжного равенства Гракха Бабёфа и коммунистической барщины Кабе не пойдёт», — пишет в нём великий революционер, словно предвидя такие явления, как российские события 90-х годов XX века, ГУЛаг и негативные аспекты коллективизации крестьянства<sup>18</sup>. Означает ли это, что дело русской революции, которому он отдал свой талант мыслителя и публициста, есть дело гиблое и погибшее? Разумеется, нет. Герцен несколько не ошибался, считая, что народ, приходящий в историческое движение позже других, на пиру истории ждёт не кости, а сочные плоды. Но ему было ясно, что взять эти плоды

---

<sup>14</sup> Там же. С. 257.

<sup>15</sup> Ленин В. И. Памяти Герцена // Ленин В. И. Полн. собр. соч. — Т. 21. — С. 256.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Глубокий анализ его содержания дал М. А. Лифшиц в статье к юбилею А. И. Герцена 1962 года и развёрнутых комментариях к ней, написанных при подготовке своего собрания сочинений. См.: Лифшиц Мих. Читая Герцена // Лифшиц Мих. Собр. соч.: В 3 т. — М., 1988. — Т. 3. — С. 59–106.

<sup>18</sup> Герцен А. И. К старому товарищу // Герцен А. И. Соч.: В 9 т. — М., 1958. — Т. 8. — С. 401–404.

нельзя иначе, как собственным духовным развитием этого народа — его развитием «в ширь понимания, в мир *свободы в разуме*»<sup>19</sup>. Только такое развитие есть действительная революция, которая, вопреки исторической видимости и согласно истинной мысли Герцена, отнюдь не сводится к одному отрицанию, разрушению: «Новый водворяющийся порядок должен являться не только мечом рубящим, но и силой хранительной. Нанося удар старому миру, он не только должен спасти всё, что в нём достойно спасения, но и оставить на свою судьбу всё не мешающее, разнообразное и своеобычное. Горе бедному духом и тощему художественным смыслом перевороту, который из всего былого и нажитого сделает скучную мастерскую, которой вся выгода будет состоять в одном пропитании, и только пропитании»<sup>20</sup>.

Подводя итог, остаётся заметить, что когда какой-либо народ вступает на арену мировой истории, его интеллигенция, начиная мыслить, проходит в своём развитии необходимые ступени исторического развития философии. В действительной истории русского народа Герцену принадлежит место Сократа. Его замечательная духовная натура олицетворяет собой великий шаг от стихийной нравственности дворянской ступени революционного движения и софистики безнравственной политической морали разночинцев к поистине разумному взгляду на возможности человека в обществе себе подобных. «Человек свободнее, нежели обыкновенно думают. Он много зависит от среды, но не настолько, как кабалит себя ей. Большая доля нашей судьбы лежит в наших руках, стоит понять её и не выпускать из рук, — говорит русский мыслитель почти словами Сократа. — [...] Вне нас всё изменяется, всё зыблется, мы стоим на краю пропасти и видим, как он осыпается; сумерки наступают, и ни одной путеводной звезды не является на небе. Мы не сыщем гавани иначе как в нас самих, в сознании нашей беспредельной свободы, нашей самодержавной независимости. Спасая себя таким образом, мы становимся на ту мужественную и широкую почву, на которой только и возможно развитие свободной жизни в обществе, — если оно вообще возможно для людей. Когда бы люди захотели вместо того, чтоб спасать мир, спасать себя, вместо того, чтоб освободить человечество, себя освободить, — как много бы они сделали для спасения мира и для освобождения человека»<sup>21</sup>. На этом пути Герцен, как и Сократ, *наш вечный современник*. Его богатое мыслями литературное наследие помогало и будет помогать нам освобождаться от мёртвой буквы догматических представлений и, не сходя с ума от какофонии слов, не выражающих ничего, кроме мнений, учиться достигать настоящей свободы духа, которая имеет своей необходимой основой живую логику саморазвития понятия.

---

<sup>19</sup> Там же. С. 407. См. об этом также: Муравьёв А. Н. Борьба за логос, настоящую философию и образование // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Том 11. Выпуск 3. — С. 103–111; Муравьёв А. Н. Мыслящая единица // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. Том 13. Выпуск 1. — С. 84–92.

<sup>20</sup> Герцен А. И. К старому товарищу // Герцен А. И. Соч.: В 9 т. — М., 1958. — Т. 8. — С. 405. О начале этой революции, понятой как положительно-разумное *отрицание отрицания*, см.: Лифшиц Мих. Нравственное значение Октябрьской революции // Лифшиц Мих. Собр. соч.: В 3 т. — М., 1988. — Т. 3. — С. 230–258.

<sup>21</sup> Герцен А. И. С того берега // Герцен А. И. Соч.: В 9-ти т. — Т. 3. — М., 1956. — С. 348–349.



## ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. — М., 1959. — Т. IV.
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — М., 1975. — Т. 1.
3. Герцен А. И. Дилетантизм в науке // Герцен А. И. Соч.: В 9 т. — М., 1956. — Т. 2.
4. Герцен А. И. Письма об изучении природы // Герцен А. И. Соч.: В 9 т. — М., 1956. — Т. 2.
5. Герцен А. И. С того берега // Герцен А. И. Соч.: В 9 т. — М., 1956. — Т. 3.
6. Герцен А. И. О развитии революционных идей в России // Герцен А. И. Соч.: В 9 т. — М., 1956. — Т. 3.
7. Герцен А. И. К старому товарищу // Герцен А. И. Соч.: В 9 т. — М., 1958. — Т. 8.
8. Грамши А. Тюремные тетради // Грамши А. Избранные произведения в 3 т. — М., 1959. — Т. 3.
9. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Собр. соч. в 8 т. — М., 1994. — Т. 8.
10. Ленин В. И. Памяти Герцена // Ленин В. И. Полн. собр. соч. — Т. 21.
11. Лифшиц Мих. Читая Герцена // Лифшиц Мих. Собр. соч.: В 3 т. — М., 1988. — Т. 3.
12. Лифшиц Мих. Нравственное значение Октябрьской революции // Лифшиц Мих. Собр. соч.: В 3 т. — М., 1988. — Т. 3.
13. Муравьев А. Н. Борьба за логос, настоящую философию и образование // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Том 11. Выпуск 3.
14. Муравьев А. Н. Мыслящая единица // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. Том 13. Выпуск 1.
15. Тарле Е. В. Падение абсолютизма в Западной Европе и России. — Петроград, 1924.
16. Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). — Akademie-Verlag, Berlin. 1975.

*В. С. Никоненко*

## ГОРЬКАЯ ИСТИНА. ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ПЕССИМИЗМ А. И. ГЕРЦЕНА

Герцена, как правило, рассматривают в связи с развитием философии в России. И действительно, Герцен — русский мыслитель. Но, в отличие от многих других представителей русской философии, Герцен, как философ, принадлежит и России, и Западу. Герцен в своем творчестве совершенно не замыкался на России. После эмиграции из России он очень скоро сошелся с европейскими мыслителями просветительского и гегельянского направлений, включился в европейские общественные и политические движения. По крайней мере, у Герцена мы видим широкое общение с европейскими деятелями различных направлений, его глубоко волнуют проблемы Европы, он русскую жизнь рассматривает в рамках общеисторического процесса, в центре которого находится европейская история. Примечательно, что Герцен с самого начала печатает свои сочинения в европейских журналах; в связи с этим интересен факт запрещения к продаже сорокатысячного тиража французского журнала «Voix du Peuple», из-за того, что в нем была напечатана одна из статей цикла «С того берега». Содержание статей Герцена часто вызывало острую полемику среди европейской общественности.

Универсальный стиль мышления Герцена особенно ярко проявился в связи с рассмотрением им философии истории. К философии истории Герцен идет от политики. В середине XIX в. в Европе происходит ожесточенная политическая борьба, в основе которой находились социальные вопросы. После победы над господствующими сословиями буржуазия установила диктатуру, и это все воспринималось многими как историческая катастрофа. Прежде всего, в политическом сознании были поруганы традиционные идеалы европейской интеллигенции. Политический кризис сопровождался в сознании передовой интеллигенции, к которой принадлежал и Герцен, определенным упадком духовности, смятением и душевным страданием, состоянием отчаяния и пессимизма. К чести Герцена надо сказать, что состояние политического отчаяния овладело им ненадолго, а решение пришло вследствие перехода от политики к социальности. В мышлении это выразилось в переходе от политических идеалов к разработке философии истории, от слепой веры в истинность прекрасных теорий к философской и исторической критике их. Наиболее полно эта работа была проведена именно в цикле статей «С того берега», который Герцен создает в 1850–1855 гг. В тео-

ретическом и методологическом отношении, с одной стороны, эти статьи продолжили взгляды Герцена, высказанные в более ранних циклах статей «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы», а с другой стороны, они послужили основанием развития Герценом совершенно нового общественного воззрения, в центре которого как раз и находилась философия истории.

Размышления о философии истории Герцен предваряет большой ссылкой на «Письма русского путешественника» Н. М. Карамзина. Карамзин первым из русских мыслителей, а может быть, и первым из писателей вообще, констатировал конец философии истории Просвещения. На фоне кровавых событий Французской революции он писал: «...Конец нашего века почитали мы концом главнейших бедствий человечества и думали, что в нем последует соединение теории с практикой, умозрения с деятельностью...»<sup>1</sup>. Карамзин констатировал конец надежд века Просвещения и в общем виде рассуждал о печальных колебаниях истории: за процветанием наступает разрушение, за разрушением — возрождение, процветание и опять разрушение, и так все время. «Вечное движение в одном кругу, вечное повторение, вечная смена дня с ночью и ночи с днем...»<sup>2</sup>. Эти мысли Карамзина воспроизводят философско-историческую концепцию Д. Вико, но Карамзин — русский человек, а русским, замечает Герцен, свойственна странная судьба — «видеть дальше соседей, видеть мрачнее и смело высказывать свое мнение»<sup>3</sup>. И этот «глубокий взгляд» проявляется, очевидно, в том, что Карамзин спрашивает о смысле всего этого круговорота истории: «Зачем жить мне, тебе и всем? для чего жили предки наши? на что будет жить потомство?»

Эти вопросы Карамзина полностью соответствовали духовному состоянию Герцена и его европейских единомышленников. После поражения революций середины века в Европе они воспринимали действительность именно в духе исторического пессимизма. Были разрушены надежды демократической интеллигенции, которые до сих пор господствовали в сознании не только в виде просветительских идеалов, но и гегелевских философских понятий, и романтических представлений. Казалось, гибнет цивилизация, гибнет Европа.

Пессимистические настроения относительно политических и социальных идеалов, разочарование в прошлом и настоящем и отчаяние относительно будущего — все это послужило основанием для переноса интереса Герцена на философско-историческую проблематику. Причины такого переноса были не внутри теории, а вне ее. Это может объяснить слова Герцена о необычайной глубине «русского воззрения», потому что оно было связано в первую очередь с общественным движением и личными переживаниями. Если говорить более широко, то именно этими причинами объясняется уклонение русской философии в социально-этическую и персоналистскую проблематику, которая в конечном счете имеет в своей основе философию истории.

Обсуждение вопросов философии истории Герцен представил в виде диалога между идеалистом-гегельянцем и романтиком, с одной стороны, и реалистом, с другой стороны. Интересно, что именно сочетание гегельянского идеализма, романтизма и просветительства было свойственно и русским, и европейским идеалистам 30–40-х гг. XIX в., особенно первым. В лице Герцена мы видим первое решительное размежевание философских позиций в сознании русской интеллигенции. С Герцена начинается

---

<sup>1</sup> Герцен А. И. Сочинения в двух томах. — М., 1986. — С. 5.

<sup>2</sup> Там же. С. 6.

<sup>3</sup> Там же. С. 4.

кризис рационалистического идеализма в России. Идея, выдвинутая Белинским, была превращена Герценом в теоретическую позицию в виде реалистической философии истории.

О чем говорит «идеалист» в этом диалоге? Он говорит о неприятии действительности, о своей непримиримости с существующим порядком, о своем нежелании отказаться от мечтаний о будущем. Он не желает перестать страдать, протестовать. «Идеалист» считает, что мысль оторвана от реальности, что она забегает далеко вперед, народы не успевают за своими учителями. Если взять наше время, говорит «идеалист», то «нам больно сознаться, что мы живем в мире, выжившем из ума, дряхлом, истощенном, у которого явным образом недостает силы и поведения, чтоб подняться на высоту собственной мысли»<sup>4</sup>. Горько признавать, но философия истории идеализма оказывается несостоятельной, несоответствующей окружающему миру. И в то же время характерно, что к сознанию несостоятельности мысли у «идеалиста» примешивается печальное, романтическое чувство; «идеалисту» жаль старый мир, он боится потерять уже достигнутый уровень современного быта, он хочет покоя и констатирует, что его воля ослабла.

«Идеалист» обвиняет сомневающегося или критика его воззрений в разрушении веры, он не хочет терять выстраданные идеалы, он не принимает дух отрицания. Вы, говорит «идеалист» своему собеседнику, хотите разрушить Бастилию, но взамен не предлагаете ничего положительного. Дух отрицания, который еще можно принимать в философии Гегеля, совсем неприемлем в реальности. «Если и будущее не наше, — говорит «идеалист», — тогда вся наша цивилизация — ложь... наши труды — вздор, наши усилия смешны... Мы захвачены волнами на корабле, который тонет... Будущее не наше, в настоящем нам нет дела, спастись некуда... остается сложа руки ждать, пока вода зальет...»<sup>5</sup>.

В ответ на признания «идеалиста» «реалист» ставит в угол своей позиции поиск истины, какой бы противоречивой и горькой она не была. Именно боязнь истины объясняет страдания «идеалиста». В разрыве с миром бездна суетности, театральности. Страдать хорошо, благородно, но «... сверх суетности тут бездна трусости». Страдание мешает углубиться в жизнь и в себя. От этой трусости наша жизнь представляет собой постоянное бегство от себя. «В этой боязни исследовать, чтоб не увидеть вздор исследуемого... мы проходим по жизни спросонья и умираем в чаду нелепости и пустяков, не пришедши путем в себя»<sup>6</sup>. Идеалисты и романтики ошибаются в своих ожиданиях от жизни и поэтому негодуют на нее. Страдание о тягостных испытаниях жизни с нравственной точки зрения благородно, это вызов на борьбу, но жить страданием нельзя. Дело в том, что страдание не показывает выход из такого состояния. Страдающее сознание не уничтожает старый мир, а пытается его вылечить, цепляется за различные лекарства для него, например, веру в согласие сословий, веру в республику, веру в право и т. п. В то же время оно не может признать, что «мир, в котором мы живем, умирает... никакие лекарства не действуют более на обветшалое тело его»<sup>7</sup>. Как это ни печально, требуется признать, что мы живем во время большой и трудной агонии. Это объясняет нашу тоску, болезни нашего сознания, впадающего в идеализм,

---

<sup>4</sup> Там же. С. 18.

<sup>5</sup> Там же. С. 20.

<sup>6</sup> Там же. С. 14.

<sup>7</sup> Там же. С. 15.

и боязнь всего естественного, это объясняет угрызения обманутой совести, разлад с жизнью, привычку к бедствиям и страданию, к безличности. Такое состояние нашего сознания объясняется особенностями нашей цивилизации, выросшей в нравственном междоусобии, безжизненности, рефлексивности. Цивилизация нашего мира «не вошла в жизнь, а прошла по ней, как Фауст, чтоб посмотреть, порефлексировать и потом удалиться от грубой толпы в гостиные, в академию, в книги»<sup>8</sup>. Нам хочется алхимии, магии, а жизнь идет своим путем.

И вот для того, чтобы выйти из этой болезни сознания и нравственного бессилия, из магии и мистерий, из жалкой неприлагаемости убеждений, из хаоса, в котором непонятно, кто друг или враг, Герцен, «реалист», предлагает совершенно новые принципы философии истории.

Мы — разрушители, заявляет «реалист», но разрушители старого мира. Идеалисты-романтики хотят найти знамя, а я хочу его потерять. Однако разрушение старого мира не значит разрушение цивилизации. Цивилизация, культура, просвещение это цвет современной жизни, и было бы глупо отказаться от них. Мы призваны сохранить цивилизацию, мы ее носители, «но какое же это имеет отношение к осуществлению наших идеалов, где лежит необходимость, чтобы будущее разыгрывало нами придуманную программу?»<sup>9</sup>. Герцен отделяет вопрос о сохранении цивилизации от вопроса о революции. Он выводит философию истории на решение проблемы не культурного, цивилизационного развития, а делает основным предметом ее историческое изменение социальных отношений. Оставьте мир, которому вы не принадлежите, пишет он. Если вы не видите сил, способных создать новое, уйдите от старого. Куда уйти? В крайнем случае, сейчас уйдите в себя, «спасите себя от угрожающих развалин; спасая себя, вы спасете будущее»<sup>10</sup>. Старый мир живет своей жизнью, его уже нельзя оживить, он не подозревает о ваших страданиях, он равнодушен к толкам о социализме, фаланстерах, демократиях. Уйдите, пишет Герцен, «во внутренний отход», оставайтесь личностью. Герцен в понимании отношения личности и общества, в понимании личности был первым философом-персоналистом в русской мысли. Содержание его персонализма составляют не только мысли о правах и значении личности, о ее возможностях, но и мир внутренних переживаний, сомнений, самооценки, рефлексии над Я, над личностью. От себя убежать нельзя и важно в это тяжелое время не потерять себя.

Эти рассуждения Герцена о жизни и гибели старого мира, о необходимости преодоления отвлеченных рационалистических понятий, о сохранении лица и т. п. основаны на предпосылке об объективности исторического процесса. Это центральная идея философии истории Герцена.

В связи с утверждением объективности исторической жизни народов Герцен поставил и разрешал целый ряд важных философско-исторических проблем, которые, по существу, задавали основные векторы развития российской и, в определенной мере, европейской мысли.

Он обсуждает проблему личности и истории. Личность не может изменить объективное течение истории. Пример с французскими учениками Руссо показывает, что эти люди не уходили в себя, не убегали в Америку. Но у них, в отличие от идеали-

---

<sup>8</sup> Там же. С. 17.

<sup>9</sup> Там же. С. 19.

<sup>10</sup> Там же. С. 20.

стов 40-х гг., было историческое оправдание. Они видели препятствия осуществлению своих идеалов в материальной жизни и героически разрушали эти препятствия. Но, победивши, они взошли на гильотину, и это было хорошо для них, замечает Герцен, так как они не увидели, как жизнь жестоко посмеялась над их идеями. «...Недостаточно разобрать по камешку Бастилию, чтоб сделать колодников свободными людьми. ...Все упования теоретических умов были осмеяны, демоническое начало истории нахохоталось над их наукой, мыслью, теорией... оно из республики сделало Наполеона, из революции 1830 г. биржевой оборот»<sup>11</sup>.

Отсюда следует вопрос: кто же прав — теория или факт современного мира? Оба правы, отвечал Герцен. «Вся эта запутанность выходит из того, что жизнь имеет свою эмбриогению, не совпадающую с диалектикой чистого разума»<sup>12</sup>. В этом утверждении состоит отказ от идеалистической диалектики Гегеля, критику которой Герцен начал уже в начале сороковых годов, когда он писал о «методе» как эмбриологии истины в реальном процессе, отсюда же следовал и вывод о приоритете объективной действительности, природы над мыслью и деятельностью личности. Это была также одна из первых попыток реалистически истолковать диалектику, а именно понять ее как логику развития внешнего мира.

Гибель старого мира и отказ от него не означают ли гибель нашей цивилизации, как в свое время погибла римская цивилизация? Герцен отвечал, что мысль об этом не прекрасная и не дурная. Все в мире преходяще, но цивилизации бесследно не исчезают, они сопутствуют непрерывной жизни человечества и выходят за свои пределы, включаясь в другие цивилизации. Более того, например, римская цивилизация была шире своего времени, так как будущее Рима прозябало в катакомбах, а мы пользуемся ее плодами. В цивилизации намного больше ценностей и потенциала, чем это реализуется в настоящем.

Но как же быть с таким важным для прошлого воззрением понятием, как, например, цель истории, цивилизации? «Идеалист» говорит «реалисту», что философия отрицания и трезвости содержит в себе нечто возмущающее душу, в ней нет ответа на вопрос: зачем все эти усилия? Получается, что история человечества это некая вавилонская башня. Печальный взгляд «идеалиста» следует из того, разъяснял Герцен, что тот пытается смотреть на конец истории, а не на сам процесс, не на само дело. Природа, жизнь не скупа и не пренебрегает мимоидущим, она на каждой точке самодостаточна, достигает всего, чего может достигнуть. «Кто ограничил цивилизацию одним прилагаемым? — где у нее забор? Она бесконечна, как мысль, как искусство, она чертит идеалы жизни...но на жизни не лежит обязанность исполнять ее фантазии и мысли... Природа ненавидит фронт... История импровизирует, редко повторяется, стучится разом в тысячу ворот...»<sup>13</sup>.

Но в таком случае история напоминает беличье колесо, как об этом писал Вико. Какая цель этого движения? Стоит ли вообще детям родиться? Стоит, отвечал Герцен, так как вопреки желанию человеком постоянства, такое стояние на месте противно духу жизни. Жизнь всякий раз вся изливается в настоящую минуту. «Оттого каждый исторический миг полон, замкнут по своему... Оттого каждый период нов, свеж, исполнен своих надежд, сам в себе носит свое благо и свою скорбь, настоящее при-

---

<sup>11</sup> Там же. С. 21.

<sup>12</sup> Там же. С. 22.

<sup>13</sup> Там же. С. 23–24.

надлежит ему...»<sup>14</sup>. Человек не средство для истории, а цель. Цель природы и истории — мы сами.

Проблема смысла истории связана напрямую с понятием о прогрессе. Ведь прогресс, согласно просветителям и Гегелю, это связующая нить истории. Да, отвечал Герцен-реалист, прогресс есть неотъемлемое свойство сознательного развития. Но если сам прогресс является целью, то возникает вопрос: для кого мы работаем? Кто этот Молох, который насмехается над людьми и заставляет их работать для достижения каких-то далеких целей? «...Цель, бесконечно далекая, — не цель, а, если хотите, уловка; цель должна быть ближе, по крайней мере — заработная плата или наслаждение в труде. Каждая эпоха, каждое поколение, каждая жизнь имели, имеют свою полноту, по дороге развиваются новые требования, испытания, новые средства... Цель для каждого поколения — оно само»<sup>15</sup>. Если бы человечество по предопределению шло прямо к какому-нибудь результату, тогда истории не было бы. В истории нет либретто. В истории все импровизация, писал Герцен, все воля, все без приготовления, вперед ни пределов, ни маршрутов нет, есть условия, святое беспокойство, огонь жизни и вечный вызов борцам пробовать силы, прокладывать дорогу.

Но тогда возникает вопрос о конце истории. Ведь если предположить отсутствие абсолютной цели, то история может быть или бесконечной, или завтра закончиться. Этот вопрос для «реалиста» не столь существенен, так как гибель цивилизации на земле не исключает возможности ее возникновения на других планетах. «Смерть одного человека не менее нелепа, как и гибель всего человечества». Но тогда опять возникает вопрос: зачем жить? На этот пессимистический вопрос Герцен отвечает, что жить надо, надо пользоваться настоящим, ведь главное это жизнь. «Недаром природа всеми языками своими беспрерывно манит к жизни...»<sup>16</sup>.

Из такого понимания философии истории следовало перенесение акцентов в деятельности передовых общественных сил в Европе. В объективно живущем и объективно гибнущем мире реалистическая точка зрения предполагает пренебрежение внешними и привычными формами. В данном случае такими внешними формами оказались политика и ее основные понятия и идеи: республика, право, политические свободы, парламент и т. п. — все это лекарства для старого мира. Герцен не пренебрегал этими ценностями политической жизни, как и самой политической борьбой, но считал эти средства недостаточными, а в какой-то мере, и вредными. В соответствии с реалистическим взглядом на историю Герцен делал вывод о необходимости создания нового мира, который предполагает построение принципиально новых отношений. Но как это сделать, Герцен не знал. Он только полагал, что без справедливого решения социальных вопросов история Европы будет полна не только душевных, но и реальных, материальных страданий человечества. Решение социальных вопросов требует познания объективных, реальных, а не идеальных условий жизни, и осуществления болезненных для господствующих сословий и интеллигенции преобразований в интересах угнетенного большинства. Для этих преобразований отвлеченная философия истории Гегеля и просветителей была не только недостаточной, но и несостоятельной. Поэтому, как это не горько для мечтателей, романтиков, идеалистов осознавать эту истину и отказываться от прежних идеалов, но философия истории как серьезное

---

<sup>14</sup> Там же. С. 24.

<sup>15</sup> Там же. С. 26.

<sup>16</sup> Там же. С. 29.

дело потеряла свою ценность и актуальность, а на смену ей должно прийти реальное историческое творчество жизни.

Рассмотрение воззрений Герцена на историю позволяет сделать некоторые выводы.

Во-первых, младогегельянское движение в Европе, к которому принадлежал Герцен и в рамках которого он создал ряд важных теоретических и критических сочинений, было в определенной степени ключевым этапом развития философии и общественного сознания. На примере работ Герцена мы можем увидеть, как в воззрениях русского мыслителя на характер развития общества и цивилизации воспроизводились концепции Вико и Руссо; он был знаком с суждениями Гете о соотношении цивилизаций и культур; в понимании Герценом переживаний личностью истории и в его персоналистских идеях, в высказывании о тоске, охватывающей жителей умирающего мира, можно увидеть созвучие с соответствующими положениями С. Кьеркегора. Выводы Герцена о гибели старой Европы и особенностях развития культур и цивилизаций близки, по крайней мере, в культурологическом и философско-историческом аспектах, к более поздним концепциям В. Дильтея и О. Шпенглера; восстание личности против старого, обыденного и привычного порядка характерны для Ф. Ницше. Нельзя сказать, что Герцен непосредственно влиял на этих философов, но он был представителем идейного течения, которое в немалой степени определило их идеи. И голос Герцена был достаточно громким в этом течении.

Во-вторых, философско-исторические воззрения Герцена имели, может быть, решающее значение для русской философии. Продолжив восстание Белинского против Гегеля, Герцен стал основоположником «реалистического» взгляда на философию истории. Этот реализм был продолжен Н. Чернышевским, Н. Добролюбовым и Д. Писаревым, которые в центр своих философских воззрений принимали именно «реалистическую», т. е. объективистскую или объективную точку зрения на жизнь общества. Вопросы о цене прогресса, о социальных преобразованиях, о роли общественного познания и т. п. были в центре внимания П. Лаврова и Н. Михайловского и придавали свою специфику русскому позитивизму. В определенной степени проблематика философии истории, намеченная Герценом, разрабатывалась Н. Бердяевым. Нельзя опять же сказать, что Бердяев — последователь Герцена, но он решал те же вопросы, он работал в общем потоке русской философско-исторической мысли. В этом потоке работали даже такие совершенно непохожие на Герцена мыслители, как, например, В. Соловьев, который тоже «реалист» в понимании истории, но только основания этого «реализма» находятся не в социальных и цивилизационных процессах, а в единой религиозно-духовной жизни. С этих позиций решались те же философско-исторические проблемы, о которых впервые заговорил Герцен: о смысле истории, о целях истории, об общечеловеческих ценностях и др. Близость отдельных мыслей или идей Герцена и Достоевского тоже надо принимать во внимание. Именно Герцен первым в русской мысли стал говорить о бегстве людей от свободы, о недостаточности политики для утверждения правды и справедливости, наконец, Герцен первым говорит о полноте и красоте жизни и о том, что природа манит человека к жизни своими жизненными силами («клеякие листочки» Ивана Карамазова у Достоевского). Герцен подверг критике страдающее сознание российского интеллигента, он говорит об утешении и возвышении страданием, что, как известно, было характерно для «подпольного человека». Созвучен Достоевский Герцену в критике буржуазных жизненных идеалов. Но и, в конце концов, весь спор Достоевского о Боге был спором в первую



очередь с Белинским и Герценом. И когда Достоевский в лице Ивана Карамазова говорит о дорогих сердцу русского человека европейских могилах, то он имеет в виду совсем не Канта, Гегеля или Дидро, а, скорее всего, Герцена. А других русских могил такого рода в Европе и не было.

В-третьих, Герцен, как теоретик, подвергнув критике идеалистическую философию истории, предугадал перспективные тенденции развития будущей философии, вплоть до современности. Он указал на партийный характер политики, на ее недостаточность для решения проблемы достижения общественной гармонии и общественного прогресса. Обращение Герцена в рамках реалистической философии истории к социальным преобразованиям, к изучению взаимодействия культур и цивилизаций в исторических событиях и процессах, к вопросам о правах человека и народов, ориентация его философско-исторических воззрений и всей его деятельности — политической, теоретической и практической — на решение общечеловеческих проблем, преодоление узкой сословной и национальной позиции — все это так близко и так понятно современной жизни и, в частности, современной философии, которая в лице таких, например, различных мыслителей, как Х. Ортега-и-Гассет, Ф. Анкерсмит и даже Г. Гадамер, все более и более сосредотачивается именно на философско-исторической и культурологической проблематике.

Герцен был глубоким философом, создавшим самое главное достижение русской философии — высокую культуру мысли.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Герцен А. И. Сочинения в двух томах. — М., 1986.

*И. И. Евлампиев*

## **А. И. ГЕРЦЕН ОБ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ**

Мой краткий доклад — это часть большого проекта, связанного с попыткой пересмотреть традиционные историко-философские стереотипы. Сразу выскажу основной тезис, хотя, может быть, прямо к Герцену он не имеет отношения: мы до сих пор живем с историей философии, которая построена на абсолютно устаревших и ложных стереотипах. И если искать истоки этих стереотипов, то придется идти далеко в историю — в средневековье. До сих пор наша история философии, как это ни странно, построена на средневековом мировоззрении; и в этом смысле совершенно не случайно Соловьев еще в 1891 г. пишет работу «Об упадке средневекового мирозерцания». Кажется, почему это вдруг в конце XIX в. русский философ борется со средневековым мирозерцанием? Абсолютно точное название! До сих пор мы во многом живем в средневековом мирозерцании, не замечая этого. Парадокс в том, что даже советские учебники по истории философии были написаны в этом же средневековом духе, на мой взгляд.

И вот, пытаюсь понять истоки этих стереотипов, понять, на чем они основаны, мы, без труда обнаруживаем, что в их основе лежат церковные, т. е. средневековые церковные, представления, построенные на чисто идеологических задачах, которые христианская церковь ставила перед собой в неустанной борьбе с ересями. Именно на этих стереотипах, мне кажется, до сих пор построена история философии. Это, конечно, нелепость, и понятно, что проницательные мыслители в истории это видели и говорили об этом, поэтому и другой вопрос можно задать — а почему же до сих пор так устойчивы эти стереотипы? Нет ли каких-то мощных сил, которые это продолжают поддерживать? Но этот вопрос я оставляю в стороне.

Давайте задумаемся, а какова альтернатива? Если великие мыслители видели, что что-то неправильно в понимании истории философии, то они и понять пытались, какова истинная история, как ее нужно строить. Это я и попытаюсь проследить. Если искать эпоху, в которой наиболее явно это было сделано — это так называемая неклассическая философия, это Шопенгауэр и Ницше. Они, конечно, не являются, строго говоря, историками философии. Но если мы говорим о неклассической философии, относя в ней Шопенгауэра, Ницше, Бергсона и других, то можно говорить

и о неклассической истории философии, те же самые мыслители могут быть поняты как историки философии. В их работах можно найти критику традиционной истории философии. Просто для них это не было главным, это заслонено более яркими и известными идеями, и об этом аспекте их взглядов почти не упоминают. А вот мне показалось интересным присмотреться к этому. И оказалось, что на самом деле очень четко выстраивается альтернативное понимание истории. Более того, это альтернативное понимание гораздо раньше зародилось. Это началось в немецкой классике. Хотя Шопенгауэр и Ницше выступают резко против своих предшественников в немецкой классической философии, на самом деле они от них сильно зависимы. И та философская парадигма, которую мы называем неклассической философией, начала формироваться уже в классической немецкой философии. Это как раз яркий пример тех нелепых стереотипов, о которых я говорю и которые заставляют нас проводить границы совершенно не там, где надо их проводить. Мы противопоставляем классическую немецкую философию и неклассическую философию, между Гегелем, условно говоря, и Шопенгауэром проводим какую-то непреодолимую грань, видим между ними пропасть. На самом деле никакой пропасти нет, это абсолютно логичное развитие. То, что они сами там друг с другом ругались, определялось их личными тактическими целями. Тем более что, например, Шопенгауэр в конце жизни вдруг Шеллинга объявляет своим предшественником, хотя в начале он его «философским пустозвоном» называет.

Пытаясь понять, как же правильно надо выстраивать историю европейской философии, опираясь прежде всего на некоторые очень важные идеи Шопенгауэра и Ницше, я, естественно, как специалист и по русской философии, попытался посмотреть: а в русской-то философии это было? Конечно было, потому что Шопенгауэр и Ницше — это почти культовые фигуры для русских философов. В русской философии эта тенденция была уловлена и тоже была выражена — тем же Соловьевым, еще раз назову эту классическую работу «Об упадке средневекового миросозерцания». Ведь Соловьев об этом же пишет — о том, что мы неправильно понимаем логику развития европейской истории, надо ее совершенно по-другому выстраивать. Также Достоевского можно упомянуть: хотя он специально историей философии не занимался, но у него тоже можно найти суждения, которые сюда очень хорошо встраиваются. Можно взять и современных исследователей, особенно здесь уместно вспомнить мыслителя, которого я часто упоминаю, потому что он, глядя на эту более чем вековую перспективу критики традиционных историко-философских стереотипов, абсолютно четко некоторые важные идеи выразил — это Владимир Бибихин, я о нем специально скажу, если успею. Таким образом, пересмотр идет, но, к сожалению, это пока не слишком известно; меня это удивляет, что вот такие яркие и глубоко верные, на мой взгляд, идеи, которые должны бы привлекать внимание, по крайней мере историков философии, они совершенно не известны. Когда рассказываешь об этом, все удивляются, даже возникают возражения, хотя целая традиция такой интерпретации истории существует, Розанова можно еще вспомнить из наиболее популярных персон.

Но особенно интересным оказалось посмотреть, а где исток-то этой традиции в русской философии. Если говорить о немецкой философии, здесь все ясно, здесь исток «неклассического» понимания истории сразу можно указать — это Фихте. Сейчас, переходя к содержанию соответствующих идей, я скажу, в чем тут собственно заслуга Фихте. А вот в русской оказалось, что первым, кто высказал такого рода идеи, — это Герцен! Не знаю, может, еще раньше у кого-то это есть, хотя кажется, что вряд ли; трудно

поверить, что у кого-то раньше можно найти идеи, которые связаны с радикальной переоценкой традиционной истории философии — традиционной на тот момент. Но то, что я у Герцена нашел, оказалось ровно в этом духе! Я имею в виду теперь уже конкретно работу «Письма об изучении природы». Поскольку в тот момент, когда он ее писал, в 1840-е гг., Шопенгауэр еще не был до такой степени известен, как позже, Герцен не мог опираться на идеи Шопенгауэра. Тогда надо полагать, что он их из немецкой классики, скорее всего у Фихте, почерпнул; кстати, он очень уважительно о Фихте отзывается в этой работе, так что здесь все складывается. Но это означает, что Герцен один из первых в европейской философии уловил то, что только-только зарождалось в немецкой философии, и он это выразил в своей работе.

Обращаясь уже конкретно к этой работе, нужно прежде всего сказать, что, строго говоря, это вовсе не письма об изучении природы, это письма об истории философии. Хотя формально Герцен пишет о науке, о развитии естествознания, он специально поясняет, что он имеет в виду под изучением природы. Слово «естествознание» он очень редко употребляет, и это правильно, потому что он совсем не о естествознании пишет, а если даже о естествознании, то в смысле XIX в., а не в нашем смысле, совершенно ином. Он говорит о познании, о познании природы, т. е. о познании мира, куда и человек входит. По сути, он о знании как таковом, т. е. о развитии человеческого знания, пишет, причем понимает знание как неразрывное единство науки и философии. Речь в этой работе идет об истории развития человеческого знания как такового, где философия является безусловной вершиной. Поэтому, внимательно читая это сочинение в очередной раз, я его именно с этой точки зрения вдруг понял. Есть у нас еще один стереотип: «Письма об изучения природы» — это работа, в общем, вторичного порядка, хотя яркая, первая философская работа Герцена, но все-таки не такая глобальная, как многие другие сочинения русских философов, поскольку посвящена только науке. На деле это совсем не так, это работа того же уровня, что и «Кризис западной философии» Соловьева. Абсолютно не исключаю, что Соловьев писал свою первую книгу «Кризис западной философии», имея в виду «Письма об изучения природы».

Так о чем, повторяю, эта работа? Это работа об истории философии, о том, как человеческое познание развивается от самых своих первых истоков в античности. Герцен, видимо, хотел довести изложение до современности, но работа не была закончена, он даже до немецкой классики не доходит, до кульминации всего исторического процесса, с его точки зрения. Но тем не менее основные идеи понятны, точно так же как понятен и основной замысел: показать, что на самом деле мы неправильно понимаем историю философии.

Теперь я должен обратиться к содержанию — что же неправильно в традиционной истории? Что собственно я имею в виду под противоположностью двух форм понимания истории философия? Давайте начнем с ключевого момента, поскольку времени мало, приходится брать самый яркий момент, в котором совершенно определенно проявляется противоположность «классической», условно говоря, и «неклассической» истории философии (и даже более того — истории культуры как таковой). Это Возрождение, отношение к Возрождению. Герцен Возрождение не упоминает, у него это позднее средневековье, XVI век, как он говорит. Бибахин именно об этом написал книгу «Новый Ренессанс», и это книга, которая непосредственно к нашему разговору имеет отношение. Ведь традиционная точка зрения какова? Возрождение — это тот перелом, который определил все последующее развитие европейской философии и европейской культуры. Возрождение задало тот импульс, который действовал и в философии XIX в.,

и в XX в. перешел. Таким образом, мы проводим принципиальную грань в истории философии между Средними веками и Новым временем, и эта грань определена Возрождением. При этом Возрождение понимается как некий решающий шаг вперед по пути, который ведет к современности. Совершенно неправильно!

На самом деле все обстоит обратным образом. У Герцена это ясно сформулировано, но Бибахин более точно и детально соответствующую идею выражает, поэтому я сначала еще раз на книгу «Новый Ренессанс» сошлусь. На мой взгляд, это гениальная книга, во многом так и не понятая книга, написанная величайшим религиозным мыслителем конца XX в. Он очень убедительно разбирает указанный стереотип, главная мысль Бибахина — Возрождение не удалось. Возрождение было великим деянием, которое не удалось, и именно отсюда все проблемы современной культуры. То, что начинается после Возрождения, — это возвращение средневековья, возвращение средневекового мировоззрения. Так вот, ровно в этом же заключена главная идея Герцена. Он утверждает, что Декарт и Бэкон, или, точнее, Декарт и Локк (Бэкона Герцен позитивно в целом описывает, но Бэкон все-таки стихийный мыслитель, а философски каноническую форму эмпиризму Бэкона придал Локк), — это просто две крайние точки зрения внутри восстановленного средневекового мировоззрения. И поэтому весь кризис современной цивилизации, весь XVIII в. с его безграничным материализмом — это средневековье, доведенное до абсурда. Возрождение не удалось. Его главный итог в XVI в. для Герцена — это Бруно. И далее эту позитивную тенденцию развивал только Я. Бёме. Герцен, конечно, не историк философии, потому он не упоминает главные имена, здесь, безусловно, Экхарт и Николай Кузанский должны быть упомянуты. Герцен делает акцент на Бруно, но Бруно, конечно, вторичен по отношению к Николаю Кузанскому, как мы сейчас знаем. Но это не так важно, все равно Бруно яркий мыслитель, и очень важный в истории мыслитель, который передал эту традицию дальше. Именно он определил новый облик философии. Хотя эта тенденция не смогла стать господствующей, она была задавлена Реформацией и Контрреформацией совместно. Вот еще один парадокс истории: Реформация и Контрреформация — это явления одного порядка, никакой существенной разницы тут нет. И Лютер, и католические идеологи Контрреформации в одну и ту же сторону действовали, они и вернули средневековье в Европу. И Декарт — это абсолютно средневековый мыслитель, «схоласт», как Герцен его определяет парадоксальным образом. Новоевропейский (декартовский) идеализм — это новая версия, это продолжение схоластики, вот парадоксальный и самый важный тезис герценовской работы. Начало новоевропейской философии у Герцена оказывается продолжением схоластики, потому что Декарт возрождает тот же самый дуализм материи и сознания, который господствовал в Средние века. Он изымает человека из мира, он природу отделяет от человека, он утрачивает ту целостность, которая была в античности и которую снова попыталось нащупать Возрождение — целостность человека и мира, духа и материи, Бога и человека.

Идея целостности, единства — это главная идея европейской философии, утверждает Герцен. Здесь мы подходим к следующей важной, наверное, самой важной, идее. Потому что в основе всего лежит христианство — и в основании средневековой философии, и в основании философии Возрождения, и в основании новоевропейской философии также. Поэтому неизбежно возникает вопрос о самом христианстве, и Герцен абсолютно точно все точки над «i» расставляет. Можно только поражаться точностью его оценок еще до того, как такие оценки стали нормой. Здесь даже возникает вопрос: а Ницше не у него ли это брал? У Достоевского, конечно, но, может быть, и у Герцена,

Ницше знал Герцена, это известно. В связи с этим возникает интересная тема идейной взаимосвязи Ницше и Герцена.

В чем тут суть вопроса? Здесь хочется большую цитату привести, настолько она выразительна. Герцен очень точно оценивает судьбу христианства в европейской истории. Мгновенно вспоминаются и Шопенгауэр, и Соловьев, и Ницше, а ведь Герцен пишет это за десятилетия до их классических работ. Правда, Шопенгауэр именно в это время свой труд «Мир как воля и представление» писал, но когда он известен стал? Через двадцать лет только. Герцен пишет, что как только христианство стало основой культуры, оно создало новый европейский мир, и старый мир должен был уйти, но у христианства оказалась трагическая судьба в европейской истории. Вот как он описывает эту трагедию: «В то время как проповедование евангелия изменяло внутреннего человека, дряхлое устройство государственное оставалось в явном противоречии с догматами религии. Христиане приняли римское государство и римское право; побежденный и отходящий мир нашел средство проникнуть в стан победителей. Восточная империя, приняв во всей чистоте евангельское учение, осталась при той форме цезарского управления, которое Диоклетиан — злейший гонитель христианства — развил до нелепости. В Западной империи, с своей стороны, явился новый элемент, также нехристианский, — элемент тевтонизма, народного духа диких полчищ, страшных в невинной кровожадности своей, в своей скитающейся неутомимости, в своем дружинном братстве и любви к необузданной воле. Надобно было усмирить, укротить дикарей; надобно было сломить их железную и задорную волю волей, еще более железной и настойчивой. Эту великую задачу задали себе первосвященники римские; разрешая ее, они утратили свой характер чуждости всему мирскому; католицизм сорвал германца с его почвы и пересадила на другую, но сам, между тем, пустил корни в землю, которую стремился вытолкнуть из-под ног мирян; желая управлять жизнью, он должен был сделаться практическим, печясь о мнозе; отвергая эти заботы, он принял их»<sup>1</sup>. Теперь я понимаю, откуда у Соловьева некоторые резкие оценки в работе «Об упадке средневекового миросозерцания» по поводу того, что церковь изменила заветам Иисуса Христа. Действительно, церковь вынуждена была бороться с этой языческой стихией, она ее переборола, но эта стихия сама в нее вошла. И потому получился странный симбиоз: то христианство, которое мы имеем в средневековой истории и которое имеем до сих пор в виде христианской церкви, мало общего имеет с великим евангельским учением, великим учением Иисуса Христа. Именно об этом говорит Герцен. И именно в этом главная проблема европейской истории. В итоге, что произошло? А произошло обмирщение, духовность, конечно, сохранилась, но духовность и мирское были отделены друг от друга. Главный парадокс и главная проблема церковного христианства — это абсолютное отделение божественного и человеческого, отделение Бога от человека; Августин это теоретически зафиксировал. И дальше средневековая схоластика, пишет Герцен, этот дуализм продолжала расширять, тем самым лишая человека божественного основания. Конечное и бесконечное были разделены в нашем бытии, мы только конечными и относительными себя воспринимаем, забыв, что конечное не может существовать без бесконечного. Здесь он, понятно, Гегеля имеет в виду, увлечение гегелевскими идеями в нем сказывается.

---

<sup>1</sup> Герцен А. И. Письма об изучении природы // Герцен А. И. Собрание сочинений: В 9 т. — М., 1955–1958. — С. 231.

Герцен в соответствии с традицией полагает, что Возрождение пыталось вернуться к античности. Но в самой античности он в качестве главного видит единство Бога и человека, единство конечного и бесконечного, что, конечно, выглядит спорным. Он несколько модернизирует античность, сближая ее с первохристианством. А средневековая схоластика, по его мнению, как раз противостоит и античности, и истинному христианству, вот как Герцен пишет об этом: «Схоластики не уразумели настолько христианства, чтоб понять искупление *не отрицанием конечного, а спасением его*» (там же, с. 233). Т. е. схоластика разделила конечное и бесконечное, человеческое и Бога, и теперь проблема в том, чтобы соединить человека и Бога, обосновать наше бытие через бытие Бога. Сделать Бога основанием нашего собственного бытия — вот подлинная задача христианства. Но в христианской церкви эта задача исчезла, христианская церковь пошла совершенно по другому пути. Это и стало причиной того кризиса, в котором оказалась европейская культура в XVIII в., и Герцен прямо указывает на материализм Гольбаха как на выражение этой тенденции. По сути, именно церковь, церковная идеология отделения мира от Бога, создала «Систему природы» Гольбаха. И тогда получается, что задача изменения философии, перехода к подлинной, глубокой философии, по-настоящему объясняющей бытие человека и единство Бога и человека — она впереди, она не Декартом, ни Локком, ни последующими философами, вплоть до немецкой классики, не была решена. И только некоторые отдельные мыслители оказываются ближе к этой цели. Герцен указывает на Лейбница, точно так же как Бибахин; и действительно, после Николая Кузанского только Лейбница можно упомянуть, все остальное это, по сути, упадок, продолжение средневекового упадка. Локк и Декарт парадоксальным образом оказались в одном лагере, это продолжение средневековой схоластики, а вот Лейбниц — это человек совершенно нового образа мыслей.

Точно так же Фихте — человек совершенно нового мировоззрения. Именно Фихте впервые очень четко выражает идею, что в истории было два христианства, в работах «Основные черты современной эпохи» и «Наставление к блаженной жизни». Тогда история европейской философии — это, по сути, не борьба идеализма и материализма, диалектики и метафизика, это борьба двух форм христианства. И Возрождение — это великая попытка вернуть подлинное христианство в историю. Она не удалась, повторю, Декарт своей философией упрочил господство средневекового христианства. Весь дальнейший кризис европейской цивилизации связан как раз с тем, что это средневековое христианство в виде церковного христианства продолжало господствовать в обществе, вплоть до XX в. И понятно, что в итоге христианство стало неактуальным. Вот мы и живем в эпоху «неактуального» христианства, которое уже ничего не способно сделать, потому что оно изменило своей подлинной задаче обосновывать бытие конечного человека через бесконечного Бога.

Герцен, на мой взгляд, в русской традиции первым это увидел, по крайней мере, я это так себе представляю. После него Достоевский, Соловьев, Розанов и Бибахин только продолжили эту линию интерпретации истории философии.

*А. Л. Семенова*

**ОБРАЗНЫЕ СРЕДСТВА ФИЛОСОФСКОЙ ПУБЛИЦИСТИКИ  
А. И. ГЕРЦЕНА  
(на материале статьи «Дилетантизм в науке»)**

Публицистика — вид журналистской деятельности, предполагающий выявление, анализ и оценку общественно значимых фактов, событий с целью актуализации их для общественного мнения, результатом чего становится изменение общественной практики. Философская публицистика — это общественная саморефлексия. Важнейший аспект философской публицистики — проблема соотношения интересов человека и общества, индивидуума и власти; проблемы общественной морали, нравственных ценностей, этических приоритетов. Затрагивая проблемы веры, научного прогресса, политических перспектив и социального развития, философская публицистика ставит фундаментальные проблемы существования социума и человека, при этом тексты обращены не к узкому кругу специалистов с философским образованием, а к широкой читательской аудитории. И цель такого рода публицистических текстов — побудить общество к саморефлексии, к размышлениям, дискуссиям.

Для автора философского публицистического текста (субъекта высказывания) не является обязательным критерием наличие философского образования, здесь важен взгляд на проблему, широта и глубина постановки вопроса, которые будут выходить за рамки какой бы то ни было специализации: экономики, образования, медицины и т. п. При этом публицист может быть профессиональным журналистом: редактором, сотрудником СМИ, либо могут выступать в качестве публициста ученый, врач, писатель, но в этом случае их деятельность правомерно отнести к журналистской, так как текст будет ориентирован на медийный формат. Целевой аудиторией для философской публицистики становится не узкий круг специалистов, что предполагает научная публицистика, где философия будет одной из областей научного знания, а широкая читательская аудитория, на которую ориентирован текст.

Философская публицистика близка к научной, но все же не сводима к ней. Статья, раскрывающая собственно философские проблемы, опубликованная в специальном — философском — журнале, является по существу научной. Философский публицистический текст обращается к масштабной и значимой проблеме. Он стремится выявить общие тенденции развития социума и индивида. Философская публицистика



ориентирована на массового читателя, при этом ее характеризует логичность, аналитичность, аргументированность<sup>1</sup>.

Цикл статей А. И. Герцена «Дилетантизм в науке» написан в 1842–1843 гг. и был опубликован на страницах «Отечественных записок» в 1843 г.: первая статья — в кн. 1, вторая «Дилетанты-романтики» — в кн. 3, третья «Дилетанты и цех ученых» — в кн. 5, четвертая «Буддизм в науке» — в кн. 12. Они помещались за подписью Искандер и при жизни Герцена больше не печатались. Журнал «Отечественные записки» XIX в. представляет собой типичный образец популярного в России русского толстого журнала, что делало его успешным и востребованным у читателей. Публикация принесла Герцену успех. Как отмечает Л. П. Громова, Герцен обладал «пониманием специфической задачи публицистики — писать о самом главном в данный исторический период...»<sup>2</sup>. Белинский в письме Боткину восхищался: «Вот как надо писать для журнала»<sup>3</sup>. Успех автора во многом определялся легкостью стиля, ясностью мысли, точностью языка, хотя автор говорил о философии как науке, ее сущности и назначении. В тексте статьи очевидно увлечение философией Гегеля, к развернутым цитатам из трудов которого Герцен прибегнул в четвертой статье.

Образность герценовской публицистики анализировалась в работе М. Черпахова, который подчеркивал, что «Герцен-публицист обращается к разуму и сердцу читателя. Его публицистика обладает высокими эмоциональными свойствами, ибо в ней логические категории сочетаются со зримыми, живыми картинками», и при этом они составляют единое целое<sup>4</sup>.

Художественные средства, которые использовал Герцен при написании цикла «Дилетантизм в науке» разнообразны. В первую очередь, это тропы. Тропы — речевые обороты, которые строятся на переносном значении слова.

Наиболее употребимыми в тексте статьи Герцена стали метафоры. Важно подчеркнуть, что названия второй, третьей и четвертой статей, тоже имеют метафорическое значение. В первой статье насчитывается более 120 метафорических выражений. Например, «на рубеже двух миров», «новые убеждения... не успели еще принести плода: первые листья, почки прочат могучие цветы», «за лесом схоластики», «сделаться достоянием площади и семьи, живоначным источником действия и воззрения всех и каждого», «бесплодно выдыхаются в какую-то туманную даль», «они попробовали плод древа познания и грустно поведали о кислоте и гнилости его», «завернувшись в одежды печали и сетования».

Также в цикле статей популярны эпитеты: «наболевшие души», «растерзанного сердца», «бестелесные умозрения», «созерцательная важность», «неестественного классицизма», «окаменелые здания (веков. — А. С.)», «живого уразумения», «неизлечимо отчаянное положение».

Говоря о сущности науки, Герцен использует олицетворения, подчеркивая, что наука — живой развивающийся организм: «наука на горячие просьбы о хлебе по-дает камни», «она (наука. — А. С.) намеренно говорит языком неудобопонятным», «не касаясь до живого духа ее (науки. — А. С.)», «в стройном наукообразном организме,

<sup>1</sup> Семенова А. Л. Русская философская публицистика: утопия радикального обновления. — Великий Новгород, 2010. — 296 с.

<sup>2</sup> Громова Л. П. Герцен и русская журналистика его времени. — СПб., 1994. — С. 137.

<sup>3</sup> Цит. по: Герцен А. И. Собр. соч.: В 8 т. — М., 1975. — Т. 2. — С. 368.

<sup>4</sup> Черпахов М. Герцен-публицист. — М., 1960. — С. 48.

живом», «она (философия. — А. С.) слишком юна», «ей (философии. — А. С.) много дела дома, в сфере абстрактной», «они (дилетанты) клеветают на нее (науку. — А. С.)».

Герцен-публицист использует прием противопоставления (антитезы): «старые убеждения... дороги сердцу, новые убеждения... чужды сердцу», «не одно сладкое должно высказываться, но горькое», «Ей (Европе. — А. С.) все мучения тяжелой беременности, трудных родов, изнурительного кормления грудью — а дитя нам», «Эта наука возле дома — но только она нигде не дает жатвы, где ни посеяна: она должна не только в каждом принимающем народе, но в каждой личности прозябнуть и возрасти», «Так голова живого человека кипит мыслями, пока шеей прикреплена к туловищу, а без него она — пустая форма», «Ему (Данте. — А. С.), земному, не товарищи были эти светлые, эфирные...».

Есть в статье пример оксюморона (сочетание противоположных понятий): «глубоко скорбящие об умершем мире, который им казался вечным».

Одним из приемов, раскрывающих авторскую позицию, является ирония (осмеяние, при котором истинным является не прямой смысл, а противоположный): «Такие друзья науки, смешиваемые с самой наукой, оправдывают ненависть врагов ее», «Они... готовы признать науку, но для этого требуют, чтобы наука признала за абсолютное, что Дульциния Табосская — первая красавица», «Ученому мешает его диплом: диплом — чрезвычайное препятствие развитию; диплом свидетельствует, что дело кончено...», «Дилетанты, находящиеся вне науки, могут иногда образумиться и в самом деле заняться наукой».

Художественные средства в литературе выполняют эстетическую функцию. Публицист использует тропы и фигуры в качестве аргументов своего рассуждения, для убедительности, опирающейся не только на рациональное восприятие текста, но и эмоциональное. В философской публицистике понятийно-логическая направленность текста является определяющей. И в таком случае эстетическая функция использованных художественных средств уступает понятийно-логической, а следовательно, может соотноситься с научным определением. Однако особенность подобных «публицистических дефиниций» заключается в их неизбежной многозначности, так как в основе лежит не прямое толкование слова, а переносное. Переносное значение может предполагать различные интерпретации и вызывать целый ряд всевозможных ассоциаций. Неслучайно, если сам Герцен в первой статье говорит о «мухаммеданах в науке», то в четвертой он подбирает другую метафору «буддисты в науке», при этом автор использует слово «коран» по отношению к ним и называет «правовверные буддисты», что не вполне корректно с точки зрения историко-религиозного подхода.

Закономерно, что в цикле герценовских статей можно видеть тенденцию усиления научно-терминологических высказываний, обращение к цитированию научных текстов в последней, четвертой статье цикла, где герценовская мысль о действенной сущности философии получает свое убедительное завершение. Таким образом, художественные средства в философском публицистическом тексте, с одной стороны, дают автору творческий простор для выражения мысли, для достижения доступности и убедительности высказывания, с другой — порождают неоднозначность восприятия и толкования.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Семенова А. Л. Русская философская публицистика: утопия радикального обновления. — Великий Новгород, 2010.
2. Громова Л. П. Герцен и русская журналистика его времени. — СПб., 1994.
3. Герцен А. И. Собр. соч.: В 8 т. — М., 1975. — Т. 2.
4. Черпахов М. Герцен-публицист. — М., 1960.

*А. А. Ермичев*

## НЕМНОГОЕ ОБ ИСТОРИИ КРУЖКА ИМЕНИ А. И. ГЕРЦЕНА

Двухсотлетие со дня рождения Александра Ивановича Герцена сегодня отмечали довольно вяло. Уместно напомнить, что в дореволюционной России столетие Герцена праздновалось с большим энтузиазмом. Одним из производных этого события была знаменитая статья В. И. Ленина «Памяти Герцена». В советское время ее чуть ли не наизусть заучивали не только студенты-гуманитарии, но и школяры. Тогда же организовывались самые разные мероприятия, подтверждающие память народа и государства о Герцене — «великом русском революционном демократе, выдающемся философе-материалисте, блестящем публицисте и литераторе»<sup>1</sup>. Еще важнее, что в советское время было осуществлено два издания полного собрания сочинений Герцена — в двадцати двух томах в 1919–1925 гг. под редакцией М. К. Лемке и в 1954–1966 гг. в тридцати томах.

Одним из эпизодов освоения идей Герцена в России стала деятельность малоизвестного кружка его имени, который существовал в Петербурге почти десятилетие — с 1907 г. и, по-видимому, по 1917 г. К сожалению, об истории этого кружка — его полное официальное название — Общественно-литературный кружок имени А. И. Герцена — известно немногое.

Кружок был зарегистрирован в Санкт-Петербурге Особым по делам об Обществах присутствием 15 мая 1907 г. То ли из-за наступления отпускного времени, то ли по каким-либо другим причинам, но к работе он приступил только зимой, на перевале 1907–1908 гг. Первое организационное собрание наметили на 12 декабря в зале Тенишева (Моховая, 33, вход со двора). Судя по сообщениям петербургских газет, оно, скорее всего, состоялось когда-то позже. «Речь» написала о нем 8 и 11 января, а «Слово» — 15 января.

На состоявшемся заседании определился «принцип, положенный в основание подбора членов: кружок прогрессивный по направлению, но вполне беспартийный».

---

<sup>1</sup> Цитирую по своему экземпляру «Краткого философского словаря», изданному в 1954 году Государственным издательством политической литературы и врученному мне «в день получения аттестата зрелости» в 397 школе в Ленинграде.

(См. корреспонденцию «Кружок имени А. И. Герцена» в газете «Слово» № 354 от 15 (28) января 1908 г. С. 3.) Тогда же было избрано руководство кружка — Совет из десяти человек и бюро кружка. В Совет вошли известные всей России ученые и общественные деятели — В. Я. Богучарский (Яковлев), С. А. Венгеров, С. Ц. Дехтерева-Кавос, Е. В. Лаврова, М. М. Ковалевский, Н. А. Котляревский, Н. П. Павлов-Сильванский, Ф. И. Родичев и П. Б. Струве. Избрали Бюро кружка во главе с председателем — им стал М. М. Ковалевский. Товарищем председателя стал Н. А. Котляревский; обязанности секретаря возложили на музыковеда Софью Цезаревну Дехтереву-Кавос (1862–1939), а казначея — Елизавету Васильевну Лаврову, дочь генерал-майора.

На собрании договорились о главной задаче кружка — научное изучение жизни и творчества А. И. Герцена. Оттого было принято решение о преимущественно закрытых заседаниях, результаты которых могли бы время от времени сообщаться широкой публике на открытых заседаниях. Не откладывая дела в долгий ящик сразу же наметили направления научных исследований и назначили их кураторов. С. А. Венгеров попечительствовал изучению Герцена-писателя, Н. О. Лосский — Герцена-философа; В. Я. Богучарский курировал блок исследований «Герцен и общественная жизнь России», Л. Ф. Пантелеев — «Герцен и польский вопрос», Н. И. Кареев «Герцен и эмиграция», Е. В. Тарле — «Герцен и социализм», В. И. Семейский — тему «Герцен и освобождение крестьян». Странно, что П. Б. Струве должен был опекать тему «Герцен и славянофилы», да и то вместе с Богучарским. Опять же, предполагалось, что проделанное исследование завершится изданием какого-либо специального сборника. А горячий корреспондент «Столичного утра» (от 24 августа 1907 г.) даже приписал кружку совершенно фантастический замысел — уже с осени издавать специальный журнал, в котором бы освещались все вопросы, связанные с А. И. Герценом.

Нет, планы были большими, но скромнее. Помимо намеченного члены кружка хотели собрать библиотеку Герцена — из его книг разных изданий и литературы о нем — и создать в Петербурге музей А. И. Герцена, постепенно собирая для этого различные материалы — автографы, портреты, книги и другие вещи.

К сожалению, из намеченного удалось выполнить далеко не все. Не появился ни один из обещанных научных сборников. Разве что непосредственно к столетию со дня рождения А. И. Герцена В. Я. Богучарский напечатал свою книжку «Александр Иванович Герцен», а выходные данные книги прямо указывали на издателя, т. е. на кружок.

Очень мало известно о главных, закрытых заседаниях кружка; чуть больше, но тоже немного — о публичных его меропрятиях.

Первое закрытое заседание состоялось вскоре после организационного собрания, а именно 9 января 1908 г. — в тридцать восьмую годовщину со дня смерти А. И. Герцена. На нем Ф. И. Родичев и П. Б. Струве сказали свои речи о значении Герцена для своего времени и для современности. Корреспондент «Слова» оценил их: «Эти речи были вступительным общим словом перед начинающейся работой над частностями обширной единой задачи» по исследованию творчества Герцена и пропаганде его идей. Автору неизвестно, была ли опубликована речь Ф. И. Родичева, а вот превосходную речь П. Б. Струве напечатала кадетская газета «Речь», а потом он включил свое выступление в сборник «Patriotica» (1911).

Что касается других закрытых заседаний, то известно, что в первой половине 1908 г. на одном из них М. М. Ковалевский сделал «Сообщение о письме А. И. Герцена

к Эдгару Кине (1860), хранящемуся в Парижской Национальной библиотеке» и прокомментировал его.

25 марта 1915 г. участники заслушали доклад биолога и зоопсихолога Владимира Александровича Вагнера (1849–1934) «А. И. Герцен как натуралист», опубликованный затем в «Вестнике Европы» (1914, кн. 9).

В мае того же года в гимназии Я. Г. Гуревича состоялся закрытый вечер в память скончавшегося В. Я. Яковлева-Богучарского — замечательного историка революционного движения в России и одного из основателей кружка.

Из некоторых сохранившихся годовых отчетов о работе кружка явствует, что на закрытых заседаниях очень часто обсуждались неотложные повседневные нужды и задачи кружка — например, затруднительное положение с изданием сочинений А. И. Герцена, намерение издавать какой-то сборник статей из «Колокола», программа лекционной деятельности кружковцев, или финансирование за счет кружка в годы Великой войны содержания двух лазаретных кроватей.

Из открытых заседаний петербуржцам надолго могли запомниться состоявшиеся в Александровском зале Городской думы вечера памяти А. И. Герцена. Первый из них состоялся 27 марта (9 апреля) 1912 г., приуроченный к столетию со дня рождения Александра Ивановича. Корреспондент «Речи» пояснял ситуацию «знания-незнания» Герцена: «Величайшая популярность имени — и очень ограниченная распространенность творений. Величайшее признание заслуг — и скудное знакомство с подлинной личностью, чувствами и мыслями Герцена... Широкие круги интеллигенции знают его или очень мало, или из вторых и третьих рук».

Билеты на собрание стоили от 50 копеек до 5 рублей, и зал был полон. Свои слова о Герцене произнесли Н. А. Котляревский, П. Н. Милюков, П. Б. Струве, А. А. Корнилов и Ф. И. Родичев.

Другое столь же запомнившееся открытое заседание, посвященное памяти А. И. Герцена, состоялось через год, 3 марта. Теперь выступали М. М. Ковалевский, изобретатель слова «интеллигенция» писатель П. Б. Боборыкин, лично знавший Александра Ивановича, Ф. И. Родичев и С. Л. Франк, поделившийся своими соображениями о философии Герцена. Любопытно, что подобный же вечер в 1915 г. был не разрешен военной цензурой.

Пресса отметила также литературно-музыкальный вечер, посвященный памяти Н. П. Огарева. Он состоялся 24 ноября 1913 г.

Что касается участников этого кружка, то по отчету за 1915 г., т. е. на 1 января 1916 г. в нем состояло три почетных члена (дочери Герцена, Наталья и Ольга и Мария Каспаровна Рейхель), 60 членов-учредителей и 40 действительных членов. Среди них мы встретим очень много знаменитых политиков — Водовозова В. В., Гессена И. В., Грезескула Н. А., Долгорукова П. Д., Кускову Е. Д., Милюкова П. Н., Тыркову А. В., Шаховского Д. И. Среди политиков, как видно, преобладали кадеты; вот такой вполне беспартийный кружок. Помимо политиков здесь были историки русской литературы — Аничков Е. В., Батюшков Ф. Д., Веселовский А. Н., Гершензон М. О., журналисты и публицисты — Арсеньев К. К., Пантелеев Л. Ф., историки — Кареев Н. И., Кизеветтер А. А., Тарле Е. В., Щеголев П. Е., философы — Булгаков С. Н., Лоссий Н. О., Новгородцев П. И., Франк С. Л. и многие-многие иные.

7 марта 1915 г. Совет кружка обратился к Общему Собранию Императорской Академии наук с предложением принять в Библиотеку Академии собранные им рукописи, книги, бюсты, гравюры, портреты и иные предметы, имеющие отношение к Герцену.

При этом кружок настоял — среди прочих — на двух важных соглашениях: материалы должны были храниться целостно, в особом отделе, носящем имя «Герценовского», а при создании в Петербурге музея Герцена их нужно было передать туда.

Собрание с подобающей благодарностью приняло это дарение, а спустя год, в сентябре 1916 г., от кружка поступило еще семь томов газетных выпусков об А. И. Герцене в количестве 350 листов.

Конечно, определенную ценность переданные материалы имели. За редким исключением они поступили в дар от В. Я. Богучарского. Здесь имелось несколько подлинников — двух писем А. И. Герцена (к К. С. Аксакову и В. Т. Кельсиеву), автограф Н. П. Огарева («Из записок сумасшедшего») и С. Я. Надсона («На могиле А. И. Герцена»), несколько писем к А. И. Герцену, набор «Голосов из России» за 1858–1860 гг., фотографии разных лет, несколько современных книг и довольно много оттисков журнальных статей (опять же, из современной печати). Ценными могли бы оказаться и семь томов газетных вырезок о Герцене — в совокупности своей они образуют документ, свидетельствующий о характере восприятия герценовских идей в России в начале XX в.

Последнее по времени свидетельство о существовании кружка им. А. И. Герцена нашлось в архиве Н. А. Котляревского — то было приглашение на вечер 4 мая 1917 г., проводимый им в Александровском зале Городской думы. Тема вечера — «Герцен и русская революция».

При знакомстве с наличными материалами о кружке возникают различные вопросы. Почему, к примеру, в работе кружка не участвовал В. И. Яковенко, который в 1905 г. издал (правда, не очень хорошо) семь томов «Сочинений и переписки с Н. А. Захарьиной» Герцена? В списках кружка не числится Иванова-Разумника — а он многое бы мог рассказать об идеях Герцена. Совсем поразительно, что в кружке не было Михаила Константиновича Лемке, который работал над подготовкой первого полного собрания сочинений и писем А. И. Герцена, вышедшего в 1915–1925 гг. Между тем в качестве редактора и комментатора этого собрания его выбрали дети Герцена.

Еще одно недоумение вызывает отчет о деятельности кружка за 1915 г.: в нем после упоминания о трех коллегах, ушедших из жизни в этом году, следует что-то непонятное: «Отказались: члены-учредители А. В. Тыркова и С. Л. Франк и действительный член кружка И. П. Демидов». Отказались — наверное, покинули кружок? Почему?

Если когда-нибудь дотошный историк петербургской культуры будет писать о ее философской жизни, то, наряду с известными Философским и Религиозно-философским обществами и малоизвестным Философским собранием, он, может быть, назовет Общественно-литературный кружок им. А. И. Герцена.

*К. Г. Исупов*

## **А. ГЕРЦЕН ГЛАЗАМИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА (CASUS В. РОЗАНОВА)**

Существуют философы «однонаправленные» («правые», «левые», «радикальные», «либеральные», «консервативные»); споры в их сообществах — это споры своих со своими.

Чем менее причастен идеолог этого типа к личному художественному творчеству, тем резче и определеннее контуры его идейной позиции и степень стилистической напряженности, т. е. эстетически оформленного пафоса и голосовой «позы». Это позиция, авторитарно утверждаемая на краях и полюсах, она антитетично и принципиально противопоставлена оппоненту. Идеологии такого типа довлеет риторика контрастной оппонентуры, не склонной к компромиссу, это риторика однотонно-упрямого самоповтора; она кажется себе тем убедительнее, чем чаще ей удается огласить свои аргументы. Узость идеологического горизонта компенсируется начетнической твердостью убеждений. Таково безрадостное и безблагодатное христианство позднего Льва Толстого; такова анемичная публицистика народничества на исходе века.

Однонаправленный дискурс дорожит своей прямоотой, нехитрой логикой, культивирует самоочевидные истины, интонацию императива и радуется любым трофеям здравого смысла. Эта позиция не способна развиваться и усложняться, она бедна интонациями и словарем, но крепка постоянством и «преданностью идее». Есть в идеологии этого типа, как и в живых ее носителях, нечто угрюмо-одиозное или, по слову А. Блока, «совиное» («Победоносцев над Россией / Простер совиные крыла». — «Возмездие», 1910–1921). В плане истории характеров им соответствуют эгоцентристы и так называемые правдолюбцы, а в плане истории эроса — интроверты-однолюбы.

К типу однонаправленной идеологии принадлежат основные разновидности «категорического императива» (не в кантовом смысле термина, а в смысле упрямой безоговорочности): фатализм, стоицизм, скептицизм, пессимизм, нигилизм; сюда органично примыкают национализм, расизм и фашизм. Можно сказать и так — это готический тип сознания. Так мыслили наша революционная демократия, наши террористы всех мастей — от народовольцев до Б. Савинкова, наши радикальные строители всеобщего благоденствия, как теоретики, так и практики — до «неистовых ревнителй» марксизма-ленинизма включительно.



Сложнее дело обстоит с эстетизованными формами идеологии, которые разворачивают свой органон не в зоне понятийной конкретики, а в горизонте художнического видения. Чем более успешно в архитектониках этого типа поэтика превозмогает риторичность, тем прихотливее авторская позиция соединяет несоединимое, возводя идеологический оксюморон в принцип новой правды о мире и человеке в нем. Так синтезируется амбивалентная (образ Януса у Герцена в некрологе «Хомяков») или поливалентная (Розанов) позиция, оформляемая не на краях и полюсах, но «между». Само качество валентности (т. е. меры и мощности сочетания одного элемента идеологической конструкции с другим и всеми иными) осознается как предпосылка органической гибкости и возможность универсализации такого рода идеологии, которая сама по себе способна продуцировать целые семейства разноречивых, контрастно-хоровых (или, что равнозначно, лично-соборных и единомножественных) позиций. Чаадаев, Герцен, Достоевский, Розанов — люди в ситуации «между» и «везде». Молодой Герцен записывает в «Дневнике» 17 мая 1844 г.: «Странное положение мое, какое-то невольное *juste milieu* (двойственность. — К. И.) в славянском вопросе: перед ними (людьми круга Белинского. — К. И.) я человек Запада, перед их врагами человек Востока. Из этого следует, что для нашего времени эти односторонние определения не годятся»<sup>1</sup>.

У символистов Серебряного века эта продуктивная и тяготеющая к серьезному универсализму позиция редуцировалась в «энциклопедизм» (Брюсов) и утонченнейший эстетизм (Вяч. Иванов). Эстетизованные типы философского дискурса (Ницше, Шпенглер, Бубер, Батай, Бахтин) дают слишком много поводов для попреков со стороны ценителей точного исторического знания: они-де «романы» пишут, а не исследования. Однако импрессионистическая критика в лице И. Анненского, А. Вольнского или М. Волошина не теряет своей реальной историко-критической ценности при всем обилии в ней всяческого «художества», так же как «стилизованное православие» (Н. Бердяев) книги «Столп и утверждение Истины» (1914) не стало источником нового сектантства.

Ругавший и славянофильство, и западничество Достоевский окончательно размыл первое своей полуязыческой мистикой почвенничества<sup>2</sup>. Попутно автор «Дневника писателя» сделал большую услугу и панславизму своим лозунгом «Константинополь должен быть наш!» (1876. Июнь; 1877. Март. Гл. 1; ср. «Олегов щит», нач. 1850; «Русская география», 1848–1849 Ф. Тютчева<sup>3</sup>); вторые же не могли не быть благодарны автору «Подростка» за образ «русского европейца» — Версилова<sup>4</sup>. Славянофил И. Киреевский предпринял попытку издавать журнал «Европеец» (1832). В статье «О художественных народных выставках» (1897) Розанов писал: «Славянофильство все ultra-демократично, порывисто-демократично, хотя это есть барское учение не только по происхождению всех своих основателей и столпов, но также и по утонченности своей конструкции. В Москве давно стушеваны и примирены противоречия положений и даже противо-

<sup>1</sup> Герцен А. И. Дневник. 24 января 1844 г. // Герцен А. И. Собрание сочинений в 30 томах. — М., 1954–1965. — Т. 2. — С. 354.

<sup>2</sup> Анджей де Лазари. В кругу Фёдора Достоевского. Почвенничество. — М., 2004.

<sup>3</sup> Гачева А. Г. «Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется...». Достоевский и Тютчев. — М., 2004. Цимбурский В. Л. Тютчев как геополитик // Общественные науки и современность. — 1995. — № 6. — С. 86–98. По теме «Герцен и Тютчев» см. Бородкин М. Славянофильство Тютчева и Герцена (Речь, произнесенная на торжественном собрании Санкт-Петербургского Славянского Благотворительного общества 11 мая 1901 года). — СПб., 1902.

<sup>4</sup> Кантор В. К. Русский европеец как явление культуры. — М., 2001.

речия образования. Грановский и Герцен — как они были, в сущности, умственно-демократичны! — особенно если рядом с ними поставить Чернышевского, Благовосветлова, с их высокомерием «несколькими книжками», которые они прочли сверх тех, которые все читали»<sup>5</sup>.

Поливалентная идеология легко трансформируется из многоцентричной в эгоцентричную, альтруистическую или вовсе беспринципную. «Над схваткой» (1914–1915) Р. Роллана и «Размышления аполитичного» (1918) Т. Манна<sup>6</sup> схожи как авторские попытки занять метаисторическую позицию, на которой возможен творческий «покой и воля». Первого от ужасов современности спас неисправимый романтизм, второго — художническая транскрипция мифа как мира вечных событий (тетралогия «Иосиф и его братья», 1933–1943), который разыгрывается здесь-и-теперь в горизонте мистериально организованного Бытия.

Однако подлинные свои ценности идеология «единства противоположностей» обретает не на путях эстетического бегства, а в том факте, что именно такого рода позиция способна реальным, ощутимым образом инициировать будущую социальную реальность, будущие состояния сознания, будущие модели поведения — и не в форме благих намерений (т. е. утопически), а в форме продуктивного отрицания (апофатика антиутопий, например) и прямой антиципации возможных миров<sup>7</sup>. Множественная интенциональность поиска, самоценная именно этой своей множественностью методов, аспектов, языков описания в их самых немислимых сочетаниях породили такие удивительные книги, как «Столп и утверждение Истины» (1914), и такие удивительные концепции, как учение о ноосфере Т. де Шардена и В. И. Вернадского; креативную географику Гумилева, философию поступка М. М. Бахтина.

Должны были в русской культуре появиться тексты, синтетические в жанровом смысле, вроде «Философических писем», «Русских ночей» и «Былого и дум», и универсальные по составу мировоззренческой архитектоники: «Братья Карамазовы» и теперь читаются как энциклопедия актуального христианства. То, что на заре профессионально-философского русского творчества могло выглядеть как многосторонняя любознательность (историографы XVIII в. и современное им классическое масонство; «ученая поэзия» М. Ломоносова, а затем С. Боброва), к рубежу XIX и XX вв. преобразовалось в синтетику наук и художеств: В. Хлебников с его историософской нумерологией; движение «греческого возрождения» (Ф. Зелинский, Вяч. Иванов, Ник. Бахтин); ментальная стереометрия модерна в живописи, скульптуре и архитектуре; «вычисленные» каденции И. Стравинского. Открытие «обратной перспективы» в иконах древних мастеров, оказавшись в поле универсалистского науковидения, стало мировоззренческой сенсацией эпохи (П. Флоренский, Е. Трубецкой, Л. Жёгин); нечто подобное произошло с филологической герменевтикой, когда О. Мандельштам выучил итальянский и написал свой прославленный трактат («Разговор о Данте», 1933).

<sup>5</sup> Розанов В. В. Среди художников. Итальянские впечатления. — М., 1994. — С. 164.

<sup>6</sup> Перевод первых двух глав 600-страничного труда см.: Манн Т. Аристократия духа. Сб. очерков, статей и эссе. — М., 2009. — С. 60–68.

<sup>7</sup> В плане космологии: Мостепаненко А. М. Проблема возможных миров в современной космологии // Вселенная, астрономия, философия. — М., 1988. — С. 79–89; в плане семантики: Иванов Вяч. Вс. Семантика возможных миров и филология // Проблемы структурной лингвистики. 1980. — М., 1982. — С. 5–19; Крипке С. Загадка контекстов мнения // Новое в лингвистике. — М., 1986. — Вып. 18; Целищев В. В. Философские проблемы семантики возможных миров. — М., 2010 (изд. 2-е).

Только теперь в возможной полноте раскрываются подлинные масштабы метафизики Достоевского и его фундаментальные открытия в области духовной антропологии; недаром ко двору пришла на рубеже двух тысячелетий философия диалога М. Бахтина.

Идеологии полицентризма отвечает барочная затейливость стиля, ломающего все каноны, какие подвернутся под руку. В. Н. Ильин, явно под влиянием идей М. Бахтина о монологизме и диалогизме писал в эмигрантском «Возрождении»: «Как “Записки одного молодого человека”, так впоследствии “Былое и думы” никак нельзя причислить к жанру “монологической” литературы, скучной и навязчивой, как разговоры о прошлогоднем снеге, столь типичной для Белинского и последующих нигилистов, где подлинной диалектики так же мало как и в нынешнем “диамате”»<sup>8</sup>.

Человек, открытый диалогу с его идеологическим многоголосием и всему гомону многоязычного мира, его этнической и религиозной пестроте, — это человек-экстраверт, не утративший веры в доброе человечество, в Сущее Добро, а говоря короче — в Богочеловечество. Эта вера может выглядеть наивной и простоватой, даже юродской, лишенной подлинного трагизма и катарсиса, она может свидетельствовать о мягкотелости и обломовском прекраснодушии...

Все так, но кто сказал, что «прекрасная душа» — это плохо? Живой носитель идеологической полифонии и симфонии остается в рамках человеческого достоинства, чести и порядочности. У него есть привычка к почтительной оглядке на голос оппонента и умение хранить тайну конфиденца. Наконец, он живет в ясной перспективе большого времени и в спокойной уверенности в правоте своего дела, пусть и относительной. Еще в молодости Герцен этически самоопределился в истории мировой совести; см. его ранний незавершенный трактат 1846 г., опубликованный в «Современнике» (1848. № 3) «Несколько замечаний об историческом развитии чести».

Множественность точек зрения, обнимаемая единством творческой личности, связана и с деструкцией эстетического дискурса, в частности языкового. М. И. Жихарев специально отметил деформацию стилистического канона в «Философических письмах»: «Язык, иногда до странности неправильный»<sup>9</sup>. Не напоминает ли это точную реакцию тончайшего из отечественных стилистов — И. С. Тургенева на прозу Герцена: «Язык его, до безумия неправильный, приводит меня в восторг: живое тело»<sup>10</sup>? Б. Н. Чичерин вспоминал, как С. Шевырев, признанный знаток изящной речи, «на кафедре потешался над современным слогом Герцена»<sup>11</sup>.

Разница между закрытым и открытым типами философского дискурса и художнического видения мира та же, что между целостью и целостностью или статикой и динамикой. Когда же два эксцентричных мировоззрения, предъявляющие свои высказывания в формах живой, взволнованной речи, вступают в диалог, — мы присутствуем при картине душераздирающей: критерии оценки (и взаимооценки) смещаются в область личного аксиологического каприза.

---

<sup>8</sup> Ильин В. Н. Александр Иванович Герцен — загадка русской мысли и русского слова // Возрождение. — Париж, 1963. — Декабрь. — № 114. — С. 75 (Ильин В. Н. Пожар миров / Сост. А. П. Козырев. — М., 2010. — С. 320).

<sup>9</sup> Жихарев М. И. Документальная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Русское общество 1830-х гг. Люди и идеи. Мемуары современников. — М., 1989. — С. 88.

<sup>10</sup> Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем: В 28 т. Письма. — Л., 1968. — Т. 8. — С. 299.

<sup>11</sup> Воспоминания Б. Н. Чичерина / Сост., общая ред. С. Л. Чернова. — М., 1991. — С. 38.

Типичный случай: яростная хула Розанова на Герцена — не только своего старшего современника (в год кончины Герцена 14-летний Розанов во втором классе симбирской гимназии зачитывался Писаревым), но и коллеги по типу «творческого поведения»; подчеркнем в этом пришвинском словосочетании его первую, креативную часть, а не вторую (т. е. не бытовую). Розанов воспринял личность и творчество Герцена не полицентрично, а в образе калейдоскопа с его принципом непредсказуемого сложения мозаично-арабесковых конфигураций. Узорчатость мировоззрения была принята им за беспринципность как этическую и псевдофилософскую составляющую герценовского мировидения.

В своих оценках дела Герцена Розанов не считал нужным отличить одиозную монолитность философа-интроверта (застывшую в самодовольной стагнации «целость») от многовекторного саморазвития философа-экстраверта (динамически развертывающейся «целостности»). Этой разницы не мог или не захотел уяснить для себя ярчайший мыслитель Серебряного века, когда он писал о Герцене: «Все великие люди, *умы* были “монолитны”: но Герцен весь явно “составлен” из множества талантов, из разных вдохновений, из многообразной начитанности»<sup>12</sup>. Если в эту реплику вместо слова «Герцен» поставить «Розанов», — мы увидим честную автохарактеристику великого «обличителя». Василий Васильевич, с понятным отвращением узнающий себя самого в своих «предшественниках», не мог не плюнуть в зеркало (подобная история происходит и в его скандальных оценках наследия Гоголя). Со спокойной иронией записал А. Ремизов в рабочей тетради 1950-х гг.: «Гимнастика, выработавшая эластичность мысли, чем и объясняется на одну и ту же тему два противоположных мнения — в “Новом времени” — В. В. Розанов, а в “Русском слове” — Варварин»<sup>13</sup>.

А. Н. Николюкин, компактно обобщивший контрастные суждения Розанова о русском демократе, справедливо заметил, что, когда отмечалось 100-летие рождения Герцена, в «Новом времени» сняли с набора статью «Герцен и 60-е годы», «ибо Розанов обладал удивительной способностью писать “сразу в двух направлениях”: с одной стороны, говорил, что Герцен подготовил подъем 1860-х, а с другой — утверждал, что “в Герцене, собственно, не зародилась, а погибла русская революция”»<sup>14</sup>.

Герцен для Розанова — «основатель политического пустозвонства в России»<sup>15</sup>. Есть и (само) пародийное: «Тень Герцена меня усыновила...»<sup>16</sup>. Подобным образом Розанов не без удовольствия цитирует письмо В. Белинского к К. Кавелину со страшными поношениями славянофилов. Белинский при этом ссылается на Грановского и Герцена<sup>17</sup>. На таком фоне несколько неожиданно в статье «Русская церковь» (1906) прозвучали меланхолические размышления Розанова о пафосе жертвы в составе русской религиозности: «Для русских “приблизиться к смерти” и “приблизиться к святости” до того слилось в единый путь, отождествилось, что даже теперь и даже образованные

<sup>12</sup> Розанов В. В. О писательстве и писателях. — М., 1994. — С. 529.

<sup>13</sup> Ремизов А. М. Рабочая тетрадь (1950-е гг.) // Алексей Ремизов: Новые материалы / Вступ. заметка и публ. А. Грачевой // Алексей Ремизов: Материалы и исследования. — СПб., 1994. — С. 230.

<sup>14</sup> А. Н. Герцен Александр Иванович // Розановская энциклопедия / Сост., гл. ред. А. Н. Николюкин. — М., 2008. — Стлб. 225. Цитата из Розанова дана по изд.: Розанов В. В. Уединенное. — М., 1990. — С. 334.

<sup>15</sup> Розанов В. В. Сочинения: В 2 т. — М., 1990. — Т. 2. — С. 511; ср. 2, 583.

<sup>16</sup> Там же. Т. 2. — С. 614.

<sup>17</sup> Там же. Т. 1. — С. 112.

классы не вполне свободны от этого понятия. Оно есть нравственная и метафизическая аксиома в наших монастырях до сих пор; им проникнут и теперь весь наш народ в многомиллионной своей массе. Самые образованные люди, как Тургенев, как Герцен, и атеисты, нигилисты — в серьезные минуты жизни вдруг видят в себе возрожденную эту древнейшую, первоначальную веру своего народа: что умереть — святее, нежели жить, что смерть угоднее Богу (для верующих), Высшему Существо (для философов), чему-то (для атеистов), нежели жизнь. Эта грустная и ужасная (по мнению пишущего эти строки) мысль сообщила главный нравственный колорит всей восточной русской Европе: чего-то меланхолического и погибшего в смысле прогресса, чего-то страдающего и страшно дорогого, чему никто не сумеет помочь. И тем дороже это существо (Россия), и тем страшнее за нее»<sup>18</sup>.

В юбилейной статье о Белинском «50 лет влияния» (1898) встречаем: «... Не только он был один, но он всегда был бесприютен; он уже вел за собою огромную толпу — ибо Грановский, Герцен, В. Боткин, собственно, все лишь дополняют образ Белинского, без специфического и нового, оригинального в себе значения...»<sup>19</sup>.

Белинский для Розанова знаменует предмет почти сакрального культа и своего рода персонологическую парадигму, разворачиванием которой пришлось в своих личных биографиях заняться людям герценовской эпохи. О трудах и днях глубокочтимого критика сказано: «Умственное наследие уже подернулось археологической ветхостью; как несколько принужденно мы читаем теперь В. Боткина, Герцена, Грановского <...>». Но «Белинский есть не только “писатель”: он есть “лицо”, и как “лицо” он так же светит сейчас, как и в вешнюю пору сороковых годов»<sup>20</sup>.

В другом месте Герцен назван «приемышем» Белинского<sup>21</sup>. Симптоматична и цитация апофатического комплимента проф. Знаменского в адрес архим. Бухарева: «Герцен наизнанку»<sup>22</sup>.

Можно привести пример еще более поразительный. На фоне таких клейм, как «он есть основатель политического пустозвонства»; «самодовольный Герцен» («Уединенное») и прочих этого ряда<sup>23</sup>, Розанов в том же «Уединенном», размышляя о «спокойно-русском» отношении к православной церкви таких людей «благочестивой жизни в самом лучшем смысле слова», как Ф. И. Буслаев, Тихонравов, В. О. Ключевский, С. М. Соловьев, в интонациях запоздалого покаяния говорит: «Нет сомнения, что будь они “безверные”, — они не были бы ни так благородны, ни так деятельны. Религиозный скептицизм они встретили бы с величайшим презрением. “Допросы” Православию начинаются ниже (или в стороне?) этого этажа: от умов более едких, подвижных и мелочных. Толстой, Розанов, Мережковский, Герцен — уже не Буслаев,

<sup>18</sup> Там же. Т. 1. — С. 330–331.

<sup>19</sup> Розанов В. В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях. — М., 1996. — С. 301.

<sup>20</sup> Там же. С. 306.

<sup>21</sup> Розанов В. В. О писательстве и писателях. С. 512. См. также статью «Не нужно давать амнистию эмигрантам» (1913).

<sup>22</sup> Розанов В. В. Около церковных стен. — М., 1995. — С. 245.

<sup>23</sup> А. Л. Волынский обиделся за Герцена и резонно заметил в статье «“Фетишизм мелочей”. В. В. Розанов» (1916): «Согласимся, однако, на минуту, что политическое гладиаторство Герцена действительно чепуха. Но как было не соблюсти хоть тени уважения к литературному таланту, полного горений, полного энтузиазма!» (В. В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: В 2 т. — СПб., 1995. — Т. 2. — С. 241–242).

с его вечерним тихим закатом. Это — сумятица и буря, это — злость и нервы. Может быть, кое-что и замечательное. Но не спокойное, не ясное, не гармоничное»<sup>24</sup>.

Поставить себя в третьем лице между Толстым и Мережковским — это случай, единственный на всю необъятную прозу Розанова. Он прекрасно понимал огромное значение Толстого-художника и его начетническое приватное «богословие» позднейшего периода; одним из первых он обратил внимание на сухую схематику рациональных построений Мережковского, на черты графомании в его писательстве и на пустую патетику его публичных выступлений (чего стоят одни «говорящие штаны!»<sup>25</sup>). И вот в этом ряду, хронологически некорректно замкнута именем Герцена, красуется фамилия Розанова...

Черты «растрепанной импровизации» в плане стилистическом роднят Розанова и охаиваемого им протагониста, с которым он примирился, наконец, в «Уединенном». Однако этот фразеологизм — «растрепанная импровизация истории»<sup>26</sup>, берущий на себя у автора «Былого и дум» роль рабочего термина философии истории, был поставлен однажды известным историком русской мысли рядом с тезисом Розанова из книги «Религия и культура» (1899): «Человек не делает историю, он в ней живет, блуждает, без всякого ведения, для чего, к чему». В комментарии этой точки зрения В. В. Зеньковским окончательно утверждена уместность имени Розанова в приведенной выше цепочке из «Уединенного», а именно: «Это больше, чем агностицизм, — это уже историософский мистицизм, часто близкий историософскому алогизму Герцена или имперсонализму в истории философии Л. Толстого»<sup>27</sup>.

Зеньковский все расставил на свои места; но Розанов, как всегда, успел раньше. В те же годы, когда Зеньковский писал свою «Историю...», Мережковский, глубоко читавший Розанова, несмотря на все инсинуации последнего, рядом с герценовскими предчувствиями «заката Европы» и грядущих социальных катастроф в России поставил цитату из второго выпуска «Апокалипсиса нашего времени» (1917) и сделал вывод: «Эту общность русского духовного кризиса с европейским лучше всего понял великий русский религиозный мыслитель Розанов в своем предсмертном дневнике»<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> Розанов В. В. Несовместимые контрасты жития. Литературно-эстетические работы разных лет. — М., 1990. — С. 517–518.

<sup>25</sup> Или вот это, не менее убийственное: «Мережковский есть вещь, постоянно говорящая, или, скорее, совокупность сюртука и брюк, из которых выходит вечный шум. Что бы ему ни дали, что бы ни обещали, хоть царство небесное, — он не может замолчать. Для того чтобы можно было больше говорить, он через каждые три года вполне изменяется, точно переменяет все белье, и в следующее трехлетие опровергает то, что говорил в предыдущее» (Розанов В. В. Старая и молодая Россия. Статьи и очерки 1909 г. — М., 2004. — С. 40).

<sup>26</sup> Герцен А. И. Былое и думы. // Герцен А. И. Собрание сочинений: В 30 томах. — М., 1957. — Т. 11. — С. 246.

<sup>27</sup> Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. — Париж, 1989. Изд. 2-е. — Т. 2. — С. 466.

<sup>28</sup> Мережковский Д. С. Тайна русской революции (Опыт социальной демонологии). 1939 // Д. С. Мережковский. Царство Антихриста. Статьи периода эмиграции. — СПб., 2001. — С. 470–559. Мережковский развивает здесь учение о мыслителях «Плоских» и «Глубоких», что у нас примерно соответствует «однаправленным» и «поливалентным». Себя Дмитрий Сергеевич относит, конечно, к «Глубоким». Так и хочется сказать репликой героя фильма В. Мотыля «Белое солнце пустыни» (1969): «Это вряд ли...»

Справедливости ради надо сказать, что если самоузнавание себя в Герцене<sup>29</sup> далось Розанову ценой большого напряжения, то в личности хозяина «Нового времени» он разглядел тот синтез плюрализма мнений и мировоззренческой целостности, дефицит которого порой испытывал сам: «Он казался весь податливым. В сущности — он был совершенно неподатлив. Говорил одно и другое. И — думал одно. В 12 лет близкого знакомства я видел его “во всех мнениях”, и хорошо знаю, что вижу *того же* Суворина, *без йоты перемень*, как увидел в первый раз. В его “переменах” (кажущихся) был как бы закон этих перемен, все их объединявший и вводивший в одну формулу»<sup>30</sup>.

## ЛИТЕРАТУРА

1. А. Н. Герцен Александр Иванович // Розановская энциклопедия / Сост., гл. ред. А. Н. Николюкин. — М., 2008.
2. Анджей де Лазари. В кругу Фёдора Достоевского. Почвенничество. — М., 2004.
3. Бородин М. Славянофильство Тютчева и Герцена (Речь, произнесенная на торжественном собрании Санкт-Петербургского Славянского Благотворительного общества 11 мая 1901 года). — СПб., 1902.
4. Вольнский А. Л. «Фетишизм мелочей». В. В. Розанов. // В. В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: В 2 т. — СПб., 1995. — Т. 2.
5. Воспоминания Б. Н. Чичерина / Сост., общ. ред. С. Л. Чернова. — М., 1991.
6. Гачева А. Г. «Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. — М., 2004.
7. Герцен А. И. Былое и думы. // Герцен А. И. Собрание сочинений: В 30 т. — М., 1957. — Т. 11.
8. Герцен А. И. Дневник. 24 января 1844 г. // Герцен А. И. Собрание сочинений: В 30 т. — М., 1954–1965. — Т. 2.
9. Жихарев М. И. Документальная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Русское общество 1830-х гг. Люди и идеи. Мемуары современников. — М., 1989.
10. Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. 2-е изд. — Париж, 1989. — Т. 2.
11. Иванов Вяч. Вс. Семантика возможных миров и филология // Проблемы структурной лингвистики. 1980. — М., 1982. — С. 5–19.
12. Ильин В. Н. Александр Иванович Герцен — загадка русской мысли и русского слова // Возрождение. — Париж, 1963. — Декабрь. — № 114.
13. Ильин В. Н. Пожар миров / Сост. А. П. Козырев. — М., 2010.
14. Кантор В. К. Русский европеец как явление культуры. — М., 2001.
15. Крипке С. Загадка контекстов мнения // Новое в лингвистике. — М., 1986. — Вып. 18.
16. Манн Т. Аристократия духа. Сб. очерков, статей и эссе. — М., 2009.
17. Мережковский Д. С. Тайна русской революции (Опыт социальной демонологии). 1939 // Д. С. Мережковский. Царство Антихриста. Статьи периода эмиграции. — СПб., 2001. — С. 470–559.

---

<sup>29</sup> Случай не уникальный: подобным образом А. В. Луначарский, пылкий ритор и блестящий лектор, постановщик пышных спектаклей по своим пьесам в голодном Петрограде, в характеристиках герценовского стиля чуть ли не бессознательно говорит о себе.

<sup>30</sup> Розанов В. В. Из припоминаний и мыслей об А. С. Суворине. — М., 1992. — С. 24. Ср. С. 48, 51.

18. Мостепаненко А. М. Проблема возможных миров в современной космологии // Вселенная, астрономия, философия. — М., 1988. — С. 79–89.
19. Ремизов А. М. Рабочая тетрадь (1950-е гг.) // Алексей Ремизов: Новые материалы / Вступ. заметка и публ. А. Грачевой // Алексей Ремизов: Материалы и исследования. — СПб., 1994.
20. Розанов В. В. <Соч>: В 2 т. — М., 1990. — Т. 2.
21. Розанов В. В. Из припоминаний и мыслей об А. С. Суворине. — М., 1992.
22. Розанов В. В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях. — М., 1996.
23. Розанов В. В. Несовместимые контрасты жития. Литературно-эстетические работы разных лет. — М., 1990.
24. Розанов В. В. О писательстве и писателях. — М., 1994.
25. Розанов В. В. Около церковных стен. — М., 1995.
26. Розанов В. В. Среди художников. Итальянские впечатления. — М., 1994.
27. Розанов В. В. Старая и молодая Россия. Статьи и очерки 1909 г. — М., 2004.
28. Розанов В. В. Уединенное. — М., 1990.
29. Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем: В 28 т. Письма. — Л., 1968. — Т. 8.
30. Целищев В. В. Философские проблемы семантики возможных миров. — М., 2010 (изд. 2-е).
31. Цимбурский В. Л. Тютчев как геополитик // Общественные науки и современность. — 1995. — № 6. — С. 86–98.



## *Из архива русской мысли*

*М. М. Ковалевский*

**СООБЩЕНИЕ О ПИСЬМЕ А. И. ГЕРЦЕНА  
К ИСТОРИКУ ЭДГАРУ КИНЕ (1860), ХРАНЯЩЕМУСЯ  
В ПАРИЖСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ БИБЛИОТЕКЕ  
(публикация, сопроводительная заметка  
и примечания А. А. Ермичева)**

Наше общество неустанно следит за всем, что способно так или иначе вспомнить образ деятеля и писателя, имени которого посвящен наш кружок. Вот почему, несмотря на то обстоятельство, что Вам предстоит услышать сегодня же оценку Герцена и как писателя и как политика, оценку, сделанную людьми, оставившими заметный след и в летописях литературной критики, и в продолжающейся летописи чуть не ежедневной борьбы за упрочение начал гражданского равноправия и политической самостоятельности русского народа, я все же позволю себе отвлечь Ваше внимание на несколько минут сообщением доставленного мне письма Герцена на французском языке, письма, направленного им к известному историку и мыслителю Эдгару Кине<sup>1</sup>. За недостатком времени я не имею возможности осветить как следует литературный облик корреспондента Герцена. Эдгар Кине слишком хорошо известен, чтобы нужно было настаивать на том, какое значение имеет его наиболее капитальный труд «Французская революция» для всякого последующего развития французской и иностранной историографии о событиях, начало которым положено было созывом Генеральных штатов в 1789 г. Достаточно сказать, что новейшая разработка этой истории Оларом<sup>2</sup> и примыкающей к нему школой французских историографов, органом которых является независимый журнал «La revolution française», непосредственно примыкает

---

<sup>1</sup> Кине (Quinet) Эдгар (1803–1875) — французский историк и публицист, участник революции 1848 г. во Франции. В 1852 г. эмигрировал в Англию и вернулся во Францию в 1870 г. Из его сочинений наибольшим успехом пользовалась двухтомная книга «La revolution» (1865). Имеется русский перевод — «Революция и критика ее». Т. 1–2. М., 1908.

<sup>2</sup> Олар (Aulard) Франсуа Виктор Альфонс (1849–1928) — французский историк, специалист по истории Великой Французской революции. Председатель Общества истории французской революции (с 1887 г.) и редактор его органа «La Revolution française» (1893–1924). Главный его труд «Политическая история французской революции. Происхождение и развитие демократии и республики» (1901 г.) Имеется русский перевод.

к тем основным взглядам, которые нашли свое выражение в 2-томном сочинении Кине. Подчеркивая свое разномыслие с Ипполитом Тэном<sup>3</sup>, Олар не раз высказывался, что из всех предшественников ему дороже всего Кине. Особенность же Кине состоит в том, что на первый план выдвинул Дантона, оттенил его роль в создании военной и гражданской обороны революции и вместе с тем, может быть, с некоторой односторонностью остановился на том, что причиной неудачи революции во Франции было то, что она ограничилась одним ниспровержением старого порядка в области государства и не была также решительным переломом в области церкви. Кине жалеет о том, что ею не был поднят вопрос о переходе Франции от католицизма к протестантизму. Я не принадлежу к числу сторонников той мысли, что Франция, в которой уже в конце XVIII в. весьма наглядно сказывался разрыв с теологическим мышлением (в доказательство этой мысли достаточно сослаться на Великую энциклопедию Даламбера и Дидро), много бы выиграла, заменив римскую церковь лютеранской. Но дело идет в настоящее время не о критике взглядов Кине, а о том, чтобы указать, каков был тот мыслитель, к которому Герцен обратился с выражением сомнений насчет того, что им указана главная, даже единственная причина неуспеха революций во Франции.

Из письма Герцена, которое я прочту Вам в сделанном мною переводе с подлинника, хранящегося в Национальной библиотеке Парижа, Вы увидите, что Герцен, в противовес Кине, ставит в вину революции, что она не порвала со всем, определившимся со времен Рима, гражданско-юридическим строем; он жалеет, что революция не была одновременно и социальным переворотом, что она сохранила в полной целостности строй частной недвижимой собственности и созданное им расчленение общества на владетельные и невладетельные классы. Эта мысль постепенно назревала в голове Герцена; зародыши ей еще были положены в бытность его в России и в период общения его со старыми славянофилами, начиная с Хомякова и продолжая Константином Аксаковым и Юрием Самаринным, которые выступили апологетами мирской собственности наших крестьян. Будучи свидетелем, или, точнее, пережив неуспех революционного движения в Италии и Франции, в течение ряда лет, особенно в 1848 и следующие затем годы, Герцен остановился на той мысли, что никакой общественный переворот немислим без разрыва с тем, что мы называем буржуазным строем. Он сделался, отчасти под влиянием Прудона, сторонником экономического переворота, но продолжал понимать его своеобразно, в направлении близком к тому, которое благодаря проповеди, между прочим, Толстого, породила людей с мыслью, что Земля должна принадлежать трудовому крестьянству и не на принципе частной собственности, а на мирском пользовании, восполняемом артельным началом в распределении продуктов урожая. На этой точке зрения он стоит, и в том письме, текст которого я приведу Вам, высказывая вместе с тем надежду, что в новом и более полном издании сочинений Герцена найдет место для себя и это письмо.

«Если бы я чувствовал в себе достаточно сил, — пишет из Женевы Герцен 14 декабря 1865 года живущему недалеко от него во Французской Швейцарии Эдгару Кине, — я бы посетил Вас лично, прежде всего, для того, чтобы сказать Вам, как сильно восхищает меня Ваше творение (речь идет о двухтомном сочинении под заглавием “Революция”)».

---

<sup>3</sup> Тэн (Taine) Ипполит (1828–1893) — французский историк, литературовед и философ. Его основной исторический труд — трехтомная работа «Происхождение современной Франции» (1876–1893). Имеется русский перевод.

(Следует далее текст письма)

Если бы у меня было время, я бы познакомил Вас и с ответом Кине. Вы найдете его в известной его книге «Lettres d'exile»<sup>4</sup>. Но в настоящую минуту для нас важна не завязавшаяся между Герценом и Кине полемика, а новое доказательство мысли, уже не раз высказывавшейся и в собраниях нашего кружка. Герцен не умер для современного общества. Его мысли продолжают тревожить нас. Мы ищем и находим у него решение наших вопросов. Когда указ 9 ноября обнаружил задание покончить навсегда с вековыми порядками мирского землевладения, у многих из нас зародилась мысль, что искусственная ломка векового института не есть еще последнее слово политической мудрости, что, посягая на сельскую общину и ее уравнительную тенденцию, мы нимало не содействуем решению социального вопроса, а только роим ему яму, которая отделяет в современном обществе владетельные классы от невладетельных. И что же?

В письме Герцена, написанном полстолетия, мы находим выражение тех же опасений и философское обоснование той же доктрины. Да, жив еще Герцен! И может быть еще надолго он останется духовным руководителем русского общества в переживаемую им переходную эпоху. В его глубокой и захватывающей все стороны русской жизни программе найдутся не одни элементы разрушения существующего, но и достаточно оснований к сохранению жизненных условий прошлого. Ведь настоящее творчество лежит в том, чтобы сообщить возможность органического развития того, что было жизненного в этом прошлом, и обеспечить таким образом переход к лучшему будущему.

Сообщение М. М. Ковалевского, которое хранится в архиве Российской академии наук (Фонд 103. Опись 1. Е. хр. 434) — один из важных документов деятельности Общественно-литературного кружка имени А. И. Герцена.

М. М. Ковалевский произнес его в первой половине 1908 г., когда кружковцы, по-видимому, с энтузиазмом принялись за работу. Письмо А. И. Герцена, о котором говорил ученый (в его выступлении обозначенное ремаркой «следует далее текст письма»), напечатано в 28-м томе собрания сочинений А. И. Герцена 1954–1966 гг. издания. В этом письме Герцен, в частности, пишет: «...Что я не могу понять, почему изумительному автору, который с таким совершенством нарисовал картину реакции, вторгнувшейся, когда Робеспьер остановился перед католицизмом и средневековьем, — почему наследие Рима, древнего государства, — право земельной собственности, согласно кодекса — кажется ему абсолютным?» Э. Кине ответил А. И. Герцену, но ответ его не удовлетворил. В новом письме от 30 декабря того же года Герцен снова настаивает на том, что революция во Франции должна была сломать социальный порядок, ликвидировав частную собственность на землю. Герцен противопоставляет Франции Россию: «Мы представляем собой почин *иного* отношения человека к почве, наша задача состоит в опыте развития личной свободы без потери права на землю, в опыте ограничения суверенного права недвижимой собственности суверенным правом каждого человека на поземельное владение, словом, в опыте сохранения общинной собственности рядом с личным пользованием». Далее он продолжил:

«Отношение человека к земле, как мы его понимаем, не новое изобретение в России, это исконный, так сказать, *естественный* факт, мы его нашли, родившись, потом забросили, не оценили, и теперь хотим с искренним раскаянием развить его

---

<sup>4</sup> Называется четырехтомное собрание «Писем из изгнания» Э. Кине.

при помощи науки и опыта западного мира... Мы не променяем наш аграрный закон, находящийся в эмбриональном состоянии, ни на старое латинское право, ни на англосаксонское законодательство. Решения собственности по римскому праву, по французскому кодексу убило бы наше будущее...»<sup>5</sup>.

Таким образом, сообщение М. М. Ковалевского касается одного из важнейших вопросов мировоззрения А. И. Герцена, когда он становится поборником самобытного пути русского развития, пути общинного социализма. Интерес представляет позитивное отношение М. М. Ковалевского к герценовским историческим рекомендациям.

Этой позиции А. И. Герцена докладчик противопоставляет столыпинский «указ 9 ноября» — «Именной Высочайший указ «О дополнении некоторых постановлений действующего закона, касающегося крестьянского землевладения и землепользования». Этим указом П. А. Столыпин разрешил крестьянину покинуть общину.

Вскоре после доклада М. М. Ковалевского письмо А. И. Герцена к Э. Кине появилось в печати — в ноябрьском номере журнала «Современный мир» за 1908 г. Его, вместе с другими письмами А. И. Герцена, опубликовал член Кружка им. А. И. Герцена Е. В. Тарле, поясняя, что «Эти письма не только не были изданы, но и вообще о них нигде нет упоминания».

Напомню читателю, что в нашем журнале (выпуск первый за текущий год) небольшую публикацию о Кружке А. И. Герцена дал К. В. Артем-Александров.

---

<sup>5</sup> Герцен А. И. Собрание сочинений в 30 т. — М., 1963. — Т. 28. — С. 130.

*А. М. Копировский*

## ЛИЧНОСТЬ ИКОНОПИСЦА: ПРОТИВОРЕЧИЕ В ОПРЕДЕЛЕНИИ ИЛИ ОСНОВА ТВОРЧЕСТВА?

Понятие «личность иконописца» может представляться противоречивым. Оно не соответствует не только довольно распространенным представлениям об иконописцах как выразителях «соборного» сознания, но и официальным о них определениям (например, Стоглавого собора 1551 г. и др.). Разговор о личности и индивидуальности в современном их понимании на основе таких определений невозможен, поскольку ни того, ни другого у иконописца как бы не предполагается. Однако это не значит, что нечего сказать о личности и индивидуальности как великих иконописцев Древней Руси (Алиппий, Феофан Грек, Андрей Рублев, Дионисий), так и современных (сестра Иоанна Рейтлингер, архим. Зинон Теодор др.). Существуют письменные источники и иконы, которые достаточно ясно говорят об этих авторах в плане их личностных особенностей, уникальности их творчества. Отождествление же индивидуальности иконописца лишь с его «самостью», греховной замкнутостью на себя, не решает никаких творческих проблем и ведет к развитию стилизации и схематизма. Творчество иконописца — если это подлинное творчество, а не стилизация — всегда основывается на личностных качествах и предполагает их развитие.

Попытаемся увидеть это на основе анализа как художественных произведений, так и текстов, принадлежащих самим иконописцам, их современникам и более поздним исследователям, вплоть до нашего времени.

Вначале — высказывание, которое прямо относится к теме личности, но прозвучит, может быть, несколько неожиданно по отношению к названию доклада. «Если личность, то слабость. Чтобы спастись от нее, надо найти опору вне себя — забытья в работе (как мы забываемся в тачании сапогов, в пахоте), в работе всей жизни. А успокоить личность нельзя. Как скоро личность, то она мечется и страдает»<sup>1</sup>.

Эти строки принадлежат Л. Н. Толстому. Кажется, что они далеки от того, что мы привыкли соотносить с образом иконописца, у которого, как у пушкинского летописца Пимена, «...ни на челе высоком, ни во взорах, / Нельзя прочесть его сокрытых дум; / Все

---

<sup>1</sup> Толстой Л. Н. Из письма к Н. Е. Попову, 1890 г. // Жизнь и смерть Л. Н. Толстого. — М., 1911. — С. 137.

тот же вид смиренный, величавый. /... Спокойно зрит на правых и виновных, / Добру и злу внимая равнодушно...»<sup>2</sup>. Ведь чаще всего слабость, метания и страдания принимаются за проявления греховного индивидуализма, с которыми нужно бороться.

Если все же попытаться отнести слова Л. Н. Толстого к личности иконописца (а это, в определенном смысле, не только можно, но и нужно сделать, как мы попытаемся показать ниже), будет очевидным несоответствие их не только довольно распространенным представлениям об иконописцах, но и официальным о них определениям. Вот текст из 43-й главы Стоглавого собора 1551 г., о том, каким подобает быть иконописцу (в терминологии того времени — «живописцу»). «Подобает быти живописцу смирену и кротку, благоговейну, непразднословцу, ни смехотворцу, ни сварливу, независтливу, ни пьянице, ни бражнику, неубийце, но паче хранить чистоту душевную и телесную, со всяким спасением, немогущим же до конца тако пребывати (т. е. безбрачно. — А. К.) — по закону жениться и браком сочетаться, и приходити ко отцем духовным и по их наказанию жити в посте и молитвах и в воздержании со смиренномудрием, кроме всякого зазора и бесчинства, с великим тщанием писати образ Господа нашего Иисуса Христа и Пречистыя Его Богоматере, и святых пророк, и апостол, и священикомученик, и святых мученик, и преподобных жен, и святителей, и преподобных отец, в образ по подобию и существу, смотря на образ древних живописцев, и знаменовати с добрых образцов... чтобы гораздые иконники и их ученики писали с древних образцов, а самомышлением бы и своими догадками божества (здесь: божественной природы Христа. — А. К.) не описывали»<sup>3</sup>.

Разговор о личности и индивидуальности в современном их понимании на основе такого определения невозможен, поскольку ни того, ни другого у иконописца как бы не предполагается. Определение дается, в основном, апофатически: прежде всего, нужно оградить себя от грубых плотских грехов, а с другой стороны — от всякого самомышления, стало быть, от связанных с ним «метаний и страданий». Опорой для работы иконописца Собор считает готовые образцы, проверенные временем и традицией.

Идеальный иконописец, по определению Собора, очень похож на кандидата в священный сан, каким он описан в Новом завете, в посланиях к Тимофею и Титу. «Епископ же должен быть безупречен, одной жены муж, трезв, целомудрен, благочинен, страннолюбив, учителен, не склонен к вину, не задорен, но снисходителен, миролюбив, несребролюбив... не новообращенный» (1 Тим 2:2–6; Тит 1:7–9). Примерно то же самое говорится и о диаконах (1 Тим 2:8–12). Надо сказать, что это идеал весьма средний, не более чем идеал благочестивого ремесленника (вспомним — «забыться в работе»). Высоких качеств, как личных, так и индивидуальных, в нем нет — о духовных глубинах, которые мы привыкли соотносить с понятием личности, или ярких дарованиях, связываемых обычно с понятием индивидуальности, здесь речь не идет.

Однако это не значит, что нечего сказать о личности и индивидуальности иконописцев, и особенно — великих иконописцев. С одной стороны, существуют письменные

---

<sup>2</sup> Пушкин А. С. Сочинения в 3-х томах. — М., 1974. — Т. 2. — С. 272.

<sup>3</sup> Стоглав. — СПб., 1997. — С. 124, 125, 127. В предшествующем Стоглаву тексту преп. Максима Грека о том, каким подобает быть иконописцам, все эти требования уже существуют, однако они предваряются словами о том, что иконописцы должны стремиться «к восприятию Духа Божия». См.: Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. / Сост., общ. ред. и предисл. Н. К. Гаврюшина. (Сокровищница русской религиозно-философской мысли. Вып. 1). — М., 1993. — С. 46–47.

источники, которые будут приведены ниже, а с другой — иконы, которые достаточно ясно «говорят» об их авторах.

Первый из известных в нашей истории иконописцев — монах Киево-Печерской Лавры пресвитер Алимпий, живший в XI в. Его житие находится в Киево-Печерском патерике<sup>4</sup>. В тексте жития не говорится, что Алимпий ревностно стремился к подражанию иконописным образцам, в его время, безусловно, существовавшим. Напротив, когда за него, тяжело больного, писал икону ангел, то ангел почтительно, как у учителя, спрашивал у Алимпия, правильно ли он пишет<sup>5</sup>.

Нравственные и духовные качества Алимпия настолько превосходили заданную через 500 лет Стоглавым собором норму, что кажется — это какой-то другой мир. Например, Алимпий за свои иконы никогда ничего не брал с братии монастыря. Кроме того, он бесплатно их реставрировал и даже просил, чтобы владельцы обветшавших икон обязательно приносили их к нему. Иконописец кротко претерпевал хулу и клевету. Иконы он писал днем, а по ночам молился. Описан случай, когда преп. Алимпий исцелил страдавшего проказой человека, буквально «переписав» его искаженное болезнью лицо: «...взял вапницу (сосуд с красками. — А. К.) и разноцветными красками, которыми писал иконы, раскрасил лицо больного и гнойные струпия замазал, придав прокаженному прежний вид и благообразие»<sup>6</sup>.

Великий иконописец XIV в. Феофан Грек тоже далеко выходит за границы определения благочестивого ремесленника. В письме автора известного жития преп. Сергия Радонежского, Епифания Премудрого, своему тверскому другу архимандриту Корнилию, Кириллу, Феофан назван «преславным мудрецом, философом zelo искусным». Епифаний так описывает процесс его творчества: «Когда он... рисовал или писал, никто не видел, чтобы он когда-либо смотрел на образцы, как делают некоторые наши иконописцы, которые от непонятливости постоянно в них всматриваются, переводя взгляд оттуда сюда, и не столько пишут красками, сколько смотрят на образцы. Он же, кажется, руками пишет изображения, а сам на ногах, в движении, беседует с проходящими, а умом обдумывает высокое и мудрое, острыми же очами умными умную видит красоту»<sup>7</sup>.

Здесь перед нами совсем другой образец поведения и творчества. Феофан как индивидуальность совсем не похож на «тишайшего» Алимпия — он весь в движении, в разговоре, в общении. Но при этом внутренне он — созерцатель божественной красоты. Это его состояние соответствует цели «умного делания» в монашестве.

Кроме того, известны иконы и фрески Феофана Грека, в которых видно постижение им божественного света. По ним можно говорить и о личности Феофана, т. е. духовной силе и глубине его творчества, и одновременно о его яркой индивидуальности как художника. Последнее видно из разницы в стиле его работ, которая появлялась в зависимости от того, где и когда он пишет. «Он, как и другие средневековые художники, умел, вероятно, менять манеру письма в зависимости от поставленной цели», — отмечает один из основных исследователей творчества Феофана Г. И. Вздорнов<sup>8</sup>.

Действительно, новгородские фрески Феофана в церкви Спаса на Ильине улице в Новгороде — образцы духовного горения. Вот что пишут о них специалисты: «Сама

<sup>4</sup> Памятники литературы Древней Руси. XII век. — М., 1980. — С. 588–599.

<sup>5</sup> Там же. С. 596.

<sup>6</sup> Там же. С. 593.

<sup>7</sup> Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV века. — М., 1981. — С. 445–447.

<sup>8</sup> Вздорнов Г. И. Феофан Грек. Творческое наследие. — М., 1983. — С. 12.

материя оказывалась художественно почти «преображенной»<sup>9</sup>. Или: «...Сдержанный, почти монохромный колорит лишен, однако, всякой унылости... Варьируя плотность красочного слоя, применяя смелую моделировку фигур чистыми белилами, он добивается... ему одному присущей выразительности, когда почти невозможно уловить разницы между ясной и зыбкой, словно ускользающей формой... Энергичные блики, которыми Феофан обрабатывает изображения, также не согласуются с обычным пониманием формы. Многие из его фресок подобны видениям...»<sup>10</sup>. В то же время иконы Феофана из Благовещенского собора в Москве и знаменитая «Богоматерь Донская» — образцы мягкости, гармонии, удивительного внутреннего покоя.

В контексте нашей темы можно говорить в том же ключе и об Андрее Рублеве. Кроме приписываемых ему икон и фресок, существует целый ряд письменных источников, характеризующих этого самого почитаемого иконописца Древней Руси, причтенного, как и преп. Алимпий, к лику святых.

Один из источников — текст, принадлежащий преп. Иосифу Волоцкому, где об Андрее Рублеве сказано следующее: «Пресловущии иконописцы Даниил и ученик его Андрей... толику добродетель имуще, и толико потщание о постничестве и о иноческом жительстве, якоже им божественныя благодати сподобитися и толико в божественную любовь предуспети, яко никогда же о земных упражняться, но всегда ум и мысль взносити к невещественному и божественному свету... на самый праздник светлого Воскресения на седалищах сядяща и пред собою имуща всечестныя и божественныя иконы, и на тех неуклонно зряща, божественныя радости и светлости исполняхуся, и не точию на той день тако творяху, но и в прочая дни, егда живописательству не прилежаху»<sup>11</sup>.

Из этого текста с очевидностью следует, что «добродетель» Даниила и Андрея не сводилась к поступкам, перечисленным в определении Стоглава. Зато подчеркнуты их качества, в это определение не вошедшие: восхождение «к невещественному и божественному свету», исполнение «божественной радости» и т. д. Это и есть образ «икона» настоящего иконописца, его личности.

Написанная Андреем Рублевым икона Святой Троицы говорит о его особом духовном дерзновении, потому что изображение Святой Троицы на этой иконе он, хотя и на основе прежней традиции, в полном смысле слова создал сам. Иконография здесь уникальна. Образ трех ангелов вокруг стола, известный сейчас всем, не имеет прямых аналогов в иконописи, существовавшей до Рублева. Во-первых, в изображение не включены фигуры Авраама и Сарры, а это сразу переносит действие за пределы земной, пусть даже священной, истории. Во-вторых, образы ангелов, многократно трактованных как Лица Пресвятой Троицы, не укладываются в рамки ни одной из трактовок, к тому же часто противоречащих друг другу.

В рублевской иконографии просматриваются одновременно обе основные предшествующие иконографии Троицы, по сути несоединимые: одна — подчеркивающая равночестность изображенных ангелов, а другая — говорящая об их иерархическом

---

<sup>9</sup> Малков Ю. Г. Некоторые аспекты развития восточно-христианского искусства в контексте средневековой гносеологии. // Советское искусствознание '77. — Второй вып. — М., 1978. — С. 94.

<sup>10</sup> Вздорнов Г. И. Феофан Грек... С. 11.

<sup>11</sup> Преп. Иосиф Волоцкий. Отвещание любозагорным и сказание вкратце о святых отцах, бывших в монастырех, иже в Рустей земле сущих. Вел. Минеи Чети митр. Макария. — Сентябрь. — 1–13. — СПб., 1868. — С. 557–558.



соотношении, т. е. о явлении Аврааму Сына Божия с двумя ангелами<sup>12</sup>. Рублев не следует образцам в том смысле, в каком говорит об этом Стоглавый собор, т. е. он не копирует их, а творчески синтезирует, и создает в итоге принципиально новый образ. Поэтому некоторым парадоксом звучит постановление Стоглава, в котором иконописцам предписывается изображать Троицу «...с древних образцов, како греческие живописцы пишут или писали, и как писал Рублев и прочии пресловущие живописцы... а от своего замышления ничтоже претворити»<sup>13</sup>. То, что Стоглав в данном случае отвечал на вопрос не о полной иконографии Троицы, а лишь о возможности написания в нимбах ангелов перекрестия, и у среднего ангела — букв «ІС ХС», ничего не меняет в принципе.

Предлагая рублевскую иконографию в качестве образца, Стоглав в определенном смысле закрывает саму возможность появления новых иконографий, трактуя их как «самомышление». Однако исторический опыт показал, что такой запрет не гарантирует от написания духовно и художественно «тяжелых» икон (и в этом смысле — неканонических) даже при довольно точном следовании рублевской иконографии (например, «Троица» Симона Ушакова 1671 г., Государственный Русский Музей).

Очень точно высказался об этой стороне деяний Стоглава иконописец, автор многих статей о православной иконописи Л. А. Успенский: «Требование следовать преданию, лишенное своей жизненной основы (умного делания), превращается во внешние предписания и контроль. Собор пассивно принял те отступления от православного вероучения, которые он должен был исправить, и тем самым дал возможность продолжать эти отступления, т. е. как раз закрепил “поисшатавшиеся обычаи”... Стоглавый собор проявил себя характерным выразителем переходной эпохи... именно в нем отразилась богословская беспомощность эпохи, замена критерия подлинности консерватизмом и живого творческого предания внешними правилами»<sup>14</sup>.

Выражение «возносить ум и мысль к Богу», использованное для определения духовной основы иконописания, приводится также в послании преп. Иосифа Волоцкого, которое он адресовал своему современнику, «началохудожнику» — знаменитому русскому иконописцу Дионисию. «Пишуще же изображение святых на иконах, не вещь чтим, но яко от вешного сего зрака возлетает ум наш и мысль к божественному желанию и любви»<sup>15</sup>. Волоцкий игумен подчеркивает, что нужно почитать иконы не как вещь, способствующую катарсису, но как возможность восхождения умом и мыслью выше чувственности. Способность выразить это в иконе и можно назвать, в контексте нашей темы, наиболее полным проявлением личности иконописца.

Кажется, Дионисий, как продолжатель традиций Андрея Рублева в следующем поколении, должен был руководствоваться духовными идеалами своего великого предшественника. Однако нельзя не заметить, что если у Рублева вознесение ума и сердца к Богу — уже существующая повседневная практика, то в отношении к Дионисию это, скорее, пожелание, наставление, в определенном смысле даже требование. Говорить об «умном делании» как повседневной практике по отношению к Дионисию вряд ли возможно.

---

<sup>12</sup> Копировский А. М. «Троица» Андрея Рублева — новизна в традиционной иконографии. // Богословская конференция «Единство Церкви», 15–16 ноября 1994 г. — М., 1996. — С. 128–131.

<sup>13</sup> Стоглав. — СПб., 1997. — С. 105.

<sup>14</sup> Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. — Издательство Западно-Европейского экзархата, Московский Патриархат. — 1989. — С. 252.

<sup>15</sup> Там же. С. 216.

В качестве примера стоит привести один любопытный факт из биографии Дионисия. В Житии преп. Пафнутия Боровского рассказывается о том, как Дионисий с товарищами расписывал храм в Боровском монастыре. Он, вопреки категорическому запрету самого преп. Пафнутия не приносить в монастырь мяса, однажды пронес с собой баранью ногу («ходило агнче»), и лишь когда «ходило» внезапно зачервивело, раскаялся в этом<sup>16</sup>. Существенно, что Дионисий, в отличие от Андрея Рублева, не монах, а семейный человек, имеющий детей (оба его сына — тоже иконописцы). Нельзя также не отметить, что категорический запрет игумена им был слишком легко нарушен. И дело, наверное, не только в характере или воспитании Дионисия, а в том, что это была уже не эпоха Андрея Рублева, наступало совсем другое время. Умножение ситуаций, подобных описанной выше, и вызвало жесткое постановление Стоглава.

Творчество Дионисия, безусловно — высокодуховное и высокохудожественное. Стали хрестоматийными некоторые его иконы, фресковые циклы собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря, в них — отдельные лики, написанные им, — например, лик святителя Николая в дьяконнике. Но все-таки нельзя не отметить, что Дионисий, прежде всего — мастер ансамбля, личность же в его работах выражается несравнимо менее ярко, чем у Рублева. Вот что говорит об этом один из известных исследователей древнерусского искусства Л. И. Лифшиц: «Если Рублев раскрывал сокровенную жизнь человеческой души, то Дионисий представлял жизнь человека как внешнее “благоустройство”»<sup>17</sup>. При этом общую духовно-культурную ситуацию в XVI в. Л. И. Лифшиц характеризует еще более резко: «Искусство превращалось в идеальную нормативную систему. В нем ценилось лишь то, что освящено традицией, авторитетом Церкви и государства. Личный духовный опыт художника подменялся суммой знаний, абстрактным всеобщим опытом, точно определяющим смысл и значение всех явлений жизни»<sup>18</sup>. Интересно, что именно тогда, когда появляется эта упорядоченность или, точнее, идеал этой упорядоченности, на другом ее «полюсе» оказывается то, о чем написано в постановлении Стоглава: тяжелые плотские грехи, рядом с которыми пронесение в монастырь куска мяса смотрится детской шалостью.

На это стоит обратить особое внимание в связи с ситуацией в современной иконописи. Собственно, пафос настоящего сообщения не столько в очередной актуализации древних текстов, посвященных иконописи и иконописцам, сколько в попытке перейти к проблемам личности и индивидуальности у современного иконописца и точнее осознать, чем ему сегодня руководствоваться.

Определение Стоглава, призванное лишь ограничить проявления крайнего греховного индивидуализма, вряд ли что-то даст ему в плане раскрытия его личности. И если руководствоваться текстами, то более ранними, относящимися к Рублеву и Феофану Греку (не говоря уже о житии преп. Алимпия Печерского). Но, с другой стороны, сейчас вряд ли существует возможность прямо обратиться к идеалу их эпохи — слишком она непохожа на нашу. Проблема в том, что теперь, когда приведенные выше тексты стали широко известными, появляется опасность навязать иконописцам идеалы Рублева, Феофана и других в качестве внешнего норматива.

---

<sup>16</sup> Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. — Книга девятая. Май. — М., 1908 (1992). — С. 49–50.

<sup>17</sup> Лифшиц Л. И. Русское искусство X–XVII веков. — М., 2000. — С. 119.

<sup>18</sup> Там же. С. 126.

Однако для современных иконописцев (по крайней мере, их довольно значительной части) нужны совсем другие критерии. О них очень ярко говорит самый известный иконописец современной России архим. Зинов в одном из своих ранних интервью: «Если кто-то из светских художников ко мне приходит и изъявляет желание писать иконы, я говорю, что нужно прежде «убить» в себе художника. Потому что нельзя одним глазом смотреть в небо, а другим в землю». Далее архим. Зинов говорит, что «статус у иконописца должен быть, по-видимому, как у священнослужителей» — но это, конечно, о будущем. А сейчас, считает о. Зинов, «...решившие стать иконописцами, должны жить активной церковной жизнью, участвовать в таинствах Церкви, изучать богослужение, церковнославянский язык... Главное для начинающего иконописца — жить в Церкви. А далее он сам поймет, что ему важно, а что нет...»<sup>19</sup>.

Итак, с одной стороны, начинающий иконописец должен отказаться от своего профессионального художнического прошлого или просто от привычного восприятия окружающего мира. Это очень высокое требование, его вряд ли можно достичь простым волевым усилием — здесь необходимо духовное ведение. А если иконописец при этом еще и неправославный, нецерковный или даже, что случается достаточно часто, неверующий человек? Или неофит, «младенец во Христе», которому, как писал ап. Павел, нужно «молоко, а не твердая пища» (1 Кор 3:1–2)? И вот, современные требования к иконописцу снижаются уже до того, чтобы он был хотя бы просто верующим и церковным человеком.

Но тогда его удел — самовыражение, пусть и в формальных границах канона, когда художник руководствуется принципом «как я чувствую», «как умею» и т. п. Или наоборот, стилизация, когда художник, благодаря заученному канону, мгновенно становится «Феофаном», «Рублевым», «Дионисием», иконописцем любой другой известной ему эпохи. При этом, стилизуясь под известную ему по книгам идеологию иконописи, он старательно изгоняет из иконы все «плотское», «душевное», т. е. индивидуальное. В результате, как удачно было отмечено на одной из конференций по современной иконописи, «в наши дни, как бы “в борьбе” с западными чувственными изображениями, у нас появились изображения совершенно бесчувственные, почти схематичные»<sup>20</sup>.

Возвращаясь к словам Л. Н. Толстого о личности, процитированным в начале доклада, приходится констатировать их справедливость уже в том смысле, что личность в любую эпоху бесчувственной, стилизованной быть не может.

Нам неизвестны и, вероятно, никогда не будут известны подробности личной жизни древних иконописцев и особенно их «муки творчества». Можно с уверенностью предположить, что они не переделывали свои работы помногу раз, мучительно ища новые, ранее неизвестные формы и средства выразительности, поскольку иконописный канон был для них прежде всего опорой, а не внешними жесткими рамками. Однако их не могло оставлять безучастными то, что происходило вокруг — в монастыре, городе, стране и внутри их самих. И сам их духовный рост не мог происходить абсолютно безболезненно и бесп проблемно, вне связи с их индивидуальностью. Отождествление же индивидуальности человека, особенно художника, иконописца, лишь с его

---

<sup>19</sup> О церковном искусстве сегодня. Олег Генисаретский беседует с игуменом Зиномом. // Творчество. — 1991. — № 1. — С. 1–3.

<sup>20</sup> Проблемы современной церковной живописи / Материалы конфер. 6–8 июня 1996 г. — М., 1997. — С. 37.

«самостью», греховной замкнутостью на себя, не решает никаких творческих проблем и ведет к стилизации и схематизму.

Ошибка здесь происходит оттого, что понятие «индивидуальность» ассоциируется лишь с творческими установками тех художников эпохи Возрождения или эпохи Просвещения, которые не стояли в прямой связи с личностными, т. е. духовными характеристиками человека. Например, известный западный религиозный философ Романо Гвардини определяет индивидуальность в новоевропейском сознании как «свободно развертывающийся из собственных задатков и собственной инициативы человеческий образ»<sup>21</sup>.

Впрочем, в XX в. идея свободной и самоцельной «индивидуальности» уже не воспринималась как абсолютная, неизменная во все времена, но связывалась исключительно со временем господства буржуазии<sup>22</sup>. Человек современной эпохи тем более не является в первую очередь самоутверждающимся индивидуалистом. Наоборот: он, по выражению Р. Гвардини, — «человек массы», но последнее не делает его частью безликой толпы. Слово «масса», по Р. Гвардини, не означает «...ничего уничтожительного, но подразумевает человеческую структуру, которая связана с техникой и планированием... инстинкт этой человеческой структуры в том и состоит, чтобы не выделяться в качестве индивида, но оставаться анонимным — почти как если бы своеобразие составляла исходную форму всякой неправды и начало всякой опасности»<sup>23</sup>.

Поэтому главная трудность для современного иконописца — преодоление не столько «индивидуализма», сколько безличности, какой бы — индивидуальной или массовой по выражению — она ни была. От нее не защищает строгое следование образцам, если при этом нет стремления в глубину содержания образа.

Прекрасным примером авторской, очень индивидуальной манеры письма в общем русле иконописной традиции, могут служить иконы и фрески инока Григория (Круга) и инокини Иоанны (Рейтлингер). Их свобода стиля, а в некоторых случаях — и иконографии, иногда шокирует. Но она основана не на индивидуализме, а на глубоком знакомстве с историей искусства и богословской традицией церкви, а также на подлинно христианской «крестоносной» жизни. Кроме того, серьезным подтверждением развития личностного начала стали глубокие, поднимающиеся иногда до подлинно философского и богословского уровня размышления этих иконописцев о природе творчества, о назначении художника и т. п. Так, инок Григорий (Круг) вернулся к возможности, и даже необходимости, созерцания иконописцем божественного света. Он писал: «Когда от потери благочестия иссякают силы в создании икон... не иссякает свет и продолжает жить и готов опять явиться во всей силе и наполнить торжеством Фаворского Преображения. Думается, что и мы сейчас находимся в преддверии этого света, и хотя еще ночь, но приближается утро»<sup>24</sup>.

В дневниках инокини Иоанны (Рейтлингер) развиваются мысли о новой, творческой иконе. Ее внешним принципом остается традиционный канон, в котором с. Ио-

---

<sup>21</sup> Цит. по: Аверинцев С. С. Гвардини Р. Конец Нового времени. Попытка найти свое место.// Современные концепции культурного процесса на Западе: Реф. сб. / Отв. ред. Р. А. Гальцева. — М., 1976. — С. 191.

<sup>22</sup> Там же. С. 194.

<sup>23</sup> Там же. С. 195, 196.

<sup>24</sup> Инок Григорий (Круг). Мысли об иконе. — М., 1997. — С. 3–4.

анна находит, прежде всего, ремесленную основу («моя мечта — творческая икона, но ремесло необходимо».) Но, кроме того, в каноне, а не только в постренессансной живописи она видит свободное художественное начало («знакомство со старой русской иконой показало мне, как важна для иконописца уверенная линия (говорю не о кальках, а о чисто художественной линии)...»<sup>25</sup>).

В то же время личностный подход с. Иоанны к творчеству проявляется и в принципиальном отрицании ею стилизации как метода. Творческий поиск парадоксальным образом соединяется у нее с представлением о монашеском послушании: «Монастырь — нет: мое послушание — свободное творчество»<sup>26</sup>. Принципиально необходимым при создании иконы она считает состояние духовной открытости, «искание живого Бога». Поиск, духовный и художественный, она называет главным внутренним принципом жизни и творчества<sup>27</sup>. Это коренным образом отличает ее от иконописцев, слишком буквально понявших термин «самомышление», прозвучавший в текстах Стоглавого собора. Не случайно неизбежным спутником иконописца (точнее, «иконного живописца», как она, тоже парадоксально, называет себя и себе подобных) становится упомянутое в начале этого доклада представление о неразрывной связи личности со слабостью. Мучительное переживание собственного несовершенства усиливается в сравнении с духовной высотой, открывающейся в иконе, но именно оно становится стимулом к новому поиску. Еще фактически в начале своей деятельности как иконописца с. Иоанна вывела это как «формулу» творчества: «Я говорю с собой — о жизни, о иконописи, об искусстве. Главное — приучить свою душу к мучению, к маленькому страданию во всем — только тогда будет радость и свобода Духа»<sup>28</sup>.

Тема слабости и страдания как необходимых качеств подлинной личности находит свое подтверждение в фундаментальных богословских положениях, в самих основах православной догматики. Так, известный систематизатор святоотеческого учения В. Н. Лосский ссылается на тексты святителя Кирилла Александрийского, посвященные «кенозису», т. е. самоуничижению Сына Божия. В них развивается мысль о том, что субъектом кенозиса является сама Личность Сына, которая «совершается» (здесь: раскрывается, является. — А. К.) в Его добровольном согласии на воплощение и, как следствие, на крестные страдания. Самоуничижение Христа становится не «унижением» в психологическом смысле, не единичным актом, но проявлением самого Его существа как Личности: «Он все глубже сокращает Свою силу в страдание и смерть». Таким образом, В. Н. Лосский подчеркивает, что самоотказ, и значит — открытость слабости, боли и другим, так называемым чисто человеческим качествам, сущностно связан с личностным бытием Сына. Именно укорененность этих качеств в Личности Сына и сообщила им экзистенциальное измерение. С другой стороны, она же сделала возможным Его земной кенозис (ср. у Б. Пастернака: «...и был теперь

---

<sup>25</sup> Рейтлингер Ю. Н. (сестра Иоанна). Автобиография // Вестник русского христианского движения. — Париж; Нью-Йорк; Москва. — № 159. — 1990. — С. 91, 96.

<sup>26</sup> Умное небо. Переписка протоиерея Александра Меня с монахиней Иоанной (Ю. Н. Рейтлингер). — М., 2002. — С. 479.

<sup>27</sup> Рейтлингер Ю. Н. Дневник духовный (1928–1935) // Вестник русского христианского движения. — Париж; Нью-Йорк; Москва. — № 192. — 1. — 2007. — С. 137.

<sup>28</sup> Рейтлингер Ю. Н. Дневник духовный (1928–1935) // Вестник русского христианского движения. — Париж; Нью-Йорк; Москва. — № 193. — 1. — 2008. — С. 19.

как смертные — как мы»). Именно кенозис оказывается основой бесконечного совершенства всякой человеческой личности<sup>29</sup>, в т. ч. личности, связанной с художественным творчеством.

Подводя итог, можно лишь подчеркнуть: основой творческого процесса для современного иконописца не могут быть никакие идеальные схемы, пусть даже освященные временем и авторитетом. Причина в том, что эти схемы ориентированы исключительно на «нижние» границы человеческого бытия. Они не предполагают духовных прорывов, приводящих, в том числе, к новому творчеству в иконописи на принципах личности. С другой стороны, этой основой не может быть и бескрайний индивидуализм, отрывающий творчество от его соборных корней. Это означает, что индивидуальность современным иконописцам нужно не «отменить», а возвысить и преобразить в процессе длительного и сложного духовного и профессионального роста, на основе раскрытия и одухотворения своей личности. Тогда в их творчестве рано или поздно проявится «жизнь жительствовавшая», дыхание Святого Духа, которое так ощутимо в работах настоящих иконописцев — древних и современных.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Гвардини Р. Конец Нового времени. Попытка найти свое место // Современные концепции культурного процесса на Западе: Реф. сб. / Отв. ред. Р. А. Гальцева. — М., 1976.
2. Вздорнов Г. И. Феофан Грек. Творческое наследие. — М., 1983.
3. Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. — Книга девятая. Май. — М., 1908 (1992).
4. Инок Григорий (Круг). Мысли об иконе. — М., 1997.
5. Копировский А. М. «Троица» Андрея Рублева — новизна в традиционной иконографии // Богословская конференция «Единство Церкви», 15–16 ноября 1994 г. — М., 1996. — С. 128–131.
6. Лифшиц Л. И. Русское искусство X–XVII веков. — М., 2000.
7. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М., 1991.
8. Малков Ю. Г. Некоторые аспекты развития восточно-христианского искусства в контексте средневековой гносеологии // Советское искусствознание<sup>77</sup>. — Второй вып. — М., 1978.
9. О церковном искусстве сегодня. Олег Генисаретский беседует с игуменом Зином // Творчество. — 1991. — № 1.
10. Памятники литературы Древней Руси. XII век. — М., 1980.
11. Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV века. — М., 1981.
12. Преп. Иосиф Волоцкий. Отвещание любозагорным и сказание вкратце о святых отцах, бывших в монастырех, иже в Русей земле сущих. Вел. Минеи Четии митр. Макария. — Сентябрь. — 1–13. — СПб., 1868.
13. Проблемы современной церковной живописи / Материалы конфер. 6–8 июня 1996 г. — М., 1997.
14. Пушкин А. С. Сочинения: В 3 т. — М., 1974. — Т. 2.

---

<sup>29</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М., 1991. — С. 270.

15. Рейтлингер Ю. Н. (сестра Иоанна). Автобиография // Вестник русского христианского движения. — Париж; Нью-Йорк; Москва. — № 159. — 1990.
16. Рейтлингер Ю. Н. Дневник духовный (1928–1935) // Вестник русского христианского движения. — Париж; Нью-Йорк; Москва. — № 192. — 1. — 2007.
17. Рейтлингер Ю. Н. Дневник духовный (1928–1935) // Вестник русского христианского движения. — Париж; Нью-Йорк; Москва. — № 193. — 1. — 2008.
18. Стоглав. — СПб., 1997.
19. Толстой Л. Н. Из письма к Н. Е. Попову, 1890 г. // Жизнь и смерть Л. Н. Толстого. — М., 1911.
20. Умное небо. Переписка протоиерея Александра Меня с монахиней Иоанной (Ю. Н. Рейтлингер). — М., 2002.
21. Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. — Издательство Западно-Европейского экзархата, Московский Патриархат. — 1989.
22. Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. / Сост., общ. ред. и предисл. Н. К. Гаврюшина. (Сокровищница русской религиозно-философской мысли. Вып. 1). — М., 1993.

**В. Н. Шацев**

## **АНТИЧНЫЙ ФОН «МАЛЕНЬКОЙ ТРИЛОГИИ» А. П. ЧЕХОВА**

«Малороссийский язык своею нежностью и приятною звучностью напоминает древнегреческий»<sup>1</sup>. Это высказывание Беликова, хоть и переданное крайне пристрастным рассказчиком Буркиным, заставляет предположить, что филологические взгляды страшного учителя мертвых языков не так уж банальны, что он мог быть знаком, например, с точкой зрения Гердера<sup>2</sup>, или с зависимыми от Гердера воззрениями Гоголя<sup>3</sup>, или же, например, с рассказом *колкого* кн. Шаховского «Маруся, малороссийская Сафо»<sup>4</sup>, название которого соотносит Украину и Грецию<sup>5</sup>.

В «Маленькой трилогии» (рассказы «Человек в футляре», «Крыжовник», «О любви») есть своего рода целый античный фон. Михаил Саввич Коваленко, этот импульсивный брат «Афродиты», сбрасывая Беликова с лестницы<sup>6</sup>, не отдавая себе в том

---

<sup>1</sup> Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. — М., 1986. — Т. 10. — С. 46.

<sup>2</sup> Ср.: «Украина станет новой Грецией» (Гердер И. Г. Дневник моего путешествия // Гердер И. Г. Избранные сочинения. — М.; Л., 1959. — С. 324.

<sup>3</sup> Ср.: «Да превратится он <Киев> в русские Афины, богоспасаемый наш город!» (письмо к М. А. Максимовичу от 7 января 1834 г. — Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений. — Т. 10. — С. 291).

<sup>4</sup> Шаховской А. А. Маруся, малороссийская Сафо // Сто русских литераторов. — СПб., 1839. — Т. 1. — С. 771–830.

<sup>5</sup> Поэтому едва ли прав современный исследователь, утверждая, что «чеховский человек в футляре держится за “мертвый” древнегреческий язык, за букву, а не дух греческой культуры» (см.: Капустин Н. В. О концепции прошлого у Чехова и Ницше: Точки соприкосновения // Диалог с Чеховым: Сб. науч. трудов в честь 70-летия В. Б. Катаева. — М., 2009. — С. 209).

<sup>6</sup> Заслуживает внимания тот факт, что подобный эпизод был уже описан Человеком без селезенки в «Осколках» № 34 за 1884 год. Помещенная там миниатюра «Идиллия» завершается так: «...и две мощные руки спускают вас вниз по мраморной, украшенной статуями лестнице. Воздух оглашается звуком классического подзатыльника, и вы, катясь вниз, видите улыбку, которую шлет вам мраморная Венера...» (III, 51).

В одном тексте улыбкой мраморной Венеры, в другом — «раскатистым, залихватым “ха-ха-ха”» (Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем... С. 52) Вареньки («новой Афродиты») завершилось расставание с надеждами на иную жизнь. В первом случае — на жизнь безмятежную и роскошную (была мечта о крупном выигрыше в карты), во втором — на жизнь вообще: «завершилось <...> земное



отчета, реализовал тайные надежды своих коллег. Джеймс Фрезер в главе «Люди в роли искупителя чужих грехов в классической древности» описывает обычай ежегодно во искупление грехов сбрасывать преступника в море со скалы: «У левкадийцев существовал обычай ежегодно во искупление грехов сбрасывать преступника в море с Водопада возлюбленных — белой скалы на южной оконечности острова. <...> В других районах Греции бытовал обычай каждый год бросать в море молодого человека, повторяя при этом молитву: “Будь очистителем нашим”. Предполагалось, что этот обряд способствует очищению народа от ожидавших его напастей»<sup>7</sup>.

Здесь, в первой части трилогии, происходит нечто подобное. «Народ» (учителя гимназии и вообще все горожане) как будто бы жаждет свободы. Уничтожение жертвы должно эту свободу дать. «Когда мы возвращались с кладбища, то у нас были скромные постные физиономии; никому не хотелось обнаружить этого чувства удовольствия, — чувства, похожего на то, какое мы испытывали давно-давно, еще в детстве, когда старшие уезжали из дому и мы бегали по саду час-другой, наслаждаясь полною свободой. Ах, свобода, свобода! Даже намек, даже слабая надежда на ее возможность дает душе крылья, не правда ли? Вернулись мы с кладбища в добром расположении»<sup>8</sup>.

Пляшущая и поющая романс «Виют витры», написанный «малороссийской Сафо», «новая Афродита» — персонаж первой части *маленькой трилогии*. Во второй части сходный образ зримо, а иногда и незримо дает знать о своем присутствии через упоминания об ошеломительной красоте Пелагеи (греч. *pelagos* — «море» отсылает к мифу об Афродите): «Ивана Иваныча и Буркина встретила в доме горничная, молодая женщина, такая красивая, что они оба разом остановились и поглядели друг на друга»<sup>9</sup>. В рассказе «Крыжовник» Пелагея упоминается пять раз с неизменным эпитетом «красивая». В рассказе «О любви» этот эпитет применительно к Пелагее употреблен только один раз — зато четырежды говорится о красоте Анны Алексеевны Луганович, в которую был влюблен Алехин. Тут можно говорить о некоем призраке женской красоты, который присутствует в разговорах трех мужчин-рассказчиков. И это присутствие призрака красоты, переходящего из античного в провинциальный

---

существование Беликова» (Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем... С. 52). Проигрывая второй раз ту же историю, Чехов делает ее менее комичной и добавляет ощущение легкого ужаса, подчеркнутого хохотом Вареньки и по другому поводу прозвучавшими словами: «...просто ужас!». Эпизод «жертвоприношения Беликова», кроме того, сродни подобной же сцене наказания в «Селе Степанчикове», где моралиста Опискина сбрасывают с лестницы: «“Я говорю это слово, ибо из наивиннейшей доселе девицы вы успели сделать развратнейшую из девиц”. Едва только произнес Фома последнее слово, как дядя схватил его за плечи, повернул, как соломинку, и с силою бросил его на стеклянную дверь, ведущую из кабинета во двор дома. Удар был так силен, что притворенные двери растворились настежь, и Фома слетел кубарем по семи каменным ступенькам. Разбитые стекла с дребезгом разлетелись по ступеням крыльца» (Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. — Л., 1972. — Т. 3. — С. 139). У Достоевского, впрочем, Опискин возвращен, торжествует и продолжает править в мире, ему полностью подвластно, у Чехова же Беликов умирает, но оказывается, что все дело было вроде бы и не в нем. Эти два эпизода вполне могли бы быть рассмотрены в статье И. Н. Сухих «Два скандала: Достоевский и Чехов» (Диалог с Чеховым: Сборник научных трудов в честь 70-летия В. Б. Катаева. С. 321–326).

<sup>7</sup> Фрезер Д. Золотая ветвь. — М., 2006. — С. 758.

<sup>8</sup> (X, 53)

<sup>9</sup> (X, 56)

современный Чехову мир, становится особенно ощутимым в широком контексте русской литературы рубежа XIX–XX вв. с ее интересом к античной культуре<sup>10</sup>.

В двух шуточных объявлениях «О подписке на иллюстрированный литературный, художественный и юмористический журнал “Зритель”» на 1882 и 1883 г. А. Чехонте исключительно ради словесной игры замечает: «...Архимед, Платон и “быстрые разумом Невтоны” — не наши сотрудники»<sup>11</sup>. Много позже, обратившись к творчеству зрелого Чехова, А. Белый описал его именно в «платоновском духе»<sup>12</sup>: «Жизнь — замкнутая отовсюду комната. Тут мы с рождения до смерти заключены как в темнице. <...> И развернутое перед нами содержание жизни — то райские, то адские картины великого Мастера — находятся по ту сторону прозрачных стен. И чем глубже наши переживания, тем больше черт мы сумеем увидеть в развернутой панораме»<sup>13</sup>. А. Белый в этой и других статьях о Чехове не пишет о *маленькой трилогии*, но одно его высказывание как будто касается и ее<sup>14</sup>: «На поверхности протекает жизнь русского общества эпохи Александра III-его. Но штрихи его письма, сами по себе вполне точно передающие действительность, образуют такую конфигурацию, которая приподымает Ивана Ивановича над известной эпохой. Эпоха становится символом вообще эпохи человечества. Иван Иванович становится человеком, комната его разрастается до мира»<sup>15</sup>. Эти слова как будто напрашиваются на соотнесение с монологом Ивана Иваныча в «Крыжовнике»: «Мне постлали постель в комнате рядом с спальней брата, и мне было слышно, как он не спал и как вставал и подходил к тарелке с крыжовником и брал по яголке. Я соображал: как, в сущности, много довольных, счастливых людей! <...> Счастья нет и не должно его быть, а если в жизни есть смысл и цель, то смысл этот и цель вовсе не в нашем счастье, а в чем-то более разумном и великом. Делайте добро!»<sup>16</sup>. Публикация *маленькой трилогии*, правда, приходится уже не на царствование Александра III, а на эпоху Николая II, но сути дела это не меняет. Иван Иваныч, кто бы он ни был по профессии и в пространстве каких бы комнат ни философствовал, как будто становится глобально (а иногда разрушительно) мыслящим человеком на все времена.

Статья В. В. Розанова «Кроткий демонизм» была высоко оценена Чеховым еще в нововременской публикации в 1897 г., о чем он писал ее автору: «Эта статья превосходна и ссылки на Ветхий Завет чрезвычайно поэтичны и выразительны — кстати сказать»<sup>17</sup>.

---

<sup>10</sup> Свиясов Е. В. Сафо в восприятии русских поэтов (1880–1910 гг.) // На рубеже XIX–XX веков: Из истории международных связей русской литературы. Сб. научных трудов / Под ред. Ю. Д. Левина. — Л., 1991. — С. 253–275; Венцлова Т. Тень и статуя // Собеседники на пиру: Статьи о русской литературе. — Вильнюс, 1997. — С. 82–102.

<sup>11</sup> (XVIII, 76, 78)

<sup>12</sup> По крайней мере, именно так оценил взгляд Белого на чеховское творчество З. С. Паперный (Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем... С. 349).

<sup>13</sup> Белый А. Чехов // Белый А. Критика, эстетика, теория символизма. — М., 1994. — Т. 1. — С. 318 (впервые: Вesy. — 1904. — № 8).

<sup>14</sup> Ср. оценку статей А. Белого Э. А. Полоцкой: «Во всех статьях говорится о драматургии Чехова <...>. Между тем речь идет в этих работах о чеховском искусстве вообще. Выводы значительно шире аргументации» (Полоцкая Э. А. О поэтике Чехова. — М., 2001. — С. 195).

<sup>15</sup> Белый А. А. П. Чехов // Белый А. Критика, эстетика, теория символизма. — Т. 2. — С. 359 (впервые: В мире искусств. — 1907. — № 11–12).

<sup>16</sup> Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем... С. 64.

<sup>17</sup> (П. VIII, 141)

Здесь говорилось о неправоте публициста М. О. Меньшикова в его суждениях о вопросах половой любви и о его грубых ошибках в понимании платоновского «Пира». В. В. Розанов писал: «Итак, оставляя серьезность, мы предпочитаем шутить о любви; кстати, она льется и обычно среди веселья и шуток:

Нежны стопы у нее; не касается ими  
Праха земного; она по главам человеческим ходит —

так определил ее Гомер, а Платон заметил у него этот стих и привел в своем «Пире»<sup>18</sup>, этом глубокомысленном и до известной степени страшном рассуждении о чувственной любви»<sup>19</sup>. Гомер и Платон говорят об Ате (это персонификация заблуждения, помрачения ума, обмана, глупости); приведенная выше цитата из Гомера — часть монолога Агамемнона, приносящего извинения Ахиллесу (песнь XIX, «Отречение от гнева», перевод Н. И. Гнедича). Но Розанову *хотелось* увидеть не гневную Ату, а веселую богиню, богиню любви («мы предпочитаем шутить о любви»), поэтому он и допускает сознательную, по-видимому, ошибку, которую Чехов не заметил или предпочел не заметить. Зато в его трилогии вскоре появится Пелагея — бесшумно ступающая, как интерпретированная Розановым героиня Гомера. «Новое время» № 7806 от 19 ноября 1897 г., где в виде отдельной статьи был опубликован розановский «Кроткий демонизм», Чехов прочитал в Ницце, когда уже были сделаны в Записной книжке первые наброски *маленькой трилогии*. Образ же «новой Афродиты» еще только, по всей видимости, формировался. Но многое уже было подготовлено. Например, как убедительно доказывает В. Б. Катаев, полемика Розанова («который, можно сказать, вошел своими формулами в один из известнейших чеховских текстов»<sup>20</sup>) с М. О. Меньшиковым отразилась в «Человеке в футляре», и конкретно в словах: «Когда <...> в какой-нибудь статье запрещалась плотская любовь, то это было для него ясно, определено; запрещено — и баста»<sup>21</sup>.

Свойственное Меньшикову осуждение половой любви едва ли могло быть близким Чехову, особенно в период его жизни в Биарицце и Ницце, когда он совмещал занятия французским с занятиями любовью с французженками: «Для упражнений во французском я завел здесь французженку, 19 лет. Зовут ее Марго. Извините меня за это, пожалуйста»<sup>22</sup>; «Я ничего не делаю, только сплю, ем и приношу жертвы богине любви. Теперешняя моя французженка очень милое доброе создание, 22 лет, сложена удивительно...»<sup>23</sup>. Этот факт биографии Чехова, конечно, не имеет никакого отношения к его творчеству, но фраза о жертвах богине любви и даже сама клишированность формулировки — одно из множества свидетельств того, насколько естественной компонентой сознания было присутствие в нем «античного» фона.

---

<sup>18</sup> Гомер цитируется в речи Агафона о совершенстве Эрота.

<sup>19</sup> Розанов В. В. Религия и культура. — СПб., 2008. — С. 146.

<sup>20</sup> Катаев В. Б. Чехов плюс... Предшественники, современники, преемники. — М., 2004. — С. 285.

<sup>21</sup> (X, 43). Вслед за В. Б. Катаевым об этом же пишет В. Я. Звизняцкий. См.: Звизняцкий В. Я. Мода на невинность: (Меньшиков и Беликов) // Чеховские чтения в Ялте. — Вып. 13: Мир Чехова: мода, ритуал, миф. Сб. науч. трудов. — Симферополь, 2009. — С. 69–79.

<sup>22</sup> (письмо к Л. С. Мизиновой — П. VII, 53)

<sup>23</sup> (письмо к А. С. Суворину — П. VII, 161)

В конце XIX в. обращение интеллигенции к античному миру было чрезвычайно активным. «На рубеже столетий наблюдается настоящее паломничество любителей древности, преподавателей, студентов к берегам Греции. Журнал “Гермес”, целиком посвященный античной литературе, истории <...> постоянно информирует читателей о поездках студентов-классиков на родину Гомера, печатает отчеты о командировках ученых. Интересу к Греции в немалой степени способствовал археологический бум, охвативший страну после раскопок Шлимана»<sup>24</sup>. В античности виделась плодотворная художественная стихия. «Возникает так называемая “потребность в античности”. <...> В истории литературы было несколько подобных “волн”: одна из них пришлась на рубеж XVIII–XIX вв., другая — на рубеж XIX–XX вв. <...> ...античность стала своего рода знаком, замещающим представления о древнем мире как мире гармонии и соразмерности, исполненном света и радости»<sup>25</sup>. С 1891 г. И. Ф. Анненский переводит Еврипида и пишет пьесы на сюжеты его несохранившихся пьес, пытаясь реконструировать их<sup>26</sup>. Вяч. Иванов и Ф. Сологуб создают пьесы на античные сюжеты. Интерес к античности захватывает самых разных авторов. А. С. Суворин и В. П. Буренин совместно пишут драму «Медея» (1883), Буренин — «Ожерелье Афродиты» (1897) и пьесы из римской жизни. Призрак античной красоты овладевает умами самых разных писателей или во всяком случае не оставляет их в стороне от общего широкого направления.

Чехов волей-неволей был вовлечен в этот общий процесс. В детстве изучение гимназических мертвых языков казалось ему тягостным. Иное дело — его самое первое театральное впечатление, которым, по свидетельству И. П. Чехова, «была оперетка “Прекрасная Елена»»<sup>27</sup>. Впечатление, по всей видимости, было ярким, поскольку эту вещь Оффенбаха Чехов смотрел затем несколько раз, последний — в сентябре 1897 г.: «Вчера ездил в Байону, был в Casino на “La belle Hélène»»<sup>28</sup>. Текст «Прекрасной Елены»<sup>29</sup>, насыщенный всевозможными здравицами олимпийцам и главным образом — богине любви, неожиданно, пусть и косвенно, откликается в «Человеке в футляре».

Слова Париса: «Мой суд твоя, Я видел Венеры злодейки И дивные плечи и шейку» — заставляют вспомнить Буркина, который, определяя для себя, которая из всех «гимназических дам» самая красивая, судит, как и оффенбаховский Парис в редакции Г. С. Вальяно, почти исключительно об экстерьере новоявленной Афродиты: «...высо-

<sup>24</sup> Свиясов Е. В. Сафо и русская любовная поэзия XVIII — начала XX веков. — СПб., 2003. — С. 310.

<sup>25</sup> Коренева М. Ю. Д. С. Мережковский и немецкая культура: (Ницше и Гете. Притяжение и отталкивание) // На рубеже XIX–XX веков. Из истории международных связей русской литературы. Сб. научных трудов / Под ред. Ю. Д. Левина. — Л., 1991. — С. 56–57.

<sup>26</sup> В отделе классической филологии, учрежденном еще с 1872 г. в «Журнале министерства народного просвещения», в конце 90-х годов были широко представлены статьи И. Ф. Анненского и его переводы из Еврипида («Геракл», «Ифигения» и др.). Домысливая художественный текст, как советовал Чехов, и тем самым биографию учителя Беликова, можно сказать, что этот официальный журнал должен был быть хорошо знаком герою внутренней новеллы «Человека в футляре».

<sup>27</sup> (П. VII, 686)

<sup>28</sup> (П. VII, 49)

<sup>29</sup> М. Л. Семанова дает перечень пьес, шедших в театре и на любительских сценах Таганрога в 1870-е гг. Среди прочих упомянута «Елена» в переделке Г. С. Вальяно, таганрогского театрального деятеля, актера и переводчика (см.: Семанова М. Л. Театральные впечатления Чехова-гимназиста // А. П. Чехов: Сб. статей и материалов. — Вып. 2. — Ростов-на-Дону, 1959–1960. — С. 175). Об оффенбаховской «Прекрасной Елене» см. также: Иванова Н. Ф. Оперетта в прозе Чехова // Вестник Новгородского государственного университета. — 2000. — № 15. — С. 46–47.

кая, стройная, чернобровая, краснощекая»<sup>30</sup>. И Парис, который заявляет: «Нет власти веселей Венеры моей», и Хор неустанно хвалят дивную *матерь наслаждений*:

Пляши и пей,  
Люби и пой,  
Насколько хватит только силы!  
Люби и пой, —  
Минервы мудрость нам постыла.  
Пляши и пей,  
Пляши резвей.  
Друзья, кутнем  
И воспоем  
Венеры честь!

Чеховская «новая Афродита» в точности соответствует этой программе: «хочет, поет, пляшет...»<sup>31</sup>.

Внимание Чехова к первоклассным образцам эллинской литературы было постоянным. В письме В. Ф. Иорданову из Ялты (19 марта 1902 г.) приведен перечень десяти книг, готовых к почтовой посылке для библиотеки в Таганроге<sup>32</sup>. В этом списке, кроме Бунина, Андреева, Скитальца и Горького, перечислены изданные товариществом «Знание» «Скованный Прометей» Эсхила, «Эдип-царь», «Эдип в Колоне» и «Антигона» Софокла, «Ипполит» и «Медея» Еврипида. Все эти пьесы — едва ли случайно — в переводе Д. С. Мережковского.

Несходство Чехова и Мережковского бросается в глаза, но и «точки схода — особенно в 90-е гг. — между ними были»<sup>33</sup>. Речь идет о восторженном отношении к Италии — у Мережковского явном, у Чехова — скрытом; о недовольстве современной критикой; об отношении к Толстому, Некрасову, Гаршину, Короленко, Фофанову; о культуроцентризме. А. П. Чудакову принадлежит утверждение, что «среди истоков вставной пьесы в “Чайке” — “Смерть богов (Юлиан Отступник)”»<sup>34</sup>. Кажется, есть основания прибавить еще одну «точку схода» — образ пенорожденной Афродиты.

<sup>30</sup> (X, 46)

<sup>31</sup> (X, 46)

<sup>32</sup> (П. X, 216)

<sup>33</sup> Чудаков А. П. Чехов и Мережковский: Два типа художественно-философского сознания // Чеховиана: Чехов и «серебряный век». — М., 1996. — С. 51.

<sup>34</sup> Имеется в виду выслушанный Юлианом монолог философа Ямвлика, наследующего мудрость неоплатоников (см.: Мережковский Д. С. Собрание сочинений: В 4 т. — М., 1990. — Т. 1. — С. 66–68). Режиссер А. Вилькин в статье «Отчего стрелялся Константин?» (Современная драматургия. — 1988. — № 3. — С. 210) также высказывал мысль о преемственности между первой частью трилогии Мережковского и пьесой Треплева в «Чайке». Е. В. Иванова в статье «Чехов и символисты: Непроясненные аспекты проблемы» предполагает даже, что «прообразом Треплева был, скорее всего, именно Мережковский» (Чеховиана: Чехов и «серебряный век». С. 32). С некоторой долей вероятности можно говорить и о влиянии Чехова, даже Чехонте, на первую часть романной трилогии Мережковского. Как и в рассказе «Хамелеон», в «Юлиане Отступнике» появляется человек, много раз из послушания менявший убеждения: «До императора Константина приносил я жертвы богам. Потом крестили. При Констанции сделался арианином. Потом эллины вошли в силу. Я — к эллинам. А теперь опять, видно, по-старому. Хочу покаяться, в церковь арианскую вернуться. Да боюсь, как бы не промахнуться. Разрушал я капища идольские, потом восстанавливал и вновь разрушал. Все перепуталось! Сам не разберу, что я и что со мной. Покорен властям, а ведь вот никак в истинную веру попасть не могу» (Мережковский Д. С. Собрание сочинений. — Т. 1. — С. 298).

Еще в 1891 г., путешествуя по Италии, где произошло несколько встреч с четой Мережковских, Чехов был сильно впечатлен статуей Клеомена, известной под именем Венеры Медицейской, которую он увидел в галерее Уффици во Флоренции<sup>35</sup>. «Видел Венеру Медицейскую и нахожу, что если бы ее одели в современное платье, то она вышла бы безобразна, особенно в талии»<sup>36</sup>. Образ переодетой Афродиты, «новой Афродиты» — то пляшущей и поющей Вареньки, то бесшумно ступающей Пелагеи («Крыжовник», «О любви») — станет сквозным мотивом его *маленькой трилогии*. И тот же образ Афродиты, Венеры, Пенорожденной, Венус пройдет через всю объемную трилогию Мережковского «Христос и Антихрист»<sup>37</sup>. В третьей части здесь говорится о пришествии Афродиты из Флоренции в темную Скифию, на Невский берег, в Летний сад; появляется и Фроська-Афродита.

И увиденная Чеховым под юмористическим углом зрения Венера Медицейская, и шумная Варенька, и тихая, как неспешное течение реки, Пелагея имеют нечто общее с образом Афродиты в первой части романной трилогии Мережковского. При всем несхождении обоих авторов, каждый из них, обращаясь к этому образу, рисует противостояние экстравертного света жизни темному интровертному существованию. Вот один из примеров: «Юлиан робко поднял глаза, прислонившись к стене, притаив дыхание, — и замер. Это была она. Под открытым небом стояла посредине храма только что из пены рожденная, холодная, белая Афродита-Анадиомена, во всей своей нестыдящейся наготе. Богиня как будто с улыбкой смотрела на небо и море, удивляясь прелести мира, еще не зная, что это — ее собственная прелесть, отраженная в небе и море, как в вечных зеркалах. Прикосновение одежд не оскверняло ее. Такой стояла она там, вся целомудренная и вся нагая, как это безоблачное, почти черно-синее небо над ее головой. Юлиан смотрел ненасытно. Время остановилось. Вдруг он почувствовал, что трепет благоговения пробежал по телу его. И мальчик в темных монашеских одеждах опустился на колени перед Афродитой, подняв лицо, прижав руки к сердцу»<sup>38</sup>. Или: «Посередине двора, в светлых брызгах фонтана, виднелась Афродита Каллипига; влажный мрамор серебрился, как живое тело. Монахи, проходя мимо нее, отвергивались и старались не видеть; но она была среди них, лукавая и нежная»<sup>39</sup>.

То, что у Д. С. Мережковского заявлено в романе совершенно отчетливо: трепетный и прекрасный античный мир несет жизнь и радость, а христианство — аскетизм, догматизм и жестокость, у Чехова передано через намеки, умолчания,

---

<sup>35</sup> Венера Медичи (Медицейская) была раскопана в 1677 г. на портике Октавиана в Риме в виде 11 фрагментов. Это была римская копия с оригинала Клеомена I в. до н. э. Из Рима она была перевезена во Флоренцию, город герцогов Медичи, и стала украшением их коллекции. До обретения Венеры Милосской именно она считалась эталонным произведением. С нее скопировал Боттичелли позу своей рождающейся Афродиты. В Энциклопедии Дидро есть разбор пропорций этой женской фигуры как образцовой.

<sup>36</sup> (письмо Чеховым из Флоренции от 29 марта (10 апреля) 1891 г. — П. IV, 207)

<sup>37</sup> Первая часть трилогии, роман «Отверженный», впоследствии получивший название «Смерть богов (Юлиан Отступник)», был опубликован в журнале «Северный вестник» в 1895 г. (№ 1–6). Имевший авторскую дарственную надпись и ныне утерянный экземпляр первого тома трилогии был включен Чеховым в коллекцию лучших произведений современной беллетристики, подаренную Таганрогской библиотеке.

<sup>38</sup> Мережковский Д. С. Собрание сочинений. — Т. 1. — С. 53.

<sup>39</sup> Там же. С. 203.

не прямо от автора и даже не через мнения рассказчика. Впрочем, и рассказчик видит, что суровые педагоги составляют контраст пляшущей богине. В воображении Буркина живая античность взаимодействует с учителем мертвых языков. «То, что у Мережковского размыто варьируется на сотнях страниц, у Чехова сконцентрировано на одной»<sup>40</sup>. Эти слова А. П. Чудакова могут быть применимы для сопоставления двух трилогий: то, что у Мережковского — яркая, наглядная, понятная схема, у Чехова — неочевидно, слегка намечено и несводимо к логическим и выразимым словами выводам.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Белый А. Чехов // Белый А. Критика, эстетика, теория символизма. — М., 1994. — Т. 1 (первые: Весы. — 1904. — № 8).
2. Венцлова Т. Тень и статуя // Собеседники на пиру: Статьи о русской литературе. — Вильнюс, 1997. — С. 82–102.
3. Вилькин А. Отчего стрелялся Константин? // Современная драматургия. — 1988. — № 3.
4. Гердер И. Г. Дневник моего путешествия // Гердер И. Г. Избранные сочинения. — М.; Л., 1959.
5. Гоголь Н. В. Письмо к М. А. Максимовичу от 7 января 1834 г. // Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений. — Т. 10.
6. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. — Л., 1972. — Т. 3.
7. Звиняцковский В. Я. Мода на невинность: (Меньшиков и Беликов) // Чеховские чтения в Ялте. — Вып. 13: Мир Чехова: мода, ритуал, миф. Сб. науч. трудов. — Симферополь, 2009. — С. 69–79.
8. Иванова Н. Ф. Оперетта в прозе Чехова // Вестник Новгородского государственного университета. — 2000. — № 15.
9. Капустин Н. В. О концепции прошлого у Чехова и Ницше: Точки соприкосновения // Диалог с Чеховым: Сб. науч. трудов в честь 70-летия В. Б. Катаева. — М., 2009. — С. 209.
10. Катаев В. Б. Предшественники, современники, преемники. — М., 2004.
11. Коренева М. Ю. Д. С. Мережковский и немецкая культура: (Ницше и Гете. Притяжение и отталкивание) // На рубеже XIX–XX веков. Из истории международных связей русской литературы. Сб. научных трудов / Под ред. Ю. Д. Левина. — Л., 1991. — С. 56–57.
12. Мережковский Д. С. Смерть богов (Юлиан Отступник) // Собрание сочинений: В 4 т. — М., 1990. — Т. 1.
13. Полоцкая Э. А. О поэтике Чехова. — М., 2001.
14. Розанов В. В. Религия и культура. — СПб., 2008.
15. Свиясов Е. В. Сафо в восприятии русских поэтов (1880–1910 гг.). // На рубеже XIX–XX веков: Из истории международных связей русской литературы. Сб. научных трудов / Под ред. Ю. Д. Левина. — Л., 1991. — С. 253–275.
16. Свиясов Е. В. Сафо и русская любовная поэзия XVIII — начала XX веков. — СПб., 2003.
17. Семанова М. Л. Театральные впечатления Чехова-гимназиста // А. П. Чехов: Сб. статей и материалов. — Вып. 2. — Ростов-на-Дону, 1959–1960.

---

<sup>40</sup> Чудаков А. П. Чехов и Мережковский... С. 54.

18. Сухих И. Н. Два скандала: Достоевский и Чехов // Диалог с Чеховым: Сборник научных трудов в честь 70-летия В. Б. Катаева. С. 321–326.
19. Фрезер Д. Золотая ветвь. — М., 2006.
20. Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. — М., 1986. — Т. 10.
21. Чудаков А. П. Чехов и Мережковский: Два типа художественно-философского сознания // Чеховиана: Чехов и «серебряный век». — М., 1996.
22. Шаховской А. А. Маруся, малороссийская Сафо // Сто русских литераторов. — СПб., 1839. — Т. 1. — С. 771–830.



*С. В. Кудряшов*

## ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ОФОРМЛЕННОСТЬ СУИЦИДА В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ

В мире, где «каждую минуту кто-то предпринимает попытку преднамеренного самоубийства»<sup>1</sup>, как правило, исследования суицида переходят в социальную плоскость. Действительно, суицид является отражением взгляда человека не только на себя, но и на его отношение к обществу; так что социальный ракурс в исследовании добровольного отказа индивида от жизни вполне оправдан. Тем более что суицид в наши дни становится одной из главных проблем европейского мира, и возникновение суицидологии — специальной научно-исследовательской отрасли о самоубийствах — тому хороший пример. Но большинство исследований касается в основном эмпирики свершившихся фактов суицида, поэтому глубинные причины самоубийств зачастую остаются скрытыми. Ведущий американский суицидолог Э. Шнейдман, вычленивший десять психологически устойчивых характеристик людей, сводящих счёты с жизнью, ещё во второй половине 60-х гг. XX в. писал о том, что к самоубийству «почти во всех случаях... приводит боль — её особый вид — психическая или душевная боль»<sup>2</sup>, и что «суицид является уникальной человеческой реакцией на невыносимую душевную боль — боль, порождённую человеческим страданием»<sup>3</sup>. А Н. Бердяев несколько ранее высказал мысль о том, что «возможность самоубийства есть одно из утешений, если все другие утешения исчерпаны»<sup>4</sup>.

Конечно, душевной болью не объяснить все случаи суицида, хотя, по всей вероятности, это именно та доминанта, которая определяет принятие решения покончить с собой. Но нас в данном случае интересуют в первую очередь прецеденты, происходящие тогда, когда стремление к суициду обусловлено не просто ощущением безнадежности и отчаяния и не относится напрямую лишь к суицидальным эквивалентам типа саморазрушения или игры со смертью, а порождено, кроме всего прочего,

---

<sup>1</sup> Grollman E. A. *Suicide Prevention, Invention, Postvention*. — Beacon Hill Press, 1988.

<sup>2</sup> Шнейдман Э. *Душа самоубийцы*. — М., 2001. — С. 124.

<sup>3</sup> Шнейдман Э. *Душа самоубийцы*. — М., 2001. — С. 266.

<sup>4</sup> Бердяев Н. А. *О самоубийстве (психологический этюд) // Суицидология: прошлое и настоящее*. — М., 2001. — С. 103.

эстетически-культурными ощущениями. В принципе, можно сказать, что любое самоубийство может быть обусловлено этими ощущениями, особенно воспринимаемыми на фоне контрастной реальности — недаром данные говорят о том, что больше всего самоубийств регистрируется весной, когда человеческие несчастья контрастируют с цветением окружающей природы. Но мы всегда, даже среди них, можем вычленишь те случаи, когда уход из жизни, ко всему прочему, был своеобразной декларацией, манифестацией человека, который вполне сознательно, скрупулёзно обставив свои действия, ушёл из жизни, сделав этот уход, как бы неким логическим, вытекающим из его заявлений актом, не связанным напрямую с душевной болью, жизненными трудностями, поруганной честью, тяжёлой болезнью, наконец. Когда о состоянии аффекта не может быть и речи, и попытка обратить внимание на свои проблемы также несостоятельна как причина суицида. Когда суицид — это как бы продолжение жизни, может быть её квинтэссенция; или даже сама жизнь — как бы парадоксально это ни звучало. Когда смерть, вопреки обычной логике, становится воспринимаемой предпочтительнее и прекраснее жизни, и суицид проявляет себя некой точкой бифуркации, в которой, «наконец-то», соединяются вместе все модусы и доминанты конкретной человеческой судьбы.

Надо сказать, что актуальность такого рода самоубийства существовала не всегда. На протяжении обозримой человеческой истории мы можем проследить примеры самоубийств, совершённых, чтобы уйти от позора, а также жертвенных, ритуальных, по приговору суда, наконец, как это было в случае с Сократом. А вот тот вид суицида, который интересует нас прежде всего, появляется, как культурный феномен, лишь во времена романтизма, может, даже несколько ранее — в эпоху сентиментализма, — когда начал культивироваться образ эстетически организованной смерти, как некоего дополнительного оттенка смысла в добровольном уходе из жизни. Именно смысла, так как в этом случае «культура превратила самоубийство в своего рода лабораторию смыслообразования»<sup>5</sup>, и суицид становится не просто тупиковой или эмоциональной попыткой решения проблем, а именно культурно-значимой моделью поведения. Проблема была настолько новой и актуальной, что во второй четверти XIX в., особенно на фоне кризиса моральной и метафизической доминант европейского общества, ей было уделено особое и значительное место в научной и общественной мысли того времени.

Беря своё начало именно в той эпохе, проблема «эстетического самоубийства» актуальна и в наши дни, регулярно являя новые и новые примеры. Даже Интернет, предоставляющий сейчас визуальную хронику реальных самоубийств, может свидетельствовать об этом, как о явлении уже практически массовом. Конечно, можно сказать о том, что интернетовские суицидальные сюжеты, в которых реальные самоубийцы представляют на всеобщее обозрение то, что раньше было неким таинством — то есть сам момент ухода из жизни по собственной воле, — могут нести в своей подоплёке всё, что угодно: от простого желания таким образом «прославиться» или, например, от свидетельствования деяний психически нездоровых людей — до, может быть, возможности (этого тоже исключать нельзя) заработать на этом для кого-то из своих близких. Или взять к примеру известный фильм Эрика Стила «Мост» («The bridge»), в ходе съёмок которого были установлены две круглосуточно работающих камеры в окрестностях Сан-Франциско на знаменитом висячем мосту Золотые Ворота (Golden

---

<sup>5</sup> Паперно И. Самоубийство как культурный институт. — М., 1999. — С. 6.

Gate), раскинувшимся на высоте около 70 метров над гладью одноимённого пролива. Эти камеры запечатлели целый ряд уходов из жизни различных людей, бросившихся с высоты 23-этажного дома в воду, при этих условиях становящейся сродни твёрдой поверхности. Дело в том, что знаменитый калифорнийский мост, как и многие мосты мира, особо притягателен для тех, кто наметил для себя срочное окончание жизненного пути. И в ходе съёмок создателям фильма удалось отснять все 24 самоубийства, произошедшие в 2004 г. на мосту Голден Гейт, а также предотвратить 6 суицидов, когда это было возможно, так что их нельзя упрекнуть в том, что они «снимали, не вмешиваясь», как это делает целый ряд их коллег-документалистов. И вот, почти все люди, которых язык не поворачивается назвать героями фильма, находясь на грани жизни и смерти, вели себя потерянно, и явно колебались перед тем, как броситься вниз. Одежда их тоже была непритязательна: в основном спортивного типа — вероятно, чтобы проще было перелезть через ограду моста и броситься вниз. Они некоторое время нервно или даже судорожно решались сделать последний шаг. Было видно, что лица их, несмотря на непритязательность фиксированной съёмки и большое расстояние до её объекта, выражают внутреннюю борьбу. И только после этой борьбы, с решимостью, граничащей с отчаянием, они бросались вниз — как попало и совершенно неэстетично. Но в одном из сюжетов к ограде моста подошёл человек в длинном чёрном кожаном плаще и чёрных, вероятно тоже кожаных, джинсах. Его длинные ухоженные, явно искусственно чёрные волосы слегка трепетали на ветру, а лицо выражало благородное спокойствие, каким может быть спокоен человек перед каким-нибудь страшным или наверняка последним боем — то есть с оттенком, может быть, не вполне естественной насмешливости. Он постоял немного, глядя по сторонам, затем сел на перила ограды, свесив ноги в сторону ходящих по мосту людей, и только потом, зафиксировав это своё действие, встал на перила и, широко раскинув руки в стороны, спиной вперёд полетел вниз, даже в этом своём последнем полёте оставаясь верным своему готическому образу и спокойно глядя в калифорнийское небо. Это был Джин Спраг (Gene Sprague: 11.12.1969–11.05.2004). Вряд ли он рассчитывал на то, что последние мгновения его жизни будут зафиксированы видеокамерой. Просто он ушёл так же, как и жил — эстетически организованно.

На первый взгляд, мы можем сказать, что и в данном случае имеем дело с типом самоубийства, возникшего на рубеже XVIII и XIX вв. Но так ли это на самом деле?

Вне всяких сомнений, типологическое сходство имеет место. Но современный эстетически организованный суицид, даже уходя своими корнями во времена сентименталистов и романтиков, содержит в себе значительную часть привнесённых массовой культурой элементов, которых не существовало в прежние эпохи. Например, здесь присутствует тяга не только к эстетизации как таковой а, кроме всего прочего, к стандартизации суицида, к возведению его к некой общепринятой формуле, вне которой он теряет всяческий смысл. В случае с серией калифорнийских суицидов (продолжающихся до сих пор) здесь можно выделить стремление совершить суицид в популярном месте, где, за счёт уже созданной его «репутации», обеспечена как театрализация, так и последующая, пусть и посмертная, популярность, идеально вписывающаяся в концепцию «15-ти минут славы», так распространённую, например, в США. И в этом состоит кардинальное отличие современного эстетического суицида от его романтической разновидности, где отношения со смертью окрашены в сакральные тона и не касаются более никого, кроме сторон, между которыми существуют эти отношения. Где нет даже намёка на тягу к популяризации своего ухода

из жизни, к превращению его в подобие шоу (или элемента всеобщего шоу самоубийц, возможно с некоторым рейтинговым эквивалентом). И пусть говорят, что самоубийцы романтической поры подражали Гётевскому Вертеру — у них, несмотря на это, не было чётко структурированных способов сведения счётов с жизнью. Романтизм органично вытекал из предыдущих течений, в которых эстетический суицид не культивировался, и факт самоубийства в романтизме следует рассматривать как нечто из ряда вон выходящее. Возможно, как исключение, подтверждающее правила романтизма. В нашу эпоху — эпоху торжества масс и абсурда, совершенно не сравнимую по своему содержанию наполнению с течениями первой половины XIX в., эстетический суицид носит совершенно другой характер.

Можно попробовать доказать это, сравнив самоубийства выдающихся представителей романтизма и современности. Людей творческих, одарённых от природы, прилагающих свои креативные усилия в неких смежных плоскостях. Людей, чьи самоубийства были возведены в культ. Для этой цели возьмём два примера: самоубийство Генриха фон Клейста и уход из жизни Курта Кобейна. Выбор представителей не случаен: это два человека, совершивших суицид эстетически оформлено, декларативно, оставив даже не короткие предсмертные записки, а настоящие письма.

Итак, личностная мотивация фон Клейста.

Когда фон Клейст уходил из жизни, он не имел в качестве примеров для подражания обилия случаев эстетического суицида. Обычно суицидологи приводят в пример расхожую мысль о том, что Гётевский «Вертер» стал примером для подражания, — но здесь мы имеем дело с литературным персонажем, возможно, задающим некие тон и перспективу, но обречённым, в силу своей «ненастоящести», на множественность трактовок в привязке его литературного поступка к реалиям жизни. Понятно, что в те времена суицид ещё не был поставленной на поток разновидностью театрального действия, требующей от исполнителя определённого набора обязательных атрибутов. И всё-таки, даже на фоне всех его жизненных неурядиц, нельзя сказать, что уход Клейста из жизни был вызван только ими. Считающийся романтиком, то есть представителем течения, которому присуще «беспокойство мысли»<sup>6</sup> и которое несло в себе осмысление бытия, наполненного таинственным и от этого пугающим присутствием хаотической бесконечности, — фон Клейст испытывал своеобразное отстранение от того, что происходит в мире. Мир для него был всего лишь представлением индивида, испытывающего к тому же одно страдание, так как именно страдание и определяет основной модус жизни. Но, будучи необыкновенно требовательным к себе в своём творчестве и сомневаясь при этом в своём гении, фон Клейст, на фоне следовавших одна за другой житейских неудач и неустроений, вроде бы подтверждавших романтический тезис, в то же время выражал в своих идеях «Кантову мораль, совершенно бездейственную у романтиков, а у Клейста воскресшую в обновлённом смысле»<sup>7</sup>. Достаточно вспомнить его драму «Принц Гомбургский», являющую пример введения кантовского учения о морали и нравственности в романтический контекст и относящую нас к проблеме свободы человека, а также его нравственного совершенствования.

Между тем существует мнение, согласно которому фон Клейст испытал «кантовский кризис», который погубил в нём всяческую надежду и разбил его ми-

---

<sup>6</sup> Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. — М., 2001. — С. 180.

<sup>7</sup> Берковский Н. Я. Романтизм в Германии. — СПб., 2001. — С. 357–358.

роощущение. Что, после встречи с философией Канта, фон Клейст в последствии начинает презрительно относиться ко всему осознанному и всячески культивировать чувственное и бессознательное. Однако даже если это и так, в творчестве фон Клейста и после «кантовского кризиса» чувствуется: с одной стороны — возвышенная тоска совершенного человека о несовершенстве мира, с другой — «моральный закон во мне», то есть всё то, что Кант свёл к трём своим знаменитым вопросам: «Что я могу знать?», «Что я должен делать?», «На что я могу надеяться?». А эти вопросы, что очень важно, отсылают нас также к проблемам человеческой самостоятельности и выбора альтернатив. И далее, если быть последовательными, можно предположить, что, исходя именно из кантовской философии, говорящей, что нравственность проистекает из природы самого человека, имеющего «неизбежные проблемы самого чистого разума»<sup>8</sup>, которые «суть Бог, свобода и бессмертие»<sup>9</sup>, фон Клейст, следуя позициям кантовской этики, мог представить свой уход из несовершенного мира во многом как вполне возможную для себя перспективу, основанную на подсознательной интерпретации дуалистической трактовки Кантом отношений между теоретическим и практическим разумом, как бессмысленности существования, помноженной на безнадежную непостижимость мира.

Суммируя всё вышесказанное, можно предположить, что самоубийство фон Клейста было, помимо прочего, продиктовано мистическим страхом перед бытием и мистическим же ожиданием разрешения этого страха после смерти. Театральность же, или эстетизация этого действия, заключалась не в следовании некой сложившейся традиции, — они оформляли внутреннее состояние самого фон Клейста, сакрализировавшего любое действие своей жизни и творчества; а любая сакрализация предполагает торжественность и основательность в сочетании с красотой и глубокомысленностью действий, предшествующих тому, что является средоточием мистерии — в данном случае уходом из жизни.

Теперь о Курте Кобейне. Во-первых, его суицид до конца не доказан, так как до сих пор существует, пусть и небольшая, но вероятность того, что он был убит. Эта версия муссируется ввиду того, что проблемой смерти Кобейна занималось очень много специалистов — криминалистов, судебно-медицинских экспертов, графологов, — так и не пришедших к единому выводу. Впрочем, это проблема большинства громких самоубийств современности, и объясняется она той же самой тягой к стандартизации всего, что происходит в современном мире. Здесь есть, конечно, элементы эпического калькирования сюжетных линий, но в то же время примешаны всевозможные современные мотивы — например, конспирология, согласно которой народного любимца всегда хотят извести какие-либо злодеи. Не вдаваясь в подробности, мы попробуем проанализировать версию именно самоубийства Курта Кобейна, поскольку это всё-таки более состоятельная версия, которую подтверждает анализ последних лет жизни этого незаурядного творческого человека.

Начнём с того, что на момент своей смерти Кобейн прилагал свои усилия в сфере довольно простого способа самовыражения, предполагающего включённость в довольно длинный ряд подобных друг другу исполнителей. Он был знаменит и успешен — в отличие от фон Клейста, которого можно охарактеризовать как единичного, выпадающего из ряда себе подобных, непризнанного из-за этой своей непохожести

---

<sup>8</sup> Кант И. Критика чистого разума. — М., 1994. — С. 35.

<sup>9</sup> Там же.

создателя произведений, не укладывавшихся в привычные рамки жанра. Не в этом, конечно, главное отличие эстетического ухода из жизни того и другого, тем более что мы попытались продемонстрировать, что не жизненные неурядицы были основной причиной суицида фон Клейста. Что касается Кобейна, то в этом случае успешный (и, что немаловажно — ставший таковым около 3 лет назад) человек, не успевший ещё как следует устать от своей популярности, уходит из жизни. Мы не будем рассматривать общепринятые версии, говорящие о проблемах Кобейна с наркотиками, его психических особенностях и желудочных болях, которые преследовали его всю жизнь, — поскольку об этом сказано уже много раз. Вряд ли это все, пусть даже и в совокупности, стало основной причиной его добровольного ухода из жизни. Косвенной — может быть, так же, как у фон Клейста косвенной причиной самоубийства могла стать его жизненная неустроенность. Но их объединяет, прежде всего, декларативность ухода, совмещённая с эстетическим оформлением момента смерти; и эта декларативность и должна подлежать исследованию.

Курт Кобейн оставил довольно длинное предсмертное письмо, основная мысль которого крутится вокруг того, что он перестал испытывать волнение при создании музыки, так же как при очной встрече со своими почитателями. Например, он пишет о том, что его более не трогает безумный рёв толпы во время концертов. Если отнестись к делу поверхностно, можно сказать, что это со стороны Кобейна могло быть своеобразной позой — ведь «гранж» стал его делом не так давно, и вообще говорить в 27 лет о том, что устал создавать музыку, начав играть на гитаре 14 лет от роду, — сродни заявлениям подростков, говорящих, что они устали от жизни и впереди их ничто не ждёт. Но если вспомнить то, о чём говорилось в связи с самоубийствами на мосту Золотые Ворота, а также о том, что в результате трансформации культура стала массовой, обращённой к толпе и измеряющейся именно по критерию оценки массами, мы можем сказать, что, возможно, написав, что его более не трогает рёв толпы, Курт Кобейн хотел сказать, что понимает абсурдность обращения творческой личности, претендующей на истинность своего посыла миру, — к реву толпы. Но так как то, чем он занимается, имеет своей целью именно массовое почитание, и вне его не имеет особого смысла, то, соответственно, творческая личность вынуждена впадать в притворство и подыгрывать тем, кого её творчество вводит в безумное состояние. Мне могут возразить в том духе, что основное «противостояние» рок-н-ролла, «музыкальная группа — возбуждённая публика», можно рассматривать как взаимный обмен энергией, благотворно влияющий на тех и других. Вне всяких сомнений, этот обмен энергиями здесь возможен, как возможен он там, где встречаются любое искусство и его почитатели. Но что касается депрессивного «гранжа» группы «Нирвана», лидером которой был Курт Кобейн, если здесь и возможен некий настоящий энергообмен, то, конечно, не с толпой, реагирующей в основном на ритмическую окраску и гитарные рифы. В этом случае не происходит настоящей обратной связи, и голос человека, пытающегося что-то поведать миру, становится подобен гласу вопиющего в пустыне, а эта человеческая позиция художника полна трагичности. И здесь смерть Кобейна можно было бы соотнести со смертью фон Клейста, если бы не одно «но». Кобейн, пишущий в своём письме о том, что лучше сгореть, нежели раствориться, обращается, тем не менее, к массам. И весь эпатаж его суицида тоже адресован к ним, — точно так же, как у самоубийц на мосту в Сан-Франциско. По сути дела, это суицид в контексте массовой культуры, из которой почти невозможно вырваться, так как она синтезировала в себе практически все культурные образцы, превратив их в штампы.

Сравнение самоубийств фон Клейста и Кобейна было призвано проследить происшедшие в отношении их изменения, динамика которых нуждается в дальнейшем изучении и осмыслении с позиций культурологического анализа. Пока же отметим, что налицо девальвация эстетического наполнения любых действий, претендующих на театрализацию, в том числе и эстетического суицида. Из акта, связанного с мистическим осмыслением романтического разочарования, — некоего таинства, происходящего с конкретным человеком, суицид превратился в поставленное на поток действие множества людей, повторяющих друг друга во внешних проявлениях своего действия, несмотря на индивидуальность каждой конкретной человеческой судьбы, сводящее свои последние осмысленные действия к общему знаменателю.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. О самоубийстве (психологический этюд) // Суицидология: прошлое и настоящее. — М., 2001.
2. Берковский Н. Я. Романтизм в Германии. — СПб., 2001.
3. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. — М., 2001.
4. Кант И. Критика чистого разума. — М., 1994.
5. Паперно И. Самоубийство как культурный институт. — М., 1999.
6. Шнейдман Э. Душа самоубийцы. — М., 2001.
7. Grollman E. A. Suicide Prevention, Invention, Postvention. — Beacon Hill Press, 1988.

*А. А. Шипицына*

## БЕЗОБРАЗНОЕ КАК ОСНОВА КОМИЧЕСКОГО

Эстетические категории прекрасного, безобразного, комического, трагического отражают спектр взаимоотношений между человеком и окружающим миром, представленных в образах искусства. Они являются оценочными категориями, обозначающими явления гармоничного или негармоничного сосуществования человека и мира.

Длительное время считалось, что категория прекрасного является центральной в эстетике, в ней выражается идея гармонии и порядка — идеальная ситуация в диалоге человека и мира, к которой стремились с эпохи античности. Состояние неклассики, как пишет Т. Г. Мальчукова<sup>1</sup>, ставит под сомнение главенство прекрасного, зачастую искусство обращается к безобразному и делает его предметом изображения, что свидетельствует о нарушении диалогической гармонии рассматриваемых нами отношений.

Немецкий искусствовед К. Фидлер считает, что место прекрасного в современной эстетике занимает безобразное, болезненное, жестокое, злое, непристойное, низменное, омерзительное, отвратительное, отталкивающее, пошлое, скучное, ужасное, шокирующее. В начале XX в. становятся популярными новые ценности, по мнению О. Маркварда: интенсивность, необычность, шок-ценность и др. Ученых начинают интересовать сюжеты, связанные с рецепцией подобных явлений (в частности, Х. Дикмана).

Изображение безобразного послужило основой для таких течений в искусстве, как авангард, сюрреализм, театр жестокости, абсурд, абстракционизм.

В современной эстетической науке определение безобразного происходит в двух плоскостях: безобразное как отрицание прекрасного; безобразное как интегральная диалектическая составляющая прекрасного, возвышенного и комического.

Попытка определить безобразное в противовес прекрасному приводит к следующему результату: безобразное связывается с антиценностью. В отличие от прекрасного, ценностью которого являются неутилитарные добро, красота, истина, безобразному соответствуют зло, уродство, ложь. Восприятие безобразного сопровождается

---

<sup>1</sup> Мальчукова Т. Г. Комическое в античной литературе и европейская традиция. — Петрозаводск, 1989.



чувство неудовольствия в противовес наслаждению от прекрасного. Безобразное, характеризуя качество предмета, связано с физическим или духовным нарушением. Внешне предмет теряет гармонию формы: отсутствие симметрии, порядка (пифагорейцы), нарушение соотношения частей, меры (Гераклит, Поликлет). Безобразное можно определить и как нарушение внутренней духовной красоты (Сократ, Платон) или как несоответствие предмета его идее, т. е. нарушение целесообразности предмета (Аристотель). Безобразное определяется как проявляемое внешне нарушение определенной внутренней меры бытия.

Ницше в «Сумерках богов» писал о безобразном как об искажении человеческого в человеке. Но что значит «человеческое», можно ли рассматривать «человеческое» как некую категорию? В данном случае именно в такой роли оно и выступает. «Человеческое» — прежде всего моральная и нравственная категория. Истинная красота заключается не только в молодости, жизни тела, но она прежде всего жизнь духа, это красота внутренняя, духовная, она этически прекрасна. Безобразное, таким образом, — то, что препятствует бытию «человеческого» в человеке.

Оригинальная в этой связи трактовка безобразного принадлежит Фишеру и Чернышевскому, развившему его идеи. Чернышевский видит основу прекрасного в утверждении в ней жизни. Жизнь есть то, по поводу чего мы испытываем безудержное счастье, что готовы принять в любом виде «потому что лучше жить, чем не жить»<sup>2</sup>. Автор создает рабочее определение: «прекрасен тот предмет, который выказывает в себе жизнь или напоминает нам о жизни»<sup>3</sup>. В царстве животных прекрасным кажется нам выражение жизни свежей, полной здоровья и сил. Прекрасно также все жизненно необычное: например, яркие всполохи заката и рассвета на небе удивительны и воспринимаются как состояния «особого мистического рождения мира»<sup>4</sup>. «В растениях нам нравится свежесть цвета и роскошность, богатство форм, обнаруживающие богатую силами, свежую жизнь. Увядающее растение нехорошо; растение, в котором мало жизненных соков, нехорошо»<sup>5</sup>. Следовательно, безобразное понимается как отсутствие или ущербность жизни.

Безобразное как категория субъективной оценки действительности рассматривается в труде У. Эко<sup>6</sup>. Не бывает вещи безобразной или прекрасной самой по себе. Это доказывается тем, что прекрасное в одной культуре может быть признано уродством и безобразием в другой. Все будет зависеть от нормы общественного вкуса, существующей в том или ином регионе. У эфиопов красавец — самый черный; у циклопов имеющий более одного глаза был бы изгоем. Образ Иисуса Христа у верующих вызывает скорбь и чувство покаяния, для представителей других конфессий Иисус скорее всего представлял бы труп и не вызвал бы той гаммы возвышенных чувств, которую испытывает православный и католик. Таким образом, безобразное — категория человеческой меры, потому что в определении его важна человеческая оценка.

Безобразное можно рассматривать как онтологическую данность, определение свойств которой затруднено. Безобразное удивительно притягательно. К нему склонна

<sup>2</sup> Чернышевский Н. Г. Избранные эстетические произведения. — М., 1978. — С. 71.

<sup>3</sup> Там же. С. 68.

<sup>4</sup> Там же. С. 71.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> История уродства / Под ред. У. Эко, пер. с ит. А. А. Сабашникова, И. В. Макаров, Е. Л. Кассирова, М. М. Сокольская. — М., 2007.

душа человеческая, как к некоему таинственному, неопределимому, «это своеобразное притяжение бездны, хаоса, в котором его (человека) душе видятся все вообразимые и невообразимые отклонения и уродства, все неведомые, но манящие пороки»<sup>7</sup>. Творчество романтиков и символистов, модернистов целиком отражает данную идею. Безобразное существует как сфера непонятого, неизвестного, скрытого, но активно присутствующего в жизни человека, оказывающего на нее иногда разрушительное воздействие.

Последнее представление приводит теоретиков философии искусства к необходимости изучения безобразного как самостоятельной категории в эстетической науке, и возможно, вне ее негативной зависимости прекрасному. Тогда безобразное становится метафизической идеей, которую невозможно определить разумно. Это область вне-разумного или над-разумного, которая может бессознательно ощущаться человеком. Искусство дает возможность переживаниям безобразного проявиться в виде конкретных образов. Обращаясь к таким феноменам искусства, как заумь в поэзии, абсурд в прозе и драматургии, абстракция и сюрреализм в живописи, мы имеем возможность воспринять опыт эстетического освоения безобразного.

Т. Адорно, к примеру, безобразное определяет как «канон запретов», что отдает безобразному табуированную область человеческой культуры, которая часто находилась за пределами искусства. По его мнению, при рассмотрении сущности безобразного можно апеллировать к семантике без-Образного, т. е. не имеющего образа: «запрет на безобразное стал запретом на неоформленное *hic et nunc*, на непроработанное, сырое»<sup>8</sup>. В ходе художественных практик XX в. без-Образное становится синонимом истинного, действительного (реально существующего), потому что оно не подверглось семиотической обработке находящегося в кругу собственных представлений сознания и является нам в первозданном виде.

Безобразное присутствует как неоформленное, незаконное, неосвоенное бытие. И в таком понимании безобразное освобождается от диктата прекрасного, существуя самодостаточно, не стремясь к преобразованию, упорядочению и проч.

Из этих произведений можно вывести формулу безобразного — жизни потусторонней, нечеловеческой, непонятной, неизвестной, невидимой человеку.

Восприятие безобразного связано с «погружением» в неизведанное, которое сопровождается естественным биологическим страхом: растворения в потустороннем («ничто»), потери собственного существования. Иными словам, речь идет о боязни смерти, но уже не физической, а метафизической, связанной с потерей структурированного, упорядоченного, разумного бытия и заменой его на мир сумасшествия, безумия.

«Эстетическая теория» Т. Адорно утверждала базовый характер категории безобразного в эстетической науке, которое впервые нашло выражение в архаическом искусстве в виде ужасающих образов, в которых выразилась беспомощность человечества перед действительным миром. Развитие жизни человека в дальнейшем привело его к гармонии во взаимоотношении с миром, что обусловило преклонение прекрасному, установление культа прекрасного. Расцвет безобразного в современном ему обществе Адорно связывает с развитием технического прогресса; человечество вновь ощущает

---

<sup>7</sup> Самохвалова В. И. Безобразное: размышления о его природе, сущности и месте в мире. — М., 2010. — С. 78.

<sup>8</sup> Адорно В. Т. Эстетическая теория / Пер. с нем. А. В. Дранова. — М., 2001. — С. 71.

незащищенность и страх перед действительностью, как в первобытные времена. Таким образом, исследователь выделяет прямую зависимость между психологическими ощущениями несвободы и незащищенности, испуга перед миром и популяризацией безобразного в искусстве.

Со времен Аристотеля и Сократа онтологической основой комического считалось воспроизведение «физически и нравственно безобразного» (Аристотель), «непристойного» (Цицерон). «Комедия <...> есть подражание (людям) худшим, хотя и не во всей их подлости: ведь смешное есть (лишь) часть безобразного. В самом деле, смешное есть некоторая ошибка и уродство <...>, смешная маска есть нечто безобразное...»<sup>9</sup>. Это определение актуально для нашей работы, потому что, говоря «о подражании худшим людям», «искажении», «ошибке» или «уродстве», Аристотель говорит о безобразной основе комического (физически и этически) — «смешное есть лишь часть безобразного»<sup>10</sup>.

В определении Аристотеля обращают на себя известные оговорки: «уродство, но безболезненное и безвредное» и «смешная маска есть нечто безобразное и искаженное от боли, но без боли»<sup>11</sup>. Комментируя Аристотеля, А. Ф. Лосев писал, что «существенным для комического является то, что здесь изображается то или иное отрицательное явление, но без тех жизненно-катастрофических результатов» с сопутствующими им чувствами страха и сострадания (трагедия)<sup>12</sup>. Вот так уже в первой поэтике звучит мысль о безобразном как основе комического и трагического; кроме того, объясняется причина их категориального различия.

Метафорически связь безобразного и комического раскрывается в образе Приапа. Приап — сын Афродиты, которого отвергла богиня, потому что он был уродлив, обладая непомерным детородным органом. Известно, что статуи Приапа ставили в качестве пугала: считалось, что он грозит ворами половым насилием. Кроме того, Приап — традиционный образ сатирического осмеяния («Приапова книга» Горация). Приап соединял одновременно безобразное, страшное и смешное начала, становился олицетворением их триадического единства в античной культуре.

Романтическая эстетика также подтверждает эту мысль. Шлегель утверждает, что комическое появляется на базе безобразного, противопоставляя нравственности — чувственность, общественному вкусу — вкус испорченный. Комическое — это «удовольствие от дурного»<sup>13</sup>. Комическое находится в постоянном взаимодействии с трагическим, оно сглаживает и смягчает те несовершенства, которые «могут сообщить радости драматическую энергию»<sup>14</sup>, оторванное от трагического начала оно становится глупым и пошлым, и проч. Трагическое, по мнению Шлегеля, воспитывает общественный вкус, дает публике представление о долге, нравственной и моральной норме, т. е. в трагическом содержится представление о прекрасном. В комическом такое представление не утрачивается. Но катарсис в комическом осуществляется по иной схеме.

---

<sup>9</sup> Аристотель. Сочинения. — Т. 4. — М., 1983. — С. 650.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. — М., 2000. — С. 527.

<sup>13</sup> Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. — М., 1983. — Т. 1. — С. 59.

<sup>14</sup> Там же.

Теория комического катарсиса Шеллинга сводится к теории контраста между должным, общественным вкусом или прекрасным и испорченным вкусом. Образ прекрасного замутняется в комическом описании, но для того, чтобы комический катарсис состоялся, «прекрасное должно преобладать над безобразным»<sup>15</sup>.

Отчетливо мысль об эстетизации безобразного в комическом звучит и у Шеллинга в эпоху романтизма и расцвета иронии. «Изящное искусство может обратиться к сфере низкого, лишь поскольку оно и в ней достигает идеала и его совершенно переворачивает. Это переворачивание вообще есть сущность комического...»<sup>16</sup>. Таким образом, философ утверждает то, что безобразное в комическом не только больше не представляет угрозу прекрасному, но, напротив, утверждает высокий идеал. В том случае, если через описание безобразного художник не ставит целью достижение и утверждение идеала, безобразное не станет комичным, смех как действие не осуществится.

Современные исследователи также утверждают, что безобразное, очевидно обнаруживающее нелепость своего существования, является *комическим* и возбуждает смех. Но оно становится уже не комическим, а отвратительным, если представляет собой прямую угрозу прекрасному. Иными словами, если безобразное уничтожает идеал, то в комическом идеал торжествует.

Такие формы комического, как ирония, сарказм, сатира, прозрачны для интерпретации в данном ключе. Все приведенные выше явления — формы назидательности более мягкой или строгой, которые стремятся к исправлению нравственного или физического безобразия, возвращения их к полюсу идеального. Смех в данном случае стремится к исправлению нравов, иными словами, положительный полюс однозначно в нем прочитывается.

Более парадоксальное на наш взгляд явление — черный юмор. Черный юмор подчас называют разлагающим нравственность, питающим темные страсти души, и прежде всего — страсть к уничтожению и смерти. Возможно ли рассмотрение данного феномена в русле выбранной нами позиции?

Попытка обоснования этого феномена была предпринята в работах лидера сюрреалистов А. Бретона. В «Антологии черного юмора» А. Бретон не дает точного определения феномена черный юмор. Опираясь на исследования Фрейда и Гегеля, а также составляя антологию черного юмора, он дает читателю лишь возможность уловить дух и общий смысл этого явления, получивших в тексте метафорическое определение.

Комизм А. Бретон определяет как «взрывной, мгновенно охватывающий все вокруг, шипящий, точно петарда»<sup>17</sup>. Изображение взрывающейся бомбы на обложке «Антологии черного юмора» Белянина и Бутенко также обращает нас к образу предстоящего взрыва-разряда. «Загадочный разряд юмористического наслаждения» — так образно представляется комический катарсис в Антологии<sup>18</sup>. Взрыв, по нашему мнению, необходимо трактовать как высший эмоциональный пик и разрядку, связанную с ним.

Онтологически черный юмор произрастает на почве этического, потому разрушение, которое происходит в черно-юмористических текстах, касается самых что ни на есть основ человеческого существования — морали и нравственности.

---

<sup>15</sup> Там же. С. 57.

<sup>16</sup> Шеллинг Ф. Философия искусства. — М., 1966. — С. 419.

<sup>17</sup> Бретон А. Антология черного юмора. — М., 1999. — С. 19.

<sup>18</sup> Там же. С. 20.

Приведем в пример один из текстов рассматриваемой специфики:

На работу в акушеры устроился мясник. Врач, принимавший роды, просит его взвесить плод. Тот отправляется и, возвращаясь, объявляет ему: «Два триста без костей».

Очевидно, что то, над чем приходится смеяться, в чистом виде оказывается событием смерти только что родившегося ребенка, с точки зрения здравого смысла мы не можем воспринять как веселящее, забавное. Но в контексте данного рассказа действует логика ситуативная, в которой мясник и не может действовать иначе, — перед нами так называемая обратная логика текста, которая противоречит прямой логике, трактуемой нравственным законом и моралью.

Ранее вопрос о черном юморе уходил в область субъекта. В целом размышления протекали в русле противопоставления индивидуальной и общественной позиции, стремлению субъекта к освобождению. Характерно, что смеющийся реципиент так же повторяет путь смеющегося субъекта. Работа Бретона открывает следующее положение о субъекте черного юмора: его характеризует романтическое мироощущение. Романтик — существо, находящееся в состоянии раздвоения и противоречия (Гегель) внешнего и внутреннего. Романтическое мироощущение характеризуется презрением ко всему общественному и объективному, интерес его сосредоточен на внутреннем, индивидуальном, личностном. Так как объективность постоянно вторгается в пределы субъективного, субъективность вынуждена обороняться, защищая свои внутренние пределы. Поэтому Фрейд определяет феномен черного юмора как триумф нарциссизма, «победы, самоутверждения неуязвимого отныне Я. Теперь Я не уступает ни пяди собственной земли, над ним не властны страдания внешнего мира, и ему чужда сама мысль о том, что они вообще могли его растрогать; мало того — похоже, это даже доставляет ему удовольствие» (пример: осужденного ведут на казнь, и тот думает: «Ничего себе неделька начинается»). В составлении Антологии просматривается та же логика — интерес не к феномену черного юмора, а личности, создавшей его. Каждый текст сопровождается краткой биографической справкой о писателе, которому присуща «философия горечи и внутренней силы» (Верлен)<sup>19</sup> [4, 170]. «Наслаждаясь бесхитростным весельем некоторых его откровенно бурлескных произведений, не следует забывать, что между строчек самых замечательных его стихов нет-нет да глянет дуло револьвера», — пишет автор о Шарле Кро [там же].

Альфреда Жарри Бретон называл револьвером, это вызвано и некоторыми жизненными эпизодами: он забавлялся у себя в саду тем, что откупоривал бутылки с шампанским выстрелами из пистолета. Пули довольно часто летели мимо цели, и дело закончилось гневным вторжением дамы, дети которой играли в саду по соседству. «Подумать только, а если бы вы попали в кого-нибудь из них! — Да что вы так переживаете, мадам, — был ей ответ, — мы вам заделаем новых!»<sup>20</sup>. Но и рассказы Жарри создают впечатление вылетевшей из дула пули, в чем скрывается метафора внезапности, фантастичности и реальности смерти.

Бретона волнуют прежде всего личности этих людей, иначе он не имел бы желания так настойчиво интересоваться их жизнью. «Пример Бодлера, таким образом, лишний раз доказывает, что черный юмор исходит из самой глубины человеческого естества, и делать вид, будто этой избирательной предрасположенности не существует,

---

<sup>19</sup> Там же. С. 170.

<sup>20</sup> Там же. С. 290.

или признавать ее лишь через силу, словно в виде одолжения, значит попросту не замечать собственно бодлеровской гениальности»<sup>21</sup>.

Фигура черного юмориста находится в центре внимания А. Бретона, это обусловлено влиянием идей психоанализа и собственно идей романтической эстетики, разработавшей теорию иронии.

Попытка эстетического определения феномена черного юмора была сделана в главе, посвященной Бодлеру: для Бодлера главное в описании было сочетание «сверхъестественности и иронии». Но если ирония разработанное определение, то понятие сверхъестественного в эстетике коррелирует с воображаемым или фантастичным, но если обращаться к прямой этимологии, т. е. сверх-Ъ-естественности = находящегося сверх-Ъ-естества = сверх-Ъ-бытия, и в этом случае речь идет о возвышенном.

Второе определение черного юмора гласит: «Гибрид гротеска и трагедии есть такое же наслаждение для ума, как расстроенный лад — *удовольствие для пресыщенного слуха*». (Фейерверки), обратим внимание на первую часть — «гибрид гротеска и трагедии». В этом определении в комментариях нуждается понятие гротеска.

Одним из самых распространенных форм безобразного до сих пор является гротескный образ. В рассмотрении данного феномена сопрягаются две линии: «устойчивая традиция отнесения его к разряду «нелепого», смешного и безобразного, с другой — акцентирование трагического оттенка гротеска, эксплуатация его деструктивных и меланхолических начал, воплощающих мотивы пессимизма, одиночества, невозможности понять человека и мир»<sup>22</sup>.

Гротеск — тип комического изображения, сформированный в первобытное время. Но в то время он еще не воспринимался как комический. По дошедшим до нас статуэткам и маскам мы можем судить о том, что в них наши предки выражали собственный страх и испуг перед миром.

Вернисаж гротескных образов античной культуры располагается в области мифологии и верований, что говорит о мировоззренческом значении гротескных образов. К ним можно отнести общеизвестные образы-гибриды: медузы-Горгоны (змеи на голове, клыки), сфинксы с человеческим лицом и телом льва, Кентавры, Минотавры, Эриннии, Сирены. Эти образы давали представление о сложности Вселенной, передавали понимание ее неоднозначности и противоречивости.

Гротескные образы выражали основное свойство Вселенной — «постоянное обновление». Это понимание зафиксировано в античных сюжетах на тему пожирания детей: Сатурн пожирает своих детей, Медея мстит неверному мужу, Тантал варит тело своего сына Пелопа и потчует им Богов, испытывая их прозорливость, Агамемнон приносит в жертву Ифигению.

Черты подлинной комичности гротеск приобрел в средневековой культуре, на приеме комического гротеска построены художественные пародии, карнавалы средневековых городов. Говоря в целом о гротескных образах, необходимо прежде всего иметь в виду их виталистское значение. Так, Бахтин утверждал, что «гротеск характеризует явление в состоянии его изменения, незавершенной еще метаморфозы», а потому в нем одновременно присутствует и старое и новое, рождение и смерть, начало

---

<sup>21</sup> Там же. С. 145.

<sup>22</sup> Юрков С. Е. Гротеск в культуре русского Средневековья. // URL: <http://www.dissercat.com/content/grotesk-v-kulture-russkogo-srednevekovya> (дата обращения — 03.05.2012).

и конец<sup>23</sup>. Бахтин упоминает пример о статуэтке старухи, символизирующей образ рождающей смерти. Это женщина с огромным животом и с открытым беззубым ртом. Бахтин, рассуждая о гротескном теле, говорит, что это тело перерастает собственные пределы, оно являет собственную жизнь в мир, чем и объясняется гипертрофированное изображение таких частей тела, как живот, нос, фалл, особое внимание к выпученным глазам. Гротескный образ — образ изменяющейся жизни.

Таким образом, гротеск обнаруживает связь с безобразным (ужасным), но приобретает черты комизма, в нем раскрывается виталистская идея (непостоянства и многообразия жизни).

Комический гротеск в черном юморе проявляется в смешении идей жизни и смерти — крайних полюсов человеческого существования — и представлении жизни как разнообразия смертей. Причем, смерть как событие наделяется эпитетами случайность, немотивированность, алогичность и проч. Иллюстрацией нашей мысли служит рассказ Д. Хармса:

«Однажды Орлов объелся толченым горохом и умер. А Крылов, узнав об этом, тоже умер. А Спиридонов умер сам собой. А жена Спиридонова упала с буфета и тоже умерла. А дети Спиридонова утонули в пруду. А бабушка Спиридонова спилась и пошла по дорогам. А Михайлов перестал причесываться и заболел паршой. А Круглов нарисовал даму с кнутом и сошел с ума. А Перехрестов получил телеграфом четыреста рублий и так заважничал, что его вытолкали со службы.

Хорошие люди не умеют поставить себя на твердую ногу»<sup>24</sup>.

Таким образом, мы убедились, что безобразное, как физическое, так и нравственное, а также метафизическое, являются той почвой, на основе которой возникает комическое. Отличие характера комического (от мягкого юмора до сарказма) также зависит от того, какого рода безобразное находится в его основе: легко ли оно исправимо, либо вовсе не поддается исправлению, потому что фундирует статус жизненного закона (смерть, например).

## ЛИТЕРАТУРА

1. Адорно В. Т. Эстетическая теория. — М., 2001.
2. Аристотель. Сочинения: В 4 т. — М., 1983. — Т. 4.
3. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. — М., 1990.
4. Бретон А. Антология черного юмора. — М., 1999.
5. История уродства / Под ред. У. Эко. — М., 2007.
6. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. — М., 2000.
7. Мальчукова Т. Г. Комическое в античной литературе и европейская традиция. — Петрозаводск, 1989.
8. Платон. Сочинения: В 3 т. — М., 1971. — Т. 3. — Ч. 1.
9. Самохвалова В. И. Безобразное: размышления о его природе, сущности и месте в мире (К феноменологии, метафизике, методологии понимания). — М., 2010.

---

<sup>23</sup> Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. — М., 1990. — С. 31.

<sup>24</sup> Хармс Д. И. Полное собрание сочинений. — СПб., 1999. — Т. 2. — С. 330.

10. Чернышевский Н. Г. Избранные эстетические произведения. — М., 1978.
11. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2 т. — М., 1983. — Т. 1.
12. Шеллинг Ф. Философия искусства. — М., 1966.
13. Хармс Д. И. Полное собрание сочинений: В 3 т. — СПб., 1999. — Т. 2.
14. Юрков С. Е. Гротеск в культуре русского Средневековья: Автореф. дисс. ... к. ф. н. // URL: <http://www.dissercat.com/content/grotesk-v-kulture-russkogo-srednevekovya> (дата обращения — 03.05.2012).



*Е. В. Крылова*

## КНИЖНАЯ КУЛЬТУРА СЕГОДНЯ: ПОДХОДЫ К ОПРЕДЕЛЕНИЮ И СОДЕРЖАНИЕ ПОНЯТИЯ

Современная книжная культура претерпевает сегодня, в эпоху информационных технологий, значительные изменения. Новые каналы коммуникации, новые носители информации, новые потребности читателей бросают вызовы существованию книги как артефакта культуры. Поэтому особенно важно проследить, как под воздействием этих вызовов меняется книжная культура.

Понятие «книжная культура» используется различными гуманитарными дисциплинами (книговедением, культурологией, социологией, психологией) и трактуется сегодня весьма широко. Понятие это фактически стало универсальным, а подлинный смысл его стал размываться. Вызовы современности, а также потребности ученых-книговедов и культурологов в едином и точном определении определяют актуальность вопроса: что же такое книжная культура?

Как справедливо замечает В. И. Васильев, употребление понятия «книжная культура» часто не сопровождается его толкованием; книжную культуру как систему практически никто не рассматривал, а значит, классификационные признаки разбросаны по разным работам (по одному или группами) и во многих случаях носят противоречивый характер. Сам он отмечает, что систему книжной культуры создает такой компонент духовной культуры, как производство литературы, а также искусство как художественное творчество в целом, включая литературу, живопись, графику<sup>1</sup>.

Крупный книговед А. А. Сидоров определяет культуру книги, а следовательно, и книжную культуру, как «часть общественной культуры определенного периода»<sup>2</sup>. Он отмечает: «Мы обязаны уметь и выделить в книге ее неповторимо индивидуальные черты, и наряду с этим видеть их общность, неотделимость истории книжного дела от истории культуры в целом, от истории развития общества»<sup>3</sup>. Данная точка зрения

---

<sup>1</sup> Васильев В. И. К постановке вопроса об определении понятия «книжная культура». // URL: [http://www.naukaran.ru/sb/2002\\_3/03.shtml](http://www.naukaran.ru/sb/2002_3/03.shtml) (дата обращения — 18.04.2012).

<sup>2</sup> Сидоров А. А. Об исследовательской работе по истории русской книги // Книга в России до середины XIX века. — Л., 1978. — С. 10.

<sup>3</sup> Там же. С. 10.

кажется нам довольно универсальной, что мешает правильно соотнести два этих понятия и не способствует выработке конкретного понимания книжной культуры.

Сходную с А. А. Сидоровым позицию занимает В. И. Гульчинский. Он оценивает книжную культуру как сегмент культуры общества и определяет рассматриваемое явление как «исторически обусловленную общественную деятельность по созданию, распространению, потреблению и хранению книги и других носителей информации»<sup>4</sup>. Исследователь отмечает, что производительные силы и производственные отношения, политическая и юридическая надстройка обуславливают книжную культуру и связывают ее с культурой общества. Попытка В. И. Гульчинского раскрыть содержание книжной культуры привела к тому, что книжной культурой он назвал весь состав книжного дела — от материально-технической базы до «творческой деятельности, направленной на «познание книги», книжного дела и самого книговедения»<sup>5</sup>.

Довольно остро в науке стоит вопрос о соотношении книжной культуры и книжного дела. Рассмотреть эти понятия в их взаимодействии удалось С. А. Пайчадзе. По его мнению, книжная культура представляет собой «уровень, достигнутый книжным делом в сочетании с исторически сложившимися традициями и реалиями в отношении народа к книге (и печати в целом) в конкретной стране (или регионе) на определенной ступени развития общества»<sup>6</sup>. Исследователь видит книжную культуру как показатель уровня технологического развития государства, как свидетельство об интеллектуальном потенциале населения, в том числе на отдельных территориях его проживания. Такой подход кажется нам интересным, но неполным, так как культуру — общественную или книжную — не может определять только технический прогресс, она включает в себя и нематериальные ценности, которые не ограничиваются и традициями отношения народа к книге. Развитие технических средств, скорее, определяет культуру оформления книги, типографское искусство.

Иную позицию по сравнению с С. А. Пайчадзе занимает А. М. Панченко. Он называет книгу «духовным руководителем и вместилищем вечных идей»<sup>7</sup>, высоко оценивая роль книжной культуры в развитии культуры общества на каждом этапе истории. По сути, он ставит знак тождества между искусством книги, книжным делом и книжной культурой<sup>8</sup>.

Ряд исследователей приравнивает книжную культуру к другим явлениям, функционирующим в пространстве книжного дела. Так, например, В. Н. Ляхов считает синонимами «книжную культуру», «книжное искусство», «культуру книги», «типографское искусство»<sup>9</sup>, хотя, по-нашему мнению, более правомерно включать типографское искусство в книжную культуру.

Интересно заметить, что некоторые авторы отождествляют книжную культуру с литературным процессом, исторической и социальной ролью книги и литературы вообще. Так М. В. Кукушкина замечает, что изучение историографии книги позволяет

---

<sup>4</sup> Гульчинский В. И. Книжная культура и ее источники // Шестая Всесоюзная научная конференция по проблемам книговедения. — М., 1988. — С. 12.

<sup>5</sup> Там же. С. 12.

<sup>6</sup> Очерки истории книжной культуры Сибири и Дальнего Востока: В 2 т. — Т. 1. Конец XVIII — середина 90-х годов XIX века / Отв. ред. В. Н. Волкова. — Новосибирск, 2000. — С. 4.

<sup>7</sup> Панченко А. М. Русская культура в канун Петровских реформ. — Л., 1984. — С. 168.

<sup>8</sup> Там же. С. 166.

<sup>9</sup> Ляхов В. Н. О художественном конструировании книги. — М., 1975. — С. 18.

сделать выводы о своеобразии литературного процесса, а соответственно и книжной культуры<sup>10</sup>, А. И. Рейтблат<sup>11</sup>, Е. И. Яцуник<sup>12</sup> придерживаются того же мнения.

Разнообразие подходов к определению книжной культуры в науках документо-ведческого цикла побуждает рассмотреть это понятие с точки зрения культурологии. Г. М. Казакова предлагает использовать для этой цели системный подход, сформулированный известным философом М. С. Каганом. Согласно его теории, культура как система объединяет три ипостаси: человека как творца и творения культуры, процесс по созданию культурных ценностей и предметное бытие культуры (мир вещей материальной культуры, мир идей духовной культуры и мир образов художественной культуры). При этом культура встроена в систему бытия, которое, в свою очередь, объединяет природу, общество, человека<sup>13</sup>. С этой точки зрения книжная культура, как пишет Г. М. Казакова, — часть системы: бытие — культура — книжная культура. «Книжная культура — одна из матрешек, очень похожая на основную — «культуру» (по структуре, функциям, механизмам динамики и функционирования и т. д.), но по отношению к которой она является отраслевой (охватывает все, что связано с книгой/документом), а потому имеет строго определенное место»<sup>14</sup>. Использование системного подхода позволяет это «место» обозначить таким образом: «человек — процесс по созданию культурных ценностей — предметное бытие». Заметим, что подобный подход не только не противоречит концепциям вышеназванных ученых-документоведов, но и объединяет их. Системный подход снимает спор о том, с чем можно отождествить книжную культуру — с литературным процессом или издательским искусством, так как книжная культура, с точки зрения культурологии, включает все связанное с книгой в самом широком аспекте.

Г. М. Казаковой удалось довольно четко и полно сформулировать культурологическое понимание книжной культуры: «это целостная саморазвивающаяся система как часть общей культуры, которая включает в себя: человека как объекта и субъекта культуры одновременно, его специфическую деятельность по производству, распространению и потреблению всего связанного с книгой/документом, а также многоосновное предметное бытие книги/документа — материальное, духовное и художественно-образное»<sup>15</sup>. Это определение нам кажется наиболее полным и содержательным из всех приведенных выше, так как оно довольно четко раскрывает содержание книжной культуры, позволяет говорить об этом явлении в динамике, рассматривать черты, характерные для него сегодня. Выделение трех аспектов книжной культуры (человека-творца, процесса творчества и материального объекта) позволяет исследовать, какие именно характерные черты имеет книжная культура сегодня. В рамках такого подхода нам предстоит рассмотреть, каким сегодня является писатель, каковы особенности современного творческого процесса по созданию произведения и книги, а также что из себя сегодня представляет книга в материальном плане.

---

<sup>10</sup> Кукушкина М. В. Книга в России в XVI веке. — СПб., 1999. — С. 178.

<sup>11</sup> Рейтблат А. И. Как Пушкин вышел в гении. — М., 2001. — С. 27.

<sup>12</sup> Яцуник Е. И. Сохраним книгу как памятник истории и культуры // Мир библиографии. — 2000. — № 1. — С. 14–18.

<sup>13</sup> Каган М. С. Философия культуры — СПб., 1996. — С. 130.

<sup>14</sup> Казакова Г. М. О содержании и качественных границах понятия книжной культуры // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. — 2012. — № 2. — С. 72.

<sup>15</sup> Там же. С. 73.

Говоря о человеке-творце и человеке-читателе, нам предстоит определить, отражается ли развитие и использование информационных технологий на мышлении людей. И в этой связи необходимо обратиться к, пожалуй, одной из самых обсуждаемых концепций — концепции клипового мышления. Некоторые исследователи приписывают клиповое мышление молодым поколениям, которые с раннего детства были приобщены к использованию современных электронных устройств, компьютерных технологий. Педагоги бьют тревогу: современные дети не любят и не хотят читать, предпочитая познавать мир не через текст, а посредством видеофильмов и видеоигр. Они не могут сосредоточиться на одном занятии, страдают дефицитом внимания.

Однако такого пессимистического мнения придерживаются не все. К. Г. Фрумкин утверждает, что во все времена существовали люди, хорошо усваивающие информацию из текста, и люди, хорошо воспринимающие информацию с экрана. Современное развитие технологий хотя и культивирует клиповое мышление, но не предопределяет его для каждого конкретного человека: «Во все времена были люди разных способностей и разных склонностей — но если школа прошлого старалась “людей экрана” заставить читать, то теперь сверкающий экранами мониторов побуждает и “людей книги” смотреть больше клипов»<sup>16</sup>. При этом исследователь соглашается с мыслью Маршала Маклюэна о том, что развитие электронных средств коммуникации приведет к возвращению человеческого мышления к дотекстовой эпохе, а линейная последовательность знаков перестанет быть базовой структурой нашей культуры<sup>17</sup>.

И все-таки нельзя сказать, что современное человечество перешло в своем большинстве к клиповому мышлению. Мы еще стоим на пороге этого события, за которым скрывается главная опасность, ожидающая книжную культуру: «Зачем, собственно говоря, — спрашивает К. Г. Фрумкин, — нужна длительная последовательность в изложении мыслей, когда что-то полезное можно уложить в несвязанные между собой линейно кластеры. Словарь с короткими, ссылающимися друг на друга статьями — вот бумажная книга будущего»<sup>18</sup>. Продолжая эту мысль, можно сказать, что человек будущего будет охотнее работать с гипертекстом, состоящим из коротких фрагментов, чем с длинным линейно выстроенным текстом. Другой вопрос, все ли писатели захотят такие тексты создавать и в чем тогда будет заключаться писательское мастерство? Не думаю, что ответ на этот вопрос будет легким.

Указанная точка зрения относится скорее к будущему, нежели к настоящему. Современную ситуацию исследователи описывают противоречиво, споря о том, когда же будущее, нарисованное еще в 60-х годах XX в. Маклюэном, наконец, настанет. Можно смело сказать, что сегодня люди продолжают читать книги — тонкие и толстые, для детей и взрослых. Электронные коммуникации так же присутствуют в жизни общества, и особенно интересно рассмотреть, как они влияют на творческий процесс.

Казалось бы, информационные технологии оказывают влияние только на внешнюю форму бытия книги. Однако это не так, их влияние куда более глубоко. Сегодня авторы используют в процессе творчества компьютер, набирая текст на клавиатуре. В. Леонтьева отмечает, что такой способ работы определяет некоторые особенности

---

<sup>16</sup> Фрумкин К. Г. Глобальные изменения в мышлении и судьба текстовой культуры // INETERNUM. — 2010. — № 1. — С. 28.

<sup>17</sup> Маклюэн М. Галактика Гутенберга: сотворение человека печатной культуры. — Киев, 2003. — С. 392.

<sup>18</sup> Фрумкин К. Г. Указ. соч. С. 30.

современного творческого процесса: «На первый взгляд, умная машина — это замечательный помощник... Но именно здесь и заключена проблема словесного творчества: мысль, рождавшаяся “на кончике пера”, теперь рождается как-то иначе, и на экране монитора (и тем более на бумажных страницах, прошедших через принтер) остаются “окончательные варианты” мыслей и целостных образов, несущие информацию, очищенную от тех смысловых добавок, которыми сопровождался собственно процесс письма»<sup>19</sup>. Автор отмечает, что эти «смысловые добавки» — перечеркнутые при обычном письме фразы — почва для появления новых ассоциаций и мыслей. Их отсутствие приводит к повышению рационализации написанного, снижению эмоциональности, нивелированию индивидуальности автора<sup>20</sup>. Такой подход к анализу творческой деятельности кажется нам очень значимым, так как он обнажает те особенности современной книжной культуры, которые не лежат на поверхности, но, несомненно, оказывают влияние на нее.

Что касается материального воплощения книги, то один из наиболее обсуждаемых вопросов в этом направлении — существование книги печатной и электронной. Среди особенно примечательных новаций последнего времени можно отметить радикальное изменение способов фиксации и доставки текстов читателю. С. А. Лишаев в этой связи отмечает появление «оцифрованного (экранного) слова, вытеснившего рукопись из большинства областей, в которых когда-то она была широко востребована»<sup>21</sup>. В такой ситуации невольно ждешь, что и печатные издания разделят судьбу рукописей: размещенный в сети текст быстрее дойдет до читателя, чем это произойдет в случае традиционного производства и распространения книжной продукции. Однако вопреки самым пессимистичным прогнозам печатная книга и даже печатная пресса (которой еще в середине XX в. предрекалась быстрая смерть) своих позиций не сдают. Очевидно, что существуют объективные причины, обеспечивающие жизнь печатных изданий и их некие преимущества перед электронными. С. А. Лишаев считает, что жизнеспособность печатного слова объясняет следующий фактор: «стремление авторов к признанию и читательская потребность иметь “навигационное оборудование” для ориентации в бурном потоке публикаций... Рубежи, на которых закрепилось сегодня печатное слово, будут удерживаться им, пока люди не утратят вкуса к авторским высказываниям в форме текста и пока сами авторы не перестанут стремиться к “бытию-в-признанности”»<sup>22</sup>. При этом под признанием исследователь имеет в виду стремление обратить на себя внимание публики и обрести бессмертие в памяти человечества. К этому стремились писатели со времен изобретения письменности, печатный станок усилил борьбу за внимание читателя. Электронный текст занял особое место в этом процессе: он «взял на себя — одновременно — функции рукописного и печатного слова»<sup>23</sup>. Текст, размещенный в Интернете без публикации в издательстве, сегодня, по мнению С. А. Лишаева, воспринимается как рукопись, а потому не может конкурировать с печатной книгой. Исследователь отмечает и дру-

---

<sup>19</sup> Леонтьева В. Вытеснит ли экранная культура книжную? // Высшее образование в России. — 2005. — № 9. — С. 88.

<sup>20</sup> Там же. С. 89.

<sup>21</sup> Лишаев С. А. Книжная культура в эпоху сетевой коммуникации // Вестник Самарской гуманитарной академии. — Серия «Философия. Филология». — 2010. — № 1 (7). — С. 4.

<sup>22</sup> Там же. С. 4.

<sup>23</sup> Там же. С. 8.

гие факторы, обеспечивающие жизнь печатного слова. Это и усилия издательств, не желающих терять прибыли на изготовлении печатных книг, и эстетическая привлекательность печатной книги, и привычки людей читать тексты без каких-либо электронных приспособлений.

И все-таки важнейшей причиной сохранения печатной книги С. А. Лишаев считает «волю к авторству»<sup>24</sup>, которая в полной мере может реализоваться только в мире печатного слова по ряду причин. Во-первых, путь автора к признанию в мире интернет-коммуникаций становится все более тернистым, потому что сеть благоволит к уже признанным авторам, внимание публики в среде, где существует огромное количество разносортной информации, привлечь трудно. Во-вторых, электронному тексту необходима авторизация — соотнесение с конкретным автором, и только традиционное издание книги может эту авторизацию гарантировать. В-третьих, публикация произведения является своеобразной рекомендацией прочесть его, даже если текст размещен в сети, то ссылка на выходные данные книги повышает его авторитетность для читателя<sup>25</sup>.

Немаловажно и то, что сегодняшнее общество позитивно относится к чтению, что подтверждает точка зрения О. В. Сергеевой: «“Быть читателем” — это все еще позитивная оценка личности. Неумение читать в нашем обществе действует как источник затруднений. Неграмотность не только очень неудобна, она также несет клеймо. Возможность читать оценивается как навык, дающий вход молодому человеку в современное общество, и достижения в школе и впоследствии в профессии зависят от грамотности»<sup>26</sup>. Нам кажется, что такое отношение общества к грамотности определяет и отношение к печатной книге, ведь книга — это некий архетип грамотности и знаний, и стереть его из памяти общества весьма непросто.

И все-таки невозможно не признать, что с появлением новых информационных технологий книга трансформируется, меняется, приобретает электронную форму, оставаясь по сути тем же носителем знания. Р. Шартье замечает, что в начале XXI в. противоречия между печатной книгой и информационными технологиями уже нет: «В наше время возник экран нового типа. В отличие от кино и телевидения, он является носителем текстов — конечно, не только текстов, но и текстов тоже. Если раньше книга, письменный текст, чтение противостояли экрану и изображению, то теперь сложилась новая ситуация: у письменной культуры появился новый носитель, а у книги — новая форма»<sup>27</sup>. Пожалуй, именно такая точка зрения сегодня наиболее приемлема. В пространстве книжной культуры не следует искать противоречия, в мире книжной культуры следует увидеть разнообразие, дающее жизнь новым формам книги.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Васильев В. И. К постановке вопроса об определении понятия «книжная культура» // URL: [http://www.naukaran.ru/sb/2002\\_3/03.shtml](http://www.naukaran.ru/sb/2002_3/03.shtml) (дата обращения — 18.04.2012).

---

<sup>24</sup> Там же. С. 9.

<sup>25</sup> Там же. С. 11.

<sup>26</sup> Сергеева О. В. Книги как медиа // Вестник Волгоградского государственного университета. — Серия 7. «Философия». — 2011. — № 1 (13). — С. 71.

<sup>27</sup> Шартье Р. Письменная культура и общество. — М., 2006. — С. 230.

2. Васильев В. И. Современные технические средства в издательском деле. — М., 1980.
3. Гульчинский В. И. Книжная культура и ее источники // Шестая Всесоюзная научная конференция по проблемам книговедения. — М., 1988.
4. Каган М. С. Философия культуры. — СПб., 1996.
5. Казакова Г. М. О содержании и качественных границах понятия книжной культуры // Вестн. Челяб. гос. акад. культуры и искусств. — 2012. — № 2.
6. Кукушкина М. В. Книга в России в XVI веке. — СПб., 1999.
7. Леонтьева В. Вытеснит ли экранная культура книжную? // Высшее образование в России. — 2005. — № 9.
8. Лишаев С. А. Книжная культура в эпоху сетевой коммуникации // Вестник Самарской гуманитарной академии. — Серия «Философия. Филология». — 2010. — № 1 (7).
9. Ляхов В. Н. О художественном конструировании книги. — М., 1975.
10. Маклюэн М. Галактика Гутенберга: сотворение человека печатной культуры. — Киев, 2003.
11. Мильчин А. Э. Культура издания, или Как не надо и как надо делать книги: Практическое руководство. — М., 2002.
12. Очерки истории книжной культуры Сибири и Дальнего Востока: В 2 т. — Т. 1. Конец XVIII — середина 90-х годов XIX века / отв. ред. В. Н. Волкова. — Новосибирск, 2000.
13. Панченко А. М. Русская литература в канун Петровских реформ. — Л., 1984.
14. Рейтблат А. И. Как Пушкин вышел в гении. — М., 2001. — 336 с.
15. Сергеева О. В. Книги как медиа // Вестн. Волгогр. гос. ун-та., Сер. 7. «Философия». — 2011. — № 1 (13).
16. Сидоров А. А. Об исследовательской работе по истории русской книги // Книга в России до середины XIX века. — Л., 1978.
17. Фрумкин К. Г. Глобальные изменения в мышлении и судьба текстовой культуры // INETERNUM. — 2010. — № 1.
18. Шартье Р. Письменная культура и общество — М., 2006.
19. Яцуник Е. И. Сохраним книгу как памятник истории и культуры // Мир библиографии. — 2000. — № 1.

**В. А. Водяницкий**

## **ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ ИНСТИТУТА ПРЕЗИДЕНТСТВА В РОССИИ**

Новый для России институт президентства был введен в 1991 г. в контексте кризиса советской политической системы, завершившегося распадом СССР, изменением отношений собственности, созданием новых политических и административных институтов. Поэтому актуальность темы настоящей статьи заключается в том, что роль президентства как центрального института политико-административной системы России возрастает по мере углубления проводимых в стране модернизационных реформ, нуждающихся для своего осуществления в постоянных и целенаправленных усилиях со стороны высшей государственной власти. Российская модель демократического транзита требует стратегического и тактически сильного президентства, способного не только провести радикальную модернизацию, но и нейтрализовать деструктивные процессы в обществе, быть реальным гарантом демократических прав и свобод граждан.

Впервые идея введения президентства одержала вверх в период советской «перестройки». В 1990 г. внеочередной Третий съезд народных депутатов СССР принимает Закон «Об учреждении поста Президента СССР и внесении изменений и дополнений в Конституцию (Основной закон) СССР»<sup>1</sup> и избирает Президента СССР. Учреждение поста Президента СССР привело к отказу от статьи 6 Конституции и соответственно отказу от монополии власти одной партии, проведению дальнейшей демократизации в стране. Учреждение института президентства изменило форму правления от республики Советов к президентской республике. Правовое положение президента в последующем в результате накопления опыта формирования института Президента СССР должно уточняться путем внесения изменений в Конституцию СССР<sup>2</sup>. Отмена

---

<sup>1</sup> Постановление Верховного Совета СССР от 27.02.1990 № 1238-1 «Об учреждении поста Президента СССР и внесении соответствующих изменений и дополнений в Конституцию (Основной закон) СССР» // Ведомости Совета народных депутатов и Верховного Совета СССР. — 1990. — № 9. — Ст. 115.

<sup>2</sup> Веденеев Ю. А. Теория и практика переходных процессов в развитии государственности // Государство и право. — 1995. — № 1.



6-й статьи Конституции СССР обеспечило М. С. Горбачеву поддержку избрания его президентом СССР со стороны группы демократически настроенных депутатов.

Введение института президентства, по замыслу авторов реформы, было призвано стабилизировать ситуацию в стране, создать основу для формирования в СССР правового государства, в котором нет места для монополии одной партии и обеспечивается равенство всех перед законом. С другой стороны, установление президентской власти, опиравшейся на волеизъявление народа в лице его представителей в парламенте, дало возможность Горбачеву в известной мере освободиться от опеки со стороны партаппарата, значительная часть которого не разделяла политику Генерального секретаря<sup>3</sup>. Тем не менее дальнейшие события показали, что введение института президентства не стабилизировало ситуацию в стране, а, наоборот, более усугубило кризисные явления в СССР. Углублялись центробежные тенденции, во многих регионах до предела обострились межнациональные противоречия, а Горбачев проявил полное бессилие в решении всех этих проблем. Он все время, со всех высоких трибун повторял: «Нужно действовать, и еще раз действовать»; «Настала пора энергичных и сплоченных действий!»; «Поумнеть надо всем, все понять, не паниковать и действовать конструктивно всем и каждому». Он призывал к действию, он действовал, но плоды его действий до людей доходили развалом хозяйства, углубляющимся хаосом, дороговизной, всполохами межнациональных войн<sup>4</sup>.

В оппозиции политике Горбачева стояла часть демократов во главе с Б. Н. Ельциным, а также большая часть консерваторов, в первую очередь из съездовской фракции «Союз». Чувствуя уверенность в своих силах и рассчитывая на поддержку граждан, Ельцин стремился использовать учреждение нового политического института — президентства — в целях борьбы за власть и влияние. А так же, по мнению Т. М. Николз, другим важным фактором, вынуждавшим Ельцина стремиться к учреждению президентства в России, стал «крен вправо — возросшая роль консерваторов в союзном советском государстве... логическим продолжением которых должен был стать переход от борьбы с малыми республиками Союза к установлению контроля над Россией. Ельцин ясно осознавал эту опасность и хрупкость независимого российского государства перед ней»<sup>5</sup>.

Процесс формирования новой российской государственности фактически начался с момента принятия 12 июня 1990 г. I Съездом народных депутатов РСФСР Декларации о государственном суверенитете России<sup>6</sup>, что явилось важнейшей вехой в становлении института власти и управления республики, независимых от союзных структур. Приняв эту Декларацию съезд заявил о решимости создать демократическое государство в составе обновленного Союза ССР. В связи с этим необходимо было учредить пост президента России и возложить на него полномочия по обеспечению суверенитета, государственности, соблюдению законности в РСФСР, прекращению

---

<sup>3</sup> Омельченко Н. А. История государственного управления в России. — М., 2010. — С. 406.

<sup>4</sup> История России. XX век: 1939–2007 / Под ред. А. Б. Зубова. — М., 2010. — С. 560.

<sup>5</sup> Nichols T. M. The Russian Presidency: Society and Politics in the Second Russian Republic. — NY, 1999. — P. 34.

<sup>6</sup> Декларация Совета народных депутатов от 12.06.1990 № 22–1 «О государственном суверенитете Российской Советской Федеративной Социалистической Республики» // Ведомости Совета народных депутатов и Верховного Совета Российской Советской Федеративной Социалистической Республики. — 1990. — № 2. — Ст. 22.

вмешательства союзных министерств и ведомств в дела РСФСР, созданию надежного механизма взаимодействия законодательной, исполнительной и судебной властей, координации деятельности их органов<sup>7</sup>.

Как звено в цепи союзно-российского противостояния следует рассматривать и введение в Российской Федерации поста президента. Закон «О Президенте РСФСР» был утвержден IV съездом народных депутатов России 22 мая 1991 г. Тогда же были утверждены кандидаты в президенты Российской Федерации. Ими стали В. В. Бакатин, Б. Н. Ельцин, В. В. Жириновский, А. М. Макашов, Н. И. Рыжков и А. М. Тулеев. Съезд внес изменения в конституцию Российской Федерации, подчеркнув превалирование полномочий съезда над президентскими: съезд правомочен рассматривать любой вопрос, в том числе об отрешении президента от должности, отмене актов Верховного Совета и указов президента<sup>8</sup>.

12 июня 1991 г. состоялись первые выборы президента России. Б. Н. Ельцин стал Президентом Российской Федерации, который вступил в должность 10 июля 1991 г. В первом туре выборов его кандидатура получила поддержку почти 60% избирателей, принявших участие в голосовании<sup>9</sup>. Учреждение поста Президента на ранней стадии становления в Российской Федерации происходило в условиях неясности самой идеи институционального оформления политической системы страны, которая возникла в результате «спешки и поиска компромисса, вследствие чего оказалась хаотичной и способствовавшей скорее латанию дыр, чем обеспечению согласованности во взаимодействии различных ветвей власти»<sup>10</sup>. Необходимо отметить, что российское президентство возникло как гарант существования независимого государства и его создатели прежде всего руководствовались политическими соображениями.

В июне-июле 1996 г. в ходе двух туров очередных выборов Президента России Б. Н. Ельцин был вновь избран главой государства. Продолжение курса экономических реформ породило ряд серьезных противоречий. В августе 1998 г. произошел глубокий финансовый кризис, сопровождавшийся замедлением экономического роста и снижением жизненного уровня широких слоев населения. Одним из следствий стал кризис властных структур, выразившийся в частой смене кабинета министров и новых конфликтах законодательной и исполнительной власти. 31 декабря 1999 г. Б. Н. Ельцин объявил о своей досрочной отставке и добровольно оставил пост Президента Российской Федерации<sup>11</sup>. Свои полномочия в соответствии со статьей 92 Конституции Российской Федерации он передал председателю правительства РФ В. В. Путину.

В марте 2000 г. В. Путин одержал победу на президентских выборах уже в первом туре (за него проголосовало 52,9% участвовавших в выборах, а за главного соперника Г. Зюганова — 29,2%). Программное кредо Путина содержало многозначительную пере-

---

<sup>7</sup> Лазарев Б. М. Президент СССР. — М., 1991.

<sup>8</sup> История России с древнейших времен до наших дней / Н. Л. Клименко, В. Г. Кошкильдико, С. В. Пронкин (и др.); под ред. А. В. Сидорова. — М., 2008. — С. 425.

<sup>9</sup> История России / А. А. Чернобаев, И. Е. Горелов, М. Н. Зуев и др.; Под ред. М. Н. Зуева, А. А. Чернобаева. — 2-е изд., перераб. и доп. — М., 2006. — С. 543.

<sup>10</sup> Nichols T. M. The Russian Presidency: Society and Politics in the Second Russian Republic. — NY, 1999. — P. 34.

<sup>11</sup> История России. XX век: 1939–2007 / Под ред. А. Б. Зубова. — М., 2010. — С. 621.

кликку с российским прошлым: «Земля наша богата, порядка только нет» — говорили в России. Больше так о нас говорить не будут». В марте 2004 г. на новых президентских выборах Путин одержал еще более убедительную победу: за него проголосовали 71,31% избирателей, в то время как за его главного конкурента, выдвигенца КПРФ Н. Харитонов, только 13,69%. На протяжении всего периода пребывания у власти Путин пользовался устойчивой поддержкой большинства россиян — рейтинг его популярности в среднем составлял 70%. В способности внушать массам веру в себя и свои действия он превзошел обоих своих предшественников — Горбачева, и Ельцина. В течение всего периода пребывания у власти Владимир Путин не встречал сколько-нибудь серьезной оппозиции и имел возможность выбора собственного политического курса<sup>12</sup>.

В период пребывания Владимира Путина на должности Президента РФ были предприняты существенные усилия по укреплению системы государственной власти и стабилизации внутренней обстановки в нашей стране. В частности, положительным моментом можно считать внесение изменений и дополнений в законодательство о порядке назначения на должность глав субъектов РФ, согласно которым кандидатуры последних стали утверждаться и наделяться властными полномочиями высшими органами законодательных (представительных) органов государственной власти субъектов России по представлению Президента<sup>13</sup>. Помимо политической системы, в указанное время удалось укрепить и усовершенствовать экономическую и социальную систему государства, значительно поднять уровень жизни населения, улучшить демографическую ситуацию.

В. В. Путин провел на президентском посту два срока. «В 2008 г. он и его окружение успешно провели операцию “Преемник”, в ходе которой президентом стал Д. А. Медведев — бывший вице-премьер»<sup>14</sup>. Дмитрий Медведев продолжил курс своего предшественника на последовательное развитие нашего государства. Сам институт президентства также был усовершенствован. Так, срок полномочий главы государства был увеличен с четырех до шести лет<sup>15</sup>. Увеличение срока полномочий главы государства, бесспорно, выступает в качестве позитивного момента модернизации политической системы России. 7 мая 2012 г. Владимир Путин в третий раз, но впервые — на 6 лет, вступил в должность президента России<sup>16</sup>.

Таким образом, можно констатировать, что учреждение поста Президента в Российской Федерации укрепило государственность и послужило основой для последующего обретения подлинной независимости России. Введение поста Президента в условиях демократизации общества позволило укрепить порядок, упорядочить

---

<sup>12</sup> Там же. С. 621–622.

<sup>13</sup> Федеральный закон Российской Федерации «О внесении изменений в Федеральный закон «Об общих принципах организации законодательных (представительных) и исполнительных органов государственной власти субъектов Российской Федерации» и Федеральный закон «Об основных гарантиях избирательных прав и права на участие в референдуме граждан Российской Федерации» // Российская газета. — № 188. — 31.08.2004.

<sup>14</sup> Анисимов Е. История государства от Юрика до Медведева. Люди, События. Даты. — 3-е изд., доп. — СПб., 2010. — С. 540.

<sup>15</sup> Закон Российской Федерации к Конституции РФ от 30.12.2008 № 6-ФКЗ «Об изменении срока полномочий Президента Российской Федерации и Государственной Думы» // Собрание законодательства Российской Федерации. — 05.01.2009. — № 1. — Ст. 1.

<sup>16</sup> Российская газета. — № 104, 10.05.2012.

управление государством, усилить основную задачу президента — защиту прав и свобод личности. Только концентрация власти в лице президента на основе демократических принципов могла вывести государство из сложной ситуации.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Анисимов Е. История государства от Рюрика до Медведева. Люди. События. Даты. 3-е изд. доп. — СПб., 2010.
2. Веденеев Ю. А. Теория и практика переходных процессов в развитии государственности // Государство и право. — 1995. — № 1.
3. Декларация Совета народных депутатов от 12.06.1990 № 22-1 «О государственном суверенитете Российской Советской Федеративной Социалистической Республики» // Ведомости Совета народных депутатов и Верховного Совета Российской Советской Федеративной Социалистической Республики. — 1990. — № 2. — Ст. 22.
4. Закон Российской Федерации к Конституции РФ от 30.12.2008 № 6-ФКЗ «Об изменении срока полномочий Президента Российской Федерации и Государственной Думы» // Собрание законодательства Российской Федерации. — 05.01.2009. — № 1. — Ст. 1.
5. История России. XX век: 1939–2007 / Под ред. А. Б. Зубова. — М., 2010.
6. История России с древнейших времен до наших дней / Н. Л. Клименко, В. Г. Кошкильдико, С. В. Пронкин (и др.); под ред. А. В. Сидорова. — М., 2008.
7. История России / А. А. Чернобаев, И. Е. Горелов, М. Н. Зуев и др.; под ред. М. Н. Зуева, А. А. Чернобаева. — 2-е изд., перераб. и доп. — М., 2006.
8. Лазарев Б. М. Президент СССР. — М., 1991.
9. Омельченко Н. А. История государственного управления в России. — М., 2010.
10. Постановление Верховного Совета СССР от 27.02.1990 № 1238-1 «Об учреждении поста Президента СССР и внесении соответствующих изменений и дополнений в Конституцию (Основной закон) СССР» // Ведомости Совета народных депутатов и Верховного Совета СССР. — 1990. — № 9. — Ст. 115.
11. Федеральный закон Российской Федерации «О внесении изменений в Федеральный закон «Об общих принципах организации законодательных (представительных) и исполнительных органов государственной власти субъектов Российской Федерации» и Федеральный закон «Об основных гарантиях избирательных прав и права на участие в референдуме граждан Российской Федерации» // Российская газета. — № 188. — 31.08.2004.
12. Nichols T. M. The Russian Presidency: Society and Politics in the Second Russian Republic. — NY, 1999.

# ПРОБЛЕМЫ ПЕДАГОГИКИ И ПСИХОЛОГИИ

---

*М. В. Архипова*

## ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ СВОЙСТВА И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ПРАКТИКОЙ ВЕДЕНИЯ ЛИЧНОГО ДНЕВНИКА

Считается, что дневник — одна из наиболее древних форм письменного текста. Существуют различные определения дневников, приведем два, сформулированные психологом и социологом:

- спонтанный личный документ; делается под непосредственным впечатлением; в дневник заносятся актуально значимые для человека факты<sup>1</sup>;
- имманентная и, можно сказать, универсальная форма аутокоммуникации, способ оперативного отображения личностью (для себя самой!) внешних и внутренних событий своей жизни; эти события неизбежно вплетены как в жизнь непосредственного окружения пишущего, так и в «жизнь историческую». Во многом в силу этого дневник может приобрести и иногда приобретает (независимо от намерений автора) смысл «послания» (другому лицу) или «свидетельства» (для других) — как биографии, так и истории<sup>2</sup>.

На основе анализа трехсот дневников М. Лелю перечислил причины, по которым изучение дневников в психологии ограничено<sup>3</sup>: 1) труднодоступность; 2) существует мнение, что дневники ведут люди особого склада, подверженные фрустрациям, переживающие трудности в жизни; 3) так как записи делаются для себя, они носят контекстный характер, многие из обстоятельств не упоминаются как само собой разумеющееся; 4) субъективность затрудняет объективный анализ личности автора и его жизненного пути.

Анализ литературы, посвященной дневниковым текстам, а также опубликованные дневники, позволили нам составить перечень мотивов ведения дневника<sup>4</sup>: потребность в реализации литературных способностей; потребность «зафиксировать ускользающую

---

<sup>1</sup> Логинова Н. А., 1975, с. 73.

<sup>2</sup> Алексеев А. Н., 2007, с. 51.

<sup>3</sup> Логинова Н. А., 175, с. 74.

<sup>4</sup> Михеев М. Ю., 2007; Адамович А., Гранин Д., 1994; Башкирцева М. К., 1991; Менчинская Н. А., 1996; Пигров К. С., 2007; Алексеев А. Н., 2007; Предсмертный дневник протоиерея Иоанна Смолина, 2000; Святой Николай Японский, 2007; Прот. Александр Шмеман, 2007 и др.

жизнь» вследствие осознания важности исторического момента или момента в жизни человека (например, детство своего ребенка); необходимость осмысления (рефлексии) своей жизни на поворотном этапе или в ситуации психологического кризиса; освобождение от эмоциональных переживаний, желание «излить душу»; желание оставить своим потомкам «послание о себе»; назидание потомкам, урок нравственности; желание спастись от забвения; вынужденное времяпрепровождение; собственный научный или профессиональный интерес; потребность в самовыражении, самореализации; по чьему-либо заданию, например исследователя, консультанта или терапевта; желание учитывать текущие дела, события; техника самоанализа, ведущая к самосовершенствованию; желание сохранить и передать «правду из первых рук» о своем внутреннем состоянии или о внешних событиях; потребность в собеседнике, в диалоге; потребность объясниться с другими людьми в ситуации невозможности сделать это лично — открыть им свой внутренний мир, свои переживания (может быть оправданием, исповедью или назиданием); полнота мироощущения, требующая воплощения, овеществления. Несмотря на то, что часто можно выделить ведущую группу мотивов, авторы многих дневников, особенно если дневник ведется на протяжении длительного времени, на разных этапах руководствуются разными мотивами.

В психологии дневники используются с тремя основными целями: 1) исследовательской<sup>5</sup>; 2) коррекционной или формирующей<sup>6</sup> и 3) консультационной<sup>7</sup>. В первом случае дневник выступает как продукт деятельности, при обработке и анализе часто применяются герменевтический метод, процедуры контент-анализа. Во втором и третьем случаях дневник иницирован консультационным или каким-либо иным процессом (чаще всего — профессионального образования), включен в него и является его составляющей.

В последние годы появился и пользуется чрезвычайной популярностью новый жанр — интернет-дневники. В социальных и гуманитарных науках делаются первые шаги в осмыслении этого жанра<sup>8</sup>.

Дневниковые тексты обладают рядом особенностей, выделяющих их из ряда других текстов. Важнейшая из них — темпоральность<sup>9</sup>. Дневник тесно связан со временем, с тем моментом, когда делается данная дневниковая запись. Собственно, его задача — попытаться зафиксировать то, что происходит здесь-и-теперь. Поэтому подавляющее количество дневниковых текстов маркируется датами записей, а иногда и местом, где эта запись делается. Как раз в этом качестве дневника — возможности

---

<sup>5</sup> Рубинштейн С. Л., 2000; Логинова Н. А., 1975; Шмидт В., 2009 и 2010.

<sup>6</sup> Опрышко А. А.

<sup>7</sup> Кутузова Д. А., 2009; Progoff I., 2003.

<sup>8</sup> Ильин В. И. Драматургия качественного полевого исследования. — СПб., 2006; Казнова Н. Н. Особенности конструирования французского сетевого дневника (к вопросу о выборе речевой маски блогера) // Вестник Челябинского государственного университета. — 2009. — № 39 (177). Филология. Искусствоведение. — Вып. 38. — С. 65–71; Казнова Н. Н. Сетевые дневники как новый вид реализации личности. // Вопросы психолингвистики. — 2009. — С. 150–156; Савицкая Л. С. О приеме зачеркивания как средстве метакатегориальной организации модусной перспективы высказывания (на материале интернет-дневников) // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. — 2009. — № 6 (2). — С. 346–349; Савицкая Л. С. Модусная организация высказывания как средство выражения ценностных ориентаций говорящего (на материале интернет-дневников) // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. — 2010. — № 4 (2). — С. 704–707.

<sup>9</sup> Пигров К. С., 2007, с. 31.

более или менее полной регистрации текущего момента — и заложен, на наш взгляд, основной его рефлексивный и корректирующий потенциал. Последующее обращение к записям, сделанным в «прошедшем настоящем», позволяет сравнивать, сопоставляя с «сегодняшним настоящим». «Собственно, жизнь дневника — это его перечитывание. <...> (Чтение моего дневника Другими на самом деле имеет тот глубинный смысл, что с помощью Других я сам прочитываю свой дневник)»<sup>10</sup>.

Применение дневника для формирования каких-либо качеств основывается на возможности «рефлексии через вербализацию», которую несет в себе этот тип текста. Например, ведение дневника может рассматриваться как «эффективный способ достижения нескольких целей в организации самостоятельной работы студентов, таких как помощь в саморефлексии, отслеживание процесса научения, помощь в организации и целесообразном распределении времени при самостоятельной работе»<sup>11</sup>.

Многие авторы пишут о существовании распространенного мнения, что дневник склонны вести люди особого склада — рефлексивные, фрустрированные, чрезмерно чувствительные<sup>12</sup>. Считается, что ведение дневника способствует развитию рефлексивности, в этом заключается одна из целей ведения дневников и в психологическом консультировании, и в профессиональной практике, например, школьных учителей. Возможно, определенным типом личности обладают и люди, никогда не писавшие личный дневник. Существенное наблюдение сделал К. С. Пигров<sup>13</sup>: «Интересны фигуры, которые принципиально не вели дневников, абсолютизируя негативное отношение к дневниковому письму. Е. Яковлев пытался найти в громадном корпусе интеллектуальной продукции В. И. Ленина данные об его автобиографии, но по существу тщетно. Ленин, по-видимому, относился к тем людям, для которых жанр дневника был совершенно не свойственен. И сам тип общества, который создавал “вождь мирового пролетариата”, не располагал к дневнику... <...> Дневник в этом мире можно представить только как донос на самого себя». В советское время практически была разрушена традиция ведения дневников — слишком опасно было вести откровенные личные записи; этот жанр практически оказался под запретом для наиболее образованной и интеллектуально ориентированной части общества.

Важно отметить, что известны случаи, когда дневник вели люди, ставящие своей целью духовное возрастание (дневник как способствующая, сопровождающая методика). Так, благословляя послушника Николая Беляева на ведение дневника, старец, ныне прославленный Прп. Варсонофий, говорил молодому человеку: «Замечайте события своей жизни <...> во всем есть глубокий смысл. Сейчас Вам непонятны они, а впоследствии многое откроется». И затем, размышляя о ведении дневника, молодой человек пишет: «В этот же день я прочел “Слово о. Иоанна Кронштадского”, изданное преосвященным Михеем. Это небольшая книжечка, листиков 10–15. И там я прочел такие слова: “Я старался каждый день что-нибудь записать для того, чтобы, перечитывая свои дневники, я мог видеть, иду ли я вперед или иду я назад...”»<sup>14</sup>.

В психологическом консультировании существует практика, когда клиенту предлагается вести дневник, отслеживая ту или иную сферу своей жизни. Помимо этого

---

<sup>10</sup> Пигров К. С., 2007, с. 24.

<sup>11</sup> Опрышко А. А., 2010.

<sup>12</sup> Логинова Н. А., 1975; Пигров, 2007.

<sup>13</sup> 2007, с. 30.

<sup>14</sup> Дневник послушника Николая Беляева. М., 2004. С. 163.

существует и самостоятельный вид психологического консультирования, в основе которого лежит ведение дневника, — метод «интенсивной дневниковой терапии» Айры Порогофф<sup>15</sup>. Автор этого метода принципиально создавал его как метод самопомощи, способный оказывать терапевтическое воздействие без консультанта или терапевта. В российской практике известен единственный онлайн-семинар по методу Прогоффа, проведенный в 2008 г. Д. А. Кутузовой, которая так описывает отношения человека с дневником: «Работая с дневником, каждый человек может продвигаться с комфортной ему скоростью, в своем темпе. Осваивая работу с дневником, человек пересматривает свою жизненную историю, устанавливает контакт с “внутренним движением жизни” и настраивает себя на его гармонию. Дневник — это инструмент для гармонизации жизни человека и настройки на его уникальную ноту. Этот инструмент “заточен” под каждого, кто им пользуется, это открытие собственной “внутренней правды” и настройка на нее. Это помогает принимать решения в сложных жизненных ситуациях. Дневник может стать спутником, переносным “Альтер эго”. Отношения с дневником у пишущего сходны отношениям музыканта с инструментом»<sup>16</sup>.

Использование дневников в разных формах содержит потенциальные возможности в плане построения гибких сопроводительных психологических технологий, поэтому важны эмпирические исследования, предметом которых являются психологические закономерности, механизмы и особенности, связанные с ведением и функционированием личных дневников. С другой стороны, дневники содержат в себе психологическую информацию, недоступную для научного изучения другими методами (например, экспериментом), поэтому более активное включение материалов дневников в исследовательские программы будет способствовать исследованию областей, малодоступных для других эмпирических методов.

В литературе, посвященной личным дневникам, практически повсеместно, встречаются рассуждения о том, что личный дневник ведут люди определенного типа личности. Чаще всего перечисляются характеристики качеств, которые в психологической литературе обозначаются как рефлексивность и эмоциональная лабильность; некоторые авторы считают, что ведение дневника формирует эти качества. Другое известное представление заключается в том, что дневник склонны вести люди, находящиеся в ситуации жизненного кризиса. Эмпирических подтверждений этим широко распространенным представлениям мы не нашли, поэтому посчитали важным провести пилотажное исследование в этой области.

В цели предпринятого исследования входили обнаружение связи между опытом ведения личного дневника и типом личности, а также анализ роли личного дневника в жизни современных россиян зрелого возраста, анализ социальных представлений о личном дневнике. При этом исходным пунктом стало предположение, что опыт ведения дневника связан с определенными свойствами личности. Соответственно, основное внимание было направлено, во-первых, на взаимосвязь психологических свойств с практикой ведения личного дневника и, во-вторых, на социальные представления о практике ведения личного дневника.

Эмпирический материал собирался с помощью авторской анкеты «Личный дневник в современном российском обществе». Анкета обрабатывалась в двух направлениях: 1) контент-анализ содержания ответов; 2) на основе ответов на вопросы 1–9 респонденты

---

<sup>15</sup> Кутузова Д. А., 2009; Progoff I., 2003.

<sup>16</sup> Кутузова Д. А., 2009.



распределялись по десятибалльной шкале от 0 до 9; где «0» означал отсутствие опыта ведения личного дневника, а 9 — интенсивный опыт ведения личного дневника, т. е. ежедневное (или несколько раз в неделю) ведение дневника на протяжении нескольких лет. Также в исследовании использовался 16-факторный личностный опросник Р. Кетелла, форма А, обрабатывавшийся по стандартной методике<sup>17</sup>. При обработке материалов исследования применялся корреляционный анализ: вычислялись корреляции между шкалой «опыт ведения личного дневника» и каждой из первичных шкал опросника Кетелла.

Выборку исследования составили 76 человек, 28 мужчин и 48 женщин. Среди мужчин в возрасте от 23 до 61 года было среднее образование у 6 человек, среднее специальное у 6 человек, неполное высшее у 10 человек и высшее у 6 человек. Среди женщин в возрасте от 19 до 59 лет среднее образование имели 2 человека, среднее специальное 16 человек, неполное высшее 22 человека, высшее 16 человек.

Выявленные в ходе исследования корреляционные связи можно представить в форме таблиц.

Таблица № 1. Значимые корреляционные связи шкалы «опыт ведения личного дневника» со шкалами 16-факторного опросника Р. Кетелла (по Спирмену)

Группа	Факторы опросника Р. Кетелла	Корреляционная связь (r)
Мужчины	Фактор С: «эмоциональная нестабильность — эмоциональная стабильность»	-,431*
Женщины	Фактор I: «жесткость — чувствительность»	,417**
Женщины	Фактор Q4: «расслабленность — напряженность»	,291*

Уровень статистической значимости: \*\*.  $p \leq 0,01$ ; \*.  $p \leq 0,05$

По данным группы испытуемых-мужчин выявлена отрицательная корреляция шкалы «опыт ведения личного дневника» с фактором С по Кетеллу — «эмоциональная нестабильность — эмоциональная стабильность». Таким образом, в современной российской действительности больший опыт ведения личного дневника имеют мужчины, обладающие большей эмоциональной неустойчивостью и неустойчивостью в интересах, импульсивностью, со слабой нервной системой, имеющие тенденции к безволию, раздражительности и не удовлетворенности жизненной ситуацией. С другой стороны, ведение личного дневника скорее можно ожидать от мужчин, успешных в профессиях с возможностью самоопределения: художников, писателей и др.

По данным группы испытуемых-женщин выявлена положительная корреляция шкалы «опыт ведения личного дневника» с факторами I («жесткость — чувствительность») и Q4 («расслабленность — напряженность») по Кетеллу. Таким образом, среди женщин больший опыт ведения личного дневника имеют эмоционально утонченные натуры, с художественным восприятием, эмпатией, а также фрустрированные, обладающие повышенной мотивацией, энергичностью, взвинченностью и раздражительностью.

<sup>17</sup> Личностный вопросник, 1982 г.; Капустина А. Н., 2006.

Любопытно, что низкие значения по шкале С и высокие значения по шкалам I и Q4 отрицательно связаны с лидерскими позициями в обществе. Поэтому можно сделать вывод о том, что в современном российском обществе больший опыт ведения личного дневника имеют люди, не являющиеся лидерами, не претендующие на лидерские позиции в обществе.

Из результатов контент-анализа ответов респондентов на вопросы анкеты наиболее интересны следующие. Отвечая на вопрос № 1 «Вели ли Вы личный дневник когда-нибудь в своей жизни?», 26% респондентов написали, что никогда не вели личного дневника. Распределение ответов по шкале «опыт ведения личного дневника» в зависимости от пола показал, что 43% мужчин и 17% женщин никогда не вели личный дневник. В группе респондентов-мужчин не было ни одного, кто сообщил бы о том, что систематически вел дневник на протяжении нескольких лет; максимально высокий балл по шкале «опыт ведения личного дневника» в этой группе составил 7 баллов. В целом, «опыт ведения личного дневника» для группы респондентов-женщин был оценен как более разнообразный — ответы респондентов этой гендерной группы распределены по всей шкале; мода (Mo) для женской группы составила 5 баллов; для мужской группы — 0 баллов.

На вопрос № 3 о возрасте, в котором начат личный дневник, 88% женщин сообщили о том, что начали вести личный дневник в возрасте до 15 лет; тогда как ответы респондентов-мужчин распределены иначе: 66,7% отмечают начало ведения дневника после 16 лет.

Анализ ответов на вопрос № 4: «Почему Вы начали вести личный дневник?» представлен в таблице № 2.

Таблица № 2. Частота встречаемости ответов на вопрос № 4.

Мотивы ведения личного дневника	Ответы мужчин	Ответы женщин
1. Для памяти	25%	25%
2. Записывать свои мысли, рассуждения	50%	15%
3. Фиксировать важные моменты своей жизни, структурирование жизни	37,50%	30%
4. Создание своего приватного мира, «не для других»	12,50%	10%
5. Записывать эмоции, переживания, чувства	0%	40%
6. «Исследовательские» мотивы	0%	15%
7. Подражание кому-либо	0%	25%
8. Записать историю своей жизни, написать о себе	0%	10%
9. Записать мечты, фантазии	0%	10%

Таким образом, если наиболее часто встречаемым мотивом для респондентов-мужчин является «записывать свои мысли, рассуждения» (содержится в ответах 50% мужчин), то для женщин — это «записывать свои переживания, чувства» (содержится в ответах 40% женщин). Опрос выявил типично женские группы мотивов (№ 5–9).

Анализ выбора ответов на закрытый вопрос № 7 «Что Вы записываете в свой личный дневник?» также отражает гендерные предпочтения. Наиболее часто встре-

чаемым ответом респондентов-женщин был «свои переживания» (90%); респондентов-мужчин — «размышление о жизни» (62%).

Ответы респондентов на вопрос № 10 «Как Вы думаете, зачем (почему) люди ведут личный дневник?» распределены по 7 категориям. Частота встречаемости ответов в гендерных группах представлена в таблице 3.

Таблица 3. Частота встречаемости ответов на вопрос № 10

Представления о причинах ведения личного дневника	Ответы мужчин	Ответы женщин
1. Терапевтический эффект	35,71%	33,33%
2. Для памяти	28,57%	25%
3. Самопознание (познание своих качеств) и познание закономерностей своей жизни	28,57%	37,50%
4. Графомания и гордыня	14,28%	4,17%
5. Для истории	14,28%	4,17%
6. Дневник — друг; нехватка общения; откровенность, невозможная с окружающими людьми	28,57%	50%
7. Любовь к письму и привычка все записывать	0%	8,33%

Наибольшее количество баллов по выборке набрала категория 6. Интересно, что, несмотря на то что личный дневник не является другим человеком, в представлениях большинства респондентов дневник выполняет функции друга, и, соответственно этой логике, наличие друзей в жизни «избавляет» от необходимости вести дневник (см. ответы на вопрос № 11 — категория 9).

Приведем примеры высказываний некоторых категорий при ответе на вопрос № 10.

Категория 1. Терапевтический эффект: «необходимость избавиться от неких внутренних “накоплений”: эмоций, гнева, мечтаний...», «для снятия эмоционального напряжения», «возможность приведения в порядок мыслей, чувств», «объективация как способ отразить внешние переживания», «кто-то чувствует облегчение, описав свое состояние».

Категория 3. Самопознание (познание своих качеств) и познание закономерностей своей жизни: «чтобы понять себя», «для самоконтроля», «путь роста, иногда откровение по поводу себя».

Категория 6. Дневник — друг; нехватка общения; откровенность, невозможная с окружающими людьми: «видят в дневнике друга», «чтобы высказать то, что никому не высказать в реальной жизни», «некому высказаться о сокровенном», «нет друзей, а рассказать свои переживания хочется, дневник становится другом», «рассказывают ему, что боятся сказать другим», «есть такие мысли (у всех людей), которые они считают недопустимыми, думают, что их никто не поймет, вот и приходится заводить дневник, место, где тебя не осудят», «нехватка общения, понимания со стороны других людей», «чтобы заполнить пустоту в близком общении с родными и друзьями».

Таким образом, основная причина, по которой человек ведет личный дневник, в представлении респондентов — это психотерапевтический эффект: в сумме 76,3% ответов содержат категории 1 и 6.

Ответы респондентов на вопрос № 11 «Как Вы думаете, почему некоторые люди никогда в жизни не ведут личный дневник?» распределены по двенадцати категориям. Частота встречаемости ответов в гендерных группах представлена в таблице № 4.

Таблица 4. Частота встречаемости ответов на вопрос № 11

Представления о причинах, почему человек не ведет личный дневник	Ответы мужчин	Ответы женщин
1. Боязнь, что прочитают посторонние	28,57%	33,33%
2. Лень	14,28%	12,50%
3. Считают себя выше, умнее «этого»	7,17%	4,17%
4. «Психологическая неразвитость»	28,57%	20,83%
5. «Страх заглянуть в себя»; замкнутость	14,28%	25%
6. Не знакомы с этой практикой, традицией	21,43%	4,17%
7. «Не видят в этом смысла»; «не испытывают потребность»	28,57%	29,17%
8. Нет времени	21,43%	12,50%
9. Пользуются другими практиками, восполняющими функции дневника	7,17%	25%
10. Не организованы	0%	12,50%
11. Нет навыка или привычки читать	0%	4,17%

Наибольшее количество баллов по выборке набрали категории 1 и 7. Примечательно, что частота встречаемости выборов ответов на закрытый вопрос № 12 «Как Вы думаете, кто чаще ведет личный дневник?» одинакова в гендерных группах: респонденты считают, что дневник чаще ведут люди юношеского возраста, подростки и женщины. Не зафиксировано гендерных различий и в ответе на вопрос № 13 «Читали ли Вы когда-нибудь личный дневник другого человека (может быть, опубликованный или неопубликованный, например, в Вашем семейном архиве)?»: 60% респондентов ответили отрицательно, 40% — положительно.

Ответы на вопрос № 14, в котором предлагалось перечислить авторов дневников, прочитанных респондентами, были распределены по двум категориям. Первую категорию «опубликованные дневники известных людей» составили ответы только респондентов-мужчин (29%); вторую категорию «неопубликованные дневники знакомых людей» составили ответы женщин (42%) и мужчин (12%). Опубликованные личные дневники, с которыми знакомы респонденты-мужчины, написаны: Бенджамином Франклином, Императрицей Александрой Федоровной (женой Николая II), Анной Франк, протоиреем А. Шмеманом, архимандритом Николаем Японским, Василием Кривошеиным. Вторую категорию «неопубликованные дневники знакомых» составляют две группы: дневники друзей/подруг — всего 16 упоминаний и родственников — 14 упоминаний. Комментарии, которые оставили респонденты о важности прочитанного: 1) более глубокое понимание другого человека, его переживаний, мыслей, знакомство с событиями его (ее) жизни, например, «при прочтении ее описаний событий и внутренних процессов у меня возникло очень светлое тихое

чувство сопереживания», «важно было то, что там он более развернуто рассказывал о том, что происходит, события и его отношение к ним, его переживания»; 2) взгляд «на себя глазами другого», например, «Узнала много нового о себе!», «Я не ожидала, что у нее такие чувства по отношению ко мне. Была крайне удивлена. Ведь в жизни она вела себя по-другому».

В ответах на вопрос 15 «Если представить невозможную ситуацию, что все люди на Земле ведут личные дневники, чей дневник Вы хотели бы почитать и почему?» прослеживаются гендерные предпочтения: большинство мужчин написали о том, что хотели бы познакомиться с дневниками известных людей (57,14%), тогда как большинство женщин — с дневниками знакомых людей (48,57%). Причины, по которым респондентам хотелось бы познакомиться с дневниками перечисленных ими людей, схожи: познакомиться с мыслями, переживаниями, внутренним миром; узнать, каков этот человек «на самом деле».

В своих ответах респонденты обнаружили, что представляют личный дневник неким «зеркалом души», отражающим «истинное лицо» своего автора, запечатлевающим человека «без маски».

Подводя итоги проведенного исследования, следует отметить четыре основных момента.

Во-первых, подтвердилось предположение о существовании статистически значимой связи между типом личности и шкалой «опыт ведения личного дневника». Выявлены корреляции со следующими факторами по Кетеллу: отрицательная с фактором С «эмоциональная нестабильность — эмоциональная стабильность» для мужчин; и положительная с факторами I «жесткость — чувствительность» и Q4 «расслабленность — напряженность» для женщин. Все три фактора связаны с лидерскими позициями в обществе, поэтому можно сделать вывод, что в современном российском обществе наибольшим опытом ведения личного дневника обладают люди, не являющиеся лидерами. На наш взгляд, эти данные свидетельствуют об отсутствии традиции ведения личного дневника в обществе, что является прямым следствием утраты этой традиции в советское время.

Во-вторых, обнаружены различия в практике ведения личного дневника у мужчин и у женщин: в 2,5 раза больше мужчин по сравнению с женщинами заявило о том, что никогда не вело личного дневника; соответственно, опыт ведения личного дневника (частота записывания, продолжительность) у женской группы более разнообразен по сравнению с мужской; женщины преимущественно в более раннем возрасте по сравнению с мужчинами начинают вести личный дневник; мотивы, побуждающие к ведению личного дневника, более разнообразны у женщин и включают в себя побуждения, исходящие из эмоционально-чувственной сферы (отсутствующие у мужчин).

В-третьих, выявлены следующие социальные представления о практике ведения личного дневника. Личный дневник воспринимается как «зеркало души», как документ, фиксирующий «истинное лицо» своего автора; причем в ответах респондентов эта установка фиксируется для разных позиций: и для позиции автора дневника (ответы на вопрос 8) и для позиции читателя дневника (ответы на вопрос 15). Основную причину, по которой человек ведет личный дневник, респонденты видят в наличии терапевтического эффекта. Респонденты позитивно относятся к практике ведения личного дневника: только 8% респондентов привело негативные причины ведения личного дневника (гордыня, графомания); также это подтверждается в ответах на во-

прос 11 о причинах неведения личного дневника — 65% ответов содержат выраженный негатив: страхи, психологическую и культурную неразвитость и др. Распространенное в литературе представление о половозрастных предпочтениях ведения личного дневника совпадают с распространенными социальными представлениями в обществе: большинство респондентов считают, что дневники ведут преимущественно люди подростково-юношеского возраста и женщины.

В-четвертых, в отношении опыта чтения личных дневников других людей, выявлено следующее: чуть больше половины респондентов никогда не читали личный дневник другого человека. Из группы респондентов, читавших личные дневники, большинство мужчин называют опубликованные дневники известных людей, все респонденты-женщины — неопубликованные дневники знакомых людей. Респонденты хотели бы познакомиться с личными дневниками некоторых известных и знакомых людей, в качестве причины выдвигая желание узнать названного ими человека таким, «каков он есть на самом деле», познакомиться с его «реальным внутренним миром».

## ЛИТЕРАТУРА

1. Адамович А., Гранин Д., Брыль Я., Колесник В. Я из огненной деревни... Блокадная книга. — М., 1991.
2. Алексеев А. Н. Письмо, дневник, автобиография: многообразие форм и сопряжение смыслов (теоретико-методологические заметки) // Телескоп: журнал социологических и маркетинговых исследований. — 2007. — № 4.
3. Башкирцева М. К. Дневник Марии Башкирцевой: Избранные страницы / Сост., подгот. текста, примеч. и выступ. ст. А. Е. Басманова. — М., 1991.
4. Дневник послушника Николая Беяева (преподобного оптинского старца Никона). — М., 2004.
5. Ильин В. И. Драматургия качественного полевого исследования. — СПб., 2006.
6. Казнова Н. Н. Особенности конструирования французского сетевого дневника (к вопросу о выборе речевой маски блогера) // Вестник Челябинского государственного университета. — 2009. — № 39 (177). Филология. Искусствоведение. — Вып. 38. — С. 65–71.
7. Казнова Н. Н. Сетевые дневники как новый вид реализации личности // Вопросы психологии. — 2009. — С. 150–156.
8. Кутузова Д. А. Ведение «структурированного дневника» по методу Айры Прогоффа // Московский психотерапевтический журнал. — № 1 (60). — 2009. — Январь-март. — С. 126–140.
9. Логинова Н. А. Биографический метод в психологии и смежных науках: дис. ... канд. психол. наук. — Л., 1975.
10. Менчинская Н. А. Психическое развитие ребенка от рождения до 10 лет: дневник развития дочери / Н. А. Менчинская. — М., 1996.
11. Михеев М. Ю. Дневник как эго-текст (Россия, XIX–XX). — М., 2007.
12. Опрышко А. А. О применении дневника в организации самостоятельной работы студентов. // Известия ЮФУ. Технические науки. Тематический выпуск. Гуманитарные науки в инженерном образовании. — 2010. — № 10. — С. 97–102.
13. Пигров К. С. Шепот демона: опыт практической философии. — СПб., 2007.
14. Предсмертный дневник протоиерея Иоанна Смолина. — Тип. преп. Иова Почаевского, Свято-Троицкий монастырь. Джорданвилл, 2000.
15. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии — СПб., 2000.

16. Савицкая Л. С. Модусная организация высказывания как средство выражения ценностных ориентаций говорящего (на материале интернет-дневников) // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. — 2010. — № 4 (2). — С. 704–707.
17. Савицкая Л. С. О приеме зачеркивания как средстве метакатегориальной организации модусной перспективы высказывания (на материале интернет-дневников) // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. — 2009. — № 6 (2). — С. 346–349.
18. Святитель Николай Японский. Краткое жизнеописание, дневники 1870–1911 гг. — СПб., 2007.
19. Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983 / Сост., подгот. текста У. С. Шмеман, Н. А. Струве, Е. Ю. Дорман; предисл. С. А. Шмемана; примеч. Е. Ю. Дорман. — 2-е изд., испр. — М., 2007.
20. Шмидт В. Ф. Дневник матери: второй и третий годы жизни // Шмидт В. Ф. психоаналитические и педагогические труды. Т. II. — Ижевск, 2010.
21. Шмидт В. Ф. Дневник матери: первый год жизни // Шмидт В. Ф. психоаналитические и педагогические труды. Т. I. — Ижевск, 2009.
22. Progoff, Ira. At a journal workshop: writing to access of the unconscious and evoke creative ability. JEREMY P. TARCHER, INC. — Los Angeles, 2003.

*И. В. Габеляя*

## ПОКАЗАТЕЛИ ФОРМИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ КОМПЕТЕНТНОСТИ У ПОДРОСТКОВ В КОЛЛЕКТИВЕ

Понятие «социальная компетентность» только входит в педагогическую науку и не имеет четкого определения. В отечественной педагогике понятие социальной компетентности стало исследоваться в дискуссии о качестве образования, о том, каким должен быть обучающийся. При этом в обобщенном виде данный феномен включает различные виды готовности к определенным видам деятельности: к профессионально-трудовой деятельности; к созданию собственной семьи; выполнению гражданских функций и улучшению того общества, в котором ему предстоит жить; к творческой деятельности в какой-либо сфере; к сохранению и укреплению своего физического и психического здоровья; осознанию необходимости самоизменяться и учиться всю жизнь.

Данный феномен служит предметом многочисленных исследований российских и зарубежных специалистов в области образования, психологического сопровождения и социальной работы. Диапазон основных определений социальной компетентности весьма широк. Разнообразие таких дефиниций можно прокомментировать утверждением Доджа: «...определений социальной компетентности столько же, сколько исследователей этой проблемы».

Брушлинский и Белоцерковец рассматривают социальную компетентность как «определенный уровень адаптации человека к эффективному выполнению заданной социальной роли»<sup>1</sup>. И структура социальной компетентности составляет, прежде всего, совокупность социальных знаний, умений и навыков, применяемых в главных сферах деятельности человека. Однако, по мнению целого ряда ученых, перечисленные компоненты структуры компетентности могут быть дополнены другими, не менее важными составляющими.

В отечественной педагогической науке, как, впрочем, и в западноевропейской научной школе, вопросам формирования социальной компетентности студентов,

---

<sup>1</sup> Краснокутская С. Н. Анализ состояния проблемы социальной компетентности в отечественной и зарубежной литературе // Сборник научных трудов Северо-Кавказского государственного технического университета. — Серия «Гуманитарные науки». — 2005. — № 1 (13).



будущих специалистов в условиях профессиональной подготовки уделяется особое внимание. Об этом, в частности, свидетельствуют работы С. С. Бахтеевой, И. Бесединой, В. Г. Первутинского и др.

Структура социальной компетентности, по мнению В. Г. Первутинского, представлена следующими составляющими: социальный интеллект, который находит свое выражение в понимании ситуации, гибком реагировании на нее; духовная зрелость как сложившиеся ценностные ориентации личности, ее кругозор и мотивация; социально-профессиональная зрелость — прецептивные, эмпатийные, коммуникативные, рефлексивные умения, владение менеджментом, информационными технологиями, иностранными языками; социально-нравственная зрелость в виде сформированной ответственности, уверенности в себе, организованности, требовательности<sup>2</sup>.

Благодаря такому обучению, встроенному в общую образовательную программу, у студентов формируются умения предвидеть обстоятельства, преодолевать стереотипы, корректировать представления, связанные с трудоустройством, ориентироваться в меняющейся экономической ситуации.

В контексте нашего исследования представлялось значимым провести анализ и оценку научных подходов к изучению дефиниции социальной компетентности в современной психологии и педагогике, которые мы разделили на три группы.

Первый подход рассматривает социальную компетентность в контексте процесса социализации личности, в ходе которого происходит усвоение и активное воспроизводство личностью социального опыта, ценностей, норм, установок, присущих данному обществу, социальной группе. Такой подход чаще всего встречается в работах, ориентированных на школьный и юношеский возраст (В. М. Басова, И. А. Зимняя, Е. И. Зарипова, Н. В. Калинина, Г. И. Марасанов, Н. А. Рототаева и др.).

Второй подход рассматривает понятие «социальная компетентность» с позиции теории социальных ролей, которые человек выполняет в течение жизни (Е. В. Коблянская, С. В. Краснокутская, О. Н. Мачехина, В. В. Цветков и др.).

Третья группа авторов (А. С. Асмолов, Г. У. Солдатова, С. С. Рачева и др.) в соответствии с культурно-исторической теорией Л. С. Выготского социальную компетентность личности определяет как продукт социальной ситуации развития — специфической системы отношений среды и субъекта, отраженной в его переживаниях и реализуемой в совместной деятельности с другими людьми.

Изучение темы исследования позволяет говорить о том, что: во-первых, существует множество их определений и нет окончательного; во-вторых, рассматриваемое понятие может быть охарактеризовано на междисциплинарном уровне, так как оно полифункционально; в-третьих, что ключевыми основаниями являются способности, готовность, знания, умения, навыки и опыт деятельности; в-четвертых, дополняя характеристику исследуемого понятия, необходимо подчеркнуть по проведенному анализу, что оно включает в себя когнитивную, аффективную и поведенческую составляющие.

С позиций экзистенциального подхода социальная компетентность определяется содержанием интегративных характеристик личности и проявляется в совокупности знаний и умений, необходимых для социальной деятельности, и согласованности психологических качеств и свойств человека, таких как толерантность, резистентность,

---

<sup>2</sup> Петровская Л. А. Компетентность в общении: Социально-психологический тренинг. — М., 1989.

уровня притязаний и ожиданий, обеспечивающих интеграцию личности в обществе и способствующих ее самореализации, самоактуализации и самоопределению.

Социальная компетентность личности обеспечивает соответствие толерантности, как понимание отличающегося образа жизни, поведения, мнений, идей и верований, и резистентности, как устойчивости к неблагоприятным факторам внешнего воздействия, сохранение своих жизненных ориентиров. А также соответствие системы ожиданий или требований окружения личности относительно норм исполнения социальных ролей и уровня притязаний личности в новых социальных ситуациях.

Поэтому социальная компетентность определяется нами как совокупность знаний и умений, необходимых для социальной деятельности, и согласованность психологических качеств и свойств человека, таких как толерантность, адаптивность, притязания и резистентность, обеспечивающих адаптацию личности в обществе.

Именно социальная компетентность нужна молодежи для успешного самоопределения в мире труда, непрерывного образования, межличностных общественных отношений, что подчеркивает значимость и актуальность данной проблемы<sup>3</sup>.

Мы определили подходы к пониманию социальной компетентности, теперь представляется важным выявление общих показателей данного качества у подростка как субъекта социализации и социального взаимодействия и как субъекта детского коллектива.

Как показал проведенный анализ ряда исследований, развитие социальной компетентности подростков обусловлено потребностью в самоутверждении, самоопределении и включает развитие качеств личности, способствующих общению, развитию социальных умений и навыков, усвоению социальных ролей и полоролевых стереотипов. Кроме того, развитие социальной компетентности в подростковом возрасте обусловлено выраженной потребностью в эмоциональном благополучии и включает развитие способности к эмпатии, умению дифференцировать собственные эмоции и эмоции других людей, самоконтролю и самомотивации.

Развитие собственной социальной компетентности — достаточно трудная задача для подростков, так как высокая потребность подростков в общении вступает в противоречие с элементарным неумением общаться, слушать другого человека, поддерживать разговор, выражать свои чувства, реагировать на критику и критично оценивать высказывания и действия других людей.

Другая важная проблема подросткового возраста в контексте развития социальной компетентности — отказ подростка от накопленных ранее представлений о себе. Формирование у подростка субъективной картины мира и представления о месте своего «Я» в ней происходит путем взаимодействия с другими людьми, когда в ходе деятельности, общения он приобретает «новую» систему ценностей через оценки и мнения других людей. Стремление оценивать себя по объективным критериям, интерес к себе как к равноправному члену общества, создание внутренних критериев самооценки, базирующихся на реальных и потенциальных достижениях подростка, выстраивание социально одобряемого идеального «Я» способствуют его социализации и развитию социальной компетентности. Это отражается в адекватной самооценке и уровне притязаний школьника<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Бодалева А. А. Психологическое общение. — М.; Воронеж, 1996. — С. 66.

<sup>4</sup> Учурова С. А. Развитие социальной компетентности подростков в учебной групповой работе / С. А. Учурова // Известия Уральского государственного университета. — 2007. — № 50. — С. 47–51

Одним из центральных моментов в развитии подростка становится формирующееся чувство «взрослости». Оно определяет стремление подростков приобрести умения и качества, характеризующие взрослого человека, и составляет основу формирования ответственности — важнейшей характеристики личности, отличающей социально зрелую личность от социально незрелой. Именно ответственность является основой для развития социальной компетентности<sup>5</sup>.

Проведенный анализ психолого-педагогических исследований позволил выявить следующие группы показателей развития социальной компетентности у подростков:

1. Социальная ответственность, эмоциональная устойчивость, социабельность, личностная активность, адекватная самооценка, волевой контроль, уверенность в себе, толерантность, мотивация достижения.

2. Анализ ситуации взаимодействия людей; правильная оценка вербальной и невербальной экспрессии во взаимодействии с другими людьми; предвидение последствий деятельности и поведения своего и других; логика социального взаимодействия; конструктивное взаимодействие с окружающими; коммуникативный контроль; общительность; организация продуктивной, социально-ориентированной деятельности.

3. Знания о сущности, структуре, функциях социальной компетентности, девиантного поведения, о сущности здорового образа жизни; знания о качествах личности, позволяющих успешно социализироваться в обществе.

4. Наличие и уровень развития их у себя; знания о способах взаимодействия людей в обществе; наличие жизненных ориентаций и целей; принятие здорового образа жизни.

К показателям социальной компетентности у старших подростков в группе сверстников можно отнести следующие: адекватный уровень системы притязаний, готовность к самоопределению, отсутствие барьеров в общении со сверстниками, социальная активность, включающая в себя готовность к усвоению социальных норм, реализация уже сложившегося социального опыта в осуществлении личностного выбора и включенность в разнородную практическую деятельность.

Рассматривая образовательный процесс и педагогическую деятельность в образовательных учреждениях для детей и подростков как институт поддержки и развития «самости» ребенка, пространства приобретения, наращивания и интериоризации социального опыта, целью воспитательных программ по формированию социальной компетентности воспитанников, нам необходимо создание условий для освоения ими социальных знаний, обретения ими опыта принятия решений, осуществление личного выбора, развития навыков социального взаимодействия и чувства ответственности.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бодалева А. А. Психологическое общение. — М.; Воронеж, 1996.
2. Бодрова Т. Формирование социально-трудовых компетенций: учреждение дополнительного образования детей в эксперименте по профильному обучению // Народное образование. — 2006. — № 8.

---

<sup>5</sup> Калинина Н. В. Формирование социальной компетентности как механизм укрепления психического здоровья подрастающего поколения // Психологическая наука и образование. — 2001. — № 4. — С. 16–21.

3. Калинина Н. В. Формирование социальной компетентности как механизм укрепления психического здоровья подрастающего поколения // Психологическая наука и образование. — 2001. — № 4. — С. 16–21.
4. Краснокутская С. Н. Анализ состояния проблемы социальной компетентности в отечественной и зарубежной литературе // Сборник научных трудов Северо-Кавказского государственного технического университета. — Серия «Гуманитарные науки». — 2005. — № 1.
5. Петровская Л. А. Компетентность в общении: Социально-психологический тренинг. — М., 1989.
6. Селевко Г. К. Компетентности и их классификация // Народное образование. — 2004. — № 5.
7. Учурова С. А. Развитие социальной компетентности подростков в учебной групповой работе // Известия Уральского государственного университета. — 2007. — № 50. — С. 47–51.
8. Хуторский А. В. Ключевые компетенции: технология конструирования // Народное образование. — 2003. — № 2.

*Протоиерей Димитрий Конюхов*

## ВОЗНИКНОВЕНИЕ ИСИХАСТСКОЙ ПЕДАГОГИКИ

Исихазм (от греч. hesychia — покой, безмолвие) представляет собой корпус идей святоотеческой мысли, отражающий глубинные причины антропологического кризиса и пути его преодоления. Это особое учение и практическое руководство, настраивающее человека на стяжание Святого Духа и обожение души и тела. Цель исихазма — освобождение личности от груза неподлинного и выход в метаантропологический горизонт: преображение человека по образу Иисуса Христа. В широком смысле исихазм — это этико-аскетическое учение о пути человека к единению с Богом, созданное египетскими и синайскими аскетами в IV–VII вв., среди которых наиболее известны Макарий Египетский, Евагрий Понтийский, Иоанн Лествечник. В более узком толковании под исихазмом понимается религиозно-философское учение византийского богослова Григория Паламы (XIV в.). Метод исихазма основан на внутренней сосредоточенности и созерцательной («умной») молитве. Практика исихазма направлена на очищение тела и души, познание духовных вещей и достижение божественной любви. Признаком обретения истинной любви к Богу является любовь к ближнему. Непрестанное духовное делание и переживание сопричастности божественной реальности приводит человека к умиротворению и преображению.

Исихазм оказал влияние на педагогику, сделав ее главной целью — преображение личности. Исследованием школ, в которых заметно влияние исихазма, занимались игумен Петр (Пиголь), изучавший Тырновскую школу книжности, священномученик Илларион (Троицкий) и профессор А. А. Дмитриевский, подробно описавшие быт и педагогический процесс в школе на о. Халки. Данная статья посвящена выявлению принципов, лежавших в основе педагогической деятельности таких школ, правил, касающихся их быта и внутреннего распорядка. Для начала определим понятие «исихастская школа».

Болгария одной из первых приняла исихастскую традицию после ее догматического обоснования в XIV в. Распространение исихазма в этой стране началось с прибытием великого учителя безмолвия святого Григория Синаита, заложившего здесь основы умного делания. Благочестивый царь Иоанн Александр, управлявший Болгарией с 1331 по 1371 г., много содействовал просвещению страны. Доныне сохранились

многочисленные рукописи с иллюстрациями, подписанные лично царем. Под его покровительством находилась знаменитая Тырновская книжная школа. Основанная и возглавляемая ближайшими учениками преподобного Григория, такими, как святые Феодосий и Роман Тырновские, она оказала самое непосредственное влияние на распространение исихазма в славянских странах.

Большой вклад в дело распространения исихазма был осуществлен одним из ближайших парорийских учеников святого Григория Феодосием Тырновским. Он, можно сказать, был основным вдохновителем этого вида аскетизма среди болгар. Научившись «умному деланию» на Афоне и в других балканских монастырях, преподобный вернулся на свою родину — в Болгарию. Тырновская книжная школа и другие школы, устроенные при монастырях, в основу своей педагогической деятельности поставили следующие принципы: молитва (молитвенное молчание (исихия)), следование православным канонам и традициям, память о Страшном Суде, послушание (в педагогическом отношении «учитель — ученик»), нестяжание, пост, воздержание (мысли, языка); бдение; исповедь; причащение Святых Христовых Таин; глубокое, осмысленное отношение к слову; внимание; трезвение; труд; творчество как раскрытие духовных способностей личности.

В понятии «исихастская школа» можно выделить две важнейших стороны: во-первых, это научное философское направление, занимающееся обоснованием влияния исихазма на образовательную и воспитательную деятельность, во-вторых — учебное заведение с систематическим педагогическим процессом, целью которого является создание условий для максимально возможного, с учетом возрастных категорий воспитанников, преобразования человеческой личности, ее раскрытия для исполнения божественного замысла. Исихастские школы были прежде всего школами подвижничества, а образовательный процесс ставил основной целью научение правильной жизни в Христовой Церкви для достижения спасения. Человек воспитывался для Царствия Божия и обучался науке стяжания благодати Святого Духа. Ученые исихасты внимательно «исследовали Писания» как верное руководство ко спасению, а в уникальной болгарской Тырновской школе занимались преимущественно словесным творчеством: проводились ученые филологические занятия — составление, редактирование, перевод книг при тщательном следовании высоким образцам церковной письменности. Большое внимание уделялось эстетике письма, правильности, точности и выразительности слова — важнейшего средства прославления Бога и просвещения людей.

В 1349 г. преподобный Феодосий Тырновский получил поддержку царя Иоанна Александра, которому он изложил свой план создания исихастского образовательного центра. Неподалеку от Тырнова, на Килифаревской горе, был основан монастырь<sup>1</sup>. К преподобному стали приходить люди, желающие научиться спасительному пути и проходить иноческий подвиг под его непосредственным руководством. Среди них были люди в основном знатного происхождения, с хорошим светским образованием, стремившиеся к высшему духовному просвещению. Вскоре около преподобного Феодосия собралось около 50 учеников. Всего же его школу прошли порядка 460 человек<sup>2</sup>. Преподобный Феодосий Тырновский стал основателем целой научно-богословской

---

<sup>1</sup> В 1371 г. святой Евфимий перевел Тырновскую школу в монастырь Святой Троицы возле Тырнова.

<sup>2</sup> Нестор (Крыстев), архимандрит. Преподобный Феодосий Тырновский и его ученики. К 600-летию со дня кончины // Журнал Московской патриархии. — 1963. — № 7. — С. 49–53.

школы, основанной на принципах и правилах исихазма. (Принцип задает стратегию, общее направление; правила носят тактический характер и направлены на реализацию принципов.) Основанием ее учебно-воспитательного процесса как средства для духовного возрастания учеников являлись, как писал архимандрит Горазд, «глубокое влечение к подвижнической жизни в духе и силе исихазма, а также высокий литературный талант»<sup>3</sup>.

Тырновский исихастский монастырь стал крупным просветительским центром. Преподобный Феодосий был выдающимся проповедником, богословом и переводчиком. Во второй половине XIV в. под его редакцией был составлен большой монашеский сборник слов и поучений — целая энциклопедия знаний, необходимых исихасту<sup>4</sup>. Сборник был составлен на основе рукописей болгарского монастыря Зограф на Афоне.

Являясь центром книжности, монастырь проводил работу по переводу священных книг, богословской и святоотеческой литературы с греческого на славянский язык, по редактированию текстов. Были сделаны переводы трудов св. Григория Паламы, а также исихастов: Нила Кавасилы, Давида Дисипата, патриархов Каллиста и Филофея Коккина. Был переведен труд оппонента св. Григория Паламы Варлаама Калабрийского «...о началстве папине» для лучшего понимания читающими существа богословского спора о божественных энергиях.

Святой Феодосий способствовал духовно-интеллектуальному возрождению болгарского народа в эпоху царя Иоанна Александра, влиял на церковную и государственную политику. Оставленное им духовное завещание с кратким изложением учения исихазма, главных принципов, определяющих стратегию монашеской жизни, и правил подвижничества, носящих тактический характер, стало руководством для исихастов. Именно на этих принципах формировалась методика учебного процесса в Тырновской школе, они лежали в основе всей ее многополезной деятельности и образа жизни учеников. В школе учили соблюдать и хранить заповеди Христовы, прежде всего, величайшую из них — о памяти Божией, об умном делании через Иисусову молитву: «Память о Боге монах должен иметь вместо дыхания, — наставляют исихасты, — память о Боге, или умная молитва, выше всех родов деятельности. Она, как и любовь Божия, является главой добродетелей<sup>5</sup> и отсекает все душевредное. Имя Господа нашего Иисуса Христа нужно “носить в уме, в сердце и в устах”, чтобы с Ним “и дышать, и жить, и спать, и бодрствовать, и ходить, и есть, и пить”»<sup>6</sup>. Иисусова молитва подвижника сама «льется», будучи укорененной в сердце, при любом роде занятий и даже во время сна. Молитва всемерно помогает не только приобретению добрых душевных качеств, но и усвоению знаний: она, по словам отцов-исихастов, «причина дарований, тайное преуспеяние, просвещение ума»<sup>7</sup>. Важнейшая заповедь преподобного

---

<sup>3</sup> Горазд, архимандрит. Тырновската книжовна школа като просветен център през XIV в // Тырновска книжна школа, 1371–1971: Международен симпозиум. Велико Тырново, 11–14 окт. 1971. — София, 1974. — С. 469–476.

<sup>4</sup> Богданов И. Тринадесет века българска литература. — Ч. I: Стара българска литература, литература на възраждането (681–1878). — София, 1983. — С. 132.

<sup>5</sup> Григорий Синаит, преп. Творения. — М., 1999. — С. 12, 97, 124.

<sup>6</sup> Добротолюбие. — Т. 5. — М., 1889. — С. 314.

<sup>7</sup> Умное делание. — Издание Валаамского монастыря, 1936. — С. 237.

Феодосия ученикам: «Умного делания не оставлять отнюдь»<sup>8</sup>. Этим преподобный увещевает своих учеников непрестанно молиться.

Помимо хранения памяти Божией, в школе Феодосия Тырновского учили исповедовать и хранить в чистоте веру православную и благочестие, особо остерегаться еретических заблуждений и расколов, помнить о смерти и Страшном суде, т. е. постоянно помышлять о конечном часе жизни и о будущем воздаянии за мысли и поступки, а также «истинствовать в деле и слове»<sup>9</sup>, т. е. правильно относиться к словам, от которых человек «осудится или оправдится» (Мф.12, 37). Истинствовать — значит не лицемерить, не лукавить, не празднословить, «удаляться клеветы, гнева и ярости, памятозлобия и зависти»<sup>10</sup>. Этот универсальный жизненный принцип исихастов побуждал их сберечь дух переписываемых и переводимых ими книг и при осуществлении «книжной sprawy» не отклоняться от русла общецерковной традиции. Исихасты всячески старались блюсти словесную форму выражения, как надежное и совершенное средство точной передачи христианских догматов, нравственных законов и святоотеческой душеспасительной мысли.

В повседневной жизни монахи руководствовались следующими правилами:

— бороться с греховными страстями через деятельные добродетели: послушание духовному наставнику, отсечение своей воли, нестяжательность, пост, воздержание, молитву, бдение. Послушание — главное условие христианского подвига, «малая и вместе великая и кратчайшая лестница, возводящая к совершенству»<sup>11</sup>. Истинный послушник отвергает свою волю перед духовным наставником, имеет к нему искреннюю веру, не прекословит, не спорит и пребывает с другими послушниками во взаимном послушании и единомыслии. Воздержание от пищи, сна и телесного покоя приносит подвизающемуся сердечное сокрушение, без которого невозможно стяжать благодать обожения;

— точно и искренне ежедневно исповедовать свои помыслы перед духовником, как перед Самим Господом, а также мысленно на всякий час исповедоваться Богу<sup>12</sup>;

— чаще, насколько возможно, причащаться Святых Христовых Таин, поскольку через церковные таинства человеку сообщается благодать Божия.

Органичной частью исихастской школы была школа письменности и словесности — своего рода «духовная мастерская»<sup>13</sup>. Ученики усердствовали в стяжании терпения и смирения, в богомыслии, душеполезном чтении, псалмопении, исполняя заповеди наставников — исихастов. Особое значение придавалось тщательному исследованию богодухновенных книг и псалмопению, так как слова Священного Писания содержат в себе великую очищающую и просвещающую благодатную силу. При переписывании необходимо было избежать ошибок и искажений.

---

<sup>8</sup> Житие, или Жизнь, преподобного Феодосия, иже в Тырнове постничавшего, ученика сущее блаженного Григория Синаита. Списано святейшим патриархом Константина града кир Каллистом. Чтения в обществе истории и древностей российских. — 1860. — Материалы славянские. — Кн. 1. — Разд. III. — Л. 11.

<sup>9</sup> Добротолюбие. — М., 1889. — Т. 5. — С. 347.

<sup>10</sup> Житие, или Жизнь, преподобного Феодосия, иже в Тырнове постничавшего... Л. 11.

<sup>11</sup> Григорий Синаит, преп. Творения. — М., 1999. — С. 60.

<sup>12</sup> Там же. С. 115.

<sup>13</sup> Житие, или Жизнь, преподобного Феодосия, иже в Тырнове постничавшего... Л. 12.



Важнейший метод духовного делания, присущий исихастской традиции, — «собираение себя воедино»<sup>14</sup>, т. е. пристальное внимание. Он тесно связан с непрестанной умной молитвой и памятью о Боге. Вниманию человека придается решающее значение, потому что именно в перераспределении внимания с Бога на чувственный мир заключался самый существенный момент грехопадения первых людей. В них произошла ценностная переориентация, последствиями которой был сам грех и извращение человеческой природы. Люди вдруг обнаружили себя и окружающий мир вне благодати Божией, а диавол получил возможность колебать мыслительную силу человека, воздействовать на его внимание и удерживать его в этом падшем состоянии — вне Бога. Поэтому исихасты настаивают на обратном процессе — перераспределении внимания от греховного, чувственного мира на мир Божественный. Ум и внимание человека должны пребывать в предметах Божественных.

Процесс списывания и перевода книг способствовал содержанию ума в богодуховенных словах, сосредоточению внимания. При этом учащиеся имели возможность глубже усвоить духовное наследие, поскольку работа производилась ими медленно и вдумчиво. Метод дословного перевода книг, написания кальки, применявшийся в Тырновской книжной школе, был также характерен для исихастской духовно-культурной традиции в целом. Применение этого метода связано с почитанием высоких духовных образцов, с одной стороны, и явилось исихастским «художественным» приемом сосредоточения ума и внимания на сложных и непривычных речевых оборотах. Чтобы прочесть текст, выполненный в стиле «сплетения словес», необходимы духовный подвиг, труд, напряженная работа мыслительной силы души. Внутренняя духовная потребность создавать из письменного произведения глубоко символический образ приводила к возникновению высокой изобразительной культуры, присущей исихастским рукописям, в частности творениям Тырновской школы, таким как переводы трудов Григория Синаита, монашеских сборников Хиландарского и Зографского монастырей греческих авторов — исихастов.

Заложенное Богом в человеке чувство прекрасного и изящного должно получить спасительное, безгрешное направление, а страстные силы души должны не умерщвляться, но преображаться, освящаться, «обогащаться благим»<sup>15</sup> и направляться на служение Богу — вот важнейшее положение исихазма. В силу этого исихасты всемерно стремились развить в человеке его творческие способности. В такой спасительной установке кроется причина столь результативной деятельности Тырновской книжной школы.

Из наиболее известных учеников Тырновской школы — святой патриарх Евфимий, иеромонахи Савва и Тимофей, «дивный кир Дионисий», который около 1360 г. перевел с греческого на славянский сборник «Маргарит» святителя Иоанна Златоуста, московский митрополит Киприан, много потрудившийся для распространения исихастского просвещения на Руси и для его духовно-политического укрепления.

В XIX в. появилась духовная школа на о. Халки, которая явилась образцом для других менее крупных духовных школ по способу устройства и духовным плодам. Халкинская школа управлялась по уставу, составленному при патриархе Григорие VI в 1867 г. О прежнем уставе митрополит московский Филарет (Дроздов) дал такой

---

<sup>14</sup> Добролюбие. — М., 1889. — Т. 5. — С. 318.

<sup>15</sup> Святогорский Томос // Петр (Пиголь), игумен. Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. — М., 1999. — С. 188.

отзыв: «Организация училища незавидна, управление училищем не очень достойно подражания, статьи о учении скудны, но в уставе есть примечательные правила относительно благочестия, нравственности, благочиния, хозяйства»<sup>16</sup>. Замечания святителя были учтены руководством школы при составлении нового устава. Школа находилась в ведении особого комитета епископов — эфории, который избирался патриархом и Синодом. Школой управлял схоларх (ректор), отчитывающийся перед эфорией и через нее патриарху и Синоду. Как правило, схолархом был архимандрит, однако бывали епископы и даже митрополиты. Назначение преподавателей являлось прерогативой эфории, но по согласованию со схолархом и последующим утверждением патриархом и Синодом. Преподаватели имели священный сан. Возраст воспитанников — от 18 до 22 лет, однако окончившие гимназию принимались до 25 лет. Абитуриент должен был представить свидетельство за подписью епископа о добрых нравах и поведении. Епископ должен был поручиться за воспитанника в том, что он будет с точностью исполнять все обязанности, согласно Уставу, и по достижении определенного канонами Церкви возраста, примет священный сан. Если же ученик покидал школу раньше окончания курса обучения или не принимал священный сан, поручитель должен был внести штраф за каждый год обучения. В случае принятия учеником священного сана позднее, поручителю возвращали штраф.

В Халкинской школе изучались следующие предметы: герменевтика (толкование Священного Писания), церковная история, догматическое и нравственное богословие, патрология, еврейская археология, пастырское богословие, гомилетика и катехитика, литургика, церковное право, антропология, психология, логика, этика, история философии, греческий и латинский языки, риторика, арифметика, алгебра, геометрия, математическая география, история, языки: русский, болгарский, турецкий и французский, теория музыки и пение. Обучение в Халкинской школе продолжалось семь лет. Богословские предметы преобладали в старшей школе. Изучение классических языков сопровождалось изучением творчества церковных писателей. Проповеди воспитанники произносили на седьмом году обучения в храме в присутствии учащихся и преподавателей.

Помимо устройства дел в образовании, особый интерес представляет воспитательный строй в Халкинской школе. Внешний строй и порядок жизни в ней был совершенно монастырским, и даже скитским. Подъем приходился на пять часов утра. Сразу же все шли на богослужение и молились за утреней. После завтрака, с восьми до двенадцати часов, уроки. Обед и последующий отдых продолжались до двух часов дня. С двух до четырех часов вновь уроки. В четыре тридцать начиналась вечерня, после которой выполняли домашнее задание. В восемь часов вечера был ужин и затем повечерие. В воскресные дни схоларх и преподаватели произносили по очереди проповеди за богослужением в школьном храме. Богослужения обязаны были посещать все учащиеся без исключения, а также петь на клиросе и читать. Не менее четырех раз в году учителя и учащиеся исповедовались и причащались Святых Христовых Таин, как правило на Рождество Христово, на Пасху, в день святых апостолов Петра и Павла и Успения Пресвятой Богородицы. Трапеза для всех была общая и скромная. Во время трапезы учиненный воспитанник читал, в основном, творения св. Иоанна Златоуста. Схоларх и преподаватели обедали за одним столом. Перед началом трапе-

---

<sup>16</sup> Дмитриевский А. А., профессор. Труды Киевской духовной академии. — 1891. — Т. 3. — С. 136–137.

за благословлялась схолархом, а в его отсутствие старшим преподавателем. Дважды в день все учащиеся вместе выходили на прогулку, гуляли по склону холма с буйной растительностью под наблюдением надзирателей. Никаких развлечений не было, нужно было сохранять собранность и молитвенное настроение. В школе не было никаких музыкальных инструментов, которые изначально были изобретены Иувалом — потомком Каина (Быт. 4, 21). Женщины не подпускались близко к Халкинской школе. Учащиеся имели лишь книги, воспитывающие добрую нравственность, благочестие, прочие же были строго запрещены, как и те, которые ставили под сомнение государственное устройство. Категорически запрещались спиртные напитки и курение. Приходя на беседу к схоларху, учащиеся делали земной поклон и целовали руку. Также поступали и по окончании беседы. Ученикам внушалось быть честными, правдивыми со всеми, искоренять ложь, относиться друг к другу как брат к брату. В школе не было раздоров, партий, тайных сообществ. Никто из учеников не имел права делать замечания. Одежда соответствовала статусу воспитанников школы: подрясник, черный кожаный ремень и короткая ряска, на голове скуфья, под которую убирались волосы. В руках были четки.

Воспитание в школе проходило вдали от светской мирской обстановки, театров, спектаклей, маскарадов, балов, самоуправления, но в обстановке церковной, благочестивой, с ее подвигами, размышлениями, богослужениями, молитвой, братолюбием. Налицо духовный строй школы, основанный на исихазме, подобно средневековым православным школам на Балканах. Этот строй иллюстрировал слова апостола Иакова: «Кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу» (Иак. 4, 4). Конечно, как и везде, были исключения, когда выпускники снимали духовные одежды, стриглись и поступали на разные факультеты Афинского университета, но большая часть ревностно подвизалась в служении православной Церкви. В 1896 г. патриарх Анфим VII говорил, что Халкинская школа — это «живоносный источник, из которого обильно текли на весь православный народ струи учения Божественной и безупречной веры и из которого достойная соревнования вереница левитов пила и в свою очередь поила жаждущих Божественными учениями священного благовествования»<sup>17</sup>.

Говоря об исихастских школах, нельзя не отметить **Афониаду**, богословскую академию, существующую с 1748 г. Она была открыта по инициативе Ватопедского монастыря и Константинопольского патриарха Кирилла V. Первым ректором богословской академии стал Евгений Вульгарис, преподаватель философии, а впоследствии — Архиепископ Херсонский и Словенский. Также в этой школе преподавали преподобный Косьма Этолийский, Афанасий Паросский и другие известные богословы. Первоначально школа имела большое каменное здание, находившееся на восточном побережье Афона, в сорока минутах ходьбы от св. монастыря Ватопед. Общежитие насчитывало до ста семидесяти комнат и трапезную, имелась церковь, библиотека и аудитории. После 1809 г. школа была закрыта, а в 1844 г. новая Афониада была организована в Карее, в келье Сакелария, которая принадлежала монастырю Кутлумуш. С 1930 г. школа расположена в Кариесе, столице монашеской республики, в южном крыле Андреевского скита. Школа невелика. Обучаются около ста послушников, проживающих во время обучения постоянно при школе, на св. Горе, что само по себе оказывает огромное влияние на духовное возрастание воспитанников, которые уча-

---

<sup>17</sup> Дмитриевский А. А., профессор. Труды Киевской духовной академии. — 1891. — Т. 3. — С. 138.

ствуют в богослужениях суточного круга, полностью без сокращений исполняемых на Афоне, прививая себе «хороший вкус». Духовное окормление воспитанники Афониады получают у старцев-отшельников, исихастов, подвижающихся в многочисленных келиях и каливах вокруг Кариеса.

В Афониаде представлены две ступени, существующие в греческой системе среднего образования, за исключением димотики (начальной, первой ступени, с шестилетнего возраста, продолжающейся в течение шести лет). С двенадцати лет юноши могут поступать на вторую ступень, в гимназию (среднее образование, три года), и на третью ступень, в лицей (полное, три года). Есть также и послелицейская ступень образования. Школа является гуманитарной, поэтому по окончании можно поступать на гуманитарные факультеты университетов. При поступлении на богословский или исторический факультет требуется меньшее количество баллов. Уровень образования в части гуманитарных дисциплин близок к семинарскому уровню русских духовных школ.

В настоящее время в Афониаде обучаются воспитанники тринадцати — восемнадцати лет, в седьмом — двенадцатом классах, но есть и учащиеся двадцати — двадцати пяти лет. Учащиеся Афониады не имеют контактов с родственниками, за исключением периода каникул. На всех ступенях изучается церковное пение и агиография. Изучаются также литургия, Священное Писание, Священная история, творения святых отцов, этика. Есть баскетбольная площадка и уроки физкультуры. Имеется хорошо оформленная иконописная мастерская, где многие воспитанники трудятся над созданием священных образов. Все воспитанники живут внутри школы. Проживание и питание бесплатно. Поездка к родственникам возможна только в дни празднования Рождества и Пасхи. Возможно использование мобильных телефонов в свободное от занятий время. Запрещено хранение безнравственной литературы, курение, алкоголь. Отсутствуют средства массовой информации.

Учащиеся Афониады живут в кельях, до четырех человек в одной. Воспитывается дух братства, взаимопомощи, поддержки. Обязательно посещение регулярных богослужений, участие в них, пение, чтение, помощь в алтаре. Подъем в шесть утра. Умывшись, все идут в церковь и молятся на утрени. Потом в течение сорока пяти минут готовятся к урокам под присмотром. После завтрака начинаются уроки. В середине дня перерыв. Обед продолжается полтора часа, за трапезой, как в монастырях, чтение житий святых. Затем следует отдых, вечерняя служба, полдник, свободное время (сорок пять — пятьдесят минут). Потом в течение трех часов чтение и подготовка к урокам под наблюдением воспитателей и администрации школы. Ужин, повечерие. Далее еще сорок пять минут чтения и отход ко сну. В школе есть горячая вода, стиральная машинка. Учащиеся самостоятельно стирают свои вещи. Каждый класс — в определенный день недели.

Каждый воспитанник Афониады приписан к какому-либо монастырю, куда он может поехать на выходные. Монастырь печется о нем, дает келлию, духовник исповедует. Монастырь совещается со школой по поводу духовного состояния воспитанника. В жизни школы участвуют все монастыри Афона, особенно Ватопед. Школа находится на попечении Священного Кинота святой горы Афон. Порой можно видеть за богослужением, как служащий священник, когда подходят к нему за благословением, крестит уста подходящего брата, послушника или воспитанника, благословляя его таким образом на священное молчание (исихию).

На примере указанных учебных заведений можно видеть, как богословское учение исихазма оказало влияние на образовательный и воспитательный процессы, дав толчок к созданию принципиально новых духовных школ. Накопленный ими опыт может помочь педагогам в наше время следовать высоким идеалам в образовании и воспитании.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Богданов И. Тринадесет века българска литература. — Ч. I: Стара българска литература, литература на възраждането (681–1878). — София, 1983. — С. 132.
2. Горазд, архимандрит. Търновската книжовна школа като просветен център през XIV в. // Търновска книжна школа, 1371–1971: Международен симпозиум. Велико Търново, 11–14 окт. 1971. — София, 1974.
3. Григорий Синаит, преп. Творения. — М., 1999.
4. Дмитриевский А. А., профессор. Труды Киевской духовной академии. — 1891. — Т. 3.
5. Добротолюбие. — Т. 5. — М., 1889.
6. Житие, или Жизнь, преподобного Феодосия, иже в Тырнове постничавшего, ученика сущее блаженного Григория Синаита. Списано святейшим патриархом Константина града кир Каллистом. Чтения в обществе истории и древностей российских. — 1860. — Материалы славянские. — Кн. 1. — Разд. III.
7. Нестор (Крыстев), архимандрит. Преподобный Феодосий Тырновский и его ученики. К 600-летию со дня кончины // Журнал Московской патриархии. — 1963. — № 7.
8. Святогорский Томос // Петр (Пиголь), игумен. Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. — М., 1999.
9. Умное делание. — Издание Валаамского монастыря, 1936.

## Сагатовский В. Н. **Философские категории. Часть I. Онтология.** **Авторский словарь. СПб., СПбНИУ ИТМО, 2011, 127 с.**

Имя Валерия Николаевича Сагатовского в философских кругах хорошо известно. Этот исследователь вот уже почти полвека разрабатывает оригинальную онтологическую концепцию. В. Н. Сагатовский видит будущее философии и онтологии в своеобразном синтезе идей диалектического материализма и того, что он назвал «трансцендентальным экзистенциализмом». Нам представляется, что, несмотря на дискуссионность некоторых положений, его концепция — серьезный шаг на пути развития философского знания. Тем более что ее автор известен и своими специальными разработками системного подхода, нашедшими не только внутрифилософское, но и прикладное применение. Как он сам об этом говорит, ему близки многие идеи представителей классической русской философии: В. С. Соловьева, Н. О. Лосского, С. Л. Франка, С. А. Левитского — и западных философов: К. Ясперса и М. Бубера. Отдавая должное достижениям диалектического материализма, он не считает себя марксистом, но разделяет пафос одиннадцатого тезиса Маркса о Фейербахе, перефразируя его следующим образом: «Философия — не игра в бисер и не познание “как таковое”, она призвана служить совершенствованию человеческого и мирового бытия».

В. Н. Сагатовский не принадлежал и не принадлежит ни к одной из школ советской и современной российской философии, не идентифицирует свой подход с общими концепциями даже самых любимых своих мыслителей. И это определяется не тягой к оригинальности, а стремлением к более успешному поиску истины. Он ориентирован на синтез и решение реальных проблем, но не в духе скороспелого прагматизма, а на пути системного восхождения от абстрактного к конкретному. Он тщательно продумывает онтологические основания, поэтому первая часть его словаря и посвящена онтологическим категориям. Весь словарь будет состоять из двух частей. Вторая часть будет называться «Философское учение о человеке и человекомирных отношениях».

Рассмотрим первую часть словаря В. Н. Сагатовского. Надо отметить, что в данном словаре нет статей об отдельных философах и различных философских учений. Это **авторский** словарь В. Н. Сагатовского. В словаре дано более 250 онтологических понятий. В нем изложены только представления, выработанные автором или те, которые им разделяются, дается критическая оценка ошибочных подходов, опять же с точки

зрения автора. Его «Метафилософское введение» к словарю уже позволяет понять, какую непростую задачу поставил себе автор.

В словаре он пытается уточнить понимание целого ряда категорий и более системно представить соотношение между ними. Краткое изложение основных онтологических категорий делает возможным выявить суть разработанной автором концепции неметафизической коррелятивной онтологии и в целостном виде представить ее. Словарь можно рассматривать и как путеводитель по основным онтологическим работам В. Н. Сагатовского.

Начинал В. Н. Сагатовский свою научную деятельность в области теории познания. Эта область знания в 60-е годы была наиболее развитой в советской философии. Онтологией же он занялся, отталкиваясь не от историко-философских традиций или из-за интереса к тому повороту, который в этой сфере произошел к тому времени на Западе (Гуссерль, Сартр, Хайдеггер), но ради той практической и теоретической проблемы, с которой столкнулся, исследуя человеческое познание. Его волновала проблема *организации человеческого знания*: как избежать превращения его результатов в Вавилонскую башню, когда представители разных дисциплин все менее понимают друг друга. Ключевой идеей на этом пути явилось для него представление о двух «полусах» такой организации — «снизу» и «сверху». «Снизу» — это совокупность общих представлений, «аксиоматических», *ясных* для данного типа культуры и уровня развития общества, не нуждающихся в *отчетливых* словесных определениях, но лежащих в основе понятийного знания. Это стало основной идеей его кандидатской диссертации «Чувственные основы и логическая природа понятия» (1962). «Сверху» — система всеобщих категорий, отражающих атрибутивные свойства любого сущего и составляющих всеобщий категориальный каркас человеческого знания в целом. Все частные области знания могут быть представлены как интерпретация этого каркаса с учетом базовых специфических понятий соответствующей области (физики, биологии, социологии и т. д.). Это стало проблематикой его докторской диссертации «Основы систематизации всеобщих категорий» (1969).

На первом этапе Сагатовский разделял общий подход диалектического материализма, стремясь лишь к экспликации и систематизации его положений. Он не сомневался в том, что философские категории отражают всеобщие, необходимо присущие свойства объективной реальности (материи) и любого явления. Система категорий в целом описывает всеобщую структуру любого взаимодействия, в том числе человеческого познания. В описании человеческого познания категории выступают как «ступеньки» познания, т. е. отражают узловые точки общего «маршрута» человеческого познания. Сагатовский сформулировал *онтогносеологический принцип*, согласно которому каждой онтологической категории соответствуют определенные общие методы познания. Эта идея была системно реализована в его первой монографии «Философия как теория всеобщего и ее роль в медицинском познании» (Томск, 1968). Во второй монографии «Основы систематизации всеобщих категорий» (Томск, 1973) он проанализировал природу всеобщих категорий и принципы работы с ними. Опираясь на эти результаты, он попытался последовательно вывести как ступеньки познания 130 категорий из 5 неопределяемых: элемент, множество, бытие, небытие и становление. Строгого в смысле требований современной логики вывода, конечно, не получилось, и автор в своих работах вновь и вновь обращается к этим понятиям. И в своем авторском словаре он в очередной раз предпринял попытку уточнения таких понятий, как бытие и небытие, становление.

В ранних работах он много сделал для более строгого определения ряда категорий и, главное, последовательно проводил различие между собственно философскими всеобщими категориями и общенаучными понятиями. Он показал, что философские категории имеют свою эмпирическую базу, отнюдь не тождественную фактам частных наук. Всеобщее дано не в опыте вещей, но в опыте отношений, который на любом уровне развития — осознанно или подсознательно — организует человеческую деятельность. Всеобщие категории не могут быть определены с помощью родовидовой формы — это ясно по определению. Они определяются друг через друга, как противоположности, и по тому месту, которое они занимают в структуре человеческого познания и, в более общем плане, любого взаимодействия. В этих же работах он дал формулировку *принципа конкретности существования*: существовать — значит быть элементом множества. В несколько иной формулировке этот принцип стал позднее основой *коррелятивной* онтологии. В словаре он дает понятие коррелята<sup>1</sup>.

Фундаментальный сдвиг в понимании онтологии был сделан Сагатовским уже в 90-е годы. И сам он проделал большую эволюцию, преодолев ограниченность материализма, и условия уже позволяли свободно выражать свои мысли в полном объеме. Свою онтологическую концепцию он развил в следующих работах: *Философия развивающейся гармонии (философские основы мировоззрения)*. В 3 частях. Ч. 1: *Философия и жизнь*. СПб., 1997; Ч. 2: *Онтология*. СПб., 1999; Ч. 3: *Антропология*. СПб., 1999. *Бытие идеального*. СПб., 2003. *Философия антропокосмизма в кратком изложении*. СПб., 2004. *Триада бытия (введение в неметафизическую коррелятивную онтологию)*. СПб., 2006. Прежде всего, он отказался от сведения мирового бытия к материи (объективной реальности) и попытался показать, что если отказаться от редуccionистских тенденций материализма, субъективного и объективного идеализма, то полнота бытия задается *взаимодополнительным* единством объективной, субъективной и трансцендентной реальности (материи, души-экзистенции и духа-трансценденции). В этом контексте термины «бытие», «существование» и «реальность» выступают как синонимы, ибо все, на что может быть направлена наша интенция, так или иначе *есть*: как бытие наличное или потенциальное, как нечто сформировавшееся или становящееся, как материальное или идеальное и т. д.; таким образом, «есть» как всеобщая категория не противоположно хайдеггеровскому «es gibt», но включает его как частный случай. Три вида бытия различаются способом своего существования: все они есть, но по-разному.

Что же такое «есть» и чем задается различие его форм? Сагатовский предлагает такой ответ: существовать (есть, быть) в качестве чего-либо — значит находиться в соотношении с чем-либо — такую формулировку получает теперь принцип конкретности существования. Любое «**a**» не существует иначе как в отношении какого-либо «**b**»: «**aRb**» и представляет собой коррелят или соотношение как общий способ существования. Вспоминая Гегеля, можно сказать, что Сагатовский сразу начинает с определенного наличного бытия, а не с «чистого» бытия «как такового». И это не материалистическая вульгаризация, но принципиальная *неметафизическая* позиция, если относиться к метафизике в духе Ницше, т. е. как к неоправданному удвоению реальности, или, перефразируя Витгенштейна, как к желанию говорить о том, о чем ничего нельзя сказать (дать категориальный портрет Бога, по Гегелю).

---

<sup>1</sup> Сагатовский В. Н. Философские категории. — Ч. 1. Онтология. Авторский словарь. — СПб., 2011. — С. 64.



Однако отказ от традиционной метафизики в рассматриваемой концепции не означает игнорирование того вида бытия, на эксклюзивное владение которым эта метафизика претендует. В коррелятивной онтологии каждый из названных выше видов бытия конституируется своим особым способом существования. Объективная реальность понимается как такой способ существования, характер которого задается извне и нормой которого является повторяемость, выражающаяся в объективных законах такого бытия. К этому виду реальности может относиться что угодно: от физических явлений до собственного сознания, в той мере, в какой оно, независимо от субъекта, подчиняется определенным закономерностям (не спонтанно) и в силу этого способно «чинить препятствия» тому, кто его познает и пытается взаимодействовать. Субъективная реальность имеет место в том случае, когда соотношение опосредовано явлением, выполняющим функцию сигнала, знака, значением которого является информация о предмете «**b**». Но информация — это лишь внешняя форма субъективного бытия, так как она не существует без интерпретации, осуществляемой на основе внутренней активности «**a**». В классической философской терминологии «**b**» представлен в «**a**» как снятое, *ideelle* по Гегелю. Таким образом, субъективная реальность есть такой вид идеального, характер которого определяется изнутри, на основе того, что Тейяр де Шарден назвал «сокровенным внутренним вещей». Но, кроме объективного и субъективного, есть такой вид бытия, где отсутствует эта противоположность, как и все иные свойства и отношения — непредикативная трансцендентная реальность. Ее способ существования задан отношением самоидентичности и самодостаточности: «**aRa**». Это «чистое» бытие, которое является и «чистым» ничто. Но не «вообще», а в разных соотношениях: бытие как самобытие, как целостность, объемлющая (Сагатовский использует это понятие К. Ясперса) индивидуальности — субъекты и одновременно присутствующая в них; небытие как отсутствие иных свойств и отношений, позволяющих приписывать этому виду признаки, подобно тому, как это делается относительно объективной и субъективной реальности (это ниргуна-брахман Шанкары, Божество С. Л. Франка). Объективная реальность выступает как бытие-для-другого, субъективная реальность как бытие-для-себя, трансцендентная как бытие-в-себе.

Отношения этих видов реальности в концепции Сагатовского достаточно радикально отличаются от других известных трактовок. Во-первых, эти виды являются всеобщими атрибутами любого сущего (так Сагатовский именуется то, что обычно называется предметом, явлением, точнее — все то, что так или иначе существует) и не рядоположены друг с другом, как объективная реальность природы, субъективная реальность как характеристика человека и трансцендентная реальность как Бог, Абсолют. Все сущее в разных коррелятах выступает и как материальный атом Демокрита, и идеальный атом Эпикура (монада Лейбница, субстанциальный деятель Н. О. Лосского), и самодостаточная целостность. Любое сущее обладает своей объективностью, душевностью (экзистенциальностью) и духовностью (трансцендентностью). Во-вторых, ни один из этих видов не порождает другие и не редуцируется к ним. Они всеобщи и, стало быть, по определению не могут быть порождены. Неметафизическая коррелятивная онтология является структурной, а не генетической дисциплиной. Метафизический вопрос о «начале», порождающем мир в целом, снимается, поскольку бесконечность не может иметь начало, которое не может не иметь своей границы. Совершенно не понятно, по мнению Сагатовского, как перетекание двух нулей друг в друга (чистых бытия и ничто) в процессе становления могло бы породить наличное бытие или непредикативное дао породить явления с различными

предикатами. В-третьих, последовательное проведение идеи всеобщности заставляет признать, что может идти речь лишь о сравнительной значимости различных категорий в разных культурах в разные эпохи при решении различных познавательных задач, но некорректно ставить вопросы о том, что «важнее» — структура или функция, устойчивость или становление, или предполагать, что в океане ничто когда-то возникли островки нечто и т. п. Платон и Хайдеггер по-разному оценивали статус становления, но оно всегда имело место, точно так же, как и устойчивость. В-четвертых, вместо абсолютного «поворота к человеку» в XX столетии Сагатовский проблематизирует сам статус человеческой субъективности, предлагая увидеть ее укорененность в эволюции идеального аспекта мирового бытия, как и всех других атрибутов человеческого бытия во всеобщих онтологических атрибутах. Тем самым онтология не теряет статус фундамента философии в целом и не подменяется «фундаментальной онтологией», которая на самом деле, как, по мнению Сагатовского, хорошо показал еще М. Бубер в 40-е годы, является особого рода антропологией. Эту укорененность философского учения о человеке в философском учении о бытии Сагатовский резюмирует в *онто-антропологическом принципе*, который считает одним из основных положений философии развивающейся гармонии (антропокосмизма), исходящее из органического единства и взаимной дополнительности онтологии (философского учения о мире) и антропологии (философского учения о человеке). *Онтоантропологический принцип* ориентирует на такую онтологию, которая является общим основанием антропологии, поскольку все атрибуты человека укоренены в атрибутах мирового бытия, и на такую антропологию, которая учитывает специфическое основание человеческого бытия, позволяющее человеку доопределять мир<sup>2</sup>.

Не только разработанные категории находим в словаре В. Н. Сагатовского, но можно встретить и новые. Вот например, понятие аттрактор он считает «доросшим» до уровня онтологической категории. «Понимание данного определения может быть разным в зависимости от понимания других категорий, в нем содержащихся», — пишет он. Он находит онтологический смысл в понятиях: воля и разум<sup>3</sup>, дух и духовность<sup>4</sup>, интенция<sup>5</sup>, контекст<sup>6</sup>, личностное начало<sup>7</sup> и др.

Данная работа оригинальна тем, что автор не только сформулировал принципы и дал эскиз их применения, но и постарался в сжатой форме представить все свои философские изыскания. И это уже много, так как он своей работой вызывает на откровенный разговор всех тех, кому не безразлично современное состояние философии и онтологии. Своей работой Сагатовский показал пример, как можно создать систему на основании определенных правил, поэтому мы считаем, она будет полезной не только философам, но и ученым разных наук.

П. М. Колычев

---

<sup>2</sup> Там же. С. 86.

<sup>3</sup> Там же. С. 31.

<sup>4</sup> Там же. С. 44.

<sup>5</sup> Там же. С. 57.

<sup>6</sup> Там же. С. 63.

<sup>7</sup> Там же. С. 66.

## НАШИ АВТОРЫ

**Архипова Марина Вениаминовна** — старший преподаватель Русской христианской гуманитарной академии, arma2003@bk.ru.

**Бирюков Виктор Юрьевич** — аспирант кафедры философии Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина; viktoor@rambler.ru.

**Водяницкий Владимир Андреевич** — аспирант Русской христианской гуманитарной академии, kir161711@rambler.ru.

**Воробьева Светлана Александровна** — кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой гуманитарных наук Санкт-Петербургской химико-фармацевтической академии, vorobyovm@mail.ru.

**Габелая Инга Валерьевна** — аспирантка Санкт-Петербургского государственного университета, inga1@pisem.net.

**Дробышев Виталий Николаевич** — докторант Русской христианской гуманитарной академии, v.drobyshev@mail.ru.

**Евлампиев Игорь Иванович** — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, yevlampiev@mail.ru.

**Ермичев Александр Александрович** — доктор философских наук, профессор Русской христианской гуманитарной академии, 7723516@gmail.com.

**Исупов Константин Глебович** — доктор философских наук, профессор кафедры эстетики и этики факультета философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, kgisupov@mail.ru.

**Конюхов Димитрий** — протоиерей, директор Православного центра образования Святителя Николая Чудотворца, докторант общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия, revdimitri@inbox.ru.

**Копировский Александр Михайлович** — кандидат педагогических наук, ученый секретарь Свято-Филаретовского института, amkop51@gmail.com.

**Крылова Екатерина Валерьевна** — аспирантка Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, krylovoi.e@gmail.com.

- Кудряшов Сергей Витальевич** — аспирант Русской христианской гуманитарной академии, skudr33@mail.ru.
- Кузьмина Мария Дмитриевна** — кандидат филологических наук, доцент Северо-Западного института печати, mdkuzmina@rambler.ru.
- Курдыбайло Дмитрий Сергеевич** — аспирант философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, theoreo@yandex.ru.
- Муравьев Андрей Николаевич** — кандидат философских наук, доцент кафедры философской антропологии и истории философии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, muravyovan@yandex.ru.
- Никоненко Виталий Сергеевич** — доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета, vitalnikonenko@rambler.ru.
- Новолодская Ирина Викторовна** — аспирантка философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, novolodskaya@inbox.ru.
- Османова Ирина Андреевна** — научный сотрудник отдела «Религии Востока» Государственного музея истории религии, kalam@bk.ru.
- Светлов Роман Викторович** — доктор философских наук, профессор философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, декан факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии, spatha@mail.ru.
- Семенова Александра Леонидовна** — кандидат филологических наук, доцент кафедры журналистики Новгородского государственного университета, alsemenova@mail.ru.
- Сестра Тереза (Оболевич)** — доктор философии, преподаватель философского факультета Папской богословской академии, atobolev@cyf-kr.edu.pl.
- Сиренов Алексей Владимирович** — доктор исторических наук, доцент кафедры источниковедения истории России исторического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, sirenov@rambler.ru.
- Смирнов Михаил Юрьевич** — доктор социологических наук, доцент философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, mirsnov@yandex.ru.
- Соколов Роман Александрович** — кандидат исторических наук, доцент кафедры исторического регионоведения исторического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, romansokolow@mail.ru.
- Тантлевский Игорь Романович** — доктор философских наук, директор Центра библеистики и иудаики Санкт-Петербургского государственного университета, bibl@philosophy.ru.ru.
- Шацев Владимир Натанович** — кандидат филологических наук, старший преподаватель Русской христианской гуманитарной академии vshatsev@gmail.com.
- Шишицына Анна Александровна** — аспирантка Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, nufatum@gmail.com.
- Штайн Оксана Александровна** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Русской христианской гуманитарной академии, shtainshtain@gmail.com.

## АННОТАЦИИ

*Архипова М. В. Психологические свойства и представления, связанные с практикой ведения личного дневника*

Статья посвящена анализу практики ведения личного дневника. На основе анализа литературы описаны свойства дневниковых текстов, а также представления, связанные с практикой ведения дневника; предложен перечень мотивов ведения личных дневников; описан опыт использования дневников в психологической практике. Эмпирическое исследование посвящено обнаружению связи между опытом ведения личного дневника и типом личности; анализу роли личного дневника в жизни современных россиян, анализу социальных представлений о личном дневнике.

**Ключевые слова:** личный дневник, социальные представления, психология повседневности.

*Arhipova M. V. Psychological Properties and Representations Relating to the Practice of Keeping a Personal Diary*

The article is devoted to the analysis of the practice of keeping a diary. On literature analysis basis characteristics of diary texts as well as representations related to the practice of keeping a diary are described; the list of motives for keeping diaries is provided; experience of using diaries in psychological practice is described. The purpose of the empirical study is to find a relation between an experience of keeping a diary and a personality type; to analyze the role a diary plays in lives of modern Russians and to assess social representations about a diary.

**Key words:** diary, social representations, daily life psychology.

*Бирюков В. Ю. Зарубежный опыт применения ограничительных мер к нетрадиционным религиозным сообществам*

Статья посвящена анализу западных моделей государственно-конфессиональных отношений, а также практике законодательного и административного ограничения деятельности отдельных нетрадиционных религиозных сообществ.

**Ключевые слова:** социальная адаптация, нетрадиционные религиозные сообщества, государственно-конфессиональные отношения, религия, Россия.

*Biryukov V. Y. Foreign Experience of Application of Restrictive Measures Concerning Nonconventional Religious Communities*

The author analyses of the western models of state-confessional relations, and also practice of legislative and administrative restriction of activity of separate nonconventional religious communities.

**Key words:** social adaptation, nonconventional religious communities, state-confessional relations, religion, Russia.

*Водяницкий В. А. История становления института президентства в России*  
Учреждение поста Президента Российской Федерации в условиях демократизации общества укрепило российскую государственность и послужило защите прав и свобод личности.

**Ключевые слова:** президент, Россия, демократия, государство, личность.

*Vodyanitsky V. A. History of Becoming of the President Institute in Russia*  
Appointment of the presidency in Russia in the process of democratization has firmed Russian state and contributed to the defense of personal rights and freedom.

**Key words:** president, Russia, democracy, state, person.

*Воробьева С. А. Националистический мессианизм А. И. Герцена: утопия или реальность?*

Герцен видел историческое предназначение России в синтезе гражданских, личностных начал западной цивилизации и коллективистских ценностей, в совмещении идеи личности и социальной справедливости. Предложенный вариант социального идеала в качестве общечеловеческой нормы жизни конструктивен как для России, так и для мирового сообщества.

**Ключевые слова:** Герцен, предназначение России, справедливость, общечеловеческая норма жизни.

*Vorobjova S. A. The Nationalistic Messianism of A. I. Herzen: Utopia or Reality?*

Herzen put that historical destination of Russia consists in synthesis of the civil and personal bases of the Western civilization and collectivist values, in combining of personal idea and social justice. The submitted version of social ideal as the universal norm of life is completely constructive both for Russia and world community.

**Key words:** Herzen, destination of Russia, justice, universal norm of life.

*Габеляя И. В. Показатели формирования социальной компетентности у подростков в коллективе*

В статье обосновывается актуальная проблема формирования социальной компетентности человека, и особенно в подростковом возрасте. Раскрывается понятие социальной компетентности как совокупности знаний и умений, необходимых современному подростку для социального взаимодействия, согласованной с набором личных качеств, обеспечивающих адаптацию личности в обществе и способствующие ее самореализации, самоактуализации и самоопределению.

**Ключевые слова:** социальная компетентность, подростковый возраст, развитие способностей, самопознание, самореализация.

*Gabelaya I. V. The Indicators of Social Competence Formation of Teenagers in the Group*

The article explains the urgent problem of the formation of human social competence, and particularly during adolescence. Explains the notion of social competence as a body of knowledge and skills necessary for modern teenagers for social interaction, consistent with a set of personal qualities that ensure adaptation of the individual in society and contributing to its realization, self-actualization and self-determination.

**Key words:** social competence, adolescence, development of skills, self-knowledge, self-actualization.

*Дробышев В. Н. К спору о синергии*

Автор возражает на некоторые доводы В. В. Бибихина относительно догмата о неприобщимой сущности Бога, составляющие часть его дискурса об энергии.

**Ключевые слова:** Григорий Палама, В. В. Бибихин, апофазис, синергия, экзистенция.

*Drobyshev V. N. To the Polemic of Synergia*

The author objected to some of the arguments of V. V. Bibihin about the dogma of essential non-communion man to God that make up part of his discourse about energy.

**Key words:** Gregory Palamas, V. V. Bibikhin, apophasis, synergetics, existential.

*Евлампиев И. И. А. И. Герцен об истории философии*

Для Герцена идея целостности, единства — это главная идея европейской философии, возникшая в античности. В Средние века возобладал дуализм материи и сознания. Мыслители Возрождения попытались вернуться к целостному пониманию человека и мира, духа и материи, Бога и человека, но картезианская схоластика этому воспрепятствовала.

**Ключевые слова:** Герцен, история философии, Средние века, Возрождение, Декарт.

*Evlampiev I. I. A. I. Herzen on the History of Philosophy*

For Herzen, the idea of integrity, unity is the main idea of European philosophy that emerged in antiquity. In the Middle Ages, dualism of material and consciousness prevailed. Thinkers of the Renaissance tried to return to the holistic understanding of man and the world, spirit and material, God and man, but the Cartesian scholastics prevented from it.

**Key words:** Herzen, history of philosophy, Middle Ages, Renaissance, Descartes.

*Ермичев А. А. Немного об истории кружка имени А. И. Герцена*

В статье предложена начальная информация о деятельности в Петербурге около 1907–1917 гг. малоизвестного кружка им. А. И. Герцена

**Ключевые слова:** празднование юбилея А. И. Герцена, кружок имени А. И. Герцена, задачи кружка, закрытые и открытые заседания, участники кружка.

*Ermichev A. A. A Few About the History of the Circle in the Name of A. I. Herzen*

In the article, first information of activity of the little known Circle in the name of A. I. Herzen in Petersburg about 1907–1917 is represented.

**Key words:** celebrating of Herzen's jubilee, Circle in the name of A. I. Herzen, tasks of the Circle, indoor and open sessions, participants of the Circle.

*Конюхов Д. А. Возникновение исихастской педагогики*

Статья посвящена исследованию школ, возникших на православном Востоке, вследствие влияния учения исихазма на образовательную и воспитательную деятельность. Дано определение исихастских школ, показаны принципы и правила устройства таких школ.

**Ключевые слова:** христианство, православие, исихазм, педагогика, образование, воспитание, школа.

*Konyukhov D. A. Emergence of Hesychast Pedagogy*

The article concerns schools that have arisen in the Orthodox East, due to the influence of the doctrine of Hesychasm on educational and training activities. A definition hesychast schools is given, the principles and rules making such schools are shown.

**Key words:** Christianity, Orthodoxy, Hesychasm, education, training, school.

*Исупов К. Г. А. Герцен глазами Серебряного века (casus В. Розанова)*

В Герцене Розанова одновременно привлекал и отталкивал зрелый синтез плюрализма мнений и мировоззренческой целостности, дефицит которого порой испытывал сам.

**Ключевые слова:** А. И. Герцен, Серебряный век, В. В. Розанов, А. С. Суворин.

*Isupov K. G. Herzen in Perception of the Silver Age (casus of V. Rozanov)*

Rozanov was attracted and in the same time repulsed by the mature synthesis of opinion pluralism and outlook integrity that was a feature of Herzen and that shortage he now and then felt himself.

**Key words:** A. I. Herzen, Silver Age, V. V. Rozanov, A. S. Suvorin.

*Копировский А. М. Личность иконописца: противоречие в определении или основа творчества?*

Применение понятия «личность» к иконописцу содержит проблему. Согласно средневековым представлениям иконописец воплощает лишь формулы церковного учения и не может заниматься самостоятельным творчеством. В статье на основе анализа средневековых и современных научных и богословских текстов, самих произведений средневековой иконописи показано, что творчество иконописцев всегда имело и должно иметь личностный характер. Раскрывается специфика понятия «личность» применительно к иконописцу.

**Ключевые слова:** личность, индивидуальность, икона, иконописец, творчество, богословие.

*Kopirovsky A. M. Iconographer's Personality: Contradiction in Terms or Basis for Creative Work?*

Applying the notion of 'personality' to an icon-painter has an inherent problem. According to medieval beliefs an iconographer is only a medium for representing the formulas of the church's teaching and he cannot engage in independent creative work. The present article seeks to demonstrate based on the analysis of medieval and contemporary academic and theological texts as well as on the basis of medieval icons themselves that creative work of icon-painters has always had and indeed must have a personal character. The article explains the notion of 'personhood' as applied to an icon-painter.

**Key words:** person, individual, icon, icon-painter, creative work, theology.



*Крылова Е. В. Книжная культура сегодня: подходы к определению и содержание понятия*

Сравниваются различные подходы к определению понятия «книжная культура». Приводятся определения, данные специалистами в области книговедения, литературоведения, культурологии. Понятие подробно рассматривается сквозь призму системного подхода. В рамках этой концепции исследуются составляющие книжной культуры: человек, его деятельность по производству и потреблению всего связанного с книгой, материальное и духовное бытие книги.

**Ключевые слова:** книжная культура, клиповое мышление, печатная книга, электронная книга.

*Krylova E. V. The Book Culture Today: Approaches to Definition and Contents of the Notion.*

Various approaches to concept definition «book culture» are compared. The definitions given by experts in the field of bibliology, literary criticism, cultural science are given. The concept is in detail considered through a prism of a system approach. Within this concept components of book culture are investigated: the person, his activities for production and consumption of all connected with the book, material and spiritual life of the book.

**Key words:** book culture, clip thinking, printing book, electronic book.

*Кудряшов С. В. Эстетическая оформленность суицида в контексте культуры*

В статье рассматривается превращение эстетического суицида, проявившегося, как культурный феномен, на рубеже XVIII–XIX вв., из мистического акта эстетически организованной смерти в поставленное на поток подражательное действие, имеющее массовый характер.

**Ключевые слова:** культура, суицид, романтизм, сентиментализм, популяризация, кантианство, свобода, мораль, нравственность, чувственное, бессознательное, сакрализация, декларативность, массы.

*Kudryashov S. V. Aesthetic Decotation of Suicide in the Context of Culture*

The article presents the transformation of aesthetic suicide, which manifested as a cultural phenomenon at the boundary of the XVIII and XIX centuries, from the mystical act of aesthetically organized death into the «put up to the stream» imitative action which has widespread character.

**Key words:** culture, suicide, romanticism, sentimentalism, popularization, Kantianism, freedom, morality, morals, sensory, unconscious, sacralization, declarative, masses.

*Кузьмина М. Д. Русский европеизм А. И. Герцена*

Герцен как писатель и мыслитель продемонстрировал едва ли не высшую форму русского европеизма. В эмиграции он продолжает выступать обладателем европейских качеств и ценностей, утраченных, по его убеждению, умирающим Западом, но сохраняемых как бы в чистом, совершенном виде им самим, русским европейцем.

**Ключевые слова:** Герцен, мыслитель, европеизм, Запад.

*Kuzmina M. D. The Russian Europeism of A. I. Herzen*

Herzen as writer and thinker showed hardly not the highest form of Russian Europeism. In emigration, he stays an owner of European properties and values that he thought were lost by the declining West, but in pure and perfect form kept by him himself, a Russian European.

**Key words:** Herzen, thinker, Europeism, West.

*Курдыбайло Д. С. О происхождении этической семантики слова ἄτοπος в некоторых византийских текстах*

На основании анализа употребления слова ἄτοπος в византийской патристике реконструируется комплекс представлений о месте τόπος в сравнении с таковыми в античной философии. Устанавливается сфера, в которой ἄτοπος приобретает этическое значение, и предлагается объяснение того, каким образом могло произойти расширение семантического поля этого слова.

**Ключевые слова:** место, пространство, этика, онтология, патристика, Византия, богословие, философия, средневековье, поздняя античность.

*Kurdybailo D. S. On the Origin of Ethical Semantics of the Word ἄτοπος in Some Byzantine Texts*

The usage of Greek word ἄτοπος was studied in order to reconstruct the complex of place- and space-related concepts in the Byzantine patristics in comparison with the ancient ones in Greek pagan philosophy. The comparison helps to delimit the area of ethical semantics of the word and to explain genesis of its ethic meaning.

**Key words:** place, space, ethics, ontology, patristics, Byzantium, theology, philosophy, the Middle Ages, late antiquity.

*Муравьев А. Н. Русский Сократ*

В статье дается характеристика исторической эпохи, обусловившей деятельность А. И. Герцена и анализируется то, насколько способ его мышления отвечал всеобщим требованиям логического метода. В заключение определяется личное место этого выдающегося мыслителя и революционера в духовном развитии русского народа.

**Ключевые слова:** А. И. Герцен, рассудок, разум, демократия, революция.

*Muravyov A. N. Russian Socrates*

The article characterizes historical epoch, which determined A. I. Herzen's activity, and analyses in what degree his way of thinking meets the general requirements of logical method. In conclusion the personal place of this prominent thinker in the Russian spiritual development is defined.

**Key words:** A. I. Herzen, intellect, reason, democracy, revolution.

*Никоненко В. С. Горькая истина. Философско-исторический пессимизм А. И. Герцена*

Продолжив восстание Белинского против Гегеля, Герцен стал основоположником реалистического взгляда на философию истории. Он указывал на партийный характер существующей политики, на ее недостаточность для достижения общественной гармонии, призывал подняться над ограничениями сословной и национальной позиции и перейти к социальным преобразованиям, к обеспечению прав человека и народов, к решению общечеловеческих проблем. Герцен дал русской философии самое главное — высокую культуру мысли.

**Ключевые слова:** Герцен, философия истории, Гегель, реализм, общественная гармония.

*Nikonenko V. S. A Bitter Truth. Philosophical-Historical Pessimism of A. I. Herzen*

After Belinsky, rebelling against Hegel, Herzen founded realistic view of the philosophy of history. He pointed out partial nature of current policy and its insufficiency for achieving social

harmony, and called to stay over borders of class and national position and start the social reforms, providing human and nation rights, resolving universal problems. Herzen gave the most precious thing to Russian philosophy that is high culture of thinking.

**Key words:** Herzen, philosophy of history, Hegel, realism, social harmony.

*Новолодская И. В. О «возможном», «действительном», «необходимом» и «случайном» в модальной силлогистике Аристотеля и у Альфреда Фреддосо*

Проблема модальностей, впервые появившаяся благодаря наследию Аристотеля, до сих пор не имеет однозначного решения. Современные логики часто склонны упрощать модальную силлогистику Аристотеля. Но некоторые из имеющихся сегодня в арсенале науки логики интерпретаций интересны и заслуживают отдельного исследования. К ним можно отнести позицию Альфреда Фреддосо, профессора философии и права из университета Нотр-Дама.

**Ключевые слова:** силлогизм, модальность, возможность, необходимость, унилатеральность, билатеральность,.

*Novolodskaya I. V. On the «Possible», «Real», «Necessary», and «Casual» in the Modal Syllogistics of Aristotle and Alfred Freddoso*

The problem of modalities, which first appeared thanks to the heritage of Aristotle, still doesn't have a unique solution. Modern logicians are often inclined to simplify the modal syllogistic of Aristotle. But some of available today in the science of logic interpretations are interesting and deserve a separate investigation. These include the position of Alfred Freddoso, professor of Philosophy and Law at the University of Notre Dame.

**Key words:** syllogism, modality, possibility, necessity, unilateral, bilateral.

*Оболевич Т. Идеал-реализм Ф. В. Й. Шеллинга и русских религиозных философов*

Рассмотрены некоторые важнейшие положения идеал-реализма, развиваемые Шеллингом в срединном периоде его творчества. Особое внимание посвящено космологическому и онтологическому аспекту идеал-реализма, который является реакцией на механистические тенденции новоевропейской науки и философии. В заключении показаны ограничения идеал-реализма (по отношению к науке), который, тем не менее, способствовал преодолению механистической парадигмы нового времени.

**Ключевые слова:** идеал-реализм, механицизм, натурфилософия, Ф. В. Й. Шеллинг, В. Соловьев.

*Obolevich T. The Anti-Mechanistic Character of Ideal-Realism on the Example of F. W. J. Schelling and Russian Religious Philosophers*

Some important assumptions of ideal-realism developing by Schelling in the middle period of his creativity have been regarded. A special attention is devoted to the cosmological and ontological aspects of ideal-realism which is a reaction to the mechanistic tendencies of modern science and philosophy. In the conclusion, the limits of ideal-realism, which, however, proved to be conducive to overcoming of the mechanistic paradigm of the modern times, have been considered.

**Keywords:** ideal-realism, mechanicism, philosophy of nature, F. W. J. Schelling, V. Solovyov.

*Османо́ва И. А. Ара́бские рукописи Второго собрания Авраама С. Фирковича: связь времен*

Арабские рукописи Второго собрания А. С. Фирковича представляют практически все жанры письменности средневекового Ближнего Востока (богословие, философия, естественные и точные науки, медицина, история, филология, астрология, поэзия, художественная проза, фольклор и т. п.). Собрание насчитывает примерно 12 тыс. единиц хранения. Второе собрание поступило в восточный рукописный фонд в 1876 г. от его наследников и было оценено в 50 000 рублей (около 500 000 фунтов стерлингов сегодня).

**Ключевые слова:** рукописи, коллекция Фирковича, караимы, му'тазилиты.

*Osmanova I. A. Arabic Manuscripts from the Abraham S. Fircovitch' Second Collection: Through the Ages*

The Arabic manuscripts from Fircovitch A. S. second collection covers almost all scripts genres of the medieval East and includes such areas as theology, philosophy, natural and exact sciences, medicine, history, philology, astrology, poetry, fiction, folklore etc. The collection consists of about 12 thousands storage units. The second collection was received by the storage facility from his heirs in 1876 and was estimated at 50,000 roubles (about 500,000 pounds today).

**Key words:** manuscripts, Fircovitch collection, Karaites, mu'tazilites.

*Светлов Р. В. Тувал-Каин, Гиппий, Платон и возможные ближневосточные корни образа софиста в одноименном диалоге Платона*

В статье рассматриваются ближневосточные (ветхозаветные и финикийские) источники образа софиста в диалоге Платона «Софист». Контекстом исследования становятся фрагменты из комментариев Ямвлиха на «Софиста», а также проблема содержания «Собрания» Гиппия. Делается вывод о возможном знакомстве Платона с «теологической» традицией Ближнего Востока.

**Ключевые слова:** Тувал-Каин, Ветхий Завет, финикийская мифология, Гиппий, софист, Платон, демиург.

*Svetlov R. V. Tubal-Cain, Hippias, Plato and Possible Near East Sources for the Image of Sophist in the «Sophist» of Plato*

The article deals with the Old Testament and the Phoenician sources for the image of sophist in the «Sophist» of Plato. The study focuses on excerpts from Iamblichus's comments on the «Sophist» and on the problem of the content of Hippias's «Synagoge». It can be assumed that Plato knew a «theological» tradition of the Ancient Middle East.

**Key words:** Tubal-Cain, Old Testament, Phoenician mythology, Hippias, sophist, Plato, demiurge.

*Семенова А. Л. Образные средства философской публицистики А. И. Герцена (на материале статьи «Дилетантизм в науке»)*

Рассмотрены тропы и фигуры, которые Герцен использует в качестве аргументов, несущих не только рациональную, но и эмоциональную нагрузку. Философская публицистика Герцена изобилует метафорами, эпитетами, олицетворениями, антитезами, оксюморонами, ироническими выражениями.

**Ключевые слова:** Герцен, философская публицистика, метафора, эпитет, антитеза, оксюморон.

*Semenova A. L. Figurative Means of Popular Philosophical Essays of A. I. Herzen (Case of the Article «Scientific Diletantism»)*

The tropes and figures that Herzen uses as arguments carrying not only rational, but also emotional load. Popular philosophical essays of Herzen is reach in metaphors, epithets, personifications, antitheses, oxymoron, and ironic expressions.

**Key words:** Herzen, popular philosophical essay, metaphor, epithet, antithesis, oxymoron.

*Сиренов А. В. О культурной деятельности окружения патриарха Адриана*

Статья посвящена культурной деятельности окружения патриарха Адриана: казначеев Паисия Сийского и Тихона Макарьевского, ризничего Боголепа Яковлева, иеродиакона Стефана Сахарова. Автор рассматривает их вклады в монастыри.

**Ключевые слова:** история России, источниковедение, русская культура XVII в., русские монастыри, патриарх Адриан, историография.

*Sirenov A. V. The Cultural Activity of the Patriarch Adrian's Milieu*

The article covers the cultural activity of the patriarch Adrian's environment: the bursars Paisij Sijsky and Tikhon Makarievsky, the sacristan Bogolep Jakovlev, the hierodeacon Stefan Sakharov. The author considers their donations to the cloisters.

**Key words:** history of Russia, source study, russian culture of the 17-th century, russian cloisters, patriarch Adrian, historiography.

*Смирнов М. Ю. Социология религии как предмет научной самоидентификации*

Основное содержание статьи посвящено современным проблемам самоопределения социологии религии. Дан анализ некоторых вопросов состояния социологии религии в России.

**Ключевые слова:** социология религии, религиоведение.

*Smirnov M. Yu. Sociology of Religion as the Subject of Scientific Self-Identification*

The most part of this article is devoted to the contemporary problems of the sociology of religion self-identification. Some questions concerning the state of the sociology of religion in Russia are analyzed.

**Key words:** sociology of religion, religious studies.

*Соколов Р. А. Великокняжеская столица в политике митрополита Феогноста*

Показано, как митрополит Феогност использовал Владимир, являвшийся одновременно и митрополичьей резиденцией, и великокняжеской столицей, при выстраивании отношений со светской властью. В центре внимания автора переговоры с Василием Каликой, снятие церковного отлучения с Александра Тверского, встреча митрополитом тела казненного в Орде тверского князя.

**Ключевые слова:** средневековая Русь, русская Церковь, митрополит Феогност, Александр Михайлович Тверской, Василий Калика.

*Sokolov R. A. The Great Prince's Capital In the Policy of Metropolitan Theognostes*

The way Metropolitan Theognostes used the city of Vladimir being both Metropolitan's residence and the capital of the Great Prince while building relations with the lay authority. The

author pays main attention to negotiations with Vasilii Kalika, stopping Church excommunication of Alexander of Tver, Metropolitan's meeting of the body of the Tver Prince put to death in Orda.

**Key words:** medieval Russia, Russian Church, Metropolitan Theognostes, Aleksander Mikhailovich of Tver, Vasilii Kalika.

*Тантлевский И. Р. Этимология термина «Израиль» в свете борьбы сторонников монотеистического культа Господа с ханаанейским культом духов предков.*

Автор выдвигает предположение, что под термином «элохим» в описании эпизода борьбы Иакова с неизвестным (Быт. 32:25-33) подразумевается дух из потустороннего мира, сила которого соизмерима с силой Иакова, и что в Библии аллегорически отражена борьба Иакова-Израиля, персонифицирующего собой еврейский народ, с древним и имевшим широкое распространение у жителей Восточного Средиземноморья культом предков.

**Ключевые слова:** Израиль, Иаков, элохим, монотеизм, культ предков.

*Tantlevsky I. R. An Etymology of Term «Israel» in the Light of the Fight of the Monotheistic Cult of God Partisans With the Canaan Cult of the Ancestors Spirits.*

Author supposes that the term «elohim» in description of the fight of Jacob with a stranger (Gen. 32:25-33) designates a spirit from the other world, whose strength is comparable to Jacob's one, and that there is allegorically reflected in Bible the fight of Jacob-Israel being a personification of the Jew nation with the ancient and the ancestors cult widely spread among inhabitants of the Eastern Mediterranean.

**Key words:** Israel, Jacob, elohim, monotheism, ancestors cult.

*Шацев В. Н. Античный фон «Маленькой трилогии» А. П. Чехова*

Мысль, что трепетный и прекрасный античный мир несет жизнь и радость, а христианство — аскетизм, догматизм и жестокость, у Чехова передана через намеки, умолчания, не прямо от автора и даже не через мнения рассказчика.

**Ключевые слова:** Чехов, «Маленькая трилогия», античность, христианство.

*Shatsev V. N. The Antic Background of the Little Trilogy of A. P. Chekhov*

A thought that the tender and beautiful antic world bears life and gladness and Christianity does asceticism, dogmatism, and cruelty is conveyed in Chekhov's work through the hints, failures to mention, not right from the author and even not through the storyteller's opinion.

**Key words:** Chekhov, The Little Trilogy, antiquity, Christianity.

*Шпицына А. А. Безобразное как основа комического*

Начиная с «Поэтики» Аристотеля, безобразное трактовалось как интегративная эстетическая категория, на основе которой, в частности, возникает комическое. В комическом происходит «очищение» безобразного и приведение его к положительному модусу. Этот принцип является общим не только для традиционных форм комического: сарказм, ирония, сатира, юмор, но и для более поздних и неоднозначно трактуемых в современной науке черном юморе и абсурде.

**Ключевые слова:** безобразное, комическое, негативность, черный юмор, гротеск.

*Shipitsina A. A. The Ugliness (Bezobraznoe) As the Base of Comic*

Starting with the «Poetics» of Aristotle, the ugliness was interpreted as an integrative aesthetic category, based on which, in particular, there is a comic. The comic is a way of «cleaning» the ugliness and bringing it to the positive modus. This principle is common not only for traditional forms of comic: sarcasm, irony, satire, humor, but for modern and interpreted in different ways in the science: black humor and absurdity.

**Key words:** ugliness, comic, negativity, black humor, grotesque.

*Штайн О. А. Конец индивидуального, каким мы его знали*

Традиционно принятая дихотомия социального-индивидуального в современном мире теряет свою демаркацию. Изменения исторических и экономических условий не дают возможности говорить о социальном, «каким мы его знали» в политическом контексте, как некогда было в марксизме, через понятия «класс» или «субъект истории». Трансформации коммуникативных процессов, связанные с ростом влияния медиасферы, не дают говорить об индивидуальном как субъективном. И социальное, и индивидуальное находится в стадии рассеянной идентификации.

**Ключевые слова:** вербальная и невербальная коммуникация, идентификация, индивидуальное, образ, социальное.

*Shtain O. A. The End of the Individual As We Knew It*

Traditionally accepted dichotomy social-individual in the modern world loses the demarcation. Changes of historical and economic conditions don't let possibility speak about social, «what we knew it» in a political context as there was at time in Marxism, through the concepts «class» or «the subject of history». The transformations of communicative processes connected with growth of influence of the media sphere, don't let speak about individual as subjective. Both social and individual is in a stage of diffused identification.

**Key words:** verbal and nonverbal communication, identification, individual, image, social.

## 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 0,75 а. л., редактор Word, шрифт Times New Roman, размер 12, интервал одинарный, сноски подстрочные (ГОСТ Р 7.0.5–2008), список литературы затекстовый (в конце статьи). Статьи должны сопровождаться аннотацией на русском и английском языках (каждая версия 400–500 знаков), а также списком из 4–6 ключевых слов на русском и английском языках. Авторам необходимо представить о себе следующие сведения: ФИО полностью, ученая степень, ученое звание, место работы, должность, домашний адрес, телефон, адрес электронной почты.

Материалы, не соответствующие описанным требованиям, могут быть отклонены редакционной коллегией без дальнейших разъяснений.

Решение о публикации поступивших материалов принимается редакционной коллегией на основании внутренних и внешних рецензий.

Редакция оставляет за собой право вносить в публикуемые тексты правку, которая не ведет к изменению смысла.

Электронная версия «Вестника РХГА» размещается в Интернете. Представление материала на рассмотрение редакционной коллегии равносильно признанию права редакции на электронную публикацию.

С аспирантов плата за публикацию рукописей не взимается.

К рассмотрению принимаются материалы, присланные на электронный адрес редакции [journal.rhga@gmail.com](mailto: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](http://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 ученой степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

**ВЕСТНИК  
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

**2012. Том 13. Вып. 3**

Подписано в печать 30.08.2012. Формат 70×100<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 19,44. Тираж 550 экз. Заказ №119