



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

# ВЕСТНИК

РУССКОЙ  
ХРИСТИАНСКОЙ  
ГУМАНИТАРНОЙ  
АКАДЕМИИ

2012  
том 13  
выпуск 4

---

*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. 4. — СПб.: Изд-во РХГА, 2012.  
ISSN 1819-2777

---

## СОДЕРЖАНИЕ

### ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

<i>Прилуцкий А. М.</i> Проявления гносеологического пессимизма в религиозном дискурсе . . . . .	7
<i>Долгов В. Б.</i> Проблема Пятикнижия в модернистской теологии Альфреда Луази . . . . .	13
<i>Розенблюм Е. М.</i> Развитие образа мученика в христианской литературе III–V вв. на примере св. Фруктуоза Тарраконского . . . . .	22
<i>Субботин К. Ю.</i> Статус специальной лексики исихазма . . . . .	27
<i>Дидов П. В.</i> Воинский этос в православной традиции . . . . .	35
<i>Каптен Г. Ю.</i> К вопросу о религиозном характере восточного похода Иоанна I Цимисхия . . . . .	43

### ФИЛОСОФИЯ

<i>Преображенская К. В.</i> Абсолютное и антропологическое: ступени и смыслы формирования идеала . . . . .	51
<i>Щученко В. А.</i> Конкретный историзм Г. В. Флоровского . . . . .	60
<i>Шапошников Л. Е.</i> Историсофские темы в современном православном богословии . . . . .	71
<i>Селиверстов В. Л.</i> Достоверность и память в платоновских диалогах . . . . .	82
<i>Тоноян Л. Г.</i> Боэций и проблемы логического и теологического образования . . . . .	86

#### *Приметы времени*

<i>Сагатовский В. Н.</i> О непонимании философии . . . . .	98
--	----

### РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

#### *Имена и сюжеты*

<i>Алташина В. Д.</i> От «слабой былинки» к «мыслящей тростинке»: об истории переводов «Мыслей» Паскаля . . . . .	105
<i>Павенков О. В.</i> Метафизика любви-агапэ в религиозной философии П. А. Флоренского . . . . .	113
<i>Головин Я. Б. П. Б.</i> Струве о немецком национал-социализме . . . . .	121
<i>Филиппов Г. Г.</i> Как учили философии полвека назад . . . . .	131
<i>Бурлака Л. В., Ермичев А. А.</i> История профессиональной философии в России: попытка виртуальной инсталляции (на материалах философских журналов конца XIX — начала XX в.). . . . .	141

#### *Из архива русской мысли*

<i>Яковенко Б. В.</i> Семь писем Э. Л. Радлову (Публикация, вступительная заметка, примечания К. В. Артема-Александрова) . . . . .	152
---	-----

## КУЛЬТУРА И СОЦИУМ

<i>Сапронова Н. М.</i> Фигура тирана и тирания в эпоху Возрождения .....	161
<i>Капилуни С. М., Шацев В. Н.</i> «Трагический оптимизм» христианства и художественная литература: от Данте и Шекспира до Ф. М. Достоевского .....	171
<i>Дмитриев А. П.</i> Преодоление «вероисповедной ксенофобии»: тема старообрядчества в русской литературе 1870–1880-х гг. (И. С. Аксаков, Н. П. Гиляров-Платонов, Н. С. Лесков и др.) .....	180
<i>Харьковский Г. А.</i> Происхождение топонима Gardaг и Древняя Русь .....	190
<i>Базанов П. Н.</i> Культура провинции русского зарубежья (поселок Келломяки, нынешнее Комарово) .....	196
<i>Немчинова Т. С.</i> Проблема концептуального развития демократии в контексте четвертой волны демократизации .....	206

### Словесный образ культуры

<i>Андреева Е. Г.</i> Формы обращений к любимым: опыт русско-английского сопоставительного анализа .....	214
<i>Барнинова И. А.</i> О национально-культурной специфике перевода юридического текста ...	227
<i>Иванова Т. Н.</i> Конфликтный диалог: логика развития и структурные элементы .....	233
<i>Куницына О. А.</i> Экспрессивность цитатных включений англоязычного газетного новостного текста .....	241

## ПРОБЛЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ И ПСИХОЛОГИИ

<i>Сергаева Ю. В.</i> Homo creans: творчество в большом и малом .....	247
<i>Трескинский А. С.</i> Ценностные ориентации студенческой молодежи и интернет-коммуникации .....	258
<i>Воротилкина И. М., Луценко Е. Л.</i> К проблеме воспитания толерантности в молодежной среде .....	265
<i>Никитина Т. П.</i> Личностный конфликт в информационном обществе .....	272
<i>Романов К. В.</i> Семь рисков в развитии образования: философский взгляд .....	279

## НАШИ ПОТЕРИ

<i>Б.И. Федоров</i> .....	284
---------------------------	-----

## КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Две книги по нравственной философии. Фетисов В. П. Солнце не заходит. Труды по нравственной философии. — Воронеж, 2011. — 518 с.; Философия морали. Тоска по русскому аристократизму (К 70-летию со дня рождения В. П. Фетисова). — М., 2012. — 480 с. ( <i>Р. Н. Дёмин</i> ) .....	285
---	-----

<b>Наши авторы</b> .....	288
--------------------------	-----

<b>Аннотации</b> .....	291
------------------------	-----

*А. М. Прилуцкий*

## ПРОЯВЛЕНИЯ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО ПЕССИМИЗМА В РЕЛИГИОЗНОМ ДИСКУРСЕ

Духовное образование, помимо выполнения своей основной миссии — осуществления формации священнослужителя, способного к различным формам пастырского труда и теологическим исследованиям, без которых пастырский труд зачастую оказывается невозможным, решает целый ряд не менее важных, хотя, возможно, и не столь очевидных задач. Среди последних — преодоление ошибочных стереотипов, существующих и даже претендующих на статус церковной традиции, но по своей теологической сути являющихся заблуждением, искажением истины. Религия и суеверие не являются совершенно различными модусами культуры: в основе своей суеверие представляет искажение, деформацию религиозной веры. В каждой исторической конфессии существуют свои подобные стереотипы, поскольку их формирование непосредственно связано с событиями конфессиональной истории, но тем не менее в большинстве своем они не являются чем-то уникальным, поскольку в их основе лежат родственные гносеологические и аксиологические установки.

Для указанных стереотипов повсеместно характерен крайний гносеологический пессимизм, не только установка на невозможность надежного знания, но и представления о том, что научное знание в основе имеет демонический характер, и, соответственно, экзистенциальный страх перед новыми технологиями. Как историко-философское явление, гносеологический пессимизм восходит к традициям античного скептицизма; будучи направлением религиозно-философской мысли, он представлен в культурном дискурсе в различных формах и проявлениях. В рамках настоящей статьи нас интересуют религиозно-мотивированные формы этого явления. Учитывая специфику и направленность соответствующих гносеологических установок, выделим их продуктивные и деструктивные формы. К первым следует отнести, например, традиции апофатического богословия, открывающего путь мистического богопознания. Деструктивные формы представлены крайним фидеизмом и явлениями, получившими название гносеомахии и гносеофобии.

Вс. Н. Иванов приводит в одном из очерков любопытное свидетельство — «...когда первый поезд двинулся по Николаевской железной дороге, то окрестные крестьяне созерцали эту диковинку несколько необычным образом: оборотаясь задом к полотну, смотрели они на чудесное явление между собственными расставленных возможно шире ног: такая несколько экстравагантная поза давала возможность воочию видеть “покой-

ников», которые дружно везли поезд»<sup>1</sup>. Между описанным эпизодом и современными страхами по поводу инфернальной сущности информационных технологий, несмотря на выраженные дискурсные различия, существует генетическое родство — они являются различными проявлениями родственных гносеологических установок.

Все, кто так или иначе связан с высшим духовным образованием, рано или поздно сталкиваются с явлением, которое протоиерей А. Кураев точно и емко описал под уже упомянутым названием «гносеофобия». Несмотря на то что система духовного образования в христианстве и на востоке, и на западе существует не одно столетие, религиозный дискурс современной России наполнен противоречивыми утверждениями по поводу пользы/вреда теологического образования для священнослужителей, причем это явление, строго говоря, не является продуктом нашего времени. Для религиозной, в т. ч. религиозно-философской культуры, не имевшей в своей истории периода «схоластического искусства», времени ожесточенных споров по поводу границ теологии и философии, аверроизма, периода освоения логического инструментария и несколько наивных попыток разрешить метафизические вопросы при помощи силлогизмов, такой квазирелигиозный (т. е. маскирующийся под религиозный) пессимизм оказывается если не более опасным, то более выраженным. Как показывает Д. В. Шмонин, для западной философии Нового времени схоластика была именно школой, через которую так или иначе прошли все наиболее яркие представители философской мысли<sup>2</sup>. В древнерусской традиции отсутствие схоластической школы восполнялось через обращение к патристике. Поэтому вопреки возможным предположениям, для средневековой западноевропейской и древнерусской культур радикальная гносеофобия менее характерна, нежели для отечественной культуры XVI в. и позднейшего времени. Г. П. Федотов доказал, что для древнерусского мировосприятия более характерным, нежели гносеофобия, является представление о том, что невежество хуже греха — «неведение бо и согрешения злее есть»<sup>3</sup>. Возможно, усиление страха перед знанием и отвращения к нему в дальнейшей истории было обусловлено не только логикой развития религиозной ситуации, но и реакцией на социальные процессы, политические и экономические преобразования в стране, которые порождали консервативную оппозицию, настроенную пессимистически и эсхатологично. Трагическое для русской культуры разъединение интеллигенции и Церкви, характерное едва ли не для всей послепетровской России, на что указывает в своих работах проф. А. Ю. Григоренко, усиливало анализируемые тенденции, поскольку демонизировало интеллигенцию в глазах городских и сельских обывателей. Призванные преодолеть данные тенденции Петербургские религиозно-философские собрания не смогли существенно повлиять на ситуацию<sup>4</sup>, отчуждение значительной части интеллигенции и Церкви сохранялось и далее, создавая условия для радикализации религиозно-мотивированного пессимизма, агностицизма, крайних форм фидеизма.

Так или иначе, квазирелигиозная гносеофобия представляет собой совокупность религиозно-мировоззренческих установок, отвергающих необходимость духовного

---

<sup>1</sup> Иванов Всеv. И. Огни в тумане. Рерих — художник-мыслитель. — М., 1991. — С. 250.

<sup>2</sup> См.: Шмонин Д. В. Схоластика как философия образования // Вопросы философии. — 2011. — № 10.

<sup>3</sup> Федотов Г. П. Русская религиозность. — Ч. 1. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. — М., 2001. — С. 219.

<sup>4</sup> См.: Григоренко А. Ю. Петербургские религиозно-философские собрания (1901–1903) // Материалы по исследованию религиозной ситуации на Северо-Западе России и в странах Балтии. — СПб., 2006. — Вып. III. — С. 158.



образования для совершения пастырского служения и более того — в крайних формах утверждающих вредность и пагубность всякого образования, кроме самого элементарного или утилитарно-профессионального, для духовной жизни человека. Знаменский приводит любопытные данные о том, как трудно прививалось духовное образование в России и на какие изощренные выдумки готовы были пойти необразованные батюшки, дабы избавить чад своих от «семинарской повинности». Нечто подобное, правда значительно раньше, имело место и на западе: необходимость конфессионального образования, возникшего в ходе конфессионализации, была признана далеко не сразу и длительное время (около столетия) вызвала оппозицию со стороны клириков. Но все-таки Реформация, будучи изначально движением, связанным с богословскими факультетами, обладала внутренним иммунитетом к различным проявлениям гносеофобии и на первых порах, казалось бы, преодолела это явление, но последовавшая реакция на ортодоксию в виде пиетизма доказала не только живучесть, но и внеконфессиональный характер гносеофобии. В условиях современной религиозной ситуации гносеофобия, оставаясь явлением внеконфессиональным и внеденоминационным, обрела ряд характерных черт, обусловленных спецификой культурного и геополитического культурного контекста.

Часто гносеофобия носит выраженную эсхатологическую окрашенность, при этом образование, и шире — знания, — отвергаются не сами по себе, но как лишние, ненужные в условиях начавшейся актуализации эсхатологических событий. С такими поведенческими установками связаны тенденции к эскапизму, повышенная тревожность, страх перед будущим, зачастую обретающий маниакальные формы. Как справедливо обобщает Эрик Дэвис, «призрак паранойи часто преследует субкультуры, которые сознательно выпадают из мейнстрима» и «этот параноидальный стиль интерпретации символизма товаров и символических систем современного общества, несомненно, можно назвать непреднамеренной эсхатологической аффектацией, но эти визионерские подозрения тем не менее складываются в определенную творческую силу»<sup>5</sup>.

1. Тотальное, радикальное неприятие города и городской культуры, демонизация социальных институтов, свойственных городскому образу жизни, понимание спасения как хронотопной реальности, привязанной к особым благодатным территориям, в которых можно переждать конец света. Вероятно, что причины этого явления коренятся в специфике формирования отечественной культуры. Как справедливо отмечает современный отечественный исследователь С. Д. Домников, «складывается впечатление, что русская культура, не имея исторического наследия античной классики, создала в своем духовном мире собственной идеал национальной классики. В отличие от полисного устройства европейской античности, здесь представлен классический аграрный ее вариант. Именно к этому образцу в период формирования национального сознания будет тяготеть русская общественная мысль и из него исходить в процессе выстраивания социальных связей»<sup>6</sup>. Противостояние аграрному миру рассматривается как культурологическое основание новой России, создаваемой Петром Великим. Если символом этой новой культуры становится город, инструментом — промышленность, принципом — регулярность<sup>7</sup>, то образование и просвещение становится условием

---

<sup>5</sup> Дэвис Э. Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху. — Екатеринбург, 2007. — С. 196, 433.

<sup>6</sup> Домников С. Д. Мать-Земля и Царь-Город. Россия как традиционное общество. — СПб., 2002. — С. 447.

<sup>7</sup> Там же. С. 462.

существования этой культуры. Традиционалистский протест против этой культуры естественным образом не мог обойти и образование, в том числе и духовное, которое активно институциализируется именно в рамках новой культуры.

2. Представление об изначальной чуждости образования и образованности национальной культуре, интерпретация образования как чуждого культурного продукта, вредного для основ этой самой национальной культуры. Радикальное проявление этой тенденции приводит к априорному рассмотрению образования, прессы и науки как «жидовской» и «масонской» затеи.

3. Представления о невозможности сочетать «веру» и «знание», о том, что образование неизбежно приводит к конфликту с религиозным мировосприятием и в итоге к утрате веры.

4. Представление о том, что образование, особенно обучение в вузе, проживание в общежитии, общение с другими студентами «опоганивает», погружает человека в пространство религиозной нечистоты, скверны, препятствует выполнению им религиозных этических и аскетических установок.

5. Представления о том, что «духовному человеку» образование не нужно, он и без того все знает. Подобные представления, свойственные части верующих, были ярко описаны архиепископом Никоном Рождественским, одним из участников урегулирования беспорядков на Афоне, вызванных развитием имяславия. Архиепископ Никон, описывая настроения и поведение части имяславцев, дает по сути очень точное описание явления, выходящего далеко за пределы имяславческой полемики: «Простые послушники вступали со мной в спор с каким-то пренебрежением к архиерейскому сану: для них “свой брат” полуграмотный монах Ириней был авторитетнее и заслуживал большего уважения, чем я. Ко всякой науке у них было какое-то презрение, питаемое искаженным ими учением св. отцов об языческой философии, под которую они подводят и наше богословие и все дисциплины богословских наук. У них своеобразная гордость якобы духовной опытностью, о коей у них, конечно, и понятия нет, ибо глубочайший признак этой опытности есть смиренное сознание своего невежества»; несколько выше, архиепископ Никон с недоумением отметил, что само слово «ученые» произносится полуграмотными монахами «с особым презрением»<sup>8</sup>.

6. Уверенность в том, что знание неизбежно надмевает, формирует гордыню и для правильного духовного состояния лучше всего оставаться неграмотным.

7. Представления о том, что духовное образование оказывается невостребованным в приходской практике, что для приходского служения нужны совершенно другие знания и навыки, с духовным образованием не связанные. Бабушкам это ненужно.

8. Наконец, страх перед тем, что образование приводит к либерализму, ересям и лжеучениям, и вера в то, что отсутствие образования сохраняет человека от искушения впадения в ересь.

Перечисленные характерные установки гносеофобского мировосприятия зачастую образуют в совокупности целые квазитеологические системы, хотя чаще выступают в разрозненном и несистематизированном виде: гносеофобские установки изначально не нацелены на интеллектуальную работу, без которой невозможна систематизация. Гносеофобский дискурс отличается неупорядоченностью, противоречивостью и бессистемностью.

---

<sup>8</sup> Никон (Рождественский), архиепископ. Моя поездка на Старый Афон и плоды «великого искушения» // Забытые страницы русского имяславия. — М., 2001. — С. 146, 148.

Страх перед духовным образованием по своей сути является разновидностью общей гносеофобии, хотя и представленной в специфической интерпретации последней. На формирование этого страха повлияла целая совокупность как религиозных, так и экстрарелигиозных факторов. С точки зрения истории религии истоки гносеофобии коренятся в тех сложных историко-религиозных процессах, которые неизбежно возникают при переходе от мифологической религии к религии теологической. Подобный переход, как известно, не совершается просто и одновременно, он зачастую порождает в религиозном дискурсе явления, подобные религиозному синкретизму и двоеверию, но не тождественные им. Таким образом формируется находящаяся в условиях конкурентной оппозиции по отношению к теологии официального исповедания народная религия: комплекс верований и поведенческих норм<sup>9</sup>, который, будучи формально христианским, на самом деле — на уровне непосредственной религиозности сохраняет основные черты предшествовавшей языческо-мифологической традиции: не случайно в нем проявляются такие черты мифологической религии, как вера в магическую связь, дискурсную нерасторжимость плана выражения и плана содержания мифологического символа<sup>10</sup>. Иными словами, принимая, на своем уровне, теологемы официального исповедания, народная религия интерпретирует их преимущественно с мифологических, а не теологических позиций. Страх перед духовным образованием по своей сути является одним из реликтов мифологической религиозности, сохранившимся в качестве некоего вторично семиотизированного элемента в пространстве народной веры. Будучи частью сложной семиотической системы, элементы народной религиозности в соответствующем религиозном дискурсе зачастую претерпевают вторичную семиотизацию, затрудняющую изучение их изначального значения. Будучи по своей сути конкурентным дискурсом по отношению к официальной теологии, народная религиозность гносеофобские настроения семиотизирует и превращает в своеобразный код собственной оппозиционности, включая их бинарные оппозиции типа: духовный — ученый, простой — сложный, смиренный — надменный и т. п. Разумеется, левая часть оппозиций соотносится с блаженным и спасительным невежеством народной мифологической религиозности, а правая — с семинариями и университетами, образованным духовенством, чуждыми народным мифологическим представлениям и даже борющимися с ними. Как отметил Ле Гофф, «народная культура носит выраженный общеевропейский характер»<sup>11</sup> и отмеченное свойство оппозиционности присуще ей независимо от местных и национальных особенностей. Мифологический дуализм и основанная на нем обратная симметрия элементов дискурса, характерная для народной религиозности, упрощают усвоение гносеофобских мифологем. Религиозное мировосприятие представителей подобной духовной культуры формируется в рамках системы упрощенных бинарных оппозиций, к которым сводятся сложные теологемы, типа: Бог — сатана, Христос — антихрист, ангел — бес, рай — ад, святой — грешный, что, как показал К. Леви-Стросс, является характерным для мифологической религиозности. Однако последовательное развитие данной мифологемы приводит к отвержению не только современного теологического дискурса, но и делает затруднительным существование религиозной традиции как таковой, поскольку пере-

---

<sup>9</sup> См.: Ле Гофф Ж. Рождение Европы. — СПб., 2008. — С. 101.

<sup>10</sup> См.: Прилуцкий А. М. Семиотические аспекты изучения религиозных традиций // Философия в диалоге культур: приложение к журналу Вестник С.-Петербургского университета. — СПб., 2010. — С. 86.

<sup>11</sup> Ле Гофф Ж. Там же. С. 102.

дача традиции предполагает априорное ее знание. Так возникла известная проблема развития устной религиозной культуры, связанная с тем, что «концептуальные схемы (в пределе — простая бинарная оппозиция) постоянно взламываются, чтобы ввести туда взятые откуда-то элементы; и несомненно, что эти добавления часто имеют следствием модификацию системы. Иногда им не удается включиться в схему, и систематический режим оказывается разрегулированным или временно приостановленным»<sup>12</sup>.

Оппозиционность и антиинтеллектуализм народной культуры помогает понять причины того раздражения и возмущения, которое породил в низшем клире и ориентированных на него «ревнителях» из числа мирян феномен «ученого монашества» в синодальный период истории российского православия. Для подобного сознания вообще свойственно выстраивать своеобразную иерархию ценностей, аксиологическая значимость которых обратно пропорциональна их интеллектуальному содержанию.

Теология и мифология представляют собой холистические системы, поскольку будучи так или иначе структурированными системами (теология в большей степени, мифология — в меньшей), они предполагают определенное видение мира<sup>13</sup>. Однако способ организации содержания в теологии и мифологии существенным образом различается. Религиозное знание в теологии передается при помощи терминов и определений, а в мифологии оно представлено в формате повествования о событии, за которым угадывается некое не до конца осознанное, скорее интуитивно угаданное, нежели понятое содержание. Стихийная гносеофобия в свете сказанного выступает как реликт мифологической религиозности, вероятно, именно в специфике мифа следует искать ее корни.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Григоренко А. Ю. Петербургские религиозно-философские собрания (1901–1903) // Материалы по исследованию религиозной ситуации на Северо-Западе России и в странах Балтии. — СПб., 2006. — Вып. III.
2. Домников С. Д. Мать-Земля и Царь-Город. Россия как традиционное общество. — СПб., 2002.
3. Дэвис Э. Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху. — Екатеринбург, 2007.
4. Иванов Всеv. И. Огни в тумане. Рерих — художник-мыслитель. — М., 1991.
5. Ле Гофф Ж. Рождение Европы. — СПб., 2008.
6. Леви Стросс К. Первобытное мышление. — М., 1994.
7. Прилуцкий А. М. Семиотические аспекты изучения религиозных традиций // Философия в диалоге культур: приложение к журналу Вестник С.-Петербургского университета. — СПб., 2010.
8. Никон (Рождественский), архиепископ. Моя поездка на Старый Афон и плоды «великого искушения» // Забытые страницы русского имяславия. — М., 2001.
9. Федотов Г. П. Русская религиозность. — Ч. 1. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. — М., 2001.
10. Шмонин Д. В. Схоластика как философия образования // Вопросы философии. — 2011. — № 10.
11. Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре. — СПб., 2007.

---

<sup>12</sup> Леви Стросс К. Первобытное мышление. — М., 1994. — С. 235.

<sup>13</sup> См.: Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре. — СПб., 2007. — С. 31.

*В. Б. Долгов*

## ПРОБЛЕМА ПЯТИКНИЖИЯ В МОДЕРНИСТСКОЙ ТЕОЛОГИИ АЛЬФРЕДА ЛУАЗИ

О. Альфред Луази (Alfred Loisy; 1857–1940) является одним из крупнейших представителей религиозно-философского движения католического модернизма конца XIX — начала XX в. Модернистское движение, в законченном виде появляющееся на арене интеллектуальной мысли западного мира в понтификат папы Льва XIII, становится выразителем тех новаторских идей и тенденций по обновлению христианства в Западной Европе, которые становятся к началу XX в. преобладающими в умозрении католической интеллигенции. Характеризуя задачи католицизма в новую эпоху, прежде всего согласование религии и секулярного общества, видный католический теолог Йозеф Лортц пишет, что «старая проблема, возникшая со вступлением Церкви в мир культуры, и решение которой с тех пор было одной из наиважнейших ее задач, приобрела теперь совершенно новую окраску: определить истинные отношения между верой и знанием, между разумом и Откровением»<sup>1</sup>.

Необходимо отметить, что католический модернизм в своей вероучительной основе не был однородным явлением с четко проработанной доктринальной, социальной платформой. Данное обстоятельство очень тонко подмечено другим католическим теологом, Томасом Раушем, когда он говорит о том, что «движение, которое мы обозначаем термином “модернизм”, никогда не представляло собой последовательной богословской системы; чем оно действительно являлось, так это попыткой некоторых католических ученых-богословов с помощью новейших методов изучения библеистики и истории начать диалог с современностью»<sup>2</sup>. Сходного мнения придерживается известный исследователь католического модернизма Алек Видлер (Alec Vidler), когда он говорит о том, что модернизм являл собой смешение идей философского, церковного, общественно-политического характера<sup>3</sup>. Точку зрения английского ученого подтверждают и сами модернисты, в частности Альфред Луази, который указывает

---

<sup>1</sup> Лортц Й. История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей. — М., 2000. — Т. 2. — С. 398.

<sup>2</sup> Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии. — М., 2007. — С. 14.

<sup>3</sup> Vidler A. The Modernist Movement in The Roman Church. — London, 1934. — P. 2–8.

на эклектичный характер доктрины католического модернизма<sup>4</sup>. Вместе с тем можно говорить о некоторых важных особенностях этого течения католической мысли, которые являются общими для всех его представителей.

Объединяющим фактором для творцов модернистского учения являлось критическое отношение к системе традиционного схоластического богословия, которое, с точки зрения модернистов, подменяет собой внутренний духовный опыт; свободное понимание догматического учения Церкви, при котором догматы суть не абсолютное выражение извечной истины, но попытки несовершенного человеческого разума дать ответ на вечные вопросы, выраженные в исторической прогрессии, динамике. Этот «историзм» католических модернистов, в сочетании с их учением об эволюционной природе догмы, по наблюдению современного католического теолога и философа Поля Пупара, «объясняет суть кризиса модернизма и его значение. Ибо видение незыблемого мира — мира сущностей — к середине XIX в. оказывается подмененным видением становящегося мира, плода уже длительной эволюции, движущегося к неопределенному и многообещающему будущему. В области науки, даже антропологии, эта перспектива охватывает все»<sup>5</sup>. Таким образом, как замечает другой современный католический теолог Эйден Николс, «Писание, таинства, догматы, институты церкви предстали как огромное количество символических форм, порожденных движением человеческого духа к Богу в истории»<sup>6</sup>.

Другим важным моментом, характеризующим модернистское движение, является широкое использование его апологетами методологии и проблематики — всего спектра гуманитарного знания, как светского, так и конфессионального, прежде всего, принципов либерально-протестантской теологии — для герменевтического анализа библейских источников и построения религиоведческих концепций происхождения христианства. Итогом стало создание модернистами некоей синтетической концепции внерелигиозного, «космического» христианства, основанной на четком разделении Христа исторического и Христа веры, преодолении фактора сверхъестественного, чудес и таинств в церковной истории. Одним из следствий рационализации христианской догматики и пересмотра верховенства Католической Церкви стало свободное поднимание модернистами примата Римского папы как главы католического мира; независимость и разграничение сферы религиозной и светской как диаметрально противоположных принципов жизнеустройства с вытекающей отсюда независимостью обеих сторон — в социальном плане это подразумевало и возможность отделения Церкви от государства.

Решающее значение для обоснования своих богословских доктрин модернисты придавали выработке новых методологических принципов толкования всего спектра библейских текстов. В данном отношении серьезный интерес представляет фигура одного из крупнейших экзегетов католического модернизма, о. Альфреда Луази. Конечно, на этом поприще трудились и некоторые другие модернисты (преимущественно умеренного толка), такие как Гийом Рене Меньян (Guillaume-René Meignan), Морис Дульст (Maurice d'Hulst), однако в наиболее систематизированном виде экзегетические изыскания католического модернизма получили в творчестве именно Луази. Авторитет Луази в области новой католической экзегетики был настолько велик, что его

---

<sup>4</sup> Loisy A. *Simplex reflexions sur le Decret du Saint Office Lamentabili sane exitu sur l'Encyclique Pascendi Dominici Gregis.* — Paris, 1908. — P. 16–17.

<sup>5</sup> Пупар П. *Церковь и культура. Заметки о пастырстве разума.* — Милан; Москва, 1993. — С. 146–147.

<sup>6</sup> Николс Э. *Контуры католического богословия.* — М., 2009. — С. 390–391.

последователи, задолго до того как они стали называться модернистами, как отмечает современный исследователь Джон Раттэ, «именовались луазистами»<sup>7</sup>. Ему вторит Алек Видлер, называющий Луази «ведущей фигурой во всем движении»<sup>8</sup>.

Французский модернист считается одним из самых крупных (если не сказать, главным) создателем научно-апологетической и экзегетической доктрины модернистского движения. Данное обстоятельство подтверждает тот факт, что на исходе модернистского кризиса, в 1907 г. Святой Престол публикует декрет «*Lamentabili Sane Exitu*» (лат. «Воистину, плачу достойны...»), который осудил 65 главных модернистских пунктов, касающихся доктрин Откровения, таинств, природы Церкви, божественности Христа, методов церковной экзегетики. Большинство из них как раз и было взято из различных библеистических и полемических сочинений Альфреда Луази. Такой вывод дает современник Луази Дж. Р. Слаттери (J. R. Slattery): «Из 65 осуждений, которые составляют программу Пия X, приблизительно пятьдесят взяты из сочинений Луази. Авторы энциклики, опираясь на работы Луази, в каждом отдельном случае цитировали ученых мужей неправильно. Но они не правы. Конечно, Луази дал значительный повод для осуждения. Но почему люди, которые осуждаются из-за него, должны серьезно измениться, его книги не дают понимания»<sup>9</sup>.

К несчастью для других модернистов, религиозные концепции Луази были приписаны римскими чиновниками и остальным модернистам, не все из которых прямо и буквально придерживались всего спектра богословских умозаключений Луази, но с легкой руки ватиканской цензуры модернистские авторы прямо отождествлялись с ересью.

В своем подходе к изучению религии Луази широко применял все достижения гуманитарных наук XIX в. Особенным образом он выделял историко-критический метод, действие которого французский теолог решительно переносил на все явления религиозной жизни. Творческий потенциал Альфреда Луази был впечатляющим, он является автором более 20 работ по различным областям общественно-церковной тематики.

Луази получил традиционное для того времени богословское образование, сочетавшееся с хорошим знанием иврита, во французской семинарии *Grand Séminaire de Châlons* в 1874–1879 гг. Быстро разочаровавшись в жизнеспособности схоластической философии св. Фомы Аквинского, он обращает свой взгляд на критическое изучение библейских наук<sup>10</sup>.

Историческое и филологическое исследование библейских текстов порождает у Луази сомнение в их достоверности, он начинает заниматься поиском параллелей и заимствований библейскими авторами религиозных идей в ближневосточных религиях. После окончания семинарии в 1878 г., он получает должность профессора иврита в *Institut Catholique de Paris* (Католический институт Парижа), в котором им также проводятся семинары по ассириологии. В 1879 г. он рукополагается в сан священника и продолжает заниматься исследованием древних языков применительно к реконструкции изначального содержания Откровения и публикует новые книги

---

<sup>7</sup> Ratté J. *Three Modernists: Alfred Loisy, George Tyrrell, William L. Sullivan*. — New York, 1967. — P. 46.

<sup>8</sup> Vidler A. *Op. cit.* P. 68.

<sup>9</sup> Slattery J. R. *The Workings of Modernism // The American Journal of Theology*. — 1909. — Vol. 13. — № 4. — P. 555–574. — P. 567.

<sup>10</sup> Boynton R. W. *The catholic career of Alfred Loisy // The Harvard Theological Review*. — 1918. — Vol. 11. — № 1. — P. 36–73. — P. 40.

по библейской критике. Выводы, к которым приходит Луази, оказались столь радикальными и расходящимися с установками католической теологии и экзегетики, что в 1893 г. он был уволен из Католического института.

После своей отставки Луази продолжает заниматься научным творчеством и печатает свои дальнейшие работы по библейской тематике в небольших частных издательствах. Затем, с 1899 г. начинается период его сотрудничества с *École Pratique des Hautes Études* (Школа высших практических исследований), в которой он проработал лектором вплоть до своего отлучения от Церкви в 1908 г.

Начиная с 1901 г. «дело» Луази вызывает пристальный интерес у Святой Инквизиции, которая, при изучении его предыдущих работ, находит в них ярко выраженный еретический элемент, что повлияло на осуждение Ватиканом теологических концепций Луази. В 1903 г. пять главных работ Луази: «*Autour d'un petit livre*» («Вокруг одной маленькой книжечки»), «*Études bibliques*» («Библейские исследования»), «*Études évangéliques*» («Евангельские исследования»), «*Le quatrième Évangile*» («Четвертое Евангелие»), «*L'Évangile et L'Église*» («Евангелие и Церковь») — попали в Индекс запрещенных книг, куда помещаются и все последующие сочинения Луази<sup>11</sup>.

Тем не менее Луази продолжает публиковать все новые и новые произведения по библейской экзегетике и критицизму, которые в конечном итоге поставили крест на его католической карьере. В 1907 г. выходит декрет «*Lamentabili Sane Exitu*» (лат. «Воистину, плачу достойны...»), в 65 тезисах которого осуждаются методики и принципы научного исследования Библии, взятые преимущественно из сочинений Луази. Довершает преследование модернистов энциклика папы Пия X «*Pascendi Dominici Gregis*» (лат. «Пасти Господне стадо»), осуждающая в сжатой форме религиозно-философское учение католического модернизма, главные идеи и принципы которого также происходят из теологии Луази. Точка в противостоянии французского модерниста и Ватикана была поставлена в 1908 г., когда Луази был в конце концов отлучен от Церкви. Примечательно, что в этой связи Луази предрекает изменения взглядов Церкви в отношении модернизма в будущем, что и нашло свое подтверждение в свете решений реформаторского II Ватиканского Собора (1962–1965)<sup>12</sup>. Это наблюдение Луази подтверждает современный историк религии Тристан Аннаньель, прямо заявляющий о том, что «II Ватиканский Собор подтвердил победу модернизма...»<sup>13</sup>.

После своего отлучения от Церкви Луази продолжает заниматься критическими библейскими исследованиями в *Collège de France*, где он занимает пост заведующего кафедрой истории религии, на котором он пребывает до 1932 г. Луази публикует все новые и новые книги, в том или ином качестве повторяющие и продолжающие развивать выводы его первых экзегетических работ. Так и не примирившись с Церковью, Альфред Луази умирает в 1940 г. в местечке *Seffonds* на северо-востоке Франции.

Богословская проблематика Альфреда Луази, связанная с его экзегетическими исследованиями Священного Писания Ветхого Завета, сосредоточена на вопросах происхождения и авторства Библии, рассматриваемые с критических позиций. В основу данного подхода Луази легли современные для его времени открытия в исторической науке, археологии, проливающие новый свет на культурно-исторический фон Библии; они устанавливали значительные параллели между древнееврейской религией и ре-

<sup>11</sup> Кубланов М. М. Новый Завет. Поиски и находки. — М., 1968. — С. 215.

<sup>12</sup> Loisy. *Simple réflexions...* P. 22.

<sup>13</sup> Аннаньель Тристан. Христианство: догмы и ереси. — СПб., 1997. — С. 208.



лигиями Ближнего Востока, «Ветхий Завет теперь рассматривался в историческом контексте, также исторический метод выявил новые сокровища в Писании, но и поставил новые проблемы»<sup>14</sup>.

В своей первой серьезной работе «Histoire du Canon de l'Ancien Testament» («История Канона Ветхого Завета», 1890), Луази пишет о спорности приписывания библейского канона Ездры, являющемуся традиционно его автором-составителем: «Правильно рассмотренный, ложный авторитет Ездры равен нулю... Все церковные авторы, которые приписывали Ездры формирование канона, зависят в большей или меньшей степени, прямо или косвенно, от документов апокрифических»<sup>15</sup>. Луази устанавливает и новую, гораздо более позднюю, хронологию для отдельных книг Пятикнижия (заметим, что эта тенденция будет постоянно встречаться и в других его книгах, посвященных происхождению Библии).

К похожим выводам Луази приходит в другой работе 1890 г. «Les Proverbes de Salomon» («Книга притчей Соломона»), в которой он отрицал авторство Соломона и предлагал более позднюю датировку. Несколько лет спустя он вновь касается тематики библейского критицизма в «Histoire critique du texte et des versions de la Bible» («Историю критики текстов и версий Библии», 1892), в которой систематизирует научный критический материал по библейской экзегетике. Луази проводит четкую грань между научным и религиозным толкованием библейского канона, утверждая, «что касается характера и исторической ценности отдельных книг Библии, то это не зависит непосредственно от догм вдохновения и каноничности»<sup>16</sup>. Также, Луази подчеркивает относительность библейского Откровения, которое только тогда истинно, когда оно получает интерпретацию в соответствии с парадигмой конкретной исторической эпохи<sup>17</sup>.

Данный подход Луази к интерпретации библейских текстов прекрасно проиллюстрирован в его известной книге «La religion d'Israël» («Религия Израиля», 1901). Различные книги Пятикнижия, как пишет Луази, не имеют научной, исторической ценности, они являются выражением мыслей и представлений эпохи их создания: «Например, рассказ о создании мира, который можно прочесть в Библии или в другом источнике, не может быть историческим сам по себе, но он выражает убеждения и мысли времени и обстоятельств»<sup>18</sup>. Как утверждает Луази, легендарность Библии не позволяет говорить о целостности Писания: «Большая часть книг Ветхого Завета не может быть принята в качестве однородного писания в целом, как современное доказательство фактов, о которых оно повествует»<sup>19</sup>.

Мифологичными и противоречивыми в целом у Луази предстают основы древнееврейской религии: «Священные книги евреев... не могли не быть свободными от всех ошибок и исполненными всякой истины. На протяжении длительного времени их свидетельства принимались безоговорочно; люди были слепы к их противоречиям, к их предсказаниям, к их невероятности, к мифическому или легендарному характеру

---

<sup>14</sup> Fogarty G. Biblical Scholarship at the Catholic University of America. // The Catholic Historical Review. — 1989. — Vol. 75. — № 4. — P. 628–657. — P. 628.

<sup>15</sup> Loisy A. Histoire du canon de l'Ancien Testament. — Paris, 1890. — P. 20.

<sup>16</sup> Loisy A. Histoire critique du texte et des versions de la Bible. — Paris, 1892. — P. 251.

<sup>17</sup> Loisy. Op. cit. P. 252.

<sup>18</sup> Loisy Alfred. La religion d'Israël. — Paris, 1901. — P. 20.

<sup>19</sup> Loisy. Op. cit. P. XXII–XXIII.

бесчисленных историй»<sup>20</sup>. Большинство библейских образов, таких как Творение, потоп, а также и персоналий (праотцы, ветхозаветные патриархи) у Луази также насквозь мифологичны и легендарны<sup>21</sup>. К тому же происхождение многих религиозных концептов древнего иудаизма объясняется Луази прямым влиянием древневосточных религий<sup>22</sup>. Таким образом Луази объясняет древнееврейскую космогонию<sup>23</sup>, чудеса Моисея, а также историю его рождения, феномен пророчества и др.<sup>24</sup>.

Что же касается датировки отдельных книг Ветхого Завета, то здесь Луази повторяет свои более ранние исследования, касающиеся поздней датировки многих библейских книг, к примеру, относя псалмы Давида к после пленной эпохе.

Книга «Религия Израиля» примечательна для анализа богословских воззрений Луази по ветхозаветной экзегетике и текстологии тем, что она стала фундаментом для его более поздних произведений, таких как «*Études bibliques*» («Библейские исследования»), «*Autour d'un petit livre*» («Вокруг одной маленькой книжечки»), в которых, в той или иной степени, продолжают развиваться его ранние наработки и выводы.

Как отмечалось во вводной части статьи, критические теории Луази, касающиеся вопросов происхождения библейской религии и христианства, сильно расходились с католической ортодоксией и были осуждены Ватиканом. В частности, одной из причин негативного отношения Св. Престола к экзегетике Луази стало ее отождествление с методами секулярной науки, «большая часть нового метода была разработана рационалистами, которые дискредитировали сверхъестественность Откровения; борьба с рационализмом, а не с протестантизмом, являлась ответом Церкви на историческую критику в течение следующего столетия»<sup>25</sup>. Последствия этой политики церковных властей сказались на всем развитии католической теологии, «практически захлопнув дверь перед любыми историческими исследованиями Библии, по богословскому творчеству, церковной реформе»<sup>26</sup>.

Научные исследования Луази в библейской критике встретили такое же неоднозначное отношение у представителей традиционной католической экзегетики. Наиболее известным католическим ученым, полемизировавшим с Луази, был французский библеист Мари-Жозеф Лагранж (Marie-Joseph Lagrange; 1855–1938), основатель Библейской школы в Иерусалиме. В отличие от Луази, Лагранж придерживался строго католических, ортодоксальных принципов и методик экзегетики. Критикуя дистанцированность Луази от авторитета Церкви, Лагранж указывает на необходимость для ученого-теолога подчинения требованиям церковного учительства: «Ни один католический экзегет не может претендовать на отстраненность от догматических суждений Церкви»<sup>27</sup>. В то же время Лагранж допускает элементы критического отношения к отдельным теологическим вопросам и проблемам. В поле зрения Лагранжа входит исследование возникновения отдельных частей Библии, в частности Пятикнижия, что сближает его с аналогичными установками самого Луази. Лагранж не видит ничего невероятного

---

<sup>20</sup> Loisy. *La religion...* P. XXI.

<sup>21</sup> Loisy. *La religion...* P. XXIV.

<sup>22</sup> Loisy. *La religion...* P. 8.

<sup>23</sup> Loisy. *La religion...* P. 27.

<sup>24</sup> Loisy. *La religion...* P. 28.

<sup>25</sup> Fogarty G. *Op. cit.* P. 628.

<sup>26</sup> Jodock D. *The Modernist crisis. In: Catholicism Contending with Modernity. Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context.* — Cambridge, 2000. — P. I.

<sup>27</sup> Lagrange M. *Historical criticism and the Old Testament.* — London, 1905. — P. 15.

в существовании в древности свода религиозных законов, автором которых мог быть и сам Моисей<sup>28</sup>, хотя признание Моисея автором законодательства Пятикнижия не исключает идеи адаптации Закона к условиям исторической эпохи. В целом Лагранж поддерживает библеистическую теорию состава Пятикнижия из четырех кодексов, но их авторы, с точки зрения Лагранжа, использовали какой-то древний источник, восходящий ко временам Моисея<sup>29</sup>.

Эти и другие мысли французского библеиста, при всей своей ортодоксальной направленности, тем не менее вызывают подозрение у Ватикана, который в 1907 г. налагает запрет на публикацию Лагранжем каких-либо критических исследований по Ветхому Завету<sup>30</sup>. Очевидным образом это ограничение совпало с осуждением движения католического модернизма в том же году, некоторые положения которого, в частности критический подход к библейским текстам, с точки зрения католической цензуры совпадали с методами самого Лагранжа.

Как отмечает А. Видлер, произведения Луази по библеистике отражают взгляд и новаторские методы, которые применяли и другие представители католического модернизма, показывавшие кризис традиционалистского мировоззрения в католицизме конца XIX — начала XX в., игнорирующего методы науки при анализе библейских источников<sup>31</sup>.

Фактически некоторые элементы критической экзегетики Альфреда Луази, в частности его взгляды на проблему авторства Священного Писания, в католической библеистике входят в оборот начиная с середины 1940 х гг., когда появляются важные документы Святого Престола, определяющие новое направление библеистических исследований. Одним из таких документов является энциклика «*Divino afflante spiritu*» («Под вдохновением Духа Святого», 30 сентября 1943 г.), которая знаменует судьбоносный момент в развитии католической теологии, «в ней папа позволил католическим ученым свободно использовать доселе запрещенные методы историко-критического богословия»<sup>32</sup>. Энциклика провозглашает священность Библии, говорит о Боге как о творце Книги, одновременно признает важную роль человеческого участия в создании Писания, поощряя изучение библейских литературных жанров, «таким образом, Библия, верно отражая божественную мысль, сохраняет отпечаток времени и места, в которых она возникла»<sup>33</sup>. Другой документ Священной канцелярии — «Послание секретариата Папской библейской комиссии кардиналу Сюару» от 16 января 1948 г. — вновь обращается к авторству Пятикнижия, уча о необходимости верить в принадлежность большей части Пятикнижия Моисею, оставляя для ученых простор для дальнейших исследований в этой области. Солидарна с вышеназванными документами и догматическая конституция II Ватиканского Собора «*Dei Verbum*», от 18 ноября 1965 г., которая, определяя критерии католической библейской экзегетики, обращает внимание на необходимость учитывать культурные особенности эпохи авторов библейских текстов<sup>34</sup>.

---

<sup>28</sup> Lagrange. Historical criticism... P. 170.

<sup>29</sup> Lagrange. Historical criticism... P. 177.

<sup>30</sup> Lease G. Denunciation as a Tool of Ecclesiastical Control: The Case of Roman Catholic Modernism // The Journal of Modern History. — 1996. — Vol. 68. — № 4. — P. 819–830. — P. 828.

<sup>31</sup> Vidler A. Op. cit. P. 97–98.

<sup>32</sup> Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии. — М., 2007. — С. 17.

<sup>33</sup> Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. — Милан; Москва, 1992. — С. 6.

<sup>34</sup> Документы II Ватиканского Собора. — М., 1998. — С. 246.

Прекрасно иллюстрирует коренной сдвиг в католической теологии, открытой под воздействием ранних идей модернистов-экзегетов влиянием современной науки, заявление члена Папской библейской комиссии о. Джузеппе Сегалла: «Следует обращаться к истории, археологии и другим дисциплинам для более совершенного понимания древней манеры письма, нельзя пренебречь изучением литературных форм без ущерба для католической экзегезы... За последние сто лет власть Католической Церкви (соборы и папа Римский), стоящая перед фактом существования современного толкования Библии, представленного рационализмом и модернизмом, изменили свое отношение к новым методам вплоть до полного их принятия, за исключением фундаменталистского толкования, однако не без критики субъективного, будь то в философии или в богословии, использования этих методов»<sup>35</sup>.

В общих чертах белые пятна современной католической библеистики находят свое понимание и у нынешнего Римского понтифика, папы Бенедикта XVI (Йозефа Ратцингера). К примеру, в книге «В начале сотворил Бог... О творении и грехопадении» папа подчеркивает важность научного подхода в интерпретации Библии, который не должен противопоставляться картине мира естествознания: «Мы не можем сказать: творение или *эволюция*. Верная формула должна быть: творение *и* эволюция, ибо то и другое есть ответы на разные вопросы»<sup>36</sup>. При этом в священном писании он отделяет культурно-исторические условия, форму библейского текста, которая была «выбрана из того, что было понятно в ту эпоху, из представлений, которыми люди в то в время жили, говорили и мыслили, в которых они могли понимать самое большое, главное»<sup>37</sup> от его содержания, которое божественно и не зависит от различных сиюминутных факторов.

Ценность научных открытий модернистов (и, в частности, Альфреда Луази), в области библейских исследований, экзегетики, подтверждают ряд современных католических богословов, на свидетельствах которых мы и завершим нашу статью. Например, теолог Рэймонд Э. Браун, указывает в данном отношении на то, что «...в середине XX в. Католическая Церковь коренным образом изменила свою позицию относительно Писания. Это произошло потому, что Церковь осознала, насколько расширяют понимание Библии новые методы исследования, делая ее сокровище более доступными и увеличивая их духовную пользу»<sup>38</sup>. Тот же теолог отмечает историческое значение вклада модернистов в развитие современной католической теологии: «Наше будущее не в отвержении историко-критической экзегезы, которую я полагаю вечным вкладом в человеческое знание, но в усовершенствовании этого метода, чтобы он лучше соответствовал своей цели — еще точнее отвечать на поставленные вопросы»<sup>39</sup>. Другой, не менее известный католический богослов Томас Рауш, указывая на исторически обусловленный характер откровения, говорит о том, что «откровение всегда опосре-

---

<sup>35</sup> Джузеппе С. Власть церкви и толкование Библии. Взгляд с позиций католицизма // Данн Д., Ивлиев И., Каравидопулос И., Луц У, Рольф Ю. и др. Библия в церкви. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе. — М., 2010. — С. 65–70.

<sup>36</sup> Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). В начале сотворил Бог... О творении и грехопадении. — М., 2009. — С. 70–71.

<sup>37</sup> Там же. С. 14.

<sup>38</sup> Браун Р. Церковь и Библия: новое понимание. В книге: Современное католическое богословие. — М., 2007. — С. 3.

<sup>39</sup> Браун. Цит. соч. С. 47.

довано каким-то земным опытом: человеком, событием, историей или природным явлением, которое становится символом, раскрывающим более глубокое значение»<sup>40</sup>. Точно такого же взгляда на природу откровения придерживается монсеньор Поль Пупар, признавая ценность задействования в современной католической библеистике научных методов: «Включение в богословие Откровения исторического измерения является результатом библейских исследований последних ста лет»<sup>41</sup>.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аннаньель Тристан. Христианство: догмы и ереси. — СПб., 1997.
2. Браун Р. Церковь и Библия: новое понимание. В книге: Современное католическое богословие. — М., 2007.
3. Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. — Милан; Москва, 1992.
4. Джузеппе С. Власть церкви и толкование Библии. Взгляд с позиций католицизма // Данн Д., Ивлиев И., Каравидопулос И., Луц У., Рольф Ю. и др. Библия в церкви. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе. — М., 2010. — С. 65–70.
5. Документы II Ватиканского Собора. — М., 1998.
6. Кубланов М. М. Новый Завет. Поиски и находки. — М., 1968.
7. Лортц Й. История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей. — М., 2000. — Т. 2.
8. Николс Э. Контуры католического богословия. — М., 2009. — С. 390–391.
9. Пупар П. Церковь и культура. Заметки о папстве разума. — Милан; Москва, 1993.
10. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). В начале сотворил Бог... О творении и грехопадении. — М., 2009.
11. Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии. — М., 2007.
12. Boynton R. W. The catholic career of Alfred Loisy // *The Harvard Theological Review*. — 1918. — Vol. 11. — № 1. — P. 36–73.
13. Fogarty G. Biblical Scholarship at the Catholic University of America. // *The Catholic Historical Review*. — 1989. — Vol. 75. — № 4. — P. 628–657.
14. Jodock D. the Modernist crisis. In: *Catholicism Contending with Modernity. Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context*. — Cambridge, 2000.
15. Lagrange M. Historical criticism and the Old Testament. — London, 1905.
16. Lease G. Denunciation as a Tool of Ecclesiastical Control: The Case of Roman Catholic Modernism // *The Journal of Modern History*. — 1996. — Vol. 68. — № 4. — P. 819–830.
17. Loisy A. Histoire critique du texte et des versions de la Bible. — Paris, 1892.
18. Loisy A. Histoire du canon de l'Ancien Testament. — Paris, 1890.
19. Loisy A. Simples reflexions sur le Decret du Saint Office Lamentabili sane exitu sur l'Encyclique Pascendi Dominici Gregis. — Paris, 1908.
20. Loisy Alfred. La religion d'Israël. — Paris, 1901.
21. Ratté J. Three Modernists: Alfred Loisy, George Tyrrell, William L. Sullivan. — New York, 1967.
22. Slattery J. R. The Workings of Modernism // *The American Journal of Theology*. — 1909. — Vol. 13. — № 4. — P. 555–574.
23. Vidler A. The Modernist Movement in The Roman Church. — London, 1934.

---

<sup>40</sup> Рауш Т. Цит. соч. С. 96.

<sup>41</sup> Пупар П. Цит. соч. С. 147.

*Е. М. Розенблюм*

**РАЗВИТИЕ ОБРАЗА МУЧЕНИКА  
В ХРИСТИАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ III–V ВВ.  
НА ПРИМЕРЕ СВ. ФРУКТУОЗА ТАРРАКОНСКОГО**

До нашего времени дошло несколько текстов, посвященных мученичеству епископа Фруктуоза Тарраконского и двух его диаконов, Авгурия и Евлогия. Прежде всего, это собственно «Страсти» этих святых, затем шестой гимн поэмы христианского поэта Пруденция «О венцах», и наконец, 273-я проповедь св. Августина, прочитанная в день памяти свв. Фруктуоза, Авгурия и Евлогия.

Тарракон (современная Таррагона, Каталония) в римское время был крупным городом, столицей одной из трех испанских провинций — *Hispania Tarraconensis*. Согласно средневековой легенде, христианство в Тарракон принес апостол Павел во время своей миссионерской поездки в Испанию. Самые ранние археологические свидетельства существования христианства в Тарраконе датируются второй половиной III в.<sup>1</sup>

В это же время создан и самый ранний сохранившийся литературный памятник христианства в Испании. Епископ тарраконский Фруктуоз и два его диакона, Авгурий и Евлогий, пострадали во время гонения Валериана в 259 г<sup>2</sup>. «Страсти Фруктуоза», согласно общему мнению исследователей, были написаны вскоре после гонения (впрочем, некоторые места считаются поздней вставкой)<sup>3</sup>. На это указывает обилие имен собственных, которые не могли быть известны по прошествии длительного времени и которые обычно не выдумывались в произведениях этого жанра. В «Страстях Фруктуоза» названы по именам даже арестовавшие его солдаты. Кроме того, в тексте памятника часто встречается местоимение *poster*, что указывает на его написание

---

<sup>1</sup> Gorostidi Pi D. El paisaje epigráfico tarraconense en época tardoantigua: las inscripciones paleocristianas // *Mors omnibus instat. Aspectos arqueológicos, epigráficos y rituales de la muerte en el Occidente Romano* / Edd. Javier Andreu, David Espinosa y Simone Pastor. — Madrid, 2011. — P. 530.

<sup>2</sup> *Passio Fructuosi*. 1.

<sup>3</sup> Delehye H. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. — Bruxelles, 1966. — P. 104–105; Franchi De Cavalieri P. *Gli Atti di S. Fructuoso di Tarragona* // *Note Agiografiche*, 8. — Citta del Vaticano, 1935. — P. 145sq.; Tino Alberto Sabattini P. *Storia e Leggenda nei Peristephanon di Prudenzi* // *Rivista di Studi Classici*. — 20. — 1972. — P. 37–38; *Bibliotheca Sanctorum: Enciclopedia dei Santi*. — R., 1961–70. — Vol. 5. — Col. 1296.

в общине Тарракона современниками описанных событий. И наконец, важным свидетельством в пользу ранней датировки «Страстей Фруктуоза» является их безыскусный стиль и наличие подробностей, не имеющих назидательного значения и потому нехарактерных для этого жанра: например, описано, как Фруктуоз выходит навстречу пришедшим его арестовать солдатам в домашней обуви, а затем спрашивает у них разрешения обуться<sup>4</sup>.

Поэма Пруденция, тоже уроженца Тарраконской Испании, написанная в самом начале V в. по латыни, но с греческим заглавием «Peristephanon» — «О венцах», состоит из четырнадцати гимнов, каждый из которых повествует об одном или нескольких мучениках.

То, что «Страсти Фруктуоза» послужили источником для шестого гимна поэмы, не вызывает сомнений. Все основные эпизоды «Страстей» повторены Пруденцием. В обоих текстах Фруктуоз, пробыв в тюрьме шесть дней, крестит там заключенного<sup>5</sup>. Следы обмена предельно короткими репликами между судьей Эмилианом и Фруктуозом: «Episcopus es? — Sum — Fuisti»<sup>6</sup> видны у Пруденция:

«cuius [Christi] sum famulus gregisque pastor.  
subridens ait ille: iam fuisti»<sup>7</sup>.

Поскольку зависимость шестого гимна поэмы «О венцах» от «Страстей Фруктуоза» несомненна, попытка сравнить черты, которыми наделены мученики в этих двух текстах, представляет особый интерес. В «Страстях» сказано о том, что перед арестом «епископ Фруктуоз спрятался в своей спальне»<sup>8</sup> — эпизод полностью отсутствующий у Пруденция. Зато радость Фруктуоза, когда его все-таки арестовали, Пруденцием усилена: Фруктуоз от радости сам спешит в тюрьму<sup>9</sup> (в «Страстях» он от радости молится<sup>10</sup>) и обращает к своим сотоварищам ободряющую речь с упоминанием небесной награды<sup>11</sup>, чего нет в «Страстях». У Пруденция мученики, осужденные на сожжение, «радуются и запрещают народу плакать»<sup>12</sup>, тогда как в «Страстях» об их чувствах не сказано ничего, а радуются за них остальные христиане<sup>13</sup>. В первые три века своей истории, живя под постоянной угрозой гонений, Церковь увещевала своих членов не стремиться к мученичеству самим, а, напротив, по слову Христа, «бежать из города в город». Одобрение самодонительства было одним из отличий ереси монтанизма от ортодоксального христианства. Но под влиянием Евсевия, чьи взгляды в этом вопросе совпадали с монтанистскими, более поздние авторы тоже стали приписывать мученикам самостоятельный приход на суд и почти перестали упоминать, что те перед арестом пытались скрыться<sup>14</sup>.

<sup>4</sup> Passio Fructuosi. 1.

<sup>5</sup> Ibid. 2. Prud. Peri steph. — VI. — 29–31.

<sup>6</sup> Passio Fructuosi. 2.

<sup>7</sup> Prud. Peri steph. — VI. — 47–48.

<sup>8</sup> Passio Fructuosi. 1.

<sup>9</sup> Prud. Peri steph. — VI. — 18.

<sup>10</sup> Passio Fructuosi. 1.

<sup>11</sup> Prud. Peri steph. — VI. — 22–28.

<sup>12</sup> Ibid. VI. — 51.

<sup>13</sup> Passio Fructuosi. 3.

<sup>14</sup> Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. — СПб., 2006. — С. 98–99; Розенблюм Е. М. Представления о поведении

Не избежал этого влияния и Пруденций<sup>15</sup>. Сравнение шестого гимна со «Страстями Фруктуоза» позволяет увидеть это наиболее отчетливо.

В «Страстях» сказано, что епископ пользовался любовью не только своей паствы, но и язычников<sup>16</sup>. При этом охраняющие место казни солдаты не мешают епископу перед смертью обратиться к пастве<sup>17</sup>, а один из воинов — и сам христианин<sup>18</sup>! У Пруденция об этом нет ни слова. Это единственное место во всем гимне, где поэт отступает от сюжета «Страстей»: вместо мученика речь произносит голос с неба<sup>19</sup>. Для более поздней агиографической традиции язычники предстают окрашенными лишь в черную краску, более сложная реальность взаимоотношений между ними и христианами упрощается и сводится к заданной схеме: они могут либо ненавидеть мученика, либо обращаться в христианство под воздействием его примера<sup>20</sup>. И тем более невозможным оказывается упоминать о присутствии христиан среди солдат.

В обоих текстах Фруктуоз смиренно отвергает заботу о себе и развязывает свои сандалии сам<sup>21</sup>, и там и там он соблюдает пост даже на пороге смерти<sup>22</sup>, но у Пруденция появляется отсутствующая в «Страстях» параллель со Христом, Который тоже отказался от питья на Кресте<sup>23</sup>. И «Страсти Фруктуоза», и гимн Пруденция содержат описание многих чудес<sup>24</sup>, что опровергает распространенное представление, будто чудеса указывают на позднее происхождение житийного памятника<sup>25</sup>.

Итак, мы видим, что Пруденций усилил радость мученика о грядущей награде и совсем убрал его попытку скрыться от преследователей, добавил сравнение мученика со Христом и упростил отношение язычников к христианам до «черно-белой» картины. Такие черты поведения мученика, как обращение и крещение им язычника, смиренное отвержение заботы о себе и исполнение своих обязанностей даже на пороге смерти, Пруденций оставил без изменений.

Еще нагляднее видно, как использует материал «Страстей» для построения собственного содержания св. Августин. Его проповедь, сохранившаяся под номером 273, была произнесена 21 января 396 г. в день памяти тарраконских мучеников. По раннехристианскому обычаю сперва были прочитаны «Страсти» святых этого дня, а уже затем епископ произнес посвященную им проповедь<sup>26</sup>. Нас интересует,

---

мученика на материале «Мученичества св. Иустина Философа» // *Antiquitas Ivventae*. — Саратов, 2007. — Вып. 3. — С. 277–278.

<sup>15</sup> Розенблюм Е. М. Идеал поведения мученика в поэме Пруденция «О венцах» // *Antiquitas Ivventae*. — Саратов, 2008. — Вып. 4. — С. 169–170.

<sup>16</sup> *Passio Fructuosi*. 3.

<sup>17</sup> *Ibid.* 4.

<sup>18</sup> *Ibid.* 3.

<sup>19</sup> *Prud. Peri steph.* — VI. — 91–99.

<sup>20</sup> Ср.: Розенблюм Е. М. Идеал поведения мученика... С. 156–163.

<sup>21</sup> *Passio Fructuosi*. 3; *Prud. Peri steph.* — VI. — 79–81.

<sup>22</sup> *Passio Fructuosi*. 3; *Peri steph.* — VI. — 52–57.

<sup>23</sup> *Peri steph.* — VI. — 58–60; *Мк.* 15: 23.

<sup>24</sup> *Passio Fructuosi*. 4–7.

<sup>25</sup> Если даже в современной секулярной культуре чудеса, совершенные при жизни и после смерти человеком, который имеет репутацию святого, описываются современниками, то тем более не следует утверждать, что в архаической культуре современники не могли приписывать святому чудес.

<sup>26</sup> *Augustinus. Sermo* 273. — 2.



какие черты поведения мучеников подчеркивает св. Августин, комментируя только что прочитанный текст.

Прежде всего, это такие базовые для христианства качества, как упование на Бога<sup>27</sup>, принадлежность к Вселенской Церкви и молитвенная связь с ней<sup>28</sup>. Затем св. Августин посвятил существенную часть проповеди разъяснению того, чем отличается христианский культ святых от языческого культа богов, настаивая на том, что мученики любят тех, кто поклоняется Богу, и ненавидят тех, кто подобающее Богу поклонение возносит им<sup>29</sup>. Все это было комментарием на одну лишь пару реплик из «Страстей Фруктуоза», которая в исходном тексте не несет существенной роли: на вопрос проконсула: «Неужто и ты считаешь Фруктуоза?», — диакон Евлогий ответил: «Я почитаю не Фруктуоза, а Того, Кого почитает Фруктуоз»<sup>30</sup>. Таким образом, св. Августин использовал день памяти св. Фруктуоза для борьбы с языческим характером празднования дней памяти мучеников, что, как известно, было важной частью его пастырской деятельности.

И уж вовсе не связанным с исходным текстом является утверждение св. Августина, что если Геракл победил всего лишь великана Кака, Немейского льва и Цербера, то Фруктуоз «победил целый мир»<sup>31</sup>. Будучи классическим для христианской аскетики, это утверждение в то же время полностью привнесено в рассуждение о мученичестве св. Фруктуоза св. Августином.

Кратко рассмотрев три посвященных св. Фруктуозу текста, мы имели возможность увидеть, как один и тот же раннехристианский сюжет видоизменяется в разных обстоятельствах в зависимости или от сознательно поставленных церковным автором целей, или от различных культурных особенностей конкретного исторического момента.

Подобный анализ, возможный благодаря тому что до нашего времени сохранились три разных текста об одном и том же мученичестве, может быть полезен как для источниковедческого анализа посвященных мученикам сочинений в тех случаях, когда до нас дошли только памятники, написанные в иной культурно-исторической ситуации по сравнению с описанными в них событиями, так и для выявления более общих закономерностей развития сюжетов в житийной литературе.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. — СПб., 2006.
2. Розенблюм Е. М. Представления о поведении мученика на материале «Мученичества св. Иустина Философа» // *Antiquitas Inventae*. — Саратов, 2007. — Вып. 3. — С. 271–279.
3. Розенблюм Е. М. Идеал поведения мученика в поэме Пруденция «О венцах» // *Antiquitas Inventae*. — Саратов, 2008. — Вып. 4. — С. 150–175.
4. Delehye H. Les passions des martyrs et les genres littéraires. — Bruxelles, 1966.

---

<sup>27</sup> Ibid. 1.

<sup>28</sup> Ibid. 2.

<sup>29</sup> Ibid. 3–8.

<sup>30</sup> *Passio Fructuosi*. 2. — 7–8.

<sup>31</sup> *Augustinus. Sermo 273*. — 6.

5. Franchi De Cavalieri P. Gli Atti di S. Fructuoso di Tarragona // Note Agiografiche. — Vol. 8. — Citta del Vaticano, 1935. — P. 126-199.
6. Gorostidi Pi D. El paisaje epigráfico tarraconense en época tardoantigua: las inscripciones paleocristianas // Mors omnibus instat. Aspectos arqueológicos, epigráficos y rituales de la muerte en el Occidente Romano / Edd. Javier Andreu, David Espinosa y Simone Pastor. — Madrid, 2011. — P. 529-548.
7. Sabattini T. A. Storia e Leggenda nei Peristephanon di Prudenzió // Rivista di Studi Classici. — 1972. — Vol. 20. — P. 32-53, 187-221; — 1973. — Vol. 21. — P. 39-77.

*К. Ю. Субботин*

## СТАТУС СПЕЦИАЛЬНОЙ ЛЕКСИКИ ИСИХАЗМА

Исихазм представляет собой систему духовных практик, направленных на достижение единения с Богом через непрестанную молитву и созерцание. Это едва ли не важнейшая составляющая духовного наследия восточного христианства, часто метафорически называемая «сердцем православия». Исследование этого явления входит в число приоритетных задач не только богословия, но и целого ряда других наук: философии, культурологии, социологии, психологии и лингвистики. Для всестороннего лингвистического изучения исихазма необходимо подробное рассмотрение его терминологии.

Актуальность исследования терминологии исихазма на современном этапе ее развития обусловлена как экстралингвистическими, так и собственно лингвистическими факторами. Самобытное духовное наследие восточного христианства представляет большой интерес для англоязычного мира. Это отражается во все увеличивающемся количестве публикаций, посвященных исследованию исихазма на английском языке. Однако перевод специальной литературы исихазма на английский язык невозможен без тщательного изучения специальной терминологии. Лингвистическое исследование исихазма и его терминологии необходимо для лексикографической фиксации элементов этого дискурса, а именно для составления специальных идеографических и двуязычных переводных словарей. Разработка лингво-теоретических принципов систематизации терминологии исихазма в русском и английском языках также может оказаться значимой при исследовании оформления терминосистем данной области богословия в других языках, что позволит проследить характерные закономерности развития терминологии в целом.

Степень исследованности терминологии исихазма в русском и английском языках можно оценить как низкую. На данный момент существует всего один специальный идеографический словарь исихастского дискурса, составленный С. С. Хоружим, — «Аналитический словарь исихастской антропологии». Терминологии исихазма посвящены отдельные главы монографий по исихазму на английском языке. Например, Фредерика Мэттьюз-Грин включает в свою книгу об Иисусовой молитве главу «Термины, концепты и контекст», где подробно останавливается на вопросе формирования английской исихастской терминологии, а также раскрывает значение основных

терминов исихазма («безмолвие», «обожение», «нетварные энергии»). При этом некоторые из ключевых терминов исихастской антропологии, таких как «сердце», «ум» («nous») и другие, рассматриваются более подробно на протяжении всей работы. Автор отстаивает статус «термин» применительно к специальным лексическим единицам исихазма, а также рассуждает о проблеме синонимии многих из этих лексических единиц (например «the Jesus prayer» и «prayer of the heart»)<sup>1</sup>.

Кристофер Д. Л. Джонсон посвящает терминологии исихазма главу «Дефиниции» своей монографии «Глобализация исихазма». Здесь он делает попытку обобщить определения основных понятий исихастской традиции на основании анализа корпуса текстов на английском языке<sup>2</sup>.

Необходимое и научно не проработанное исследование современного состояния терминологии исихазма подразумевает многоплановое лингвистическое описание данной терминологии, включающее рассмотрение ее этимологических, структурных, семантических и функциональных особенностей, а также формирование подхода к составлению краткого двуязычного терминологического тезауруса дискурса исихазма, что могло бы представить изучаемую терминологию в виде целостной системы.

Наиболее релевантным для данного исследования является, прежде всего, установление статуса специальной лексики исихазма. Отнесенность слов и словосочетаний, обслуживающих предметную область исихазма, к разряду терминов нельзя считать априорной. Решение вопроса о степени терминологичности рассматриваемой лексики необходимо начать с определения понятия «термин».

Корпус специальной лексики наряду с терминами составляют другие специальные лексические единицы, которые были выделены и описаны отечественными и зарубежными лингвистами: номены (Г. О. Винокур, 1939), профессионализмы (Н. П. Кузьмин, 1970), профессиональные арготизмы (Л. И. Скворцов, 1972) или профессиональные жаргонизмы (Н. М. Гладкая, 1977), предтермины и квазистермины (В. М. Лейчик, 1981), терминоиды (А. Д. Хаютин, 1972), прототермины (С. В. Гринев, 1990). Определение всех этих единиц лексики так или иначе привязано к понятию «термин», и для выявления статуса специальной лексики исихазма необходимо установить, какой из множества концепций термина мы будем придерживаться в дальнейшем.

В отечественной лингвистике попытки систематизировать представления о центральном объекте терминоведения предпринимались неоднократно. В монографии В. П. Даниленко приводится 19 определений понятия «термин» из разных научных источников, относящихся к 40–70-м гг. XX в. Проблемой дефиниции термина занимались С. Н. Виноградов, О. А. Зяблова. С. Д. Шеллов приводит 31 определение «термина», сформулированное отечественными и зарубежными лингвистами, и на основании их анализа выделяет четыре основных критерия термина, присущие всем дефинициям этого понятия. Условие «*профессиональности*» автор считает достаточным для того, чтобы считать языковой знак термином, но не необходимым. Критерий отнесенности термина к определенному *функциональному стилю* развитого национального языка или его подъязыка представляется, по мнению Шелова, справедливым, в то время

---

<sup>1</sup> Matthew-Green F. The Jesus Prayer, the ancient desert prayer that tunes the heart to God. — Brewster, 2009. — P. 17–33.

<sup>2</sup> Johnson, Christopher D. L. Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer. — London, 2012. — P. 74–80.

как условие *наличия дефиниции* является хотя и достаточным, но не является необходимым. Наконец, условие *точности, строгости* обозначенного понятия (или его определения) не является ни достаточным, ни необходимым.

Суперанская трактует термин как «специальное слово (или словосочетание), принятое в профессиональной деятельности и употребляющееся в особых условиях; словесное обозначение понятия, входящего в систему понятий определенной области профессиональных знаний; основной понятийный элемент языка для специальных целей; для своего правильного понимания требует специальной дефиниции (точного научного определения)»<sup>3</sup>. Лейчик называет термином «лексическую единицу языка для специальных целей, обозначающую общее — конкретное или абстрактное — понятие теории определенной специальной области знаний или деятельности»<sup>4</sup>. Обобщая основные положения когнитивно-фреймового подхода к термину, Е. И. Голованова говорит о важнейшем достижении современного терминоведения, согласно которому «термин рассматривается не как статическая единица, а с точки зрения его обусловленности характером дискурса, в котором он используется. Отказ от гносеологической трактовки термина, признание за термином реализации не только собственно научного (теоретического) знания, но также “мерцающего” обыденного и практического профессионального знания»<sup>5</sup>. Гринев дефинирует термин как «номинативную специальную лексическую единицу (слово или словосочетание) специального языка, принимаемую для точного наименования специальных понятий»<sup>6</sup>.

Из рассмотренного выше следует, что все основные концепции термина можно свести к двум общим воззрениям:

- 1) термин как лексическая единица, особенный статус которой следует из ее внутренних свойств (содержательной и формальной структуры);
- 2) термин как единица общелитературной лексики, обладающая особым статусом в силу своего особого функционирования в рамках функциональной разновидности языка.

Итак, важнейшими критериями терминологичности лексики можно назвать специфичность употребления (специальная область употребления) и содержательную точность. Под первым свойством (на котором базируется критерий терминологичности, выдвигаемый горьковской школой терминоведения) С. В. Гринев понимает использование термина для называния понятий; под вторым — «четкость, ограниченность значения терминов», устанавливаемую дефиницией (наличие которой, в свою очередь, лежит в основе критерия терминологичности в понимании научной школы МГУ).

В рамках этих двух подходов можно рассматривать и все основные методы количественных, математико-статистических методов оценки терминологичности понятий. Предложенное С. Д. Шеловым вычисление степени терминологичности как функции от состава соответствующего термина, также как количественное определение характеристик терминов на основании «критерия воспроизводимости и связей»

---

<sup>3</sup> Суперанская А. В., Подольская Н. В., Васильева Н. В. Общая терминология: Терминологическая деятельность. — М., 2005. — С. 31.

<sup>4</sup> Лейчик В. М. Терминоведение: предмет, методы, структура. — М., 2006. — С. 44.

<sup>5</sup> Голованова Е. И. Лингвистическая интерпретация термина: когнитивно-коммуникативный подход. — Екатеринбург, 2004. — С. 24–31.

<sup>6</sup> Гринев С. В. Введение в терминографию. — М., 2009. — С. 37.

(Р. Ю. Кобрин) и «критерия конвергенции»<sup>7</sup> (А. М. Прилуцкий) также отражают формальный и функциональный подходы к термину.

Эти две точки зрения образуют из себя поля, включающие в себя все обилие теорий термина и пересекающиеся, так что в сектор их пересечения можно поместить те представления, которые совмещают формальный и функциональный подходы к термину.

С точки зрения формального, содержательного подхода к термину важным является выделение в терминологии помимо собственно терминов или специальных терминов лексических единиц ослабленной терминологичности. Разные авторы выделяют разные классы этих единиц: терминоиды, паратермины, предтермины, прототермины. Но более широким понятием по отношению к другим является терминоид. К терминоидам относятся лексические единицы, обозначающие понятия специальной сферы, но по разным причинам не удовлетворяющие требованиям к термину в содержательной и формальной структуре. Терминоид — это специальная лексема, используемая для называния недостаточно устоявшихся (формирующихся) и неоднозначно понимаемых понятий, не имеющих четких границ, а значит, и дефиниций. Поэтому терминоиды не имеют таких терминологических свойств, как точность значения, контекстуальная независимость и устойчивый характер, хотя и именуют понятия. В устоявшихся строго научных дисциплинах это прежде всего разговорная и просторечная специальная лексика определенной сферы. В соответствии с мнением В. М. Лейчика, терминоиды также включаются в общий терминологический пласт с целью наиболее полного описания изучаемой терминологии.

Функционирование специальной лексики в дискурсе исихазма отмечено такими свойствами терминоидов, как диффузность определений и неустойчивый характер. У прп. Исаака Сирина мы находим следующее замечание: «Иногда сию, так называемую духовную молитву в одном месте [святые отцы] называют путем, а в другом — ведением и инде — умным видением. Видишь, как отцы переменяют названия предметов духовных? Ибо точное значение именованій устанавливается предметами здешними, а для предметов будущего века нет подлинного и истинного названия, есть же о них одно простое ведение, которое выше всякого наименования и всякого составного начала, образа, цвета, очертания и всех слагаемых имен. Поэтому когда душевное ведение возносится из видимого мира, тогда отцы в означение оного употребляют какие хотят названия, так как точных именованій оному никто не знает. Но чтобы утвердить на сем ведении душевные помышления, употребляют они наименования и притчи, по изречению святого Дионисия, который говорит, что ради чувств употребляем притчи, слоги, приличные имена и речения»<sup>8</sup>. «Приличные имена» — это то, что впоследствии трансформируется в специальные субстантивы исихазма, функционирующие как термины. И несмотря на то что рассматриваемый период (XVIII–XX вв.) отличается рефлексивным характером и высокой степенью теоретизации в области исихазма, специальная лексика дискурса исихазма отличается обску́рностью границ обозначаемых понятий.

Примерами паратерминологических единиц исихазма могут служить такие устоявшиеся слова и словосочетания, как *безмолвие*, *безобразная молитва*, *умное делание*.

---

<sup>7</sup> Прилуцкий А. М. Применение коэффициента конвергенции при решении задачи классификации гуманитарного знания // Системы управления и информационные технологии. — 2006. — № 1.1 (23). — С. 169–174.

<sup>8</sup> Исаак Сирин. Слова подвижнические. — М., 2010. — Слово 16.

Слово *безмолвие*, рассмотренное с позиции формальной структуры, не является собственно термином, т. к. не отличается необходимой для этого подхода к термину контекстальной независимостью. В зависимости от контекста *безмолвие* относится либо к практике ограничения развлечения («Безмолвие есть уединенное пребывание в келлии своей с разумом и страхом Божиим, в памятовании Бога в различных видах молитвы»<sup>9</sup>), либо к названию практики исихазма в целом («Хранение сердца от всякого постороннего помысла посредством внутреннего умного внимания, чтобы, устранив всякое чуждое влияние, достигнуть предстояния Богу в чистой молитве, именуется... безмолвием»<sup>10</sup>). Вопрос о подобном различии в значении будет также более подробно рассмотрен в контексте полисемии терминов исихазма.

Однако сложный, неоднородный состав специальной лексики исихазма включает в себя большое число лексических единиц, относящихся к смежным богословским дисциплинам. Микродискурс исихазма входит в общий патристико-аскетический дискурс. Практика исихазма, как и многие другие монашеские аскетические практики, неразрывно связана с нравственным, систематическим и догматическим богословием. Статус таких лексических единиц, общих для исихазма и других богословских дисциплин, даже с позиции формального и содержательного подхода к термину можно определить как собственно термин. Примерами таких общепатристических терминов, функционирующих в дискурсе исихазма, могут послужить термины *синергия* (из раздела сотериологии — богословской дисциплины, учении о спасении), *грех* (из хамартологии — учении о грехе), *перихоресис* (из христологии — учении о соотношении божественной и человеческой природ в Иисусе Христе).

Термин *синергия* (*синергизм*) имеет четко сформулированную дефиницию в идеографических словарях богословских терминов и определяется как «совместное усилие человека и Бога в деле подвига и спасения». Значение термина проявляет свойства стабильности, и его границы не меняются в зависимости от авторской позиции. «Традиция византийского исихазма и духовной жизни... придавала первостепенное значение понятию духовного восхождения личности и общины, предполагая *синергию* (согласное действие) между благодатью и человеческой свободой»<sup>11</sup>. «Гармонию действий человека и Бога на 6-й ступени исихасты зовут *синергией*»<sup>12</sup>.

Таким образом, формально-содержательный подход к понятию термина позволяет говорить о наличии как собственно терминов, так и терминоидов в специальной лексике исихазма. Оба эти разряда специальной лексики традиционно включаются в общее понятие терминологии, поэтому применение этого подхода к определению термина позволяет нам говорить об особой терминологии исихазма.

Некритическое применение указанного выше подхода к термину не встречает поддержки ведущих терминоведов. Придерживающийся формально-содержательной концепции Лейчик тем не менее пишет: «Необходимо постоянно иметь в виду, что, будучи обозначениями мысленных объектов теоретического плана (концептов), термины и терминосистемы неизбежно обладают известной зыбкостью границ (признаками

<sup>9</sup> Игнатий Брянчанинов. Отечник. — М., 2010. — Т. 6. — С. 1538.

<sup>10</sup> Софроний (Сахаров), архимандрит. Преподобный Силуан Афонский. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. — С. 259.

<sup>11</sup> Мейендорф И., прот. Новая жизнь во Христе: спасение в православном богословии. — М., 2005. — С. 210.

<sup>12</sup> Сержантов П. Православие и харизматизм // Альфа и Омега. — 2007. — № 3 (50). — С. 90.

нечеткого множества и его элементов), что и требует к ним соответствующего подхода, применения современных гибких методов анализа и оценки, в том числе когнитивных методов»<sup>13</sup>. Дискурсивное понимание термина, признаваемое многими современными лингвистами более продуктивным, позволяет по-иному определить статус специальной лексики исихазма. Согласно этой концепции, не внутренние свойства особых лексических единиц, а особенность функционирования в LSP (языке для специальных целей) раскрывает терминологические свойства общелитературных слов.

Язык дискурса исихазма хорошо вписывается в определение LSP, данное И. С. Кудашевым: «язык для специальных целей — это совокупность естественных или естественно-искусственных языковых средств, используемая в какой-либо области знаний и/или деятельности главным образом для передачи предметной информации и отражающая понятийный аппарат, не являющийся достоянием большинства носителей данного национального языка»<sup>14</sup>. Исихазм представляет собой именно такую узкоспециальную сферу человеческой деятельности, информационное содержание которой недоступно для большинства носителей общелитературного языка. Языковые средства, используемые для коммуникации в этой сфере, обладают терминологическими свойствами именно вследствие замкнутости и специальности системы, в которой они выступают составными элементами.

Функциональный подход к термину позволяет говорить о таких словах из узуса исихазма, как «прилог», «умно-сердечная молитва», «старец» и др., как о полноценных терминах. С позиции функционирования в LSP дискурса исихазма, слово «прилог» участвует в системных отношениях, выпадение из которых лишает его смысла. Даже в том контексте, в котором частично раскрывается содержание этой лексической единицы, полностью его значение становится понятным только в более широком контексте и остается неясным для непосвященного участника коммуникации. «И потому в энергийной структуре умосердца — в той мере, в какой она полно осуществлена, — не могут уже возникать те произвольные энергийные привнесения и деформации, что являются зародышами страстных состояний, “прилогами” и “приражениями” страстей, по аскетической терминологии»<sup>15</sup>.

Использование исключительно дискурсивного подхода к проблематике определения термина, в отрыве от формально-содержательного, менее ценно в отношении лингвистического анализа. Такой разбор специальной лексики лишен необходимой для современного научного анализа дискретности. Именно по этой причине, для определения более четкой терминологической границы специальной лексики исихазма, нами будет использовано наиболее оптимальное сочетание содержательного и функционального подходов. Функционирование будет рассматриваться как критерий в отнесении лексической единицы к одному из классов оппозиции «общая лексика» — «терминология», в то время как более дискретный анализ в соответствии с формально-содержательным критерием — для установления степени терминологичности.

В определении степени терминологичности специальной лексики исихазма важным является также установление системности ее совокупности. Системность терминологии исихазма проявляется в двух аспектах: экстралингвистическом и собственно лингви-

---

<sup>13</sup> Лейчик В. М. Терминоведение: предмет, методы, структура. — М., 2006. — С. 158.

<sup>14</sup> Кудашев И. С. Проектирование переводческих словарей специальной лексики. — Helsinki, 2007. — С. 74.

<sup>15</sup> Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. — М., 1998. — С. 133.



стическом. Говоря о системной составляющей термина, Реформатский указывал, что «с одной стороны, это системность понятийная, логическая, вытекающая из системности понятий самой науки, с другой — системность лингвистическая, системность языковых единиц, выражающих эти понятия»<sup>16</sup>. Итак, прежде всего, системность терминологии вытекает из системности выраженной ею предметной области.

Исихазм выступает как определенная теория, богословская система и, в качестве духовной практики, — аскетическая система. Системный характер исихазма раскрывается в ряде исследований, которые следуют «парадигме внешнего расчленяющего описания и потому строятся в ключе детальной систематизации, схоластических классификаций и схем»<sup>17</sup>.

Однако наиболее релевантным для лингвистического исследования является внутренняя, имманентная системность исихастской терминологии, как системность языковых единиц. Системность термина не ограничивается связями, выраженными в дефиниции, так как материала дефиниции недостаточно для установления всех системных связей термина. В отношении системности языковых единиц совокупность специальной лексики исихазма представляет собой нестрогую специальную системность, которой термины обладают как единицы специальной лексики языка, отражающие системные отношения понятий специальной области знания. Совокупность специальной лексики исихазма представляет собой терминологию, не проявляющую системный эффект в достаточной степени. Эмерджентностью терминосистемы, отличающей ее от терминологии, можно назвать лексикографическую проявленность. Терминосистему можно назвать когнитивной моделью терминологии, или метамоделью предметной области. *Терминосистема*, с точки зрения Р. Ю. Кобрин и М. В. Антоновой, является результатом лексикографического описания и «...представлена конгломератом словарей различных типов, моделирующих функционирующую терминологию»<sup>18</sup>. На настоящий момент можно констатировать, что терминология исихазма не отвечает этому критерию системности в связи с недостаточной лексикографической фиксацией ее элементов.

Таким образом, при многоплановом лингвистическом исследовании специальная лексика исихазма предстает как терминология, становящаяся терминосистема, совокупность собственно терминов и терминоидов. Дальнейшее исследование ее структурных и функционально-стилистических характеристик позволит решать практические задачи восполнения недостатка лексикографического описания этой важной предметной области.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Голованова Е. И. Лингвистическая интерпретация термина: когнитивно-коммуникативный подход // Известия Урал. гос. ун-та. — Гум. науки. — 2004. — Вып. 8 (33). — С. 24–31.
2. Гринев С. В. Введение в терминографию. — М., 2009.

---

<sup>16</sup> Реформатский А. А. Что такое термины и терминология // Вопросы терминологии. — М., 1961. — С. 49–52.

<sup>17</sup> Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. — М., 1998. — С. 17.

<sup>18</sup> Кобрин Р. Ю., Антонова М. В. Терминологические системы и их когнитивные модели: Очерки научно-технической лексикографии. — СПб., 2002. — С. 47–66.

3. Игнатий Брянчанинов. Отечник. — М., 2010.
4. Исаак Сирий. Слова подвижнические. — М., 2010.
5. Кобрин Р. Ю., Антонова М. В. Терминологические системы и их когнитивные модели: Очерки научно-технической лексикографии. — СПб., 2002. — С. 47–66.
6. Кудашев И. С. Проектирование переводческих словарей специальной лексики. — Helsinki, 2007.
7. Лейчик В. М. Терминоведение: предмет, методы, структура. — М., 2006.
8. Мейендорф И., прот. Новая жизнь во Христе: спасение в православном богословии // Мейендорф И. Рим — Константинополь — Москва. Исторические и богословские исследования. — М., 2005. — С. 207–233.
9. Прилуцкий А. М. Применение коэффициента конвергенции при решении задачи классификации гуманитарного знания // Системы управления и информационные технологии. — 2006. — № 1.1 (23). — С. 169–174.
10. Реформатский А. А. Что такое термины и терминология // Вопросы терминологии. — М., 1961. — С. 49–52.
11. Софроний (Сахаров), архимандрит. Преподобный Силуан Афонский. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005.
12. Сержантов П., диакон. Православие и харизматизм // Альфа и Омега. — 2007. — № 3 (50). — С. 87–97.
13. Суперанская А. В., Подольская Н. В., Васильева Н. В. Общая терминология: Терминологическая деятельность. — М., 2005.
14. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. — М., 1998.
15. Шелов С. Д. Термин. Терминологичность. Терминологические определения. — СПб., 2003.
16. Johnson, Christopher D. L. Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer. — London, 2012.
17. Matthew-Green F. The Jesus Prayer, the ancient desert prayer that tunes the heart to god Brewster. — MA, Paraclete Press, 2009.

**П. В. Дидов**

## **ВОИНСКИЙ ЭТОС В ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ**

Ни уклоняться от битвы нельзя, ни самому  
искать битвы: тогда и победа будет славнее.

*Святитель Иоанн Златоуст*

Господь, называемый Богом мира (Рим. 15: 33),  
не называет ли Себя также и Бог воинств? (1 Цар. 17: 45)

*Святитель Филарет Московский (Дроздов)*

Обманули вас те, которые представили вам  
Христа как слабака и сюлтя...

*Святитель Николай Сербский (Велимирович)*

При взгляде на вопрос о месте и значении воинского этоса в Православной традиции можно обозначить три вектора, раскрывающих суть проблематики: во-первых, война как фактор человеческой истории в понимании Православной Церкви, во-вторых, духовно-нравственное воздействие Православия на формирование воинской этики и, в-третьих, обратно — влияние воинского этоса на христианскую духовность.

Вероятно, первую попытку оценить значение войны в европейской традиции предпринял античный философ Гераклит, который констатировал, что «война — отец всего»<sup>1</sup>. И спустя много веков многочисленные творцы мировой философии не предложили что-либо принципиально новое. Общепринято считать, что борьба, война в широком смысле слова — это метафизический принцип становления человеческого бытия, своего рода борьба противоположностей, приводящая к некоторому положительному, иногда отрицательному, итогу. Вместе с тем взгляды Церкви на природу войны отличает преимущественно оценочный, этический подход. С точки зрения христианства войны сопровождали всю историю человечества после грехопадения и, по слову Евангелия, будут сопровождать ее и далее: «Когда же услышите о войнах и о военных слухах, не ужасайтесь: ибо надлежит сему быть» (Мк. 13: 7). Об этом свидетельствует и Апокалипсис, повествуя о последней битве сил добра и зла при горе Армагеддон (Откр. 16: 16). Земные войны суть отражение брани небесной, и они порождены гордыней и сопротивлением воле Божией. Поврежденный грехом человек оказался вовлечен в стихию этой брани. Война, как правило, — это зло. Причина его, как и зла в человеке вообще, — греховное злоупотребление богоданной свободой.

---

<sup>1</sup> Кессиди Ф. Гераклит. — СПб., 2004. — С. 99.

Убийство, без которого не обходятся войны, рассматривалось как тяжкое преступление пред Богом уже на заре священной истории. «Не убий», гласит закон Моисеев (Исх. 20: 13). И все же, признавая войну злом, Церковь не воспрещает своим чадам участвовать в боевых действиях, если речь идет о защите ближних и восстановлении попорченной справедливости<sup>2</sup>. Тогда война является вынужденным средством, а убийства на такой войне очищаются через наложение епитимьи, временного запрета на приобщение к Евхаристическим Таинствам. Христиане великодушно терпят обиды, причиняемые им как людям частным, но в обществе друг друга они обязаны защищать и полагать души свои на брани за ближних своих. Нравственное оправдание имеет только оборонительная война. Впрочем, бывает весьма сложно отличить агрессивную войну от оборонительной. Грань между первой и второй особенно тонка в случаях, когда одно или несколько государств либо мировое сообщество начинают военные действия, мотивируя их необходимостью защиты народа, являющегося жертвой агрессии. Поэтому каждый вооруженный конфликт нуждается в отдельном рассмотрении.

Война должна вестись с гневом праведным, но не со злобою, алчностью, похотью и прочими порождениями ада. Наиболее правильную оценку войны как подвига или, напротив, разбоя можно сделать лишь исходя из внимательного анализа нравственного состояния воюющих. Обратимся к примерам того, как христианство повлияло на этическое развитие военного искусства, к военной истории традиционно православных народов.

В военном искусстве еще до Крещения языческая Русь знает двух великих своих полководцев — князя Олега Вещего, прибавившего свой щит на ворота Константинополя в результате успешного, можно сказать, викингского похода, и князя Святослава, разгромившего Хазарию, которая терзала Русь набегами и хищнической данью. Первый авантюрист-грабитель, второй радатель общего народного блага. И если Олегу уделяется известное внимание, то Святославу и его походам русские летописи посвящают возвышенные слова. В них он предстает как истинный славяно-русский витязь — бесстрашный в бою, неутомимый в походах, искренний с врагами, верный раз данному слову, простой в быту<sup>3</sup>. Последующие же герои военной истории России в подавляющем большинстве были набожными и благочестивыми христианами православного вероисповедания, многие из которых прославлены в лике святых.

Исследуя историю России до XX в., мы непременно увидим переплетение духовной и светской культуры во всех сферах жизни, будь то искусство, архитектура, живопись, фольклор. Христианские ценности не вступают в противоречие со спецификой военного искусства в отечественной культуре, но активно формируют русский воинский этос, показывая тесную связь между верой и делом. Таким образом, воинская этика в русском военном искусстве носит преимущественно православный религиозный характер.

В 1240 г., согласно Новгородской летописи, когда князь Александр Ярославич вышел из церкви, утирая слезы умиления, то начал укреплять дружину свою и сказал:

---

<sup>2</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> (дата обращения — 23.08.2012).

<sup>3</sup> Грачева Т. В. Невидимая Хазария. Алгоритмы геополитики и стратегии тайных войн мировой закулисы. — Рязань, 2009. — С. 151.

«Не в силах Бог, но в правде!»<sup>4</sup> После чего одержал блестящую победу над шведами и получил прозвание Невского. С другой стороны, с тех пор как татаро-монгольские орды обратились в мусульманство, борьба с татаро-монгольским игом становится одновременно и национальным, и религиозным усилием русского народа. Татары в летописи XIV–XV вв. постоянно называются агарянами, измаилтянами, сарацинами. В месте сбора русских войск в Коломне на пути их против Мамая предварительно воздвигается самый крупный из всех русских храмов того времени — Успенский. Таким образом походу русской армии придавался религиозный характер<sup>5</sup>.

В отрывке из обращения Минина к народу о собрании ополчения также виден религиозный характер, придаваемый войне за освобождение Отечества от польской интервенции: «...и дворы свои продавать, и жены, и дети, и бити челом, кто бы вступился за истинную православную веру христианскую и был бы у нас начальником». После обращения к князю Пожарскому отправилась делегация во главе с архимандритом Нижегородского Печерского монастыря Феодосием. Пожарский отвечал: «Рад пострадать за Православную веру до смерти, а вы изберите из посадских людей такого человека, чтоб ему в мочь [...] и за обычай было со мною быть у нашего великого дела — ведал бы он казну на жалованье ратным людям»<sup>6</sup>.

Христиане часто слышат упреки в слабости и трусости от неверующих оппонентов. Но такое впечатление о христианах создается или поверхностным знанием православного вероучения, или от знакомства с еретическим христианством, действительно воспрещающим службу в армии. Не так в Православии. Почти тысячу лет русские воины вдохновлялись на поле брани со своими врагами Новым Заветом, Христом Богом и Божией Матерью. Русские боевые знамена практически были хоругвями, несшими на своих полотнах иконы. Например, на знамени Дмитрия Донского при Куликовской битве был изображен Спас Нерукотворный. У русских казаков, несколько столетий защищавших границы России, Православие было не просто верой, а фундаментом всей казачьей жизни. Как и у каждого на Руси, у казака с Церковью было связано и рождение, и крещение, и венчание, и погребение. В «Повести об Азовском осадном сидении донских казаков», созданной есаулом Федором Ивановичем Порошиным, встречается эпизод, где казаки, идя в последний бой, прощаются: «Не бывать уж нам на Святой Руси: смерть наша грешная в пустынях за наши иконы чудотворные, за веру христианскую, за имя государево». А завершается «Повесть» словами: «Была казакам слава вечная, а туркам укоризна вечная»<sup>7</sup>. За ратный подвиг казаков, «бывшихся честно», царь похвалил особой грамотой и послал «нашему Донскому Войску, атаманам и казакам, нашего царского величества знамя» взамен прежнего, сгоревшего в 1643 г. вместе с Монастырским городком. Знамя было малиновым, на нем был вышит св. Георгий Победоносец и российский герб — двуглавый орел.

Нельзя считать, что такое героическое переплетение креста и меча характерно только для Руси и представляет собой специфику русского менталитета. Истоки такого союза следует искать именно в Православной религии. Еще в Византии столпы и учителя Церкви, такие, например, как Григорий Богослов, учат, что не всяким

<sup>4</sup> Мудрое слово Древней Руси (XI–XVII вв.): Сборник. — М., 1989. — С. 145.

<sup>5</sup> Иванов В. Г. История этики средних веков. — СПб., 2002. — С. 367.

<sup>6</sup> Князя Пожарские и Нижегородское ополчение. Род князей Пожарских от Рюрика до наших дней / Авт.-сост. А. Соколов, прот.). — Н. Новгород; Саранск, 2005. — С. 64.

<sup>7</sup> Шамбаров В. Е. Казачество: путь воинов Христовых. — М., 2009. — С. 166.

миром надобно дорожить, потому что есть прекрасное разногласие, и может быть самое пагубное единомыслие. А любить надо только добрый мир, имеющий добрую цель и соединяющий с Богом. Также от Иоанна Златоуста можно услышать: «Ни уклоняться от битвы нельзя, ни самому искать битвы: тогда и победа будет славнее»<sup>8</sup>. В X в. житийная литература Византии создала такой идеал святого, когда высший подвиг святости — стойкость в истинной вере. Анонимное сочинение IX в. «Сказание о сорока двух аморийских мучениках» было посвящено защитникам города Амория, осажденного и разоренного арабами в 838 г. Когда воинам этого города было предложено перейти в ислам или погибнуть, «выступил вперед один муж, славный предками своими, по имени Вассой, опора веры истинной, и радостно воскликнул сподвижникам: “Будем держаться с доблестью, храбро выстоим за призвавшего нас разделить участь святых, который избавил нас от зловерия безбожных измаилитов и привел нас в Царство Небесное. Причастимся же к страданиям Христа! Пойдем желанным путем! Не будем заботиться о преходящем, но будем помнить о рае! Претерпим немного, чтобы радоваться вечно!”» И лишь один поддался увещаниям, испугался мук и отрекся, говоря мусульманам, что он презирает заповеди христианские и веру, и что примет теперь мусульманство. Закрепленный традицией нравственный идеал, соединивший концепции имперской доктрины и православной догматической этики, выражен в военно-героическом эпосе «Дигенис Акрит», содержащем свод добродетелей правителя и воина. В ответ на щедрость императора, предлагавшему великую награду, Дигенис, между прочим, говорит: «знай, владеть и властвовать — от силы не зависит: то Бога одного лишь дар, Всевышнего десница». Выходит, что по мысли создателей эпоса щедрость и сострадание, справедливость, защита слабых и обиженных, твердость в Православной вере, поддержка православных и борьба с еретиками — главные добродетели правителя<sup>9</sup>.

В другом исторически православном государстве, Сербии, отнюдь не в «седой древности», а в середине XX в., такой церковный авторитет как Николай Сербский (Велимирович) учит: «Имели мы школу без веры, политику без чести, войско без родолюбия, государство без Божиего благословения. Из-за этого пропадают у нас и школа, и политика, и войско, и государство»<sup>10</sup>. Проблема этики у Николая Сербского раскрывается через произведение ее от религии и противопоставление взбунтовавшейся впоследствии культуре-технике. Первоначально религия была родником, бьющим ключом из потаенных глубин, этика — живоносной рекой, а техника — вспомогательными каналами, по которым вода из той реки подводилась ко всем местам жизни человеческой. Жизнь сербского верующего крестьянина представляет собою, по слову Николая Сербского: во-первых, крестоносный героизм, во-вторых, мученическое священство и, в-третьих, рыбацкую апостольскую мудрость. Что открыл Бог простым крестьянам? Христос открыл им мужскую храбрость, небесную святость и божественную мудрость. Чего могут ожидать враги Истины, кроме наказания Божьего: «Вы напали на Истину, и Истина отомстит за Себя и за своих... И вам не поможет ни ваша физическая сила, ни культура, ни полная телега знаний о вещах, но без понимания истины. Вы обманули сами себя и вас обманули. Обманули вас те, которые представили вам Христа как слабака и слюнтяя... Он угрожает

---

<sup>8</sup> Мудрое слово Древней Руси (XI–XVII вв.)... С. 279.

<sup>9</sup> Иванов В. Г. История этики средних веков... С. 307.

<sup>10</sup> Святитель Николай Сербский (Велимирович). Из окна темницы. — Мн., 2005. — С. 3.

карой за неверность в любви и презрение к милости. Он есть огонь, который греет, но может и сжечь»<sup>11</sup>.

Итак, очень обманываются те, которые представляют Иисуса Христа как «слабака и слюнтяя». Поэтому на первый взгляд удивляет и озадачивает высказывание Николая Сербского, посвященное русскому народу: «Посмотрите на землю Русскую. Это самая обширная из всех стран мира. И это страна кроткого народа. Самыми обширными землями в нашем веке обладает самый кроткий народ мира. Вот вам очевидное доказательство истинности слова Христа: благо кротким, ибо они унаследуют землю. Воистину, не нужны вам доказательства яснее и реальнее, чем Православная Русь и православный русский народ. Бесчисленные грабители и насильники владели этими пространными землями, которые ныне унаследовали кроткие русские»<sup>12</sup>. Но нам-то, земным людям, более очевидно то, что именно силой оружия удерживались старые и приобретались новые земли России. Вряд ли грабители и насильники покорились бы словам без дел. Значит, по здравой мысли святого, ревностная вера в Бога сочетает в себе и человеколюбивую кротость, и боевой дух.

Также и святитель Филарет Московский, в первой половине XIX в. составивший катехизис православного воина, указывает: «Господь, называемый Богом мира (Рим. 15: 33), не называет ли Себя также и Бог воинств? (1 Цар. 17: 45). Не Бог ли научает руки верных Своих на ополчение, персты... на брань? (Пс. 143: 1). Авраам, образец кроткой веры, не воевал ли за своих родных и за союзных царей? Не войной ли, по повелению Божию, народ Божий приобрел землю обетованную? Не Ангел ли Божий соделал гумно Гедеона военноучебным поприщем и сильным небесным словом образовал его для победы над Маданитянами? Дух Божий, Который носился над Давидом от дня помазания его, не управлял ли рукою его не только тогда, когда он извлекал из десятиструнной псалтири пророчесственные звуки, но и тогда, когда он победоносно стрелял в Голиафа, хотя и не из лука стрелою, а камнем из пращи? равноапостольный царь Константин для чего перее всего употребил Крест Христов, только что им познанный? Для братии и победы. Итак, Бог любит добродушный мир, и Бог же благословляет праведную брань. Ибо с тех пор, как есть на земле немирные люди, мира нельзя иметь без помощи военной. Честный и благонадежный мир большей частью надобно завоевать. И для сохранения приобретенного мира надобно, чтобы победитель не позволял заржаветь своему оружию. Итак, православные воины, словом Давидовым говорит вам Святая Церковь, приглашая в то же время и вас говорить с нею: Благословен Господь, твердыня моя, научающий руки мои битве и персты мои брани (Пс. 143: 1).

С утешением видим вас, идущих на защиту Отечества. Исполняйте священный долг, и тем лучше исполняйте, что на этот подвиг вас призвала свободно ваша добрая воля и любовь к Отечеству. Тем паче благословит вас Бог, любящий добровольные жертвы»<sup>13</sup>.

Для русского солдата традиционна готовность к самопожертвованию ради спасения товарищей и успеха в сражении. При этом высшее выражение получил

---

<sup>11</sup> Святитель Николай Сербский (Велимирович). Земля недостижимая. — М., 2003. — С. 137.

<sup>12</sup> Святитель Николай Сербский (Велимирович). Из окна темницы... С. 29.

<sup>13</sup> Катехизис для воинов святителя Филарета Московского // URL: <http://agrapustin.narod.ru/katehises.html> (дата обращения — 28.08.2012).

принцип взаимной поддержки. Выдать «своих», не поддержать их в опасности хотя бы ценой собственной жизни для русского солдата было не только великим позором, но и органической невозможностью. Известный всему миру врач С. П. Боткин, знавший наших воинов не по парадам и театрам, а по полевому госпиталю, среди ран, стонов и бинтов, написал в августе 1877 г.: «Солдаты наши, офицеры — святые люди...»<sup>14</sup>

Особой чертой русского бойца является никем не превзойденная способность к рукопашному бою. Русского штыкового удара не выдерживала ни одна вражеская армия. Ни в одном музее мира нет ни одного российского флага, взятого у наших предков в бою. В то же время в музеях России хранится 360 шведских знамен эпохи Карла XII, 370 прусских знамен Фридриха II, сотни знамен армий Наполеона и Гитлера. История русского военного искусства учит нас, что в основе героизма лежит патриотизм. В нашем Отчестве воины издревле пользовались неизменной любовью народа, а трудная и опасная профессия Родину защищать всегда считалась одной из самых благородных. Такое отношение к ратному труду в народной среде воспитало у русских воинов качества, которые постоянно отмечали не только союзники, но и враги России. Это негибкая воля к победе, стойкость в обороне, твердая решительность в наступлении, беззаветное мужество и храбрость, личная инициатива, массовый героизм, крепкое войсковое братство и взаимовыручка.

Французский генерал Шарль де Голль, посетивший нашу страну в 1944 г., под впечатлением вида встречавших его воинов вечером того же дня записал: «Да, это была все та же бессмертная русская армия»<sup>15</sup>. В 1945 г. в кафедральном соборе Белграда митрополит Иосиф служил молебен по воинам, павшим в боях при освобождении Югославии от нацистских войск. Вдруг священнослужитель сделал паузу и стал всматриваться в толпу. В церкви стало тихо. Митрополит нашел взглядом тех, кого искал, и медленно поклонился им в пояс. Собрание молящихся обернулось, и тысячи глаз остановились на двух советских офицерах. Так глава Сербской православной церкви выразил свою признательность советским воинам, узнав в них исконных русских православных воинов-освободителей<sup>16</sup>.

Никогда не закрывавшийся в СССР Псково-Печерский монастырь, после Великой Отечественной войны на треть был укомплектован монахами-орденоносцами, ветеранами прошедшей войны. Другая часть — и тоже немалая — прошла сталинские лагеря. Третьи испытали и то и другое. Настоятель монастыря в послевоенное время, герой войны отец Алипий, по воспоминаниям современников, придерживался следующих правил: «Побеждает тот, кто переходит в наступление»<sup>17</sup>, — и сам в точности следовал этой стратегии. Он также учил, что Господь не любит боязливых<sup>18</sup>. В одной из проповедей он говорил: «Мне приходилось быть очевидцем, как на войне некоторые, боясь голодной смерти, брали с собой на спину мешки с сухарями, чтобы продлить свою жизнь, а не сражаться с врагом; и эти люди погибали со своими

---

<sup>14</sup> На службе Отечеству: об истории Российского государства и его вооруженных силах, традициях, морально-психологических и правовых основах военной службы. — М., 1998. — С. 131.

<sup>15</sup> Там же. С. 135.

<sup>16</sup> На службе Отечеству... С. 118.

<sup>17</sup> Тихон (Шевкунов), архимандрит. «Несвятые святые» и другие рассказы. — М., 2011. — С. 193.

<sup>18</sup> «...что вы так боязливы, малoverные?» (Мф. 8: 26).



сухарями и не видели многих дней. А те, которые снимали гимнастерки и сражались с врагом, оставались живы»<sup>19</sup>.

Искусственно созданный в советскую эпоху разрыв духовной и светской культуры в наше время начинает постепенно преодолеваться. Это показатель возрождения Российского государства. Следует отметить особую важность Православной церкви в развитии военного дела. Армия в России всегда представляла собой не только школу воинского профессионализма и физического возмужания, но и систему воспитания личности, ее высоких духовных и нравственных качеств, основанных на патриотизме и любви к своим святыням и своему земному Отечеству, что невозможно без участия в этом процессе Церкви. Значение армии в истории России трудно переоценить. В силу своего геополитического положения русский народ всегда был народом-воином. Система образования, воспитания новых поколений в России не может не ставить в основу патриотическое воспитание, которое несет знания прежде всего о военных деятелях, их духовных и военных подвигах.

Военные профессии — светские, они порой связаны с человекоубийством, поэтому личности таких столпов российской армии, как Александр Невский, Дмитрий Донской, флотоводец Феодор Ушаков, и другие канонизированные Православной Церковью в лике святых воины, всегда будут притягательны своим удивительным, высшим примером для молодежи. Эти примеры показывают, как на практике может быть осуществлена неразрывность светского и духовного опыта. Благодаря духовным и ратным подвигам святых воинов Российское государство не просто было спасено от неминуемой гибели, но в армии были заложены основы развития военной стратегии, нравственного начала и духовности нашей страны<sup>20</sup>.

Военное искусство в Православной традиции является не только областью воспитательного воздействия, «инструментом», который нуждается в том, чтобы его «довели до ума». Нет. Церковь с уважением выделяет эту область человеческого знания как одну из важнейших. В свою очередь и воинский этос привлекается как важнейший ресурс для черпания поучительных примеров в ведении духовной жизни. Христос в Евангелии хвалит дисциплину у римских воинов (Лк. 7: 8–9), апостол Павел хвалит стойкость и воздержание (2 Тим. 2: 3–4). Святые отцы приводят примеры из военной жизни для правильного устройства жизни духовной: усердие в боевых упражнениях, упорство и бесстрашие в бою, военная хитрость и смекалка, расчет сил, с которыми возможно вступить в войну, — все эти необходимые в военном искусстве умения пригождаются также и для христианина, желающего победить в духовной брани с дьяволом и бесовским воинством.

Можно подытожить, что с точки зрения Православной традиции все пропавшие цивилизации разрушило не время, не несовершенство техники, но грех против святой веры и святой этики. Несовершенство этическое, а не техническое похоронило их в бездонном мраке. «Наша Евангельская этика постоянна и неизменна, а техника изменяется. Этика — госпожа, а техника — ее служанка. Поэтому этика должна контролировать технику. Непреходящие ценности находятся в области этики, а не в технике»<sup>21</sup>, — утверждает признанный златоуст XX в. Николай Сербский. Выбор между порядочностью и мастерством легок. Человек порядочный, но без мастерства ценится и в наше

<sup>19</sup> Тихон (Шевкунов), архимандрит. «Несвятые святые» и другие рассказы. С. 191.

<sup>20</sup> Ратников Н., Розина О. Святые воины Руси // Семья России. — 2009. — № 1 (4). — С. 2.

<sup>21</sup> Святитель Николай Сербский (Велимирович). Земля недостижимая. С. 43.

время выше, чем умелый, но не порядочный. Техника изменяет отношение человека к природе, но никак не к человеку и не к Богу. Кто думает по-другому, тот ценит вещи выше личности, а прах — выше, чем дух. Со временем меняются государства, и войны между ними в наше время приобретают все более ожесточенный характер. Средства ведения войны становятся все более разрушительными и бесчеловечными: «Христу с трудом дают две лепты, а в храм Марсу, дьяволу, отдают все свое имущество и всех своих детей». И в таких неблагоприятных условиях поистине Царство Небесное силою берется, и лишь употребляющие усилие восхищают его (Мф. 11: 12).

Опыт Православной традиции учит нас ценить то, что мы имеем, учит не искать победы любой ценой, не стремиться во чтобы то ни стало поставить ногу на грудь врагу. В понимании и продолжении истории нельзя размениваться на мелочи, пренебрегая действительно важным — все достижения культуры и техники не стоят одной человеческой души.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Тихон (Шевкунов), архимандрит. «Несвятые святые» и другие рассказы. — М., 2011.
2. Грачева Т. В. Невидимая Хазария. Алгоритмы геополитики и стратегии тайных войн мировой закулисы. — Рязань, 2009.
3. Иванов В. Г. История этики средних веков. — СПб., 2002.
4. Катехизис для воинов святителя Филарета Московского // URL: <http://agrapustin.narod.ru/katehises.html> (дата обращения — 28.08.2012).
5. Кессиди Ф. Гераклит. — СПб., 2004.
6. Князья Пожарские и Нижегородское ополчение. Род князей Пожарских от Рюрика до наших дней / Авт.-сост. А. Соколов, протоиерей. — Н. Новгород; Саранск, 2005.
7. Мудрое слово Древней Руси (XI–XVII вв.): Сборник. — М., 1989.
8. На службе Отечеству: об истории Российского государства и его вооруженных силах, традициях, морально-психологических и правовых основах военной службы. — М., 1998.
9. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> (дата обращения — 23.08.2012).
10. Ратников Н., Розина О. Святые воины Руси // Семья России. — 2009. — № 1 (4).
11. Святитель Николай Сербский (Велимирович). Земля недостижимая. — М., 2003.
12. Святитель Николай Сербский (Велимирович). Из окна темницы. — Мн., 2005.
13. Шамбаров В. Е. Казачество: путь воинов Христовых. — М., 2009.

*Г. Ю. Кантен*

## К ВОПРОСУ О РЕЛИГИОЗНОМ ХАРАКТЕРЕ ВОСТОЧНОГО ПОХОДА ИОАННА I ЦИМИСХИЯ

В литературе, посвященной истории Византии, довольно часто можно встретить сравнение похода Иоанна Цимисхия 975–976 гг. с Крестовыми походами XI–XII вв. Иногда эта военная кампания называется в качестве одного из факторов предшествующих крестоносному движению европейского рыцарства. В то же время нельзя не отметить и различия этих феноменов военной истории. Представленная работа призвана попытаться дать ответ на вопрос: можно ли говорить о восточной кампании Иоанна I как о «крестовом походе Византии». Для этого будут рассмотрены следующие аспекты проблемы: какие факты во время самой кампании свидетельствуют о ее религиозной подоплеке, могла ли она быть связана с политической идеологией Византийской Империи и самой личностью Иоанна Цимисхия.

Непосредственным предшественником палестинской кампании Цимисхия стал поход в Сирию и северную Месопотамию 974 г<sup>1</sup>. «Когда наступило лето и по всей земле установилась ясная погода, император выступил из Византии в поход против населяющих внутреннюю Сирию агарян»<sup>2</sup> — сообщает Лев Диакон. Двигаясь довольно быстро, ромейская армия, не встречая сопротивления, достигла и переправилась через Евфрат. Сил для открытого сражения арабы собрать не успели, поэтому дальнейшие события представляли собой серию взятий городов. Хорошо укрепленный Эмет (Амида) сдался без боя, за этим последовала сдача Мартирополя (ныне Хиль-ван). 12 октября Иоанн I застал Низибию фактически безлюдной: «жители, напуганные вторжением ромейского войска, покинули его и убежали в глубь страны»<sup>3</sup>. Устремившись к Багдаду, Цимисхий тем не менее не стал рисковать и пересекать пустыню Джебель-Хармин, поэтому удовлетворился уже захваченной добычей и повернул назад. Зимовала армия

---

<sup>1</sup> Некоторые историки склоняются к 972 г. Проблема точной датировки этого похода выходит за рамки данной работы и разбираться не будет.

<sup>2</sup> Лев Диакон. История. — 10, 1. //URL: [http://thelib.ru/books/diakon\\_lev/istoriya\\_knigi\\_1\\_5-read.html](http://thelib.ru/books/diakon_lev/istoriya_knigi_1_5-read.html) (дата обращения — 14.10.2012).

<sup>3</sup> Лев Диакон. История. — 10, 1.

уже в ромейских владениях, а трофеи были продемонстрированы в Константинополе под хвалебные славословия толпы.

Весной 975 г. началась новая кампания, ударные силы императорской армии выступили из столицы, союзником Византии выступил царь Ашот III Багратид. Первый удар ромеев пришелся на Мемпече, который был взят штурмом. В числе трофеев оказались и священные реликвии, которые были отправлены в Константинополь. Следующей целью стала хорошо укрепленная Апамея (Калат-Алмудик). Лев Диакон сообщает о ее взятии за несколько дней, но это мнение оспаривается учеными. Вполне возможно, что этот город был заключен в кольцо осады и смог откупиться. В любом случае еще до конца года он снова оказался в руках арабов. Подойдя к Дамаску, Иоанн Цимисхий встретил правителя города с богатыми дарами, которые тем не менее не помешали императору обложить его большой данью и покорить своей власти. Далее, согласно Льву Диакону, ромеи перешли Ливан и вышли к морю. Согласно же письму Иоанна Ашоту, армия обошла его с юга, пройдя недалеко от Тивериадского озера через земли Галилеи. Взятие Ворзо (Барзуи) и Вери (Бейрута) стало последним успехом кампании, осада Триполи в июне 975 г. оказалась безуспешной. Встретив сильное сопротивление, Цимисхий не стал испытывать судьбу и предпочел ограничиться захватом небольших поселений на побережье.

Примечательно, что оба похода Цимисхия проходили по одной стратегии — быстрые переходы, внезапные взятия городов, которые не успевали подготовиться к обороне и сдавались чаще всего без боя. Встречая значительные препятствия, император не тратил силы на их преодоление, предпочитая переключаться на другие цели. Самые продолжительные осады длились не больше нескольких дней, а те города, которые было невозможно взять сходу, оставлялись, подобно Триполи, в покое. Иными словами сам способ проведения кампании принципиально отличался от гораздо более медленного продвижения крестоносцев XI в., которые ради достижения победы не жалели времени и людей<sup>4</sup>. Намного больше поход Иоанна Цимисхия походил на стремительные рейды по вражеской территории, скорее ради добычи и устрашения враждебных соседей, чем для захвата территорий. Ставка делалась в основном на маневр и психологические факторы, заставляющие города сдаваться без боя или откупаться большими суммами. Подобная стратегия не раз выручала Византию, в частности о ней упоминается в знаменитой «Тактике» Льва VI Мудрого. Стратегия отражения агрессии неприятеля встречным рейдом по его собственной территории рекомендуется также в трактате «О боевом сопровождении»<sup>5</sup>. Поэтому Иоанн Цимисхий в планировании похода вполне мог опереться на хорошо известные принципы византийской военной науки.

Проблема проведения той или иной военной кампании во многом связана с личностью правителя страны и полководца. В рассматриваемом случае Иоанн Цимисхий был одновременно и тем и другим, соответственно, и вопрос о его личной религиозности имеет существенно важное значение. Если вынести за скобки проблему прихода этого императора к власти<sup>6</sup>, то в описаниях современников он предстает достаточно

---

<sup>4</sup> Так, осада Антиохии в 1098 г. продолжалась более полугодом, во время которой в лагере рыцарей неоднократно случался голод и эпидемии.

<sup>5</sup> См.: О боевом сопровождении // Два византийских военных трактата конца X века. — СПб., 2002. — С. 206–216.

<sup>6</sup> Лев Диакон прямо называет его воцарение преступным и богопротивным (см.: Лев Диакон. История. — 5, 9).

религиозным человеком. Иоанн Цимисхий занимался строительством церквей, составлял начало и конец своих крупных походов религиозными церемониями и прочее. Тем не менее это было свойственно и многим другим императорам, поэтому нет оснований выделять его религиозную политику как-то особо. С некоторой осторожностью можно предположить, что вера Иоанна была верой солдата, который становился особенно религиозным именно в военное время. В отличие от Никифора II Фоки он не был аскетом в повседневной жизни, хотя к подвижникам благочестия относился с большим уважением.

Особого внимания заслуживает религиозная риторика в письмах Цимисхия. Так, в письме к Святославу, по словам Льва Диакона, он пишет: «Мы верим в то, что Провидение управляет вселенной, и исповедуем все христианские законы... Вот почему мы настоятельно убеждаем и советуем вам, как друзьям, тотчас же, без промедления и отговорки, покинуть страну, которая вам отнюдь не принадлежит. Знайте, что если вы не последуете сему доброму совету, то не мы, а вы окажетесь нарушителями заключенного в давние времена мира. Пусть наш ответ не покажется вам дерзким; мы уповаем на бессмертного Бога-Христа: если вы сами не уйдете из страны, то мы изгоним вас из нее против вашей воли»<sup>7</sup>.

В известном письме к Ашоту III, помещенном в армянской хронике Матфея Эдесского, Иоанн Цимисхий пишет о своей восточной кампании: «Ашот, царь царей Великой Армении, сын мой духовный, услышь и ведай про чудеса, явленные нам Богом и о дивных победах наших, коими невозможно постичь Божьего милосердия и высокого человеколюбия, оказанного Господом своему наследию через нашу царственность в нынешнем году... дабы и ты, как христианин и преданный друг нашей царственности, возрадовался и прославлял бы грозное величие Христа, Бога нашего; ты узнаешь, коль много Бог помогает во всякое время христианам... С наступлением апреля месяца, собрав всю нашу конницу, мы двинулись в Финикию и Палестину, в погоню за погаными африканцами, которые вторглись в область Шам (Сирия)... мы направились к озеру Тивериады, где Господь наш Иисус Христос 153-мя рыбами совершил чудо... Так было поступлено и с Назаретом, где Богородица Святая Дева Мария услышала от ангела Благоую Весть. Далее, мы пошли так же к горе Фаворской и взошли на то самое место, где Христос Бог наш преобразился... Мы возымали желание освободить святой гроб Господа нашего Христа от порабощения мусульман... Мы дошли до Кесарии, что на берегу моря-океана; она подчинилась нам и вступила под наше владычество. И, если бы жившие там поганые африканцы, испугавшись нас, не укрылись в приморских замках, то мы, с Божьей помощью, побывали бы в святом граде Иерусалиме и помолились бы Богу в святых местах... Ныне вся Финикия, Палестина и Сирия освобождены от порабощения мусульман и признали власть византийских греков... Сила святого креста Христова простирается далеко и широко и имя Бога повсюду в этих краях прославляется и восхваляется»<sup>8</sup>.

В обоих случаях «крестоносная» риторика действительно проявлена достаточно явно. Если в первом случае она используется вместе с принципами светского законодательства, то во втором речь идет именно о религиозном оправдании войны. В данной работе не будет подниматься вопрос об исторической достоверности письма

---

<sup>7</sup> Лев Диакон. История. — 6, 9.

<sup>8</sup> Цит. по: Кучук-Иоаннесов Х. Письмо императора Иоанна Цимисхия к армянскому царю Ашоту III // Византийский временник. — СПб., 1903. — Т. 10. — С. 91–101.

к Ашоту, поскольку это неизбежно выведет ее из рамок краткой статьи. Кроме того, представляется более важным ответить на вопрос, насколько вообще можно судить о «крестоносном» характере войны по этому источнику.

Эпистолярный жанр в эпоху Античности и Средних веков довольно вольно относился к реальному отражению исторической действительности. Для авторов писем важнее было показать скорее идейную основу своих действий. Соответственно для Иоанна Цимисхия важно было отразить не конкретные детали похода, а его идеологическое обоснование. Если учесть, насколько описание военных успехов разнится с описанием хронистов, то допустимо поставить под сомнение реальность и его идеологической составляющей. Вполне возможно, что в глазах императора и даже многих воинов цель «побывать в Иерусалиме и помолиться Богу в святых местах» была важна, но в таком случае почему задача удержания захваченных территорий под властью христиан была выражена так слабо? Хотя все эти земли в прошлом были под властью Византии, Цимисхий был достаточно политически трезв, чтоб понимать, что формальное признание его власти еще не означает реального возвращения захваченных городов империи. Для решения этой проблемы следует обратиться к вопросу о религиозном характере войн Византии. Воспитанные, с одной стороны, на образцах мужества греческого эпоса и истории, с другой — на христианских духовных ценностях, ромеи относились к этому феномену достаточно прагматично.

Война считалась делом государства, связанным с довольно серьезными затратами и риском. Поскольку Византия чаще защищала свои границы, чем вела войну на их расширение, то прибыль от добычи практически никогда не могла покрыть расходы на ту или иную кампанию. К тому же содержание наемной профессиональной армии, несмотря на всю ее силу, обходилось дорого, а «разбавление» элитных императорских подразделений отрядами фемного ополчения ухудшало общий уровень войск, да и отрыв этих полукрестьян от земли так же сопровождался экономическими потерями. Поэтому империя старалась сделать ставку на хорошую подготовку полководцев и богатую традицию «науки воевать», а по возможности вообще избегать вооруженных столкновений, отводя большую роль знаменитой византийской дипломатии. Действительно, оказывалось намного дешевле и безопасней подкупить врага (или натравить на него другого), чем испытывать прочность своих укреплений и войск.

Неоднозначным было и отношение к войне со стороны Церкви. С одной стороны, в Евангелии содержится явный призыв к отказу от насилия, с другой — ремесло воина как таковое не отвергается, а идеал жертвенной любви зовет «положить душу свою за други своя» (Ин. 15: 13). Первые христиане, ощущая себя пришельцами в Римской империи, задавались больше вопросами нравственного совершенства, нежели проблемой допустимости войны. В новозаветных посланиях и творчестве «мужей апостольских» военные образы встречаются лишь как символы христианского пути. Эпоха апологетов, поставившая перед христианами вопрос включения в жизнь римского общества, уже не могла пройти мимо этой проблемы. «Разоружив Петра, Господь разоружил всех солдат»<sup>9</sup> — пишет Тертуллиан, а Лактанций, по сообщению Августина, говорит: «Убивать людей запрещено навсегда, ибо Господь пожелал, чтобы жизнь их стала священной»<sup>10</sup>. Однако все же однозначного ответа о допустимости для христиан воевать Церковь не выработала.

---

<sup>9</sup> Тертуллиан PL — 1, 61р.

<sup>10</sup> Augustin De Divinis Institutionibus. — VI. — 20.

Если сделать обзор святоотеческой литературы Востока, то следует заметить парадоксальный факт. Греческая патристика отличалась тонкостью своих рассуждений и широтой постановки метафизических проблем, но мало интересовалась проблемами государства. Можно найти сравнительно немного рассуждений о сути войны и участия в ней христиан. Однако довольно большой материал дают сборники канонического права, по которым можно реконструировать отношение к ней со стороны Отцов. Афанасий Великий, запрещая убийство как таковое, тем не менее оправдывал воинов, защищающихся от врагов: «Ибо и в других случаях жизни обретаем различие, бывающее по некоторым обстоятельствам, например: не позволительно убивать; но убивать врагов на войне — и законно, и похвалы достойно» (правило 1). Василий Великий был более строг, главным фактором отношения к нему было принципиальное различие убийства вольного и невольного<sup>11</sup>. Первое считалось всегда предосудительным, второе же, хотя и греховным, но заслуживающим снисхождения (см. правила 56 и 57). Так, разбойники виновны в вольном убийстве, к ним же причисляются те, кто участвует в «неприятельских нашествиях» (правило 8), поскольку они намеренно идут в бой, чтоб завладеть имуществом чужого и отнять его жизнь. Убийство врага при самообороне считается извинительным и приравнивается к невольному (правило 55), за которое следует 11 или 10 лет отлучения, тогда как за вольное полагается от 20 лет запрета (правила 56–57). В то же время Василий Великий, вслед за Афанасием, извиняет убийство на поле брани, хотя и рекомендует применить трехлетнее отлучение, из-за «нечистоты рук» (правило 13). Различное отношение к смерти врага при самообороне и на войне можно объяснить тем, что в первом случае решение применить силу лежит в личной воле христианина. Тогда как второе часто совершается по приказу, в силу специфики воинской службы. К решению этого вопроса св. Василий рекомендует (правило 54) подходить крайне осмотрительно, как и краткое поучение, помещенное до сего дня в православных требниках в конце чинопоследования Исповеди, повествующее о соборном пересмотре излишне снисходительного запрещения воина, совершившего вольное убийство. Если же речь заходит о находящихся во священном сане, то тут восточная традиция едина и недвусмысленна. 83 Апостольское и 7 правило IV Вселенского Собора категорически запрещает совмещение должности клирика и монашеского пострига с воинской службой и любые упражнения для них в военном деле. Даже убийство при самозащите карается по 55 правилу Василия Великого извержением из сана.

Кроме того, различие восточного и западного отношения к проблеме войны связано со спецификой понимания греха. Католическая традиция видит в нем юридическое преступление заповеди, поэтому для нее необходимо четко определить степень ответственности за это. Поэтому необходимо точно сказать: виновен воин в убийстве в бою или невиновен. Если же невиновен, то необходимо точно выделить причины освобождения от тяжести нарушения заповеди. Так и появляются концепции «справедливой войны», а затем и правила ее ведения, о которых было сказано выше. Восточная же святоотеческая традиция, понимающая грех как болезнь, не считала возможным точно определять общие критерии виновности или невиновности любого преступления, а лишь его констатировать. Грех при этом

---

<sup>11</sup> См. также 5 правило Григория Нисского.

остается грехом, даже если светское право не считает его за преступление<sup>12</sup>. Каноническое право в этом вопросе дает лишь некий образ для действий священства, однако само решение нужно принимать исходя из особенностей каждого случая. Для определения вины считается главным само намерение и возможность свободного выбора.

Солдат может не иметь злобы на врага и желания убивать, а сделать это по приказу, в таком случае он не может быть признан виновным, но он все равно поражен грехом убийства как некой болезнью (отсюда и «нечистота рук», о которой говорит Василий Великий). Поэтому не удивительно, что многие византийцы относились к войне как некоему варварству. Тем не менее воевать ромеям приходилось часто, поэтому довольно рано сформировалось специфически византийское отношение, прекрасно выраженное в Эклоге Льва Исавра «побеждать, чтобы жить в мире»<sup>13</sup>. Необходимость выходить на поле боя воспринималась как неизбежное зло, однако намного меньшее, чем попасть под власть варваров. Поэтому понятие религиозной войны было и чуждо и близко ромеям одновременно. Фактически любое противостояние внешнему врагу было окрашено идеей защиты православия, равно как и любой конфликт на религиозной почве неизбежно считался делом государства и его безопасности.

В этой связи «крестоносные» мотивы письма Иоанна Цимисхия Ашоту вполне соответствуют византийской традиции тесного объединения религиозных и светских аспектов государственной политики, а сам поход мыслится как ответный на агрессивные действия арабов Муэза. Учитывая сложившуюся к X в. тактику борьбы против мусульманской угрозы, отраженную в известном трактате «Περὶ παραδρομῆς πολέμου» (лат. название *De velitatione bellica*, русские переводы — «О сшибках», «О боевом сопровождении»), то упреждающий рейд по территории врага считался византийцами как законный способ защиты своих владений. В этом отношении попытка предшественника Цимисхия Никифора Фоки добиться причисления павших в боях с мусульманами воинов к лику святых мучеников выглядела намного радикальней, чем очередной поход против них. Не исключено, что идея захвата Иерусалима пришла в голову императора уже в ходе самой кампании, вернее, во время зимовки 974–975 г. при планировании весеннего похода, когда стало понятным, что арабы не имеют сил для отражения угрозы.

Если бы религиозные мотивы были бы задуманы первоначально, то итоги кампании были бы совершенно иными — шла бы борьба за ключевые города, невзирая на потери и не удовлетворяясь богатыми откупными дарами. Если бы после взятия Триполи они оказались слишком большие и не позволили дальнейшее продвижение войск на юг, то армия осталась бы защищать уже захваченные территории, а не возвратилась бы в Антиохию. Иоанн Цимисхий был слишком опытным полководцем, чтоб допускать такие просчеты, и его политика во время войны со Святославом за Болгарию показала, что он вполне умел контролировать захваченные земли, если считал это нужным. Поэтому можно предположить, что идея удержания признавших ромейскую власть городов (что было бы принципиально важным при «войне

---

<sup>12</sup> Это напрямую касается проблемы отношения к убийству на войне. См.: Dawson T. *Byzantine infantryman. Eastern Roman Empire 900–1204*. — Osprey Publishing, 2007. — P. 44.

<sup>13</sup> Эклога введение. См.: *Ecloga Leonis et Constantini, Epanagoge Basilii Leonis et Alexandri* / Ed. Carolus Eduardus Zachariae a Lingenthal. — 1852. — P. 10.



за веру») не ставилась. Они предназначались скорее к роли буферной зоны, с которой можно было брать дань как с вассала, но не тратить серьезные средства на защиту. В военное же время войско противника, проходя через эти территории, неизбежно потеряло бы темп и фактор внезапности, что дало бы возможность византийцам подготовиться к отражению угрозы.

Обращает на себя внимание явное преувеличение успехов ромейского войска и описание их как нечто уже свершившееся. Фактически, это письмо представляет собой своеобразный отчет императора своему союзнику. Вполне возможно, что религиозные мотивы призваны показать особую заботу Цимисхия о делах веры. Уместно вспомнить, что согласно концепции самих византийцев их страна является единственно законной высшей властью христиан на земле, а другие христианские государи существуют не сами по себе, а в отношении с византийским двором. Отсюда и мягкий намек на «духовное сыновство» царя Армении василевса Романии.

Не исключена возможность и того, что религиозный характер успехов здесь служит для отвлечения внимания и замалчивания реальных результатов кампании, которая хотя и была удачна, но не настолько, чтоб положить конец владычеству мусульман в Палестине. В конце концов, завоевания Византии на Востоке оказались эфемерны — буквально в конце этого же года большинство захваченных территорий вновь отошли к мусульманам<sup>14</sup>. Возможно, именно поэтому ни Лев Диакон, ни Иоанн Скилица не придают этой кампании особого значения<sup>15</sup>. Если бы идея завоевания Святой Земли была бы озвучена более четко, описание было бы намного более подробно, хотя бы для того чтоб понять, почему такое богоугодное дело закончилось неудачей.

Все вышеизложенное свидетельствует, на наш взгляд, о том, что выражение «крестовый поход» по отношению к восточной кампании Иоанна Цимисхия является слишком неточным. Хотя военные действия шли в том же регионе, что и Крестовые походы XI–XII вв., они были вызваны иными причинами и велись принципиально по-иному сформированной армией. Сам способ проведения роднит ее с византийской стратегией упреждающих ударов по территории врага ради психологического устрашения и захвата крупной добычи. В отличие от походов латинских рыцарей, захват земель и их христианизация не была основной целью Иоанна Цимисхия, в отличие от вполне понятной светской идеи формирования буферной зоны на юго-восточной границе. О религиозных мотивах свидетельствует фактически только письмо императора царю Армении, которое может говорить лишь об осмыслении этой кампании в глазах самого Цимисхия, но сильно расходится с реальным воплощением озвученных идей. Концепция же борьбы с мусульманами ради защиты православия является общей для всех императоров Византии, начиная с VII в., а не изобретением самого Иоанна I.

---

<sup>14</sup> Попытки объяснить это преждевременной смертью Иоанна Цимисхия возможны, но все равно остается открытым вопрос: если планировалось продолжить кампанию в следующем году, то почему на завоеванных территориях не осталась хотя бы часть войска. Кроме того, о планах продолжить завоевание Палестины ничего не говорится в письме к Ашоту, хотя заручиться его поддержкой на будущее было бы крайне желательно.

<sup>15</sup> Например, Лев находит возможность повествование сюжетом о смене патриарха и даже о капподакийских братьях-близнецах, а сам поход в Палестину описывает довольно путано, показывая, по мнению М. Я. Сюзюмова, незнание географических особенностей местности.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Кучук-Иоаннесов Х. Письмо императора Иоанна Цимисхия к армянскому царю Ашоту III // Византийский временник. — СПб., 1903. — Т. 10. — С. 91–101.
2. Лев Диакон. История // URL: [http://thelib.ru/books/diakon\\_lev/istoriya\\_knigi\\_1\\_5-read.html](http://thelib.ru/books/diakon_lev/istoriya_knigi_1_5-read.html) (дата обращения — 14.10.2012).
3. О боевом сопровождении // Два византийских военных трактата конца X века. — СПб., 2002.
4. Тертуллиан PL — 1, 61р.
5. Augustin De Divinis Institutionibus. — VI. — 20.
6. Dawson T. Byzantine infantryman. Easten Roman Empire 900–1204. — Osprey Publishing, 2007.
7. Ecloga Leonis et Constantini, Epanagoge Basilii Leonis et Alexandri / Ed. Carolus Eduardus Zachariae a Lingenthal. — 1852.

*К. В. Преображенская*

## АБСОЛЮТНОЕ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ: СТУПЕНИ И СМЫСЛЫ ФОРМИРОВАНИЯ ИДЕАЛА

Метафизика обосновывает эпоху определенным  
истолкованием сущего и определенной концепцией  
истины, подводя основание под ее сущностный образ

*М. Хайдеггер*

### 1. Абсолютное как исходная точка формирования картины мира

В работе М. Хайдеггера «Время картины мира» дается следующее размышление: «Что такое — картина мира? По-видимому, изображение мира. Но что называется тут миром? Что значит картина? Мир здесь выступает как обозначение сущего в целом». Логика этого размышления-определения позволяет поставить вопрос о «первичности» или «имманентности» обозначения сущего в контексте развертывания мировоззрения. «Картина мира, сущностно понятая, означает, таким образом, не картину, изображающую мир, а мир, понятый как картина. Сущее в целом берется теперь так, что оно только тогда становится сущим, когда поставлено представляющим и устанавливающим его человеком. Где дело доходит до картины мира, там выносятся кардинальное решение относительно сущего в целом. Бытие сущего ищут и находят в представленности сущего»<sup>1</sup>.

Что означает сущее как целое, представленное и установленное человеком? Если Хайдеггер хотел показать процесс, когда мировоззрение, вступая в исторический контекст Нового времени, становится картиной — тем, на что смотрят, — на что смотрит человек, отменяет ли такая картина наличие сущностного центра — «В-Себе-и-для-себя-Сущего»? И как с этим Сущим соотносит себя сам человек?

Романо Гвардини в своем исследовании преобразования мировоззрения от античного и средневекового к новоевропейскому, в котором человек оказывается не столько центром, субъектом «видения» картины мира, сколько крошечным элементом Вселенной, отныне бездушной и не-целостной, казалось бы, перечеркивает перспективу «человек-субъект, который видит мир-объект». Человек видит мир, но в то же время

---

<sup>1</sup> Хайдеггер. М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — С. 45–47.

он видит и себя затерянным в этом мире. Феномен одновременного видения себя как центра и периферии зрения заслуживает отдельного внимания.

Стандартная типологизация исторических форм мировоззрения (Античность — «космоцентризм», Средние века — «теоцентризм», Возрождение — «антропоцентризм» и т. д.) подразумевает вписанность человека в целое универсума, которая сохраняется до наступления времени неклассической философии. В этом контексте «антропоцентризм» Ренессанса условен: не человек, а человечество, «человек» как идеальный образ, софийность мира здесь имеют особую роль, и эта роль прекрасно вписывается в общий спектакль. Между тем антропологический контекст, начиная с эпохи Средних веков, вмещивается в «объективистское» мировоззрение, осложняя логику Абсолютное — относительное.

«Античный человек не знает ни одной точки вне мира, поэтому он не может и пытаться взглянуть на него снаружи<sup>2</sup>. Средневековое представление о сотворении мира *ex nihilo* — из онтологически иного по отношению к Абсолютному, формирует основы субъект-объектной различенности, характерной для классической европейской картины мира».

Вне зависимости от того что принимается за истинный субъект как идеологический центр этой картины мира — Бог или человек, Бытие или бытие; смысл в том, что два плана бытия раскрываются как противоположные друг другу. Не в логической оппозиции, но в «совершенном несходстве», где Абсолютное и относительное, вечное и временное не противопоставляются, но раскрываются как разные онтологические уровни.

Если вернуться к уже упоминаемой работе Р. Гвардини, то в ней мы обнаружим логический ход к выстраиванию особенного дуализма, присущего новоевропейской картине мира: «если Эмпирей образует “место Бога” снаружи и наверху, трансценденцию — выход за пределы мира, то противоположным ему местом будет середина земли, глубочайшая внутренность. Здесь опять совершается переход в религиозную сферу. Он может быть отрицательным: это место связывается с древними представлениями о подземном мире, с ощущением потерянности и страха; земная глубина становится местом восстания против Бога, адом — смотри “Божественную комедию” Данте. Но он может быть и положительным, причем будет переходом не в иную физически-космическую область, а вовнутрь человека, в его сердце: тогда это будет “глубина души”»<sup>3</sup>.

В ходе трансформации представлений об Абсолютном в европейском мировоззрении (Бог-Личность Средних веков — Творец-мира-Единое Ренессанса — Субстанция-закон-бытия Нового времени) смещается точка отсчета от Абсолюта-Личности к субъекту-человеку, смотрящему на «картину мира». Субъективное «центрирование» человека углубляется и уточняется так, что на исходе классического периода европейской философской традиции ярко проявлены два Абсолюта: Абсолютный Дух, Материя как начало мира и Абсолютный Субъект — человек, воля, жизнь как смысл мира.

Эти два Абсолюта формировались в недрах классической европейской философской традиции, принимая разные формы: один Абсолют предельно приближен к понятию «Абсолютный Объект» — «Природа», «Сущность», «Объективный закон»; второй несет в себе черты Абсолютного Субъекта: «Воля», «Действие», «Автономность».

---

<sup>2</sup> Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопросы философии. — 1990. — № 4. — С. 153.

<sup>3</sup> Там же. С. 154.

По существу, перед нами переосмысление одного Абсолюта в контексте двух традиций: понимания, следующего за античной традицией «природы — сущности», и интерпретации христианского персонализма, в рамках которого личностью является и Бог, и человек. Можно найти примеры, когда эти два Абсолюта переплетаются в виде разных философских течений, часто современных друг другу (как, например, в философии Декарта и Паскаля — будучи одинаково заинтересованными проблемами естественно-научного знания, близкие в своих открытиях<sup>4</sup>, они принципиально расходятся во взглядах на природу отношений Абсолют — человек). Однако можно найти и любопытные примеры того, как два Абсолюта переплетаются в одном мировоззрении. У немецкого мистика Мейстера Экхарта две ступени Божественной Жизни — *Gotheit* и *Got* парадоксальным образом относятся к разным онтологическим планам бытия: вневременное, нетварное Бытие («когда Бог не был Богом, но был он, несомненно, Божеством») и «падение в творение». Если схематизировать проблему «вещи-в-себе» с «запрещенными» вопросами (бесконечность мира, бытие Бога, бессмертие души) и оснований категорического императива с удивлением по поводу «морального закона во мне», можно обнаружить также два центра мировоззрения. Один из них вынесен за скобки, другой открывается в имманентной глубине человеческой души. Думается, не случайно эти два ярких примера отсылают нас к протестантской проблематике<sup>5</sup>. И так же не случайно Романо Гвардини, открыв экскурс о глубине души, тут же его закрывает: «Место Бога во внутренности души так же невообразимо; это становится ясно, когда дух пытается проникнуть в самое ядро мысли, то есть к границе “внутренней конечности”. Сама по себе она так же недостижима, как предельная даль или высота»<sup>6</sup>. Там, где католик благочестиво отступит, мыслитель протестантского склада ума предпочтет оспорить простые решения, открывая внутреннюю логику таинственного. Или: там, где схоластика исчерпывает себя в видении Абсолютной Сущности, открывается пространство для персоналистического дискурса христианской мистики.

Предположение, что Абсолютный Объект и есть Абсолют как природа, а Абсолютный Субъект — парадигма антропологической проблематики, будет выглядеть логически оправданным, но не подтверждаемым практическими примерами. На практике мы скорее увидим, как «объективистское» видение Абсолюта рождает объективистское понимание человека (Античность), а персонализм Абсолюта отразится в персонализме антропологического знания (Средние века). Вместе с тем два образа Абсолютного в истории европейской мысли не сменяют друг друга. Они преломляются друг в друге, рождая две парадигмы внутри одной традиции мысли. Абсолютное как природа, становится предметом схоластических дискуссий, прозрение М. Экхартом энергийных аспектов богообщения выпадает из католической традиции, направляющейся философией Божественной Сущности, но фиксирует персоналистическую в истоках и «природную» в своем результате мистику<sup>7</sup>, в дальнейшем характерную

---

<sup>4</sup> Интересны фрагменты переписки Декарта и о. Мерсенна о Паскале, повествующие об этих аспектах кратких взаимоотношений философов (Декарт Р. Фрагменты переписки. О церковных таинствах / Перев. К. В. Преображенской // Вестник РХГА. — 2001. — Т. 4.).

<sup>5</sup> Мейстер Экхарт в богословской традиции часто рассматривается как пре-протестант.

<sup>6</sup> Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопросы философии. — 1990. — № 4. — С. 157.

<sup>7</sup> См. работу В. Н. Лосского «Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта» (Lossky V. La theologie negative et la connaissance de Dieu chez Maitre Eckhart. — Paris, 1960).

для протестантской мысли. Отдельного рассмотрения заслуживает восточнохристианская парадигма, проявляющаяся не только в византийской и русской философской и богословской традициях, но и в сочинениях таких мыслителей, как арх. Иустин Попович (Сербия).

Природное видение Абсолютного от Античности, через Средние века и далее — в Новое время сопровождает становление естественно-научной мысли. Антропологическое знание, которым проникнуто христианское мировоззрение, предельно сближает характеристики Абсолюта-Субъекта и человека. Эти две точки внимания позволяют человеку как субъекту восприятия картины мира видеть ее дважды: как объект и как то, центром чего он является сам.

Как пишет Р. Гвардини, развитие естественно-научного знания приводит к тому, что Абсолют-Объективность теряет свой онтологический статус, увлекая за собой и образ человека: «Возникает уходящая во все стороны бесконечная связь: с одной стороны, она дает простор и свободу, с другой — лишает человеческое существование объективной точки опоры. Человек получает простор для движения, но зато становится бездомным»<sup>8</sup>.

Даже в ситуации «деонтологизации» Абсолюта, сам образ Абсолютного является источником «догматического» содержания мировоззрения, не подлежащего критике. Это специфическое, «догматическое» (в смысле философского различия догматизма и критицизма) понимание Абсолюта присутствует во всякой картине мира, будь она «идеалистическая» или «материалистическая», научная или принадлежащая повседневному.

Картина мира как образ, концентрирующий в себе место, назначение и перспективы человеческого бытия, не может избежать соотнесенности Абсолютного и временного как источника принципа «рядоположенности»: «если метафизика мыслит сущее как таковое в целом, т. е. усматривая высочайшее, всеобосновывающее сущее, то она есть логика как теологика»<sup>9</sup>. Представления о Трансцендентной причине мира всегда подразумевают схему, в которой все единицы бытия находятся на своих местах. Если это и не «догмат» в чистом виде, то во всяком случае — «догматическая парадигма», которая не только отражает указанную схему, но и формирует новую реальность. Является ли эта ситуация частным случаем диалектического закона «оборачивания метода» — «Взаимодействие между парадигмой и действительностью определяется принципом единства исторического и логического. Механизм этого воздействия основан на диалектическом законе “оборачивания метода”: парадигма как культурная картина мира, конечно, является отражением социально-исторических реалий, но особым отражением. Оформившись и достигнув зрелости, она приобретает черты самостоятельности (и даже внешней независимости), получая способность, в свою очередь, оказывать обратное воздействие на процессы, происходящие в действительности, формируя их и задавая определенные тенденции их развития»<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопросы философии. — 1990. — № 4. — С. 162.

<sup>9</sup> Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики // Тожество и различие. — М., 1997. — С. 35.

<sup>10</sup> Романенко И. Б. Западноевропейские парадигмы образования // Антропологический синтез: религия, философия, образование. — СПб., 2001. — С. 38–39.

## 2. Формирование антропологического идеала европейской философской традиции

Формирование антропологического идеала европейской философской традиции открывает перед нами две перспективы развития мировоззрения; одна — та, в которой восприятие религиозных идей придает мировоззрению глубоко персоналистический характер, другая — та, в которой западноевропейская наука и философия оказываются наследницами Античности, однако не в качестве прямой преемственности, как это часто позиционируется, а в виде косвенной и вторичной зависимости — опять-таки через основные идеи христианского средневековья, в той форме, в которой эти идеи преломились в средневековой мистике и схоластике.

В случае с религиозным мировоззрением, коренящимся в Предании Ветхого Завета, эта истина имеет «прописной» характер: она записана в словах о творении человека: «и сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему» (Быт. 1: 26). Поэтому истина всякой антропологической реальности будет коррелироваться с истинами Абсолютного бытия. В этом плане мы должны сказать, что не только Десять заповедей или слова Нагорной проповеди указывают на существо человека; тайна человека — отражение тайны Божественного бытия. В случае антропологии монотеизма человек — это, прежде всего, личность.

Современное восприятие личности как уникальной «характеристики» индивидуальности в полной мере отражает внутренние интенции христианской антропологии. Однако также мы находим в современном мировоззрении другие формы интерпретации сущности человека, которые следует отличать от личностного (христианского) видения.

Современное понимание человека как индивидуума, неповторимого существа во многом следует античной традиции. Индивидуум как уникальная единица, «атом», частный случай общего понятия «человек», индивидуальная субстанция разумной природы, если использовать определение, данное Боэцием, подразумевает контекст «первичности» социального и вторичности индивидуального. Однако, как отмечал Рихард Сен-Викторский, «субстанция отвечает на вопрос *что* (quid), а личность — на вопрос *кто* (quis). На вопрос же кто мы отвечаем именем собственным, которое одно только и может обозначать данное лицо»<sup>11</sup>.

Когда мы говорим о человеке как о «микрокосме», идеальном образе и смысле вселенной, мы обращаемся к заимствованной у греков идее микрокосма — не отдельного лица, а общечеловеческого символа, и здесь, строго говоря, мы имеем дело вовсе не с личностью. Не случайно мы встречаемся с подобным символом всякий раз, когда философская мысль возвращается к переосмыслению своих основ в русле классического мирозерцания (вспомним В. С. Соловьева с его общечеловеческим субъектом — становящимся всеединством).

Когда мы не можем определить основание личностной индивидуальности, мы вынуждены рассматривать личность в ее отношении к другим личностям или к обществу в целом. Тогда отличие одного индивида от другого видится в его социальных или ролевых функциях (Фома Аквинский говорил: «Persona est relatio»). Комментируя

---

<sup>11</sup> Richardus a Sancto Victore. De Trinitate IV. — 7. — PL 196, 934–935. (Цит. по: Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. — М., 2000. — С. 298.)

термин *persona*, русский мыслитель, которого и теперь на Западе называют «богословом личности», В. Н. Лосский, отмечает его первоначальное значение — «внешний вид индивида, обличие, наружность, маска (“личина”) или роль актера»<sup>12</sup>. Здесь мы имеем лишь внешнее описание, не относящееся к сущности; к тому же необходимо признать, что в связи с другими личностями мы можем определить уникальность человека только отрицательно: он не похож на того или другого.

Понимание личности как индивидуума заключено в рамки понятия обособленной части общей природы: «индивидуум принадлежит виду, вернее, он является одной из его частей: индивидуум “делит” природу, к которой принадлежит, он есть, можно сказать, результат ее атомизации... Индивидуумы одновременно противопоставлены и повторны: каждый из них обладает своим “осколком” природы, и эта бесконечно раздробленная природа остается всегда одной и той же без подлинного различия»<sup>13</sup>. Индивидуум можно определить только через его атрибуты. Однако «всякое свойство (атрибут) повторно: оно принадлежит природе, сочетание качеств можно где-то найти. Личностная же неповторимость есть то, что пребывает даже тогда, когда изъят всякий контекст, космический, социальный или индивидуальный — все, что может быть выражено. Личность несравненна, она “совершенно другое”»<sup>14</sup>.

Понятие личности обретает свой конкретный смысл в осмыслении таинства сотворения человека «по образу и подобию». Личность есть тайна, такая же неизреченная и невыразимая, как и глубина божественного Бытия. И здесь мы должны обратиться к тринитарным спорам, ибо именно в мудрости отцов Вселенских соборов мы найдем исчерпывающее объяснение соотношения Личности (Ипостаси) и Природы (Усии). Христианская антропология неизбежно следует за теологическими понятиями, и в известной мере личность человека аналогична божественной Ипостаси; ее связь с общечеловеческой природой есть отражение взаимоотношений Ипостасей и Сущности в Св. Троице. Приближаясь к тайне божественных Ипостасей мы можем выделить только одну истину: каждое Лицо в своих уникальных свойствах отличается от остальных и не выразимо через общую природу.

«Личность — это несводимость к природе» — такова окончательная формулировка как тринитарного богословия, так и христианской антропологии: «наше представление о человеческой личности как о чем-то “личностном”, делающем из каждого человеческого индивида существо “уникальное”, совершенно ни с чем не сравнимое и к другим индивидуальностям несводимое, дало нам именно христианское богословие. Человеческая личность не может быть выражена понятиями. Она ускользает от всякого рационального определения и даже не поддается описанию, так как все свойства, которыми мы пытались бы ее охарактеризовать, можно найти и у других индивидов. “Личное” может восприниматься непосредственной интуицией или же передаваться каким-нибудь произведением искусства. Когда мы говорим: “это — Моцарт” или “это Рембрандт”, то каждый раз оказываемся в той “сфере личного”, которой нельзя найти эквивалента»<sup>15</sup>.

Именно понятие «личность», не сводимое ни к индивидуальной субстанции, ни к актуализации какой-либо общей, «разумной» субстанции, формирует весь спектр

---

<sup>12</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. — М., 1991. — С. 42.

<sup>13</sup> Там же. С. 214.

<sup>14</sup> Там же. С. 215.

<sup>15</sup> Там же. С. 44.



современного восприятия человека как существа свободного, таинственного и наделенного как талантом творца, так и ответственностью. Сложность человеческой личности заключается даже не в том, что она есть неуловимое единство того, что не существует в отдельности — ипостаси (личностного начала) и общечеловеческой природы, «образ божий» в человеке — залог его совершенной свободы как по отношению к своей собственной природе, так и по отношению к остальному творению и самому абсолютному: «Личное существо способно любить кого-то больше собственной своей природы, больше собственной своей жизни. Таким образом, личность, этот образ Божий в человеке, есть свобода человека по отношению к своей природе...»<sup>16</sup>

Пространный экскурс в происхождение европейского понимания личности как истины и средоточия человеческого существа был необходим, прежде всего, для демонстрации того, как образ Абсолютного задает образец видения человека. И если антропологические выводы монотеистической традиции, казалось бы, продиктованы одним из сюжетов Писания (сотворение человека по образу и подобию Божию), то обращение к не-монотеистическим, к так называемым «отрицательным», или апофатическим религиям, таким как индуизм и буддизм, также дает нам удивительные совпадения образа человека и Абсолюта:

Ни к чему не привязанный мыслью,  
победивший себя, без желаний,  
отрешенностью и недеяньем  
человек совершенства достигнет.

Бхагавадгита, гл. XVIII, 49 (перевод В. С. Семенцова)<sup>17</sup>

Интересно, что сравнение мистических традиций, коренящихся в разных типах религиозности, дает нам сходство некоторых внешних форм аскезы (отречение от внешнего, материального, субъективно-индивидуального), при этом вскрывая различие *антропологических* образов.

Так, в статье Степанянц М. Т. «Восточные концепции “совершенного человека” в контексте мировой культуры»<sup>18</sup> предпринята попытка свести практическое настроение мистики к бездействию на примере восточных религий и суфизма. Так, Ибн аль-Фарид, поэт-суфий, пишет:

Так откажись от внешнего, умри  
Для суеты и оживи внутри.  
Уняв смятение, сам в себе открой  
Незамутненный внутренний покой.  
И в роднике извечной чистоты  
С самим собой соединишься ты.

Следующий отрывок, хоть и приводится автором статьи, М. Т. Степанянц, как пример аскетического размывания образа человека, тем не менее содержит в себе указание на несомненный персонализм, присущий суфийской поэзии: появление «Я» и образа «творца», полагаю, было бы невозможно в поэзии буддизма:

<sup>16</sup> Там же. С. 243.

<sup>17</sup> Цит. по: Степанянц М. Т. Восточные концепции «совершенного человека» в контексте мировой культуры // Историко-философский ежегодник. — М., 1990. — С. 102.

<sup>18</sup> Там же. С. 96–107.

Да упадет завеса с глаз моих!  
Пусть будет плоть прозрачна, голос тих,  
Чтоб вечное слышать и взглянуть  
В самую исчезающую суть,  
Священную основу всех сердец,  
Где я — творение и я — творец<sup>19</sup>.

Мистические практики, не имеющие в своем основании монотеистического религиозного основания, предпочитают говорить о «расширении», «растворении» и «развоплощении» разумного и индивидуально-личностного начала («в одной из ранних упанишад (Брихадараньяка упанишаде) к высшей форме трансперсонального опыта даже не прилагается слово “сознание”: сознание предполагает двойственность познающего и познаваемого, воспринимающего и воспринимаемого, тогда как в состоянии освобождения (мокша) все становится одним Атманом (абсолютное Я), который “недвойствен” (адвайта), будучи единым “сгустком” познания. Следовательно, после освобождения сознание как продукт субъект-объектного дуализма отсутствует...»<sup>20</sup>) вплоть до потери «человеческой формы» (К. Кастанеда).

Особый интерес в данном контексте представляет интерпретация мистического опыта как опыта личности в творчестве европейских мыслителей, так или иначе отклоняющихся от классической монотеистической схемы понимания Абсолютного:

«Я становлюсь огромным потоком за моими пределами, как если бы моя жизнь влилась в неспешные реки сквозь чернила неба. Я уже не я, но то, что является моим истоком, достигает и заключает в своих объятиях присутствие без границ, сходное с потерей самого себя» (Ж. Батай. Метод медитации);

«Быть ничем в себе, сделаться совершенно несходным и больше не быть подобным чему бы то ни было, — только так человек становится совершенно подобным Богу; так как качество Бога, его природы — быть несходным, не быть ничему подобным» (М. Экхарт).

В отличие от мистики классической, христианской:

«И сначала ты найдешь мрак и непроницаемую толщу, но, постоянно подвигаясь в деле сем ночью и денно, ты обретишь “о чудо!” непрестанную радость. Ибо как только ум найдет место сердечное, он сразу узревает, чего никогда не знал. Видит же он посреди сердца воздух и себя самого, всего светлого и исполненного рассуждения». (Симеон Новый Богослов. Метод священной молитвы и внимания (перевод А. Дунаева).

Представленные отрывки, на наш взгляд, достаточно ярко рисуют антропологические различия двух типов мистического опыта: отвлеченно-апофатического, где индивидуальность утрачивает себя, и конкретно-личностного, в котором индивидуальность, напротив, себя находит (вспомним того же Ибн аль-Фарида: «И в роднике извечной чистоты / С самим собой соединишься ты»).

Соответственно, возможно сформировать условно универсальное заключение о том, что, если образ Абсолютного определяет антропологическое содержание ми-

---

<sup>19</sup> Ибн аль-Фарид. Арабская поэзия средних веков. — М., 1975. (Цит. по: Степанянц М. Т. Восточные концепции... С. 102).

<sup>20</sup> Торчинов Е. А. Мистический опыт и метафизика (К постановке проблемы) // Торчинов Е. А. Восток-Запад. Опыт запредельного. — СПб., 2008.

ровоззрения, то образ человека, представленный в религиозном антропологическом контексте, и есть *идеал*, поскольку описывает статику «образа и подобия», форму, в которой человек *должен* проявить себя.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопросы философии. — 1990. — № 4.
2. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. — М., 1991.
3. Романенко И. Б. Западноевропейские парадигмы образования // Антропологический синтез: религия, философия, образование. — СПб., 2001.
4. Степанянц М. Т. Восточные концепции «совершенного человека» в контексте мировой культуры. Историко-философский ежегодник. — М., 1990.
5. Торчинов Е. А. Мистический опыт и метафизика (К постановке проблемы)// Торчинов Е. А. Восток-Запад. Опыт запредельного. — СПб., 2008.
6. Хайдеггер. М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. — М., 1993.
7. Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики // Тожество и различие. — М., 1997.
8. Lossky V. La theologie negative et la connaissance de Dieu chez Maitre Eckhart. — Paris: Cerf, 1960.

*В. А. Щученко*

## КОНКРЕТНЫЙ ИСТОРИЗМ Г. В. ФЛОРОВСКОГО

XX столетие ознаменовалось не только глобальными сдвигами в общественной жизни (мировые войны, революция, экономические кризисы), но и рождением — во многом именно вследствие этих сдвигов — новой формы исторического сознания, новой формы историзма. Основные подходы к истории, какими они сложились у просветителей, О. Канта, Г. Гегеля, К. Маркса, оказались тесными, утрачивали свою эвристическую значимость. Стало ясно, что прогресс противоречив, что эволюционные формы общественного развития чередуются с социальными катастрофами. Выяснилось, что общественные законы объясняют многое, но далеко не все, что они не всегда помогают при определении индивидуальных линий жизни страны и народов. Эти законы всеобщи, но они часто не способны проникнуть в глубинную ткань индивидуального, конкретно-специфического развития исторических субъектов. Возникли серьезные сомнения в том, что свобода есть познанная необходимость, т. е. знание всеобщих законов общественного развития, как ими они представлялись социальным мыслителям, есть исчерпывающая мера для понимания и организации общественной жизни.

Рождалась новая концепция историзма, авторы которой, не отвергая многие положения великих предшественников, подвергали эти положения серьезной критике. Идеи нововведения шли по линии конкретизации, более глубокого проникновения в историческую ткань. Если, как утверждалось, важно знать всеобщие тенденции развития, то не менее важно понимать также и содержание индивидуальных форм исторического генезиса. Если важно использовать для понимания исторических процессов понятие «закон», то не менее важно опираться и на понятие «тип». Если важно изучать непрерывные эволюционные процессы, то надо понять и истоки исторически необходимых, неизбежных проявлений прерывности или даже катастрофизма. Если признавать важнейшую или даже определяющую роль научно-технического прогресса, то следует объяснить, в чем же причина духовных кризисов, культурных падений.

Возникла новая концепция историзма, характерные основополагающие черты которой следующие: отказ от просветительско-позитивистской веры в самодостаточность все объясняющих законов, от гегелевского идеалистического номотетизма

и марксистского натуралистического редукционизма, понимания исторической жизни далеко не только как жизни «естественно-исторической», но и как жизни «одухотворенной», пронизанной сознательной волей, верой, ценностными интенциями, как жизни творческой, созидающей свободно все новые, никогда не бывшие формы, а главное — опора в историческом исследовании не только на «факт» и «закон», но и на историческую типологизацию, проникающую в конкретику индивидуального генезиса социальных образований, учитывающую вариативность, альтернативность, а нередко и непредсказуемость развития<sup>1</sup>.

Большой вклад в становление «конкретного» историзма внесли немецкие философы В. Виндедльбанд и Г. Риккерт, а позднее М. Вебер, Э. Трёльч и К. Ясперс. Новые «конкретизирующие» подходы к осмыслению исторического процесса разрабатывали представители Школы «Анналов» — М. Блок, Л. Февр, Ф. Бродель, Ж. Ле Гофф и др.<sup>2</sup>.

В данном случае хотелось бы обратить внимание на то, что и русские мыслители первой половины XX столетия (Г. В. Флоровский, Н. А. Бердяев, И. А. Ильин, П. М. Бицилли, Г. П. Федотов и др.) настаивали на необходимости осмысления роли религии и культуры, задающих начала творчества и свободы в истории, ясно видели противоречивость прогресса, неизбежность социальных катастроф (о чем громко возвещала сама событийная история России всей первой половины XX в.), подвергли убедительной критике односторонность номотетизма, внесли ряд существенных положений в понимание типологического подхода к исторической действительности.

При этом они указывали на христианские истоки новых воззрений на историю. В определенной степени это характерно и для западных мыслителей (Э. Трёльч, К. Ясперс и др.). Но именно у русских философов установка на христианское мировоззрение обнаруживала себя ярче, являлась идейно-мировоззренческим центром их исторического сознания. Русские философы настаивали на том, что именно христианское мировоззрение является источником нового исторического сознания, что это мировоззрение по своей глубинной сути противостоит и кантовскому прогрессизму, и гегелевскому панлогизму, и марксистскому натурализму.

Особо выделяется здесь фигура Г. В. Флоровского, вклад которого в становление «конкретного» историзма не вполне осознан, в том числе и в России.

Жизнь человечества, что очевидно, протекает во времени. Она есть, как подчеркивал Г. В. Флоровский, всегда «временная», исторически окрашенная деятельность. Христианство, по его твердому убеждению, исторично не только в том смысле, что библейские события «привязаны» к истории определенного народа и определенного хронотопа, что Богочеловек Христос получил историческую «биографию», но и в том смысле, что само это историческое бытие человечества при всей его временности и конечности получило смысл существенно противоположный языческим представлениям о роковой циклической повторяемости, господствующей в мире, а эти представления неотвратимо приводили к «мечтательному пессимизму», обесценивали творческую активность человека, культуросозидающую деятельность.

---

<sup>1</sup> О понятии «конкретный историзм» см. в книге Щученко В. А. «Вечное настоящее культуры. Теоретические проблемы историко-культурного процесса». — СПб., 2001. — С. 35–67.

<sup>2</sup> Обстоятельный анализ истории становления и основного идейного фонда названной школы дан в монографии А. Я. Гуревича «Исторический синтез и Школа “Анналов”» — М., 1993.

Эсхатологизм в его крайних формах неприемлем, ибо уже в истории начинается и осуществляется конечное предназначение человека-созидателя и творца новых, ранее не бывших исторических форм, в которых все яснее просвечивает вневременное и вечное Слово. В истории есть священный смысл, заданные божественным Логосом творчество и свобода, вектор которых как раз и состоит в неодолимом стремлении к этому Логосу. Эсхатологизм в его «преувеличенной», восходящей к язычеству форме ведет к «подчинению фатуму», пассивности и утрате смысла и жизни, и истории. Христианство исторично еще и потому, что оно прямо задает смыслы и, более того, обуславливает формирование и развертывание исторической жизни или, как выражается мыслитель, истории «роста человека в меру возраста совершенства, под господством исторического Бого-Человека, самого нашего Господа Христа Иисуса»<sup>3</sup>.

Здесь существенно важна мысль Г. В. Флоровского о том, что Бог — это не бог-фатум, не бог-законодатель, но Бог, говорящий на языке человека с человеком, Бог, явленный в определенное время и в определенном месте, Бог, открывший человеку мир абсолютных и в этом смысле «вечных» ценностей, мир свободы, творчества и любви.

Новое, рожденное христианством, понимание истории, новая историософия качественно отличается не только от античных представлений об историческом процессе (циклизм, мифологизм, космологизм), но и от историософских представлений XIX в., в частности, от философии истории Г. Гегеля, не говоря уже о К. Марксе. У Г. Гегеля, замечает Г. В. Флоровский, вполне в духе «конкретного» историзма, история не есть «область новотворимого»; в развитии духа не происходит «обновления», но наблюдается «удвоение, самоповторение, самовоспроизведение». Здесь нет места небывшему. Тут также заметна «натурализация» истории. Ибо и в истории, как и в природе властвует развитие как единый процесс, а потому исторический процесс как бы примыкает к вечной жизни природы. В итоге — «нечувствие к онтологическому своеобразию исторического». Христианство же, заявляет он, напротив, исторично, событийно, эмпирично. Христианство знает величайшее событие, знаменующее собою некий разрыв, рождение нового исторического качества, явление никогда ранее не бывшего, а именно Богоявление, Воплощение Слова<sup>4</sup>.

Знаменательно, что Г. В. Флоровский настаивает на историческом толковании Библии, отвергая редукцию библейской истории к аллегорической экзегетике, превращение Библии в собрание символов, мифов и притч. Ибо последние так или иначе выводят за пределы конкретного времени, реальной истории. Отсюда мечтания о «вечном Богочеловечестве», о «тайнознании и теогонических и космологических процессах»<sup>5</sup>. Г. В. Флоровский предостерегает против мифологизации Писания, утверждая, что история входит в его самую «интимную ткань». Историзм Библии прямым образом соотносится с христианской направленностью на активное, творческое отношение человека к миру, на дела, исполняемые в соответствии со Словом Писания. Г. В. Флоровский уточняет: «... Допущение множественности смыслов в Писании, признание в нем некоего сокровенного и отвлеченного от времени и истории смысла, угрожает

---

<sup>3</sup> Флоровский Г. В. Затруднения историка-христианина // Флоровский Г. В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. — СПб., 2002. — С. 706.

<sup>4</sup> Флоровский Г. В. Спор о немецком идеализме // Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. — СПб., 2002. — С. 416–417.

<sup>5</sup> Там же. С. 418.

реальности Откровения как исторического события и факта... Откровение есть не только система Божественных слов и примеров, но и система Божественных дел. И потому, прежде всего, история... Слова Божии всегда имеют, прежде всего, прямой смысл — и уже этот прямой смысл значителен»<sup>6</sup>.

Историософия христианства, а также и христианское видение историко-культурного развития несовместимы ни с натурализмом (уподоблением исторических процессов природным), ни с натуралистическим морфологизмом, ни, наконец, с редукцией исторического познания исключительно к номотетике с ее ориентациями на раз и навсегда познанные законы бытия, на отвергающий телеологию детерминизм, фатализм, имперсонализм и др. Также и в этом случае Г. В. Флоровский сближается с идейными установками «конкретного» историзма.

Понятно в этом контексте, почему Г. В. Флоровский не просто обращается к понятию «культурно-исторический тип» (тип «конкретнее» закона), но и отмежевывается от «типологических исканий» Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, а также евразийцев, концепции которых «заражены» застарелыми болезнями — натуралистическим морфологизмом и панлогизмом, где законы исторического развития являют себя в качестве фатальной, роковой силы, довлеющей над личностью и народом.

Проблема культурно-исторической типологизации всплывает в работе Г. В. Флоровского «Евразийский соблазн». Полемизируя с евразийцами, озабоченными поисками типологического своеобразия России, особенностей ее «месторазвития», он заявляет, что их историософия опирается на принципы морфологического натурализма. «Евразийская историософия, — писал он, — отличалась по морфологическому типу... С морфологической точки зрения Россия есть особый и особенный самостоятельный, живой организм, «своеобразная культуроличность». С этой точки зрения всякий действительный субъект исторического процесса есть некая «симфоническая личность», от рождения и даже от вечности одаренная особыми и определенными задатками и строем, которые должны раскрыться и в историческом бытии органически раскрываются в системе народно-культурного бытия, — всегда с непреодолимой неполнотой и несовершенством, не в одном, но во многих, чередующихся воплощениях, из которых каждое в своем месте и в свое время закономерно и необходимо, как закономерна и необходима и вся совокупность последовательных воплощений. Проблемы своеобразия, самобытности, органической верности врожденному или данному типу, — эти морфологические или социологические проблемы занимают полностью весь евразийский кругозор»<sup>7</sup>.

Что сразу же обращает внимание в этом суждении мыслителя? Прежде всего это, конечно, критика морфологизма и биологизаторских уподоблений. Но не только это. Г. В. Флоровский решительно отказывается от редукции культурно-исторической типологизации к морфологии с ее роковой предопределенностью цикла и к социологии с регулярностью, необходимостью и повторяемостью ее законов. В этой связи Г. В. Флоровский подвергает критике исторические идеи В. Ф. Одоевского, его представления о человеческих обществах как о «живых организмах», замкнутых

---

<sup>6</sup> Флоровский Г. В. Богословские отрывки // Флоровский Г. В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. — СПб., 2002. — С. 443. См. также: Флоровский Г. В. Промысел Святого духа в Богооткровении // Флоровский Г. В. Вера и культура... С. 484–485.

<sup>7</sup> Флоровский Г. В. Евразийский соблазн // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. — М., 1993. — С. 252.

и непроницаемых друг для друга, слагающихся каждый по своему типу и, главное, — подверженных своей исторической судьбе, своему роковому и фатальному кругу развития. Органицизм и морфологизм характерны, по убеждению Г. В. Флоровского, и для Н. Я. Данилевского, и для натуралистически и эстетически ориентированного К. Н. Леонтьева, отступавших от христианской философии истории к «натуралистической морфологии исторической жизни». Характерно, подчеркивает Г. В. Флоровский, что типологический плюрализм сочетается у многих из них, и в частности у Данилевского, с самым настоящим монизмом — субстанциональным, навеянным духом «общечеловечности». Получается, что человечество следует неким бессознательным, невольным, а главное — роковым образом заданным «общечеловеческим» устремлениям — к «прогрессу» кораллового рифа, «бессознательного, не имеющего ни духовной свободы, ни способности к творчеству». Будучи христиански и историкоцентристски и «конкретно» ориентированным мыслителем Г. В. Флоровский не приемлет ни морфологически и натуралистически ориентированного субстанционализма, ни редукции исторического процесса к необходимости законов, этих жестких природных и социальных обручей, роковым образом заданных человеку, что несовместимо с религиозно-духовной творческой свободой, столь же реально проявляющей себя в исторической жизни, как и эти законы. С этих позиций он и критикует типологизаторские искания евразийцев, для которых характерно «невероятное сплетение» морфологического мотива с мотивом «религиозной оценки». Евразийцы утратили то, что было свойственно славянофильской философии — а именно, «христоцентризм», выражающийся в его «чуткой восприимчивости к подлинной исторической динамике, к динамике не только органических круговращений, но и творческого делания и греховного распада»<sup>8</sup>.

Уповая на христианство, евразийцы все-таки остались в плену морфологического натурализма, «государственного максимализма», отождествления православной русской церкви с русской культурой. «И потому, — пишет Г. В. Флоровский, — более чем неосторожно сказать, что “Православная русская церковь эмпирически и есть русская культура, становящаяся Церковью”. Евразийцы слишком нагружают Церковь миром и мирским. Плоть и кровь не наследуют вечной жизни. Это не отрывает христианство от земли, не “выпаривает” его из жизни. Но Церковь всегда остается в странствии на исторической земле, всегда чуждая духу века сего, собирая в духовном рождении чад своих из *всякого* народа»<sup>9</sup>.

Большой ошибкой евразийцев Г. В. Флоровский правильно считает резко проводимое ими разведение христианского Запада при всех существующих там искажениях и православной России. «Россия, как живая преемница Византии, — и это весьма актуальное замечание, — остается православным Востоком для неправославного, но христианского Запада *внутри единого культурно-исторического цикла*»<sup>10</sup>.

Будучи христианским мыслителем Г. В. Флоровский не приемлет релятивистского подхода к типологической проблеме. В исторической действительности наблюдается, конечно, типологическое многообразие и каждый культурно-исторический тип полноценен. Однако эта полноценность не есть равноценность. Очень рискованно, замечает он, например, квалифицировать язычество как «потенциальное Православие». Культура

---

<sup>8</sup> Там же. С. 255.

<sup>9</sup> Там же. С. 262.

<sup>10</sup> Там же. С. 256.



народов и последовательно сменяющихся исторических эпох развивается, возрастает качественно. Язычество после Христа есть нечто иное, чем язычество до Христа<sup>11</sup>.

Каждый культурно-исторический тип есть целостность, единство многообразного. И это единство обусловлено, предзадано не только имманентно (социально-экономически, политически, духовно-практически и т. д.), но и тем абсолютным, духовным заданием, которое имеет однонаправленный вертикальный вектор, глубина и полнота которого сильнее всего выражена в религии, а для народов западного мира в христианстве.

Таким образом, Г. В. Флоровский вплотную приближается к самому ядру типологической проблемы, подчеркивая несостоятельность биологического редукционизма в истории и культуре, невозможность осмысления культурно-исторической типологизации только в узких пределах социологических закономерностей, а тем более в терминах рока, судьбы, делающей человека игрушкой в руках неких высших, таинственных сил. Г. В. Флоровский как христианский мыслитель ясно видит, что человек есть творческая, духовно-свободная субстанция, вступающая снова и снова в новое, небывшее историческое бытие. В заключении анализируемой статьи Г. В. Флоровский произносит слова, жгущие и сегодня, зовущие к самокритике (а не торопливой и злой критике других — «инородцев», «интеллигентов», Запада) и к духовному очищению (а не чванливому превознесению своего избранничества). «Евразийцы, — пишет Г. В. Флоровский, — поспешно поверили в наш отрыв от России, и в увлечении спором с близорукими эмигрантскими доктринерами преждевременно сами себя убедили, что Зарубежная Россия совсем не Россия, и нет в ней, и не может быть творческого русского дела. Отсюда какая-то болезненная торопливость сесть на землю, наивное ожидание чудес от земли. В этом дурном кровавом почвенничестве отражается внутренняя бездомность и беспочвенность, психология людей, связанных с родиной только через территорию. Но подлинная связь через любовь и подвиг... В их избрании и воле Восток Ксеркса победил Восток Христа, "Восток свыше...". Не смогли и не сумели они понять и разгадать вещей смысл русского искуса, русской судьбы. Не Божий суд и судное испытание распознали они в русской смуте, но откровение стихий. И в стихийном эросе, в вожделении водительства и власти погасла воля к очищению и подвигу. Мечтательный и страстный пафос плоти подавил дух творческой свободы»<sup>12</sup>.

Морфологизм и натурализм есть, уточняет Г. В. Флоровский в статье «Смысл истории и смысл жизни», «логический провиденциализм», который предстает как идея «спокойной логичности мира, разумности истории, ...рациональной прозрачности космического процесса...». История, как и эволюция природы, выводится из некоей однозначной аксиоматики, как в геометрии. В итоге складывается «безызытный» детерминизм, убеждение в существовании «железной необходимости и логики». История оказывается изначально запрограммированной; она лишь осуществляет идею, в том числе идею прогресса как беспроблемного движения от худшего к лучшему, от несовершенного к совершенному, от злого к доброму. Личности остается лишь подчиняться законам, программам, идеям; в общем она принесена здесь в «жертву логическому фантому»<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Там же. С. 258.

<sup>12</sup> Там же. С. 265.

<sup>13</sup> Флоровский Г. В. Смысл истории и смысл жизни // Флоровский Г. В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. — СПб., 2002. — С. 63–65.

Тем самым и историческая жизнь с ее ценностями выстраивается у сторонников морфологизма и натурализма не как вертикально направленное стремление живой, исторически реальной личности к Совершенному и Абсолютному, а исключительно как дискурсивно определяемое, законосообразное, горизонтально ориентированное, заведомо известное развитие, где человек не творит свободно и субъективно историю, но мыслит себя прежде всего в качестве объекта.

Личность с ее творческими интенциями, с ее свободным целеполаганием, помнящая о своем божественном происхождении и божественном предназначении, выступает в историческом сознании просветителей, гегельянцев и марксистов в качестве вторичного начала, тогда как первичным, определяющим началом по отношению к ней выступает «среда», социальные законы, законы природы и др.

Смысл истории, так же как и смысл жизни, не может быть редуцирован к осуществлению некоей рационально понятой законосообразности развития, реализации законов прогрессивной динамики общественной жизни. Порядки логического, фактического и нормативного (аксиологического), по тонкому замечанию Г. В. Флоровского, перестают к тому же различаться: «закон» происходящего принимается за «норму» желательного или должного<sup>14</sup>. Личность, охваченная «боязнью самобытности», освобождается тем самым от ответственности и утешает себя мыслью о том, что она служит не духовно-нравственным установкам и интуициям веры, а законам «естественной эволюции», которые возводились в абсолют и окружались «религиозным ореолом»<sup>15</sup>. Тем самым утверждаются «возвышенные сверхчеловеческие идеалы», «ослепительные утопии идеального государства» — как раз в качестве «регулятивов общественной работы». К тому же тут ущемляются трезвые интересы времени, реальные потребности государственной жизни, учет реальных критериев стимулов, которые являются временными и условными, в то время как абсолютное и безусловное достигается на путях религиозного служения, духовной свободы и нравственного творчества. Статья «Смысл истории и смысл жизни» завершается глубоким и прозорливым суждением, смысл которого ведом, увы, и сегодня далеко не всем. Человечеству, «мало внутреннего самосвидетельства истины и добра, — нужны еще пышные и непреложные подпорки, ему мало, что идеал высок и свят, нужно еще, чтобы он был стихийно необходим, чтобы было гарантировано хилястическое блаженство. Уверует ли человечество, поставит ли оно свободу и творчество выше необходимости и понимания?»<sup>16</sup>.

Историософская позиция Г. В. Флоровского имеет концептуально важное значение для понимания сущности и общественного предназначения культуры как исторической реальности. Исторический процесс имеет важнейшую культурогенную составляющую, а в определенном отношении и есть процесс культурно-исторический. Г. В. Флоровский смотрит на культуру с позиции христианского персонализма. Ценности культуры являют себя в истории и в этом отношении они относительно и условны, соотносятся с «трезвыми интересами времени». Однако историко-культурный процесс не может быть сведен к железной поступи законов, роковым образом ведущих

---

<sup>14</sup> Там же. С. 82.

<sup>15</sup> Особенно ярко проявилось это в марксизме и особенно в марксизме-ленинизме, в котором отчетливо выступала парарелигиозная струя и которую ясно чувствовали народные (а в России — крестьянские) массы. В этом, по-видимому, одна из причин относительно легкой «победы» советской власти над Церковью.

<sup>16</sup> Там же. С. 83.

человечество к исполнению утопических чаяний. Культурно-исторический смысл истории заключается в том, что в любой отрезок исторического времени личность исходит из духовной свободы (т. е. свободного стремления от имманентного данной необходимости к божественному Логосу и Духу) и духовно-нравственного творчества (т. е. духовно-нравственных решений личности, ответственно действующей в каждый раз новых, небывших условиях и ситуациях, ориентирующейся на высшие и абсолютные постулаты веры, какими они даны в Слове и в «непосредственных внушениях горящего и трепещущего сердца», в мистической интуиции, благодаря которой импульсы вечного достигают пространственно-временного мира).

Как и другие западные представители «конкретного» историзма, Г. В. Флоровский (а рядом с ним И. А. Ильин, Е. В. Спекторский, Н. А. Бердяев и др.) видит в истории прежде всего цепь духовно-нравственных, культурных свершений человечества. Он критикует мироотречный уклон в христианстве — всех тех, кто обесмысливает историю, а вместе с нею и культурное творчество.

Он приемлет позицию тех христиан, которые отказывались от активного участия в делах мира, ссылаясь на то, что мир этот «во зле лежит». «Церковь, — подчеркивал он, — есть такое общество, которое требует для служения Богу всего человека и предлагает оздоровление и исцеление всему человеку. А не только его “душе”»<sup>17</sup>.

Христианская культура как система рождается на исходе IV в., когда за христологическими и тринитарными спорами встает «антропологическая проблема». «Ибо, — как пишет Г. В. Флоровский, — спор шел о человечестве Спасителя, о смысле восприятия Единородным Сыном и Словом человеческого естества. И тем самым, — о смысле и пределе человеческого подвига и жизни. В этих спорах обнажились две крайности. С одной стороны, тут обозначился “антропологический минимализм” (аполлинаристы), как проявление самоуничтожения человека, недоверие к его разуму, как выражение его неспособности к “обожению”. С другой стороны, некоторые противники Аполлинария заходили в своей борьбе за реабилитацию, оправдание человека слишком далеко, утверждая самостоятельность человеческого естества во Христе, неправоммерно приближая Богочеловека к простым людям, впадая тем самым в “антропологический максимализм”»<sup>18</sup>.

Здесь уместно подчеркнуть, что «антропологический минимализм» как выражение мироотречной тенденции в христианстве ослаблял культуросозидающие интенции человеческого духа либо вовсе обесмысливал культуру и творчество. Но и «антропологический максимализм» теряет чувство меры, порождает «гуманистическую» антропологию, уклон в человекобожие, понижая тем самым духовную планку, а в культурологии, что важно здесь подчеркнуть, — позитивистско-материалистическую тенденцию, где духовное начало всегда обусловлено и абстрактно, а не есть фактор безусловный, свободный, конкретно явленный в истории.

В конечном итоге христианство приняло концепцию о неслиянности и нераздельности божественного и человеческого во Христе, что осознал уже св. Кирилл Александрийский, учивший что Единое Лицо и Ипостась Христа как Богоявление воплощенное Слово одухотворяет и «живое существо человеческое».

---

<sup>17</sup> Флоровский Г. В. Социальная проблема в Восточной Православной Церкви // Флоровский Г. В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. — СПб., 2002. — С. 607.

<sup>18</sup> Флоровский Г. В. Восточные отцы V–VIII веков // Флоровский Г. В. Византийские отцы Церкви. — М., 2003. — С. 321–322.

Ибо Богоявление и Боговоплощение нацеливает человека на приятие мира, на активное действие в этом мире, спасающее Слово стало в нем плотью, осуществилось «оживотворение твари» и вечная «самосушная жизнь» открылась в тленном<sup>19</sup>.

Принимать божий мир — значит принимать и культуру. Эта оптимистическая установка анализировалась в пространной и теоретически глубокой статье Г. В. Флоровского «Вера и культура», появившейся на английском языке в 50-е годы.

Положение Церкви в этом мире, пишет он в этой статье, «безвыходно антиномично». Либо Церковь отделяет себя от мира, бежит от него и создает свое, как бы отдельное общество. Либо христианский мир стремится преобразовать внешний мир и перестроить его в соответствии с евангельским законом, подчиняясь правилам и власти, но одновременно улучшая и преобразовывая жизнь «в этом мире», ясно сознавая, что человек есть «соратник» Бога, что именно вера, и христианская вера в особенности, насыщена жизненно-творческими импульсами, задает динамические и иерархические измерения в индивидуальных ценностных мирах культуры. Но даже и те, которые стремятся «выйти из мира», стоят перед необходимостью «строить общество» и поэтому никак не могут обойтись без культуры в ее «социальном» выражении. Г. В. Флоровский без колебаний принимает второй путь христианской веры — путь мироприятия, путь культуры, ибо этот мир есть творение Бога, в этом временном мире человеку открылось вечное начало мира — Бог, проявилась спасающая сила Христа. Уже в этом временном мире явлены отблески вечности, обозначился вектор, указующий на Абсолютное и Совершенное. Так, пишет он: «Христиане не обязаны отрицать культуру как таковую. Но они должны относиться критически к любой существующей культурной ситуации и мерить ее мерой Христа. Ибо христиане являются также сынами вечности, т. е. будущими гражданами Небесного Иерусалима. Однако ни в каком случае и ни в каком смысле им нельзя пренебрегать проблемами и нуждами “этого века”, их отбрасывать, поскольку христиане призваны трудиться и служить именно “в этом мире” и в “этом веке”»<sup>20</sup>.

Здесь важна мысль о том, что измерения культуры не могут быть редуцированы только к «мере Христа», тут следует учитывать также и всю совокупность ценностей и оценок, вырастающих из «нужд» исторического времени. И это существенно важный вывод, существенно важный поворот богословствующего философа к культуре, понятой как историческая реальность, в которой просвечивает метаисторическое, вневременное, абсолютное.

Если мир и его культура принимаются как объект деятельности усилий христианина, то следует задуматься, по убеждению Г. В. Флоровского, о необходимости разработки «богословия культуры». Каким же должен быть основополагающий принцип логического построения этого богословия? Надо исходить из того, что падение и неудача человека не может затемнить основоположений догмата творения, согласно которому человек не есть только творение Бога, но и творец, соратник Бога или, как выражается Г. В. Флоровский: «человек создан Богом с творческой целью, ... он должен действовать в мире как царь, священник и пророк»<sup>21</sup>. Богоявление ознаменовало собою восстановление «первоначального достоинства» человека. Бог

---

<sup>19</sup> Там же. С. 391.

<sup>20</sup> Флоровский Г. В. Вера и культура // Флоровский Г. В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. — СПб., 2002. — С. 670.

<sup>21</sup> Там же. С. 661.

в своем замысле и своем Слове препоручил человеку творческое задание уже для этого мира, мира истории и культуры, которые предстают тем самым в динамике творческих свершений, последний смысл которых не вполне ясен, но их содержательное наполнение изначально пронизано светом вечного, неотмирного, духовного Совершенства.

Мир, подчеркивает Г. В. Флоровский, не просто принимается верующим сознанием таким, каким он есть, — т. е. пассивно и «с послушанием», но творчески преобразуется, более или менее успешно осуществляя тем самым предназначение — создавать новое, никогда не бывшее: «И только свершаясь, может человек стать тем, к чему он был предназначен, не только в смысле оказания послушания, но и для того, чтобы вершить дело, определенное Богом в Его творческом замысле именно как задание человеку, как “история” есть бедное, но тем не менее — подлинное предвосхищение “будущего века”, так и культурный процесс, совершающийся в истории, соотносится с последним свершением, хотя и в таком смысле, который не поддается пока расшифровке. Нужно остерегаться преувеличивать “человеческие достижения”, но нужно также остерегаться минимизировать творческое призвание человека. Судьбы человеческой культуры не оторваны от конечной судьбы человека»<sup>22</sup>.

В заключение следует подчеркнуть, что историософские идеи Г. В. Флоровского не утратили и сегодня своей актуальности. И сегодня российская цивилизация стоит перед лицом небывших, неожиданных процессов, скачков и трагических разломов, острого духовного противоборства, устремлена к созданию нового культурного синтеза. Г. В. Флоровский, как и другие представители «конкретного» историзма, понял, что законы общественного развития объясняют многое, но далеко не все, что в истории существуют многообразные индивидуальные линии и для их осмысления необходимы особые методологические подходы, новое понимание культурно-исторического типа, что личность способна к свободному и духовно-творческому целеполаганию, не является пассивной игрушкой внешних сил.

Наконец, существенно важно то, что Г. В. Флоровский обратил внимание на христианскую историософию как на источник новейших подходов к истории. И тем самым выступил как яркий представитель историзма XX в., подчеркивая при этом, что как культура, так и религия являются важнейшими (если не основополагающими) частями исторического процесса.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Гуревич А. Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». — М., 1993.
2. Флоровский Г. В. Богословские отрывки // Флоровский Г. В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. — СПб., 2002.
3. Флоровский Г. В. Вера и культура // Флоровский Г. В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. — СПб., 2002.
4. Флоровский Г. В. Евразийский соблазн // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. — М., 1993.
5. Флоровский Г. В. Затруднения историка-христианина // Флоровский Г. В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. — СПб., 2002.

---

<sup>22</sup> Там же. С. 661.

6. Флоровский Г. В. Промысел Святого духа в Богооткровении // Флоровский Г. В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. — СПб., 2002.
7. Флоровский Г. В. Смысл истории и смысл жизни // Флоровский Г. В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. — СПб., 2002.
8. Флоровский Г. В. Социальная проблема в Восточной Православной Церкви // Флоровский Г. В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. — СПб., 2002.
9. Флоровский Г. В. Спор о немецком идеализме // Флоровский Г. В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. — СПб., 2002.
10. Флоровский Г. В. Восточные отцы V–VIII веков // Флоровский Г. В. Византийские отцы Церкви. — М., 2003.
11. Щученко В. А. Вечное настоящее культуры. Теоретические проблемы историко-культурного процесса. — СПб., 2001.

*Л. Е. Шапошников*

## ИСТОРИОСОФСКИЕ ТЕМЫ В СОВРЕМЕННОМ ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ

Известный французский историк и социолог Марк Блок как-то остроумно заметил, что «христианство — религия историков»<sup>1</sup>. Действительно, и Священное Писание, и догматика, и экклезиология свидетельствуют о взаимоотношениях бога и человека, а оно происходит именно в ходе исторического процесса. Признанный знаток церковной истории профессор М. Э. Поснов, обращаясь к динамике христианского понимания социального развития, отмечает, что в период первых трех веков своего возникновения евангельская философия истории была, прежде всего, эсхатологией, ожиданием Царства божия на земле. Отсюда возникало массовое стремление обособиться от «греховного мира и от земных занятий». Однако после окончания гонений на христианство в начале IV в. и превращения этой религии в государственную «хилиастические ожидания сменились “резвыми” взглядами на жизнь и полным примирением с посюсторонним»<sup>2</sup>. Но компромисс с обществом не стал уделом всех христиан, более того, именно в этот период «возгорается монашеский энтузиазм». Поэтому, начиная с IV в., по мнению М. Э. Поснова, в христианской философии истории вырабатываются две различные установки. Одна, монашеская, связанная с протестом против обмирщения Церкви, которая стала обширной, могущественной и богатой, но при этом «бедной добродетелями». Монашество и есть, в сущности, призыв к «полному разрыву Церкви с миром и культурой». Оно опирается на убеждение о непреодолимости антагонизма между идеальной христианской жизнью и реальной историей. В силу этого монашеская точка зрения на историю «несколько ригористическая, пессимистическая»<sup>3</sup>.

Но существовала и другая позиция, она исходила не только из факта необходимости деятельности Церкви в обществе, но и была связана с гигантской задачей пересоздания языческого мира в мир христианский, требующая «для своего выполнения

---

<sup>1</sup> Блок М. Апология истории, или ремесло историка. — М., 1973. — С. 7.

<sup>2</sup> Поснов М. Э. История христианской Церкви (До разделения Церквей 1054 г.). — М., 2005. — С. 248.

<sup>3</sup> Там же. С. 566.

не столетия, а тысячелетия». При этом данная программа отнюдь не представляла «постоянного прогресса», ее реализация в истории сопровождалась «удалениями, отступлениями от цели». Более того, эволюция человечества не приближает, а удаляет его от христианского социального и нравственного идеала. Так, «средние века как будто бы приблизились к решению великой христианской задачи; новые же опять далеко отброшены назад»<sup>4</sup>.

Поскольку в рамках церковного богословия специально не выделяется историческое богословие, то историософская проблематика представлена прежде всего в экклесиологии и церковной истории.

Экклесиология не только дает дефиницию церкви, характеризует ее свойства, рассматривает сотериологические проблемы, но и оценивает ее роль в обществе, формирует ценностные ориентации личности, вошедшей в церковную ограду, вырабатывает принципы отношения церкви к социальным институтам и культуре, — таким образом, она по сути своей исторична.

Церковная история прошла сложный путь становления, и если на первых этапах своего развития ее цель часто сводилась к последовательному изложению событий, связанных с еkkлесией, то в своем зрелом состоянии она не ограничивается этим уровнем анализа, а ставит задачу «сделать понятным целое историческое “развитие” и тем самым объяснить ход истории»<sup>5</sup>. При этом церковный историк должен максимально достоверно и объективно изложить факты, то есть «приобщить к делу весь доступный исторический материал». Однако «изучение истории всегда включает в себя оценку. Пытаясь избежать оценок, историк искажает и искривляет само повествование»<sup>6</sup>. В этой связи понятно, что история христианской церкви, написанная с православных позиций, будет стремиться раскрыть смысл исторического процесса в свете евангельских установок.

Итак, и экклесиология, и история христианской церкви затрагивают историософскую проблематику, и их анализ позволяет выявить специфику православных взглядов на исторический процесс.

Антиномия между идеальными христианскими представлениями об обществе и реальным социумом стимулирует появление различных теологических подходов к интерпретации исторического процесса. Мы покажем это на примере православного богословия. В последнем можно выделить три течения: консерватизм, новаторство и модернизм<sup>7</sup>.

Богословский консерватизм — применительно к пониманию истории — базируется на методологических установках Аврелия Августина. В своем труде «*De civitate Dei*» («О граде Божиим») он радикально разделяет человеческие общества на два града: божественный (*civitas Dei*) и земной (*civitas terrena*). В первом, возглавляемом церковью, живут христиане, во втором — грешники, деятельность которых обусловлена «не божественными делами, но плотскими и суетными влечениями». Отсюда вытекает вывод, что история церкви и история «земных царств» радикально расходятся, поэтому и в день последнего суда, ожидаемого в эсхатологической перспективе, граждане этих

---

<sup>4</sup> Там же. С. 599.

<sup>5</sup> Там же. С. 9.

<sup>6</sup> Флоровский Г. В. Догмат и история. — М., 1998. — С. 64.

<sup>7</sup> См.: Шапошников Л. Е. Консерватизм, модернизм и новаторство в православной мысли XIX–XXI веков. — СПб., 2006.



градов «поставлены будут разны». В. В. Бычков совершенно справедливо отмечает, что в данном подходе «отразилось, хотя и в христианизированном виде, языческое, в частности манихейское, дуалистическое мировоззрение»<sup>8</sup>.

Исходя из подобных установок, консерваторы приходили к выводу, что между Церковью и религиозным индивидом, принадлежащим к ней, с одной стороны, и обществом, с другой стороны, существует неразрешимое противоречие, которое «проистекает из сущности этих явлений и отмечено Христом как неизменный закон жизни»<sup>9</sup>. Поэтому Церкви нет дела до социума, она «существует не для организации различных общественных и государственных форм», а для спасения человеческих душ. Исходя из этих положений, верующий должен безразлично относиться к социальной жизни и не заботиться о других: «пусть они сами по себе. Всякий за себя будет давать отчет»<sup>10</sup>. Следовательно, с точки зрения богословов-консерваторов, одно из основных достоинств религиозного мировоззрения заключается в том, что оно формирует у верующих убеждение, согласно которому цель их жизни — не общество, а свое собственное «я», или «внутренний человек», противостоящий «внешнему человеку», ориентированному на социальную сферу.

Долгое время консервативная экклезиология и связанная с ее установками интерпретация истории была господствующим течением в отечественном православном богословии. Однако в конце XIX — начале XX в. в церкви появились достаточно влиятельные круги, выступающие за пересмотр многих положений консервативной православной мысли. В этом лагере можно выделить два направления — новаторское и модернистское. Конечно, надо сразу оговориться, что сами понятия «консерватизм», «новаторство» и «модернизм» имеют западное происхождение и поэтому не в полной мере отражают своеобразие отечественной мысли. Если «консерватизм» и «модернизм» в религиозноведческой и богословской литературе употребляются достаточно часто, то термин «новаторство» встречается редко<sup>11</sup>.

И модернизм, и новаторство связаны с изменениями в православии, однако даже этимология терминов показывает отличия этих явлений. Модернизм происходит от французского *moderne* (новейший, современный), новаторство — от латинского *novatio* (обновление, изменение), то есть в первом случае речь идет о чем-то новом, ранее не бывшем, во втором — об обновлении существующего.

Отсюда понятно, что богословы-новаторы выступали за сочетание традиции и современности, за богословский ответ на вызов времени, опирающийся на православное предание, богословы-модернисты, напротив, идут на разрыв с традицией, приспособляясь к тем или иным модным светским социальным доктринам, они «выпадают из контекста предания».

В современном православном богословии присутствуют все отмеченные выше течения, но господствующим направлением, как мы считаем, является новаторство. Данный вывод относится и к богословской интерпретации истории.

Особое значение для понимания современного православного подхода к решению историософских проблем имеют материалы юбилейного Архиерейского собора Русской

<sup>8</sup> Бычков В. В. Эстетика Аврелия Августина. — М., 1984. — С. 25.

<sup>9</sup> Тарасий, иеромонах. Основные начала и развитие русской культуры // Вера и церковь. — 1902. — Т. 1. — С. 297.

<sup>10</sup> Феофан (Говоров), епископ. Путь ко спасению. — СПб., 1875. — С. 125.

<sup>11</sup> См.: Флоровский Г. В. Пути русского богословия. — Вильнюс, 1991. — С. 342.

православной церкви, который проходил в Москве 13–16 августа 2000 г. В докладе на соборе председателя синодальной богословской комиссии митрополита Филарета (Вахромеева) была поставлена задача разработки проблем богословия истории, ибо именно «история выявляет динамику жизни Церкви»<sup>12</sup>.

Более того, с его точки зрения, в «историческом аспекте необходимо рассматривать все богословские проблемы и аспекты церковной жизни». При этом богословие истории должно стремиться, по мнению церковного иерарха, избегать ошибок двоякого рода. С одной стороны, существует опасность преувеличения в жизни экклесии «исторической относительности и человеческой греховности», в этом случае церковное бытие и история в целом рассматриваются прежде всего как итог человеческой деятельности. Следовательно, явно недооценивается «вечное и неизменное, связанное с божественной и надмирной основой церковного бытия». От себя добавим, что именно с таких позиций выступает модернизм, для которого история церкви как бы все время начинается заново.

Но есть и другая «не меньшая опасность освятить исторически преходящее в жизни Церкви». В результате происходит этернизация временного, преходящего, а существенное в истории православия и общества подменяется второстепенным и малозначимым. Подобных взглядов, как мы считаем, придерживается богословский консерватизм, ведущий экклесию к изоляции от «вопрошаний мира», к выпадению ее из «ритма истории».

Для того чтобы избежать этих «искушений», митрополит Филарет особое внимание обращает на разработку «методологии... церковно-исторических исследований». В эту методологию должен входить и такой важный момент, «как историческая критика». Более того, «исторический подход должен быть источником постоянной критической оценки как церковного прошлого, так и настоящего». Эта критическая оценка относится к «формам бытия» экклесии и не затрагивает ее «сущности и святости». Как подчеркивал в своем выступлении на соборе патриарх Алексий (Ридигер), сложность свидетельства Церкви в мире состоит в том, что, «храня неизменную Истину Христову», она призвана возвещать ее «в контексте динамично развивающейся государственной и общественной жизни»<sup>13</sup>. Критическая оценка как раз и относится к церковным ответам на вызов времени, она направлена на уточнение «богословских критериев», в свете которых рассматривается и прошлое Церкви, и история России, и ее современное состояние. Эти «богословские критерии» в концентрированном виде нашли свое выражение в принятых на соборе «Основах социальной концепции Русской православной церкви»<sup>14</sup>.

Собор подчеркнул, что Церковь не может быть пассивна по отношению к общественному развитию, ибо «преображение и очищение мира совершается в истории». Духовно возрастая, «чада Церкви» начинают служить и на пользу обществу, так как

---

<sup>12</sup> См.: Филарет (Вахромеев), митрополит. Доклад председателя синодальной богословской комиссии // Сборник документов и материалов юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви. — Москва, 13–16 августа 2000 г. — Н. Новгород, 2000. — С. 49–87.

<sup>13</sup> Алексий (Ридигер), патриарх. Доклад на юбилейном Архиерейском соборе Русской православной церкви // Сборник документов и материалов юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви. — Москва, 13–16 августа 2000 г. — С. 42.

<sup>14</sup> См.: Основы социальной концепции Русской православной церкви // Сборник документов и материалов юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви. — Москва, 13–16 августа 2000 г. — С. 171–250.

«каждому дается особый дар для служения всем». В «Основах социальной концепции...» особо подчеркивается, что «недопустимо манихейское гнушение жизнью окружающего мира». Напротив, православные верующие должны активно участвовать в общественной жизни, помня, что «мир, социум, государство являются объектом любви Божией, ибо предназначены к преображению и очищению на началах богозаповедной любви».

В истории России взаимоотношения Церкви и государства складывались по-разному. Синодальный период свидетельствует об отступлении от канонических правил, о «несомненном искажении симфонической нормы». Страшные последствия для жизни Церкви имела политика «государственного атеизма», сопровождавшаяся массовыми репрессиями против священнослужителей и верующих. Поддерживая принципы отделения Церкви от государства, православные иерархи подчеркивают, что верующие вправе ожидать от властей при построении своих отношений с религиозными объединениями объективного учета «количества их последователей, их места в формировании исторического, культурного и духовного облика народа, их гражданской позиции». В целом современное российское государственное устройство, как и в государствах Западного мира, имеет массу недостатков. Внешняя декларация властей о приверженности христианским принципам вырождается в «ложь и лицемерие» — без одухотворения самого общества. Но Церковь верит в «возможность такого духовного возрождения общества, когда религиозно более высокая форма государственного устройства станет естественной».

В «Основах социальной концепции...» много ответов на конкретные вопросы, возникающие у верующих в их повседневной жизни, но данная проблематика не входит в предмет нашего исследования. Одной из важнейших историософских тем является проблема нации, соотношение национального и вселенского. Второй раздел анализируемого документа посвящен этим вопросам, он называется «Церковь и нация».

Одной из доминантных задач Церкви является сохранение и развитие национальных духовных традиций, без которых невозможно «устройство народной жизни». Будучи по своей сути «вселенской религией», христианство в то же время имеет в истории «национальную форму выражения». Она находит свое проявление «в литургическом и ином церковном творчестве, в особенностях христианского жизнеустройства».

Соглашаясь с тем что национальное своеобразие есть дар божий, документ подчеркивает, что «Церковь соединяет в себе вселенское начало с национальным». Само понятие «нация» в документе используется в двух значениях — «как этническая общность и как совокупность граждан определенного государства». При этом патриотизм православного христианства проявляется и по отношению к русским как этнической общности, и России как государству, в котором проживает большинство русских. Анализ национальных проблем, представленный в «Основах социальной концепции Русской православной церкви», показывает, что она ориентируется при их решении на сочетание традиции с духом времени. Ибо, с одной стороны, осуждаются «агрессивный национализм, ксенофобия, национальная исключительность», но, с другой стороны, собор не приемлет обезличивания народов, а любовь к земному отечеству получает божественную санкцию. При этом иерархи Церкви особо подчеркивают, что «патриотизм православного христианина должен быть действенным». Критериями этой действенности выступают готовность к защите отечества от неприятеля, труд

на благо отчизны, забота «об устройении народной жизни, в том числе путем участия в делах государственного управления». Христианин призван также «сохранять и развивать национальную культуру, народное самосознание».

Богословско-церковные круги Московской патриархии в последнее время много говорят о необходимости сохранения и развития исторического сознания россиян. Отмечается, что многие молодые люди не знают ни имен Александра Невского, Дмитрия Донского, Александра Суворова, ни других выдающихся представителей России. Вообще по отношению к отечественной истории у молодежи «часто формируются нигилистические установки». Патриарх Алексей (Ридигер), выступая в Санкт-Петербургской духовной академии, отмечал, что «нынешнее поколение, к сожалению, все больше и больше отрывается от своих исторических корней». Народ же, лишенный исторических знаний, легко поддается чуждым влияниям, он теряет патриотический настрой, забывает национальные традиции. Поэтому в этой ситуации Церковь должна «стремиться пробудить историческую память народа», это тем более важно, что «наша история пронизана православием и неразрывно связана с Церковью»<sup>15</sup>. Итак, сохранение национальной идентичности, развитие отечественных духовных традиций, приобщение к неисчерпаемым богатствам русской культуры возможно лишь тогда, когда будет сохранена, а во многих случаях и восстановлена историческая память у граждан России.

Подобные установки противоречат широко пропагандируемой на Западе идее глобализации, она стала общим местом не только в социально-экономических и политических трактатах, но даже в беллетристике. Вот как об этом пишет популярный французский писатель Ф. Бегбедер: «Я лично за глобализацию. Повсюду на этой планете я чувствую себя как дома, верю в гегелевского “всеобщего” человека, мне глубоко начхать на национальный суверенитет»<sup>16</sup>.

В нашей стране идеи глобализации получили широкое распространение в 90-е гг. XX в., после распада СССР и крушения социализма. Патриарх Алексей (Ридигер) в своей программной речи «Столетие трагедий, столетие надежд»<sup>17</sup>, посвященной XX в., отмечал, что окончание «холодной войны» в конце прошлого века было воспринято народами «как благословенная возможность диалога, сотрудничества и созидания братства». Однако многие круги на Западе вместо «братства» стремились использовать ослабление России для того, чтобы навязать ей «экономические и политические стандарты западной праволиберальной школы». При этом наше Отечество хотели лишить самостоятельной роли «в построении новой европейской и глобальной архитектуры». Такая политика в конечном счете была обусловлена «стремлением ослабить Россию, лишить ее самобытного мировосприятия и духовной независимости». Поэтому вполне закономерным является «отторжение и противодействие» большинства россиян данным установкам.

В современных условиях весомый вклад в развитие православной историософии, в том числе и в оценку процессов глобализации, вносят международные богословские конференции, проводимые по инициативе руководства Русской православной церк-

---

<sup>15</sup> Посещение Святейшим патриархом Московским и всея Руси Алексием (Ридигером) Санкт-Петербургской духовной академии // Христианское чтение. — 2006. — № 27. — С. 33.

<sup>16</sup> Бегбедер Ф. Романтический эгоист. — М., 2007. — С. 269–270.

<sup>17</sup> См.: Алексей (Ридигер). Столетие трагедий, столетие надежд // Православие и духовное возрождение России. — Екатеринбург, 2003. — С. 11–24.

ви. Одна из них состоялась в 2003 г. и была посвящена теме «Православное учение о Церкви».

На конференции была поставлена задача построения системы «социально-богословского синтеза», включающая оценку современного этапа развития общества, в том числе и проявлений глобализации. Богословские подходы к этой проблеме, как было отмечено в ходе дискуссий, достаточно неоднозначны, и могут появляться «субъективные искажения» в понимании задач, связанных с социальным служением Церкви. Во-первых, существуют попытки «облегченного» подхода к процессу глобализации, рассматривающие его как неизбежный продукт общественного развития, с которым бессмысленно бороться и поэтому необходимо его богословски оправдать. Однако «Церковь живет и действует в мире и обществе, но в то же время предлагает миру свой собственный «общественный идеал»<sup>18</sup>. Он не может строиться на принципах унификации культур, на игнорировании национального своеобразия народов, вообще в целом на ценностях секулярного социума. Во-вторых, существует опасность филетизма, то есть «отождествления церковной общности с этнической и национальной», в результате Церковь сводится «к национально-культурному обычаю, к ритуалу»<sup>19</sup>.

Итак, православная конференция отметила тенденции, искажающие христианское понимание глобализма. Первая, на наш взгляд, связана с модернизмом, сводящим задачу богословия к приспособлению к духу времени, к «угодничеству» перед противоречивым прогрессом. Последовательная реализация модернистских установок приводит к рассмотрению социума как радикально обновляющегося организма, у которого нет сущностной основы. При этом национальные ценности приносятся в жертву космополитическим тенденциям, а будущее развитие России мыслится как простое повторение западного пути.

Вторая свойственна консерватизму, ориентирующему богословскую мысль на сохранение традиции, понимаемой как совокупность неизменных не только по сущности, но и по форме Истин. В социальном аспекте консерватизм выступает с позиций изоляционизма, абсолютизирует национальные различия, этернизирует патриархальные отношения.

Следовательно, соборное сознание Церкви должно предложить средний путь, избегающий отмеченных выше крайностей. Он предусматривает понимание того, что культура и сформировавшая ее религия оказывают «решающее влияние на форму индивидуального и общественного существования» людей и поэтому «культурная унификация в масштабе всего мира невозможна»<sup>20</sup>. В то же время нельзя игнорировать и тот факт, что в наше время отдельные этносы и их культуры все более интенсивно взаимодействуют. В этих условиях особое значение приобретает сочетание верности традиции с открытостью к новым запросам верующих. Поэтому патриарх Алексий (Ридигер) постоянно подчеркивал, что «следование Преданию не есть механическое копирование внешних форм, а живое осмысление и творческое претворение в жизнь

---

<sup>18</sup> Филарет (Вахромеев), митрополит. Вступительное слово на богословской конференции Русской православной церкви «Православное учение о Церкви» // Журнал Московской патриархии. — 2003. — № 11. — С. 58.

<sup>19</sup> Там же. С. 56.

<sup>20</sup> Алексий (Ридигер), патриарх. Доклад на Архиерейском соборе Русской православной церкви 2004 г. // Журнал Московской патриархии. — 2004. — № 10. — С. 34.

перенятого опыта»<sup>21</sup>. Для реализации этой установки на Архиерейском соборе, проходившем в июне 2008 г., был принят документ «Основы учения Русской православной церкви о достоинстве, свободе и правах человека»<sup>22</sup>, который является развитием взглядов еkkлeсии на социальные проблемы. В нем особо отмечается, что «осуществление прав человека не должно быть оправданием для посягательства на религиозные святыни, культурные ценности, самобытность народа». Более того, любые действия, направленные на совершенствование общественных и экономических отношений в мире, «не увенчаются подлинным успехом, если будут игнорировать духовные и культурные традиции стран и народов». Следовательно, соборный разум Церкви еще раз подтвердил необходимость сохранения самобытных отечественных традиций, избегая при этом «всех возможных крайностей»<sup>23</sup>. Крайностями являются модернизм и консерватизм, а правильная позиция, как мы уже отмечали, может быть названа новаторством. Церковное новаторство рассматривает общество как совокупность определенных базисных ценностей, сохранение которых обеспечивает преэминентность в развитии человеческой истории; в то же время это течение видит в социуме и такие элементы, которые привносятся в него конкретно-исторической ситуацией, поэтому они постоянно изменяются. В целом новаторство выступает за эволюционный путь развития: не за деструктивное отрицание старого путем его разрушения, а за «снятие», когда новое строится на основе вечного. При таком подходе богословие не отрицает традиции, а, напротив, сохраняет ее, делая ее актуальной и необходимой для истории. В плане оценки процессов глобализации новаторство, с одной стороны, выступает за максимальную реализацию потенций, заложенных в культуре и традициях каждой нации при безусловном развитии их сотрудничества и соработничества в решении общих проблем. Богословы этого течения отстаивают также самобытный путь развития нашего государства, но с использованием всех технических достижений западной цивилизации.

К новаторскому течению в богословии принадлежит и нынешний глава Русской православной церкви патриарх Кирилл (Гундяев). Консервативные круги церкви не раз «обличали» его в модернизме, но, на наш взгляд, эти обвинения несостоятельны<sup>24</sup>. Выступая на Поместном соборе 2009 г., избравшем его патриархом, он подчеркнул, что будет продолжать линию своего предшественника, суть которой заключается в том, чтобы преодолеть «как соблазн обновленческих тенденций, так и стремление навязать православию роль фундаменталистской идеологии или охранителя исторических архаизмов»<sup>25</sup>. Более того, мы считаем, что под омофором нового предстоятеля интерес к историософской проблематике только усилился. Еще будучи митрополитом, Кирилл (Гундяев) отмечал, что он общается с верующими «как священнослужитель и, следова-

---

<sup>21</sup> Алексий (Ридигер), патриарх. Слово на ежегодном епархиальном собрании г. Москвы 15 декабря 2004 г. // Журнал Московской патриархии. — 2005. — № 1. — С. 48.

<sup>22</sup> См.: Основы учения Русской православной церкви о достоинстве, свободе и правах человека // Журнал Московской патриархии. — 2008. — № 9. — С. 4–15.

<sup>23</sup> Послание освященного Архиерейского собора клиру, честному иночеству и всем верным чадам Русской православной церкви // Журнал Московской патриархии. — 2008. — № 8. — С. 5.

<sup>24</sup> См.: Шапошников Л. Е. Консерватизм, модернизм и новаторство в православной мысли XIX–XXI веков... С. 103–104.

<sup>25</sup> Кирилл (Гундяев), местоблюститель патриаршего престола, митрополит. Доклад на Поместном соборе Русской православной церкви // Журнал Московской патриархии. — 2009. — № 2. — С. 51.

тельно, отчасти как историк»<sup>26</sup>. Вот это понимание сопряженности священнического служения с историческим знанием является характерной особенностью мировоззрения нынешнего главы церкви. Поэтому среди богословов он известен не только как ведущий специалист по проблемам «церковь и общество», «экклесия и культура», но и как вдумчивый интерпретатор истории, прежде всего отечественной.

Не случайно во время своего первого официального зарубежного визита глава Русской православной церкви на встрече с Константинопольским патриархом Варфоломеем (Архондонисом) отметил, что одним из важнейших плодов нового положения Церкви в России стала «возможность свободного осмысления пройденного ею исторического пути»<sup>27</sup>. При этом Святейший патриарх особо предупреждает, что при анализе прошедшего пути необходима взвешенная оценка, ибо «формирование всевозможных антитезисов к нашей общей истории бесперспективно». Плодотворным и созидательным подходом к пониманию истории выступает «синтез, являющийся обретением стабильности в мудрости, с учетом исторического опыта». Последний не может базироваться на субъективных оценках и мнениях, он должен опираться на объективные критерии, укорененные в отечественные традиции и систему основных духовных ценностей. В этой связи патриарх Кирилл (Гундяев) особо отмечает несостоятельность постмодернистского подхода к прошлому, сводящему его понимание к «историческому комментарию». В результате получается следующее: «сколько голов, столько комментариев», и даже такая «незыблемая истина», как победа нашего народа в Великой Отечественной войне, искажается теми, кто потерял «чувство реальной ответственности»<sup>28</sup>. Отказ от адекватных оценок прошлого может иметь очень тяжелые последствия вплоть до потери «духовной, этнической и культурной идентичности».

К тому же в условиях информационного общества все большее распространение получает убеждение, что для современного индивида «овладение технологиями» является главным, а гуманитарное образование — это нечто второстепенное. Поэтому в «особый список риска попадают науки и знания, отсылающие... человека к прошлым эпохам и его корням»<sup>29</sup>. Недооценка гуманитарного знания, релятивизм в области истории приводят к искажению аксиологических установок личности, а именно «от того, что мы называем ценностями, и зависит расстановка событий на шкале»<sup>30</sup>. Следовательно, церковь и государство, заинтересованные в стабильном и поступательном развитии России, должны стремиться «утвердить в обществе и уважение к нашей истории»<sup>31</sup>. Однако достижение этой цели — очень непростой процесс, требующий активизации и объединения всех россиян, которым небезразлична судьба Отечества. Сохранение

---

<sup>26</sup> Кирилл (Гундяев), митрополит. «Здесь зародилась Святая Русь» // Журнал Московской патриархии. — 2002. — № 8. — С. 70.

<sup>27</sup> Кирилл (Гундяев), патриарх. Речь на встрече со Святейшим патриархом Константинопольским Варфоломеем (Архондонисом) // Журнал Московской патриархии. — 2009. — № 8. — С. 27.

<sup>28</sup> Кирилл (Гундяев), патриарх. Задачи церкви — нести слово правды Божией // Журнал Московской патриархии. — 2010. — № 1. — С. 32.

<sup>29</sup> Кирилл (Гундяев), патриарх. Высокая миссия православного просвещения // Журнал Московской патриархии. — 2012. — № 3. — С. 39.

<sup>30</sup> Кирилл (Гундяев), патриарх. Слово Церкви должно нести правду // Журнал Московской патриархии. — 2012. — № 2. — С. 26.

<sup>31</sup> Кирилл (Гундяев), патриарх. Доклад на Архиерейском совещании // Журнал Московской патриархии. — 2010. — № 3. — С. 37.

исторической памяти особенно важно в период радикальных преобразований, которые переживает Россия. По мнению Предстоятеля церкви, трагедией наших реформаторов является то, что они «не учитывали фундаментальных ценностей народной жизни». Это и преобразования Петра I, и «большевистская революция или реформы 90-х годов». В результате амбициозные и радикальные программы «отторгались народным сознанием и народной жизнью». Следовательно, история убеждает нас в том, что развитие России должно опираться на традиционные ценности, и тогда «наша страна будет действительно великим государством»<sup>32</sup>.

Итак, даже краткий анализ состояния современного богословия Русской православной церкви свидетельствует о возрастании значимости историософской проблематики, о появлении взвешенных богословских оценок как истории церкви, так и прошлого России, а это, в свою очередь, является залогом правильности церковных решений, касающихся современных проблем.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Алексей (Ридигер), патриарх. Доклад на Архиерейском соборе Русской православной церкви 2004 г. // Журнал Московской патриархии. — 2004. — № 10.
2. Алексей (Ридигер), патриарх. Доклад на юбилейном Архиерейском соборе Русской православной церкви // Сборник документов и материалов юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви. — Москва, 13–16 августа 2000 г.
3. Алексей (Ридигер), патриарх. Слово на ежегодном епархиальном собрании г. Москвы 15 декабря 2004 г. // Журнал Московской патриархии. — 2005. — № 1.
4. Алексей (Ридигер). Столетие трагедий, столетие надежд // Православие и духовное возрождение России. — Екатеринбург, 2003. — С. 11–24.
5. Бегбедер Ф. Романтический эгоист. — М., 2007.
6. Блок М. Апология истории, или ремесло историка. — М., 1973.
7. Бычков В. В. Эстетика Аврелия Августина. — М., 1984.
8. Кирилл (Гундяев), митрополит. «Здесь зародилась Святая Русь» // Журнал Московской патриархии. — 2002. — № 8.
9. Кирилл (Гундяев), митрополит. Доклад на Поместном соборе Русской православной церкви // Журнал Московской патриархии. — 2009. — № 2.
10. Кирилл (Гундяев), патриарх. Высокая миссия православного просвещения // Журнал Московской патриархии. — 2012. — № 3.
11. Кирилл (Гундяев), патриарх. Выступление на встрече с молодежью в ледовом дворце в Санкт-Петербурге 29 мая 2009 г. // Журнал Московской патриархии. — 2009. — № 7.
12. Кирилл (Гундяев), патриарх. Доклад на Архиерейском совещании // Журнал Московской патриархии. — 2010. — № 3.
13. Кирилл (Гундяев), патриарх. Задачи церкви — нести слово правды Божией // Журнал Московской патриархии. — 2010. — № 1.
14. Кирилл (Гундяев), патриарх. Речь на встрече со Святейшим патриархом Константинопольским Варфоломеем (Архондонисом) // Журнал Московской патриархии. — 2009. — № 8.
15. Кирилл (Гундяев), патриарх. Слово Церкви должно нести правду // Журнал Московской патриархии. — 2012. — № 2.

---

<sup>32</sup> Кирилл (Гундяев), патриарх. Выступление на встрече с молодежью в ледовом дворце в Санкт-Петербурге 29 мая 2009 г. // Журнал Московской патриархии. — 2009. — № 7. — С. 61.



16. Основы социальной концепции Русской православной церкви // Сборник документов и материалов юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви. — Москва, 13–16 августа 2000 г. — С. 171–250.
17. Основы учения Русской православной церкви о достоинстве, свободе и правах человека // Журнал Московской патриархии. — 2008. — № 9. — С. 4–15.
18. Посещение Святейшим патриархом Московским и всея Руси Алексием (Ридигером) Санкт-Петербургской духовной академии // Христианское чтение. — 2006. — № 27.
19. Послание освященного Архиерейского собора клиру, честному иночеству и всем верным чадам Русской православной церкви // Журнал Московской патриархии. — 2008. — № 8.
20. Поснов М. Э. История христианской Церкви (До разделения Церквей 1054 г.). — М., 2005.
21. Тарасий, иеромонах. Основные начала и развитие русской культуры // Вера и церковь. — 1902. — Т. 1.
22. Феофан (Говоров), епископ. Путь ко спасению. — СПб., 1875.
23. Филарет (Вахромеев), митрополит. Вступительное слово на богословской конференции Русской православной церкви «Православное учение о Церкви» // Журнал Московской патриархии. — 2003. — № 11.
24. Филарет (Вахромеев), митрополит. Доклад председателя синодальной богословской комиссии // Сборник документов и материалов юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви. — Москва, 13–16 августа 2000 г. — Н. Новгород, 2000. — С. 49–87.
25. Флоровский Г. В. Догмат и история. — М., 1998.
26. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. — Вильнюс, 1991.
27. Шапошников Л. Е. Консерватизм, модернизм и новаторство в православной мысли XIX–XXI веков. — СПб., 2006.

В. Л. Селиверстов

## ДОСТОВЕРНОСТЬ И ПАМЯТЬ В ПЛАТОНОВСКИХ ДИАЛОГАХ

Большинство диалогов Платона среднего периода творчества имеют вполне определенную композиционную особенность: сюжетная линия не только связана с философским содержанием, но слушатель/читатель получает символический образный и, можно полагать, законченный ответ на поднятые вопросы благодаря общему впечатлению от услышанного/прочитанного. Нечто неуловимо присутствует и «добавляется» Платоном-писателем к логическим доказательствам Платона-философа, чтобы у слушателя/читателя возник в созерцании «эйдос» предмета разговора помимо сказанного/прочитанного вслух. Как замечает Т. В. Васильева в «Беседе о Логосе в платоновском “Теэтете” (201c — 210d)», комментируя сложности перевода одноименного диалога, срабатывает тютчевское «мысль изреченная есть ложь»<sup>1</sup> — Платон как бы предлагает нам самим войти в смысл (логос) говоримого речью и следовать за возникающим в нашем уме образом по пути созерцания истинного положения вещей, который далеко не всегда может быть высказан полностью персонажами диалогов.

Художественный прием (вымысел) становится проводником истинного и подлинного в философском измерении, что коренным образом отличает Платона-писателя от Ксенофонта — историка и биографа Сократа. Иногда при внимательном чтении мы можем прямо указать на своего рода авторские «уловки», которые лежат почти на поверхности. Часто это логическая подсказка к пониманию основной темы диалога, скрытая в сюжете или последовательности описываемого события.

Так, в «Теэтете», где нет окончательного ответа и, кажется, его не следовало бы ожидать, речи главных персонажей зачитываются *по записи*, что является явным признаком невозможности достичь ответа на вопрос о знании в изначально поставленной форме<sup>2</sup>. В диалоге «Федр» первая речь о любви зачитывается для Сократа

---

<sup>1</sup> Васильева Т. В. Комментарии к курсу античной философии. — М., 2002. — С. 119–150.

<sup>2</sup> Любопытен сам по себе «обмен» позициями философа и юного математика при утверждении схожести их характера: Сократ предлагает Теэтету «стать» на время философом (см. об этой сюжетной особенности: Селиверстов В. Л. Субъект познания в диалоге Платона «Теэтет» // Междисциплинарный гуманитарный семинар «Философские и духовные проблемы науки и общества». — СПб., 2001.

по принесенному списку, что служит косвенным признаком отсутствия в ней единого внутреннего стержня (логоса). Спорить или опровергать полностью такую речь Сократ просто не будет, указав на несуразность и сбивчивость логики Лисия. Отвечая Федру по существу, он, подражая Лисию, произнесет собственную речь на заданную тему, а потом возьмется ее же опровергнуть.

Напротив, в «Федоне» в день казни Сократ в совершенно спокойном расположении духа последовательно приводит аргументацию в пользу бессмертия души. Его мужество и полное самообладание — уже залог того, что душе философа уготована лучшая доля после физической смерти. Замечательна и перекличка первых двух аргументов с небольшими сюжетными нюансами, обычно выпускаемыми из подробного анализа текста.

Следом за довольно странной с точки зрения обыденного сознания просьбой Сократа удалить жену и детей из темницы (в философском прочтении — удаление чувственности, связанной с материей этого мира) описывается эпизод со снятием оков с ног узника. При этом Сократ говорит о неизменной связи состояний «приятного и мучительного», которые сменяют друг друга именно в такой последовательности: сначала боль и испытание, а только потом облегчение при устранении причины боли или болезни. И первым аргументом в последовательной цепи суждений о бессмертии души окажется именно диалектический взаимопереход противоположных состояний жизни и смерти. Причем смерть будет названа именно желанным «освобождением» души из темницы тела, что показано Сократом паронимическим сходством слов (тело — σκλεπ; σῶμα — σῆμα); а последней фразой Сократа будет просьба о жертве Асклепию, которую обычно приносили за выздоровление.

Далее, за диалектической связью понятий жизни и смерти, в качестве одного из неоспоримых доказательств приводится *припоминание* душой истинных родов сущего. Вместе с тем сюжет диалога построен так, что рассказчик дословно *помнит* довольно длинные ответы Сократа на все вопросы учеников в точной последовательности. Таким образом Платон добавляет еще один (если угодно — пятый) «объективный» аргумент в пользу правоты Сократа — отчетливо запомнить можно только нечто подлинное и истинное, а это значит, что великий афинянин нисколько не ошибается в том пути, который предстоит проделать его душе<sup>3</sup>. И если Федон пересказывает события примерно месячной давности, что, кажется, в некотором смысле гарантирует точность передаваемых событий по устной памяти, то в «Пармениде» — самом, пожалуй, важном для платоновской теологии произведении — участники диалога передают по памяти бывшую примерно лет двадцать тому назад беседу знаменитых элейцев с юным Сократом. Гарантией безошибочности суждений в этом случае оказывается не столько имена великих элейцев (в «Софисте», например, элейский гость вообще не назван по имени), сколько полнота диалектического полагания одного и иного.

В интермедии «Пира» мы обнаруживаем тот же прием с припоминанием, что в «Федоне» и «Пармениде». Платон передает нам то, что слышит Главкон от Аполлодора, последний же запомнил все со слов Аристодема, бывшего на пире в доме Агафона. Таким образом, в самом тексте мы видим два пересказа, а зная, что Главкон

---

<sup>3</sup> Об этом подробно см.: Селиверстов В. Л. Философская память и художественная форма в диалогах Платона // Человек. Природа. Общество. Актуальные проблемы: Материалы 12-й международной конференции молодых ученых. — СПб., 2001.

приходится Платону младшим братом, то даже три. Скажем несколько слов об этой входовой точке диалога и о возможной ее смысловой нагрузке.

Чаще всего пересказ пересказа воспринимается как своего рода усугубленное «отстранение» автора от содержания диалога в смысле снятия с себя ответственности за то, что пересказывается: мол, «сам не видел, но люди говорят». Так, Платон-автор полностью устраняется из событийной канвы, сказавшись большими словами рассказчика в «Федоне». Однако, как нам представляется, в философском тексте этот прием не может служить только утилитарной цели отстранения от пересказываемого. Сегодня, когда так поступает народный избранник, уважаемый радио- или телеведущий, отвечая на вопросы избирателей или слушателей, он, как правило, не просто снимает с себя какую-либо ответственность, но, скорее, пытается придать своим словам наибольшую объективность (сродни нашему невольному желанию сослаться в разговоре на авторитетное мнение неких ученых, когда необходимо придать нашему же суждению большее значение и вес).

В «Пире», вероятнее всего, применен подобный прием ради большей достоверности передаваемому событию, ибо запомнить и в точности пересказать можно то и только то, что имеет внутренний стройный смысл. При этом чем больше рассказчиков, тем меньше остается случайных деталей в рассказе и тем яснее выражается основная мысль самого автора. Платон как бы намеренно «одевает» главный сюжет повествования в «третью степень» *достоверности* рассказа в рассказе с тем, чтобы у читателя сложилось устойчивое мнение о невозможности выдумки или неточности со стороны автора-писателя, если все так хорошо сохраняет память рассказывающих. Каждый из них может все детально припомнить не только потому, что у него отменная память, но потому что некая доля истинности в рассказе неизменно сохраняется. И, если продолжить такого рода счет степеней пересказа, то слова Диотимы в речи Сократа — это уже некое совершенство в «четвертой степени». Что, в свою очередь, оказывается *первой* достоверной отправной точкой суждения Сократа о подлинной природе Эрота. Диотима не только удостоила беседы философа, но и поведала ему о предназначении быть всю жизнь последователем Эрота, зная его подлинную сущность. В итоге получается, что именно Сократ, а не все предыдущие участники беседы, является подлинным поклонником Эрота, голос которого он временами слышит и к советам которого прислушивается.

Примечательно, что по окончании диалектического круга рассмотрения природы и свойств Эрота в речи Сократа и как бы «спонтанного» панегирика Алкивиада Сократу рассказчик почти не помнит последующего хода событий, ибо это уже не имеет такого же философского наполнения и необходимо только с точки зрения соответствия когда-то происходившей беседе. Аристодем не помнит окончания пира у Агафона, сославшись на то, что уснул. Видимо, по этой причине несколько искусственным выглядит эпизод с отдельной беседой Сократа, Агафона и Аристофана под самое утро о равной доступности для драматургического таланта жанров трагедии и комедии — особого практического смысла в этом утверждении Сократа нет, как и нет исторических свидетельств возможной встречи знаменитого комедиографа с осмеянным им в «Облаках» философом за одним столом в дружеской обстановке<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Разумеется, у критики XIX и XX вв. неизменный интерес вызывали параллели между «Пиром» Платона и Ксенофонта. В обоих случаях участвует в беседе Сократ, и в том, и в другом случае он говорит о любви к душе в платоническом духе. В нашем случае нет необходимости прямо отвечать

Примерно такого же рода «четвертая степень» достоверности присутствует и в интермедии «Парменида». Кефал пересказывает услышанное от Адиманта (родственника Платона), который прекрасно помнил рассказ Антифонта, слышавшего, в свою очередь, рассказ о визите Зенона и Парменида в Афины от свидетеля событий Пифодора.

Ничего не значащие имена мало известных исторических лиц оказываются включенными в некий превосходящий их историческую судьбу смысл повествования Платона-писателя благодаря желанию Платона-философа быть предельно точным относительно истины, а не отдельных частных событий или людей, память о которых действительно не столь важна уже для следующих поколений читателей, которые будут вчитываться и вслушиваться сквозь шум времени в логос сущего.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Васильева Т. В. Комментарии к курсу античной философии. — М., 2002.
2. Селиверстов В. Л. Субъект познания в диалоге Платона «Теэтет» // Междисциплинарный гуманитарный семинар «Философские и духовные проблемы науки и общества». — СПб., 2001.
3. Селиверстов В. Л. Философская память и художественная форма в диалогах Платона // Человек. Природа. Общество. Актуальные проблемы: Материалы 12-й международной конференции молодых ученых. — СПб., 2001.

---

на вопрос о первичности или вторичности события, описываемого Платоном, ибо «историческое» как таковое последнего мало интересует.

*Л. Г. Тоноян*

## **БОЭЦИЙ И ПРОБЛЕМЫ ЛОГИЧЕСКОГО И ТЕОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ<sup>1</sup>**

Обозначим сразу проблему, которую мы хотим обсудить в этой статье в контексте творчества Боэция (480–524), логика и теолога, который разработал знаменитый семичастный образовательный канон и завершил свой путь удивительной книгой «Утешение Философией».

Всем известно, что студенты в нашей стране отмечают свой праздник 25 января, в день св. мученицы Татианы. Эта дата связана с днем подписания указа об основании Московского университета. В этот день в Санкт-Петербурге в Смольном соборе теперь вручаются награды отличившимся студентам. В Татьянин день наиболее ощутим разрыв между светским и религиозным образованием. В российских государственных вузах не было и нет теологических факультетов, а лучшие студенты светских вузов, получая награды, далеко не все смогут ответить, причем тут св. мученица Татиана. К сожалению, многим из них, не получившим достаточного духовного просвещения, кажется, что место религии в музее-заповеднике, а не в сфере высшего образования. Такое положение дел нам всем уже кажется привычным, но некоторые исследователи считают, что это разделение светского и богословского образования отрицательно сказывалось и сказывается на отечественном высшем образовании. Мировоззрение студентов светских вузов зачастую лишено понимания религиозно-нравственных основ бытия, а семинаристы и выпускники духовных академий, в свою очередь, не всегда отличаются серьезным образованием и широким кругозором. Эти недостатки проявляются, к примеру, в современных дискуссиях об эволюционизме и креационизме и, в особенности, при обсуждении общественно-политических проблем.

Обращение к истории указывает на длительность такой традиции. Какие есть в этой традиции хорошие и плохие стороны? Весной этого года ректор Санкт-Петербургского государственного университета предложил открыть в университете магистратуру по специальности «теология». Этого не удавалось сделать на протяжении трех веков, и поэтому закономерно возникает вопрос: нет ли в этом шаге поспешности?

---

<sup>1</sup> Исследование поддержано РГНФ, грант № 11-03-00170а.

## Об особенностях высшего образования в России

Особенностью отечественного высшего образования, в отличие от западноевропейского, является давнее разделение светских и богословских образовательных учреждений. В то время как в Западной Европе университеты, возникшие в основном на базе монастырей, имели своей неотъемлемой частью теологические факультеты, в российских университетах (Санкт-Петербургском (1724), Московском (1755) и др.), созданных по воле императоров во всем по образцу западных, таких факультетов не было. Одна из главных причин состоит в том, что в России к тому времени уже существовала своя традиция богословского православного образования в духовных школах и академиях: в Киево-Могилянской академии (1631), в Славяно-греко-латинской академии (1685), преобразованной позже в Московскую духовную академию. Эта практика продолжалась и в XIX в.: во многих городах почти одновременно и параллельно создавались духовные академии и университеты. В XIX в. неоднократно поднимался вопрос о создании богословского факультета в университетах, но ограничились созданием в 1819 г. в Санкт-Петербургском университете общефакультетской кафедры богословия, и вместо факультета внедрили общий для всех обучающихся курс Закона Божьего. После революции 1917 г. духовные академии совсем прекратили свое существование и были воссозданы в Москве и Ленинграде в 1946 г. Но и после падения атеистического государства в государственных университетах России не появились богословские факультеты, а дипломы духовных училищ и академий до сих пор не признаются государственными образовательными учреждениями.

Мы привыкли считать, что все наше отечественное образование началось с Петра I. Отчасти это верно. Да, светское образование по-настоящему началось в России в XVIII в. И в нем мы копировали западноевропейское образование. Но говорить о том, что в России не было до Петра I своей системы просвещения, по меньшей мере неисторично. Русь — наследница Византии, в том числе и в сфере образования. Петр I ориентировался не только на Западную Европу, но и чувствовал себя продолжателем и наследником великой культуры Византии и больше напоминал византийского императора, чем западноевропейского короля. Петр Великий во многом подражал Константину Великому. Так, подобно Константину I, он перенес столицу в новое место, но более дипломатично, чем Константин, нарек столице имя. Так же как Константин I, Петр I желал подчинить церковную власть государственной. Так же как Константин I, Петр I основал в новой столице императорское учебное заведение, которое со временем превратилось в полноценный университет. В Константинополе наряду с духовной академией существовал императорский университет, образование в котором носило чисто светский характер и который хорошо финансировался из государственной казны. В Константинополе параллельно существовали светские и духовные учебные заведения. Светские школы, как и позже в России, создавались по воле императора и тоже были государственными, в отличие от западных университетов, юридически оформленных как самостоятельные корпорации, имеющие все свойства средневекового цеха. При этом западные университеты возникли в основном на базе монастырей, и теологический факультет стал главенствующим в них. Так продолжалось вплоть до Нового времени, а многие теологические факультеты остались с тех пор и успешно осуществляют свою деятельность в нынешних университетах<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Среди выпускников этого факультета достаточно назвать Гегеля и Хайдеггера.

## Роль Боэция в становлении образования

Обратимся теперь к истории с целью понять, как складывались взаимоотношения светского и богословского образования. Для ясности и краткости выберем из светского образования логику как методологическую основу всех наук, а из богословского образования — христианскую теологию. Личность Боэция как логика и теолога в этом контексте представляет особенный интерес. Он известен в истории как «последний римлянин и первый схоласт», т. е. человек удивительным образом соединивший в одном лице две разные природы — языческую и христианскую.

Боэций внес большой вклад в разработку средневекового образовательного проекта, известного как «7 свободных наук (искусств)», концепция которого предложена еще Платоном в «Государстве». Как известно, 1-я ступень, названная тривиумом («трехпутье»), включала в себя грамматику, логику (диалектику) и риторику. Название второй ступени — квадривиум («четырепутье») — дано, по-видимому, Боэцием и включает в себя арифметику, геометрию, музыку, астрономию. Боэций поставил перед собой задачу написать наставления по каждой из наук и по большей части выполнил эту историческую в полном смысле слова задачу. Эти учебные пособия были переводом или переложением с греческого на латинский язык достижений античной греческой науки, но они стали основой средневекового образования и благодаря им Боэций стал в средние века вторым после Аристотеля авторитетом, а в области педагогики, дидактики и первым. Так продолжалось до Нового времени. Например, по трактату Боэция по музыке студенты Оксфорда учились даже в XVIII в. Показательно, что задачи образования Боэций определял в чисто светских, просветительских рамках. Чем объяснить то, что его учебные сочинения, в которых нет никаких указаний на христианскую традицию, стали на многие века основой христианского образования, причем как на латинском Западе, так и на греческом Востоке?

Отметим, прежде всего, то, что Боэций делает ставку на фундаментальность образования. Обучать надо не навыкам, а умению; учить следует уму-разуму, по-гречески логосу. Логос в обыденном греческом языке имеет два основных значения — слово (отсюда учение о логосе — логика) и счет (отсюда учение о счете — логистика). Т. е. начальное образование неизбежно основано на грамматике и арифметике. Собственно говоря, и 7 дисциплин античного и средневекового канона дают не что иное, как основательное владение тем и другим: словом (тривиум) и счетом (квадривиум). Их изучение дисциплинирует ум и как бы завершает взросление человека независимо от его конфессиональной, этнической и любой другой принадлежности. По сути, такое обучение завершает, оформляет становление человека как вида согласно аристотелевскому определению человека как разумного (логосного по-гречески) животного. Только после этого можно приступить к интеллектуальной, «дисциплинированной» деятельности. Можно сказать, что Боэций считал математику канонем всех наук. Эта идея, заложенная в квадривиум, нашла свое выражение в развитии математики, а в наше время в развитии математической логики и в конгломерате вычислительных наук.

Но Боэций известен не только как логик, но, как уже сказано, как христианский теолог, «первый схоласт». Его подход в теологии заметно отличен от подхода Блаженного Августина, на которого он ссылается в своих теологических трактатах. В своем трактате «О Троице» Августин говорит, что рассуждать о Троице можно двумя способа-



ми: с помощью ссылок на авторитеты или с помощью разумных доводов. Августин, как и его учитель, Амвросий Медиоланский, выбрал первый способ. Боэций смело выбирает второй путь. Боэция, как и будущих схоластов, почти не волнует происхождение тех положений, которые доказываются, поскольку авторитет Священного Писания был к этому времени достаточно укреплен. Вот почему схоластические трактаты, эпоху которых открыл Боэций, нередко более напоминали хрестоматии по формальной логике, чем произведения религиозного творчества. Это путь определений и доказательств. Укажем, прежде всего, на определение личности, данное Боэцием в трактате «О лице и двух природах». Казалось бы, перед нами чисто теоретическое абстрактное определение. Однако это определение явилось итогом взаимопроникновения язычества и христианства в течение нескольких веков.

Аристотель построил древо сущностей («Древо Порфирия») для определения человека как смертной разумной чувствующей одушевленной телесной субстанции. Что касается физической природы человека, то это философское определение человека, несмотря на все открытия в биологии, генетике, химии и т. д., ничуть не устарело. Но Аристотель не дал определения человека как духовного существа, как неповторимой личности. Понятие личности вышло на почву христианства, но далеко не сразу. Хотя уже апостол Павел в послании к Галатам пишет: «Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3: 28), эту мысль не только в первые века христианства, но и сейчас не каждый может легко вместить в себя.

Но отцы Церкви в ходе долгих христологических и тринитарных споров о личности Христа разработали учение о человеке как образе, подобии Бога. Это подобие Богу не внешнее, а внутреннее: если Бог — это личность, то и человек, уподобляясь Богу, становится личностью. Св. Августин много писал об этом подобии, а Боэций сумел подытожить в своих теологических трактатах весь период латинской и греческой патристики в этом определении человека и Бога как личностей: личность — это индивидуальная субстанция разумной природы. Личность человека можно определить только в соотношении с личностью Бога.

Однако непреходящую славу Боэцию принесла книга «Утешение Философией», книга, которая могла быть написана, прежде всего, человеком, получившим глубокое и широкое классическое образование. В ней аллегорическая Философия, пользуясь логикой как инструментом излечения души, приводит Боэция «к истине Блага». Есть много разных объяснений того, почему в этой книге христианина Боэция, стоящего перед лицом смерти, нет упоминания о Христе и христианстве. Например, такое, житейское: разногласия среди христиан и были причиной той политической распри, жертвой которой стал Боэций. Но есть и более весомое: Боэций решил встать выше всех разногласий и воспеть то, что вечно, а значит, то, что, несомненно, останется в христианстве, если христианство истинная религия. И он создает светское произведение без имени Христа, но в котором исследователи нашли не менее 120 мест, которые прямо или косвенно указывают на христианский контекст или библейский текст.

Но мы бы особо выделили из христианских заслуг «последнего римлянина» одну: вслед за Августином Боэций сумел доказать один из основных тезисов христианства — свободу человека в противовес неизбежности судьбы античного мира.

«Утешение Философией» — книга, которая помогает нам лучше понять, как должны сочетаться в образовании светское и религиозное, логическое и богословское. В наше время часто светское образование понимают как антирелигиозное, что

в корне неверно. Если светское означает классическое, лучшее, оно уже по определению не может быть антирелигиозным, ибо вся классика имеет религиозное основание, что с особенной силой проявилось в русской культуре.

## **О параллелях в логическом и богословском образовании в России**

Истоки отечественного просвещения и образования — в создании славянской письменности. Она — непосредственный плод расцвета византийского культуры в X–XI вв. Византийские греки Кирилл и Мефодий, также получившие в Константинополе образование в форме семичастного канона, позднее создали церковнославянский язык, дабы перевести на него Священное Писание. Считается, что они начали с перевода Евангелия от Иоанна, которое начинается со слов «В начале был Логос». Они перевели это емкое греческое слово «Логос» как «Слово». Логосом назван в христианстве Христос, который суть Истина. Ломоносов, стоящий у истоков нашего светского образования, очень точно выразил обсуждаемую проблему: Создатель дал нам две книги: Природу, познаваемую в понятиях, и Священное Писание. И то, и другое познается нами с помощью слова. Но две книги — это не две истины, и вряд ли можно увидеть у М. В. Ломоносова теорию двойственной истины. Хотя, без сомнения, наука, образование, особенно в России, выросли из христианства, исторически сложившееся параллельное существование светских и богословских (духовных) образовательных учреждений скорее закономерно и разумно. Это гарантия свободного развития ученого: если в начале науки естествоиспытатели, по выражению Лапласа, в гипотезе Бога не нуждаются, то Бог ожидает их в конце научных исследований; в то время как богослов начинает любое свое исследование с постулата о существовании Бога.

Таким образом, М. В. Ломоносов закрепил в нашем отечественном образовании разделение светских и богословских учебных заведений. Сам он окончил Славяно-греко-латинскую академию, основанную на традициях византийского образования, на котором тоже следует немного остановиться.

Университет в Константинополе и других городах Византии продолжал греко-римский проект образования, базирующийся на изучении 7 свободных наук (искусств). М. Пселл — типичный продукт этой эпохи расцвета Византии: сам богослов, он получил сначала в университете светское античное образование и оставил пособия в духе семичастного канона на основе трактатов Боэция. Получив сначала классическое образование, он, как и многие другие юноши, уже после этого осознанно пошел в духовную академию с целью стать духовным лицом. Философия и богословие не включались в канон образовательных дисциплин. Философия, а тем более теология, относилась к высшей ступени знания, к которым приступают только после овладения семичастным канонам.

Современный уровень исторических исследований позволяет нам относить начало отечественного образования, к сожалению, только к началу XVII в. Византийский период развития Руси очень скудно представлен в нашей истории. Распространен предвзятый суждение о том, что науки, в том числе логика, были неизвестны на Руси. Русь после падения Константинополя в 1453 г. ощущала себя преемницей греческого православия. Восточные патриархи еще с XVI в. начинают обращаться в Москву с просьбами об открытии высшей школы греческого типа. Но серьезные шаги стали предприниматься только во времена царя Алексея Михайловича. Известно, что византийское право-

славное богословие отводило логике Аристотеля весьма важное место. Свидетельством этого служит хотя бы «Источник знания» Иоанна Дамаскина, который начинается с обстоятельного изложения логики Аристотеля. Важно отметить, что, несмотря на многовековую борьбу между Востоком и Западом, между «греками» и «латинянами», семичастный канон оставался основой образования и тех, и других.

В качестве первых упоминаний об изучении логики на Руси приводят обычно письма Андрея Курбского (XVI в.), который познакомился с логикой Аристотеля, как и большинство православных людей, благодаря «Источнику знания» Иоанна Дамаскина. А. Курбского же и считают одним из первых отечественных богословов. «У Курбского были большие переводческие планы. Он собирался перевести великих отцов IV в. Для этого он собирает и организует кружок переводчиков или «бакаляров», как сам их называет, для классического учения. Курбский приобретает (в западных изданиях) для перевода «все оперы» Златоуста, Григория, Кирилла Александрийского, Дамаскина и др.»<sup>3</sup>

Толчком для создания первых православных учебных заведений послужила борьба между католичеством и православием на Украине. Брестская уния 1596 г. была скорее актом культурно-политического, нежели религиозного самоопределения. Борьба против Унии в XVI–XVII вв. привела к созданию знаменитых православных братств. Как церковные учреждения братства организуются уже в 1580-х гг., — в Вильне и во Львове в 1586 г., позже возникли Киевское и Могилевское. Братства организуют школы, открывают типографии, издают книги. Первые братские школы были устроены по греческому образцу. Около 1615 г. мы находим в Киево-Печерской Лавре колонию ученых иноков, монахов, приехавших главным образом из Львова и собранных здесь новым архимандритом Елисеем Плетенецким. В том же году возникает знаменитое Киевское братство. В Лавре устраивается типография, и, начиная с 1617 г., выходит ряд изданий — отеческих творений и богослужебных книг<sup>4</sup>.

Особую роль в становлении отечественного образования сыграл Петр Могила. Братская Киевская школа растворилась во вновь заведенной, в новой латинопольской «коллегии» киевского митрополита Петра Могилы, которая и была вскоре перемещена из Лавры в Братский монастырь. Вплоть до начала XVIII в. наблюдается расцвет Киево-Могилянской академии, которая стала признанным православным богословским высшим учебным заведением. Учебные программы академии также строились на античном семичастном каноне. Петр Могила особо чтит Аристотеля, логика которого в учебных программах Академии всегда занимала значительное по объему место. Из тех, кто учился в этой академии по тому же античному канону, можно вспомнить Григория Сковороду, творчество которого, так же как и творчество Бозэция, можно считать образцом сочетания античной и христианской культуры.

Следующим крупнейшим образовательным учреждением была Славяно-греко-латинская академия, возникшая на базе школ в Москве, которые были открыты в 1685 г. прибывшими в Москву из Византии по рекомендации восточных патриархов двумя братьями-греками, потомки жившего еще в XI в. профессора Константина Лихуда, который преподавал право в константинопольском университете. Это были

---

<sup>3</sup> Георгий Флоровский, протоиерей. Пути русского богословия // URL: [www.vehi.net/florovsky/puti/02.html](http://www.vehi.net/florovsky/puti/02.html) (дата обращения — 28.08.2012).

<sup>4</sup> Там же.

люди не только европейски образованные, но и глубоко православные. Второй раз в нашей истории братья-греки — Иоанний и Софроний Лихуды — дают толчок в развитии образования. Это касается как логического образования, так и богословского. Для православного богословия самое высокое значение имела деятельность братьев по исправлению и пересмотру славянского текста библии Ветхого Завета. В академии продолжился давний спор между «греками» и «латинянами». Как отдельный предмет братья Лихуды ввели преподавание логики Аристотеля на латинском и греческом языках. Преподаватели в академии были поначалу все из Киева. Из них можно назвать Феофилакта Лопатинского (1670-е гг. — 1741 г.), с 1706 г. ректора академии. Феофилакт был человеком больших знаний и смелого духа, а в богословии и в логике продолжатель схоластики. До нас дошел и переведен на русский язык его учебник по логике, написанный на латинском языке<sup>5</sup>.

Московская духовная академия ведет свою историю от Славяно-греко-латинской академии (МДА была закрыта в 1919 г., воссоздана в 1946 г.). В 2010 г. она отметила 325-летие и является на территории современной России старейшим образовательным православным учреждением. Ее давняя история помогает понять специфику российского богословского образования.

В ходе Петровских реформ в России возникли первые светские высшие учебные заведения — университеты. Понятно, что они строились по образцу западноевропейских университетов, в которых основными факультетами были теологический, юридический и философский. Так должно было быть и в первом, основанном в Санкт-Петербурге в 1724 г. российском светском университете, который представлял собой, как сказано в указе о его создании, «собрание ученых людей, которые наукам высоким, яко теологии и юриспруденции (прав искусства), медицины и философии... людей научают». Однако из-за организационных проблем и нехватки преподавателей эти факультеты не были созданы. Поначалу функционировала только кафедра «логики, метафизики и нравственной философии». Одним из самых знаменитых преподавателей был приглашенный в Петербург Екатериной II математик и логик Леонард Эйлер (1707–1783). Он преподавал долгое время в Петербурге математику и логику и опубликовал здесь «Письма...», где впервые были употреблены т. н. «круги Эйлера»<sup>6</sup>.

В 1755 г. был открыт по предложению М. В. Ломоносова Московский университет с тремя факультетами — философским, юридическим и медицинским. Отсутствие в его структуре богословского факультета было связано, как уже было выше сказано, с существованием Славяно-греко-латинской академии (с 1814 г. Московской духовной академии), в которой уже более века проводилась подготовка богословов. На отсутствие богословов на этот раз уже нельзя было сослаться. По-видимому, такова была принципиальная позиция М. В. Ломоносова.

В течение девятнадцатого столетия Россия вышла на передовые рубежи образования и науки. Один за другим открывались новые императорские университеты: в 1802 г. воссоздается Дерптский университет (основан в 1632 г. как второй университет Швеции), в 1803 г. воссоздается Виленский университет (основан иезуитами в 1579 г.), в 1804 г. создаются Казанский и Харьковский университеты, в 1816 г. — Варшавский,

---

<sup>5</sup> Феофилакт Лопатинский. Дialeктика // Феофилакт Лопатинский. Избранные философские произведения. — М., 1997.

<sup>6</sup> Кобзарь В. И. Логика Л. Эйлера // Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке. — СПб., 2000. — С. 467–472.

в 1834 г. — университет святого Владимира в Киеве, 1864 г. — Новороссийский, 1880 г. — Томский университеты.

Параллельно происходила реформа и в духовном образовании. Открываются новые духовные академии: Санкт-Петербургская (1809), Киевская (с 1819 г.) и Казанская (с 1842 г.) и многочисленные семинарии. В академиях было два «класса»: философский и богословский. В городах, где имелись университеты и духовные академии, преподаватели либо одновременно читали лекции и в тех и в других учебных заведениях, либо сменяли работу, переходя из духовных в светские учреждения.

Упомянем, к примеру, представителя киевской духовно-академической философии — Василия Николаевича Карпова (1798–1867). Он был выпускником и преподавателем философских дисциплин (в том числе и логики) в Киевской духовной академии, со временем ординарным профессором Санкт-Петербургской духовной академии. Он посвятил преподавательской деятельности более сорока лет (с 1825 по 1867 гг.). Среди его логических произведений на первом месте стоит учебник «Систематическое изложение логики»<sup>7</sup>, признанный одним из лучших учебников по логике в Российской империи. Известен он нам и как переводчик Платона.

Большое рукописное наследие по логике оставил еще один ординарный профессор Киевской духовной академии, а потом и Московского университета Памфил Данилович Юркевич (1826–1874). Он преподавал логику и философию известному русскому философу В. С. Соловьеву. В Киевской духовной академии с момента ее создания в 1819 г. и до момента ее закрытия в 1920 г. весьма активно разрабатывалась логическая проблематика<sup>8</sup>.

В 1850 г. в связи с политической обстановкой вводится запрет на преподавание философии. Этот в целом реакционный шаг в области образования высвечивает тем не менее устоявшуюся связь между логикой и богословием. Как оказалось, временно без философии (в 1859 г. ее преподавание восстановили) можно обойтись, но без логики и психологии духовное (гуманитарное) образование посчитали невозможным. Их преподавание могли вести в этот период только духовные лица. Прежде всего потому, что и до запрета преподавание этих дисциплин осуществлялось в основном профессорами духовных академий, поскольку логика была традиционной дисциплиной духовного образования. В Санкт-Петербургском университете логику в этот период читают заведующий кафедрой общего богословия Санкт-Петербургской духовной академии А. И. Райковский, будущий ректор духовной академии И. Л. Янышев (о котором известно, что слушателей его лекций не вмещал даже актов зал университета), протоиерей В. П. Палисадов и др. К концу XIX в. уровень и логического и богословского образования в стране значительно вырос.

К началу XX в. в основных духовных и светских центрах Российской империи — в Москве, Петербурге, Киеве и Казани сложились устойчивые традиции логического и богословского образования. Многие ученые, часто после стажировки в германских университетах, становились профессорами логики. Назовем среди них М. И. Владиславлева, А. И. Введенского, Н. О. Лосского, И. И. Лапшина, С. И. Поварнина, Н. А. Васильева. Если же говорить о богословии, то в начале века Россия переживала настоящий религиозно-философский ренессанс. Это касается как деятельности религиозно-философских

<sup>7</sup> Карпов В. Н. Систематическое изложение логики. — СПб., 1856.

<sup>8</sup> Хоменко И. В. Логика в Киевской духовной академии (1819–1920) // Логико-философские штудии. — Вып. 8 /Под ред. Я. А. Слинина и Е. Н. Лисанюк. — СПб., 2010. — С. 120–132.

обществ, так и деятельности духовных академий. Назовем имена П. Флоренского, Г. Франка, Н. Бердяева. Все перечисленные философы пытались применить логические и философские теории к интерпретации богословских проблем. В свою очередь, в духовных академиях была сформирована прекрасная отечественная богословская школа, среди представителей которой длинный список выдающихся богословов.

Следствием революции 1917 г. было закрытие духовных школ исчезновение как логического, так и богословского образования. Профессора академий обращались к новой власти с предложениями о создании в университетах богословского факультета, но А. В. Луначарский, нарком просвещения, был непримирим. Преподавание и логики, и богословия в начале 20-х гг. постепенно прекращается и исчезает на два десятилетия. Возрождение преподавания этих дисциплин — логики и богословия — можно отнести к 1943 г. Что касается богословия, то восстановлению этой дисциплины предшествовала первая встреча Сталина с тремя митрополитами — Московским, Ленинградским и Киевским Русской православной церкви: Сергием (Страгородским), Алексием (Симанским) и Николаем (Ярушевичем). Эта историческая встреча смягчила отношение советского государства к Церкви. И. В. Сталин тогда предложил открыть духовные академии и училища для обучения священнослужителей, разрешил издание ежемесячного церковного журнала (Журнал Московской патриархии) и распорядился заняться проблемой освобождения архиереев и духовенства, находящихся в ссылках, лагерях и тюрьмах. Именно с сентября 1943 г. стали повсеместно открываться тысячи храмов, закрытых ранее в годы первых пятилеток. Правда, открыть духовные академии было невозможно из-за отсутствия преподавательского состава (за эти два десятилетия в сталинских лагерях были убиты тысячи и тысячи священников), поэтому были открыты лишь богословские курсы.

К тому же периоду осени 1943 г. относится министерский приказ о преподавании логики. И уже в 1943/1944 учебном году в Московском и Ленинградском (который находился в это время в эвакуации в Саратове) университетах начинают читать отдельные курсы по логике. Конечно, этому предшествовала работа и старания многих людей. Так, известно, к примеру, письмо И. В. Сталину, написанное С. И. Поварниним, по-видимому, единственным специалистом по логике, который после революции остался в Ленинграде, но в течение многих лет работал заведующим библиотекой Института усовершенствования врачей. В письме он призывал возродить в стране на новых основах преподавание формальной логики.

Поворотным и для логического и для богословского образования стал 1946 г. 3.12.1946 выходит Постановление ЦК ВКП(б) «О преподавании логики и психологии в школе». В связи с ним в Московском, Ленинградском и Киевском университетах были созданы кафедры логики, которые и начали свою работу в 1947 г. и продолжают свою учебную и научную деятельность поныне. Первым профессором кафедры логики ЛГУ стал С. Н. Поварнин (1872–1952). Он передал эстафету дореволюционного преподавания логики новым преподавателям.

В тот же самый период 1946 г. были воссозданы Московская и Ленинградская (Санкт-Петербургская) духовные академии. Попытка воссоздания Киевской духовной академии не удалась. Видимо, вновь из-за нехватки преподавателей была открыта лишь семинария в Одессе, а академия была воссоздана в Киево-Печерской Лавре лишь в 1992 г<sup>9</sup>. В Мо-

---

<sup>9</sup> В XIX в. такая попытка осуществлялась быстрее: в Киеве духовную академию планировали открыть в 1816 г., но в связи с отсутствием научных кадров в течение двух лет вместо КДА работала духовная семинария, а академия открылась 28 сентября 1819 г.

сковскую и Ленинградскую академии вернулись преподавать те профессора, которые учили студентов еще до революции. Естественно, те, кто выжил. Их было не так много, но каждый из них был личностью. Эти преподаватели стали своеобразным переходным мостиком от старой, дореволюционной духовной школы — к новой школе.

В 1940–80 гг. логическое образование в СССР, несмотря на постоянную критику в «формализме», в том, что логика — буржуазная наука, набирало силу. Хотя попытка возродить ее в средней школе не удалась, но в вузах ее преподавание закрепилось и понемногу восстановилось, чего совершенно нельзя сказать о богословском образовании. В хрущевские времена в стране осталось всего три духовных учебных заведения — в Москве, Ленинграде и Одессе. И они висели на волоске. Ходили уже слухи о скором закрытии Московской академии, но 14 октября 1964 г., в день престольного праздника академии — Покрова Пресвятой Богородицы, когда академия скромно отмечала 150 лет своего пребывания в Троице-Сергиевой лавре, Н. С. Хрущев был освобожден от всех занимаемых должностей.

### **Современное состояние образования в области логики и богословия**

Преподавание логики с 1946 г. непрерывно ведется во многих университетах гуманитарного профиля. Постоянно защищаются кандидатские и докторские диссертации. Богословское образование в нашей стране получило новый импульс лишь в 1990-х гг. и вскоре займет, как это исторически и сложилось во многих странах, свое достойное место. Уровень богословского образования неуклонно растет, хотя и далек от предреволюционного, а между тем образование современных священнослужителей должно соответствовать нынешнему уровню светского научного образования. Как этого добиться? Исторически священники и будущие богословы обучались, воспитывались в монастырях, лаврах. Такой опыт оправдал себя. Распорядок, дисциплина, форма, образование, послушания и живое общение с наставниками формируют внутренний духовный стержень. Но сейчас мы видим иную реальность. Богословское образование можно получить как в духовном, так и в светском учебном заведении, например, в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете (высшем учебном заведении Русской православной церкви), в Русской христианской гуманитарной академии (в частном, светском вузе), в Санкт-Петербургской Евангелической Богословской Академии (в вузе, готовящем служителей церкви евангельского исповедания веры) и др. Эти тенденции получения богословского образования для мирян исторически для нашей страны не характерны, хотя, без сомнения, современный уровень религиозного сознания требует любых форм просвещения, от самого низшего до самого высшего. Новым учебным заведениям примерно по 20 лет, но уже требуется осмысление этого опыта, выявление как положительного, так и отрицательного в нем. Традиция раздельного образования слишком длительная, чтобы ее так просто было изменить. Видимо, поэтому ни в МГУ, ни в СПбГУ, ни Киевском Национальном университете, ни даже в воссозданной Киево-Могилянской академии нет факультета или специальности «теология». В Белорусском государственном университете открыт институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла, но готовят там, по всей видимости, также религиоведов.

Взаимосвязь между светским и богословским образованием пока принимает другие формы. На факультетах университетов теперь есть отделения библеистики.

В СПбГУ имеется также Научно-богословский центр междисциплинарных исследований (руководитель — настоятель университетского храма святых апостолов Петра и Павла, канд. богословия, канд. физ.-мат. наук, протоиерей Кирилл Копейкин). Подобные центры создаются и при других учебных заведениях. Светское и духовное образование, Университет и Духовная академия, таким образом, снова сближаются. Семинарии и духовные академии после многих лет разрушения восстанавливают уровень учебной и научной работы.

Появляется необходимость в новых учебных пособиях. Богословские проблемы должны теперь рассматриваться с позиций новых направлений в логике и философии. Для этого нужны и новые учебники. Таких учебников пока нет. Из известных нам учебников мы можем назвать пока только труд выпускника кафедры логики СПбГУ проф. В. А. Карпунина<sup>10</sup>. То, что фундаментальные богословские труды<sup>11</sup> выходят с сопроводительными статьями, написанными профессором кафедры логики СПбГУ Я. А. Слининым, свидетельствует как о том, что глубокое логическое образование способствует научному анализу этих произведений, так, возможно, и о том, что на сегодняшний день мы имеем мало выдающихся богословов, которые к тому же имели бы высокие научные степени. Государство до сих пор не признает дипломы духовных заведений. Их выпускники могут поступить на работу или в аспирантуру, например в Оксфорд, но в России дипломы профессоров, скажем, Московской духовной академии не признают даже в средней школе. Как видим, богословское образование восстанавливается с большим трудом. Возможно, это итог того исторического развития богословия в нашей стране, о котором мы говорили выше. Однако постепенно положение изменяется. Семинарии и духовные академии постепенно получают государственную аккредитацию. Церковная аспирантура также совершенствуется.

К сожалению, в светских вузах, в университетах в связи с реформой образования часы, отведенные на преподавание логики, неуклонно снижаются. Во многих учебных заведениях логику сделали курсом по выбору, а в некоторых и вовсе убрали. Поскольку логика относится к числу классических дисциплин, можно надеяться, что это нелогичное решение — явление временное. Влияние и роль образовательного проекта, разработанного Бозэием, подтверждает это. Логика как в светском, так и в богословском образовании должна стать одной из главных вводных дисциплин. Включение в программы семинарий и духовных академий полновесных курсов по логике, несомненно, поможет укреплению отечественной богословской традиции. А перед преподавателями этих курсов логики неизбежно встанут новые вопросы, на которые трудно будет ответить, исходя только из «логики сердца». В их решении может помочь история логики, богатейшая традиция преподавания логики и в целом классических наук, которая на протяжении веков сложилась в отечественных гимназиях, университетах и духовных академиях.

---

<sup>10</sup> Карпунин В. А. Логика и богословие. — СПб., 2002.

<sup>11</sup> Слинин Я. А. Богословие и логика в «Источнике знания» Иоанна Дамаскина // Св. Иоанн Дамаскин. Источник знания. — СПб., 2006. — С. 289–357; Слинин Я. А. Путь подвижников // Иоанн Лествичник. Лествица. — СПб., 2008. — С. 5–61.



## ЛИТЕРАТУРА

1. Карпов В. Н. Систематическое изложение логики. — СПб., 1856.
2. Карпунин В. А. Логика и богословие. — СПб., 2002.
3. Кобзарь В. И. Логика Л. Эйлера // Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке. — СПб., 2000. — С. 467–472.
4. Георгий Флоровский, протоиерей. Пути русского богословия/ // URL: [www.vehi.net/florovsky/puti/02.html](http://www.vehi.net/florovsky/puti/02.html) (дата обращения — 28.08.2012).
5. Слинин Я. А. Богословие и логика в «Источнике знания» Иоанна Дамаскина // Св. Иоанн Дамаскин. Источник знания. — СПб., 2006. — С. 289–357.
6. Слинин Я. А. Путь подвижников // Иоанн Лествичник. Лествица. — СПб., 2008. — С. 5–61.
7. Феофилакт Лопатинский. Диалектика // Феофилакт Лопатинский. Избранные философские произведения. — М., 1997.
8. Хоменко И. В. Логика в Киевской духовной академии (1819–1920) // Логико-философские штудии. — Вып. 8 /Под ред. Я. А. Слинина и Е. Н. Лисанюк. — СПб., 2010. — С. 120–132.

## *Приметы времени*

*В. Н. Сагатовский*

### **О НЕПОНИМАНИИ ФИЛОСОФИИ**

О непонимании философии не-философами известно давно. То, что иному кажется «оторванным от жизни» и «заумью», часто так и именуется: «Ну, это уже философия пошла...» Я вкратце изложу свой взгляд на причины такого положения вещей. Но основное внимание уделю еще более грустному для меня факту: непониманию философии многими из тех, кто официально числится философами. Боюсь, что в эпоху, когда преподавание философии стало массовой профессией, такие непонимающие составляют уже большинство.

Причины массового пренебрежения философией достаточно просты. Во-первых, значительную часть философских терминов составляют слова обыденного языка. «Ну кто не знает, что такое причина, движение, качество? Чего тут рассуждать на пустом месте?» Во-вторых, когда философы эти термины пытаются уточнить и вводят какие-то собственные термины, это вызывает раздражение. Помню, я выступал перед профессорской (!) аудиторией о модели молодого специалиста. Одна из претензий звучала так: «К чему вы употребляете мудреные словечки, разве нельзя говорить просто, как дорогой товарищ Леонид Ильич Брежнев?» А другой ученый муж заявил однажды: «Я знаю, что такое аксиома, а что такое аксиология не знаю и знать не хочу». И это, увы, не анекдоты. В-третьих, общие положения, формулируемые философией, даже если они заучены наизусть, существуют (точнее, лежат мертвым грузом) в сознании параллельно положениям обыденного или профессионального опыта. Первые не воспринимаются как инварианта вторых, а вторые — как интерпретация первых с учетом определенной специфики. Отсюда и штамп: «Это всего лишь абстракция». В-четвертых, философия так и не выработала хотя бы исходный общезначимый минимум своего языка. Что ни философ, то свой словарь. И, наконец, в-пятых, философы, мало того, что они говорят непонятно, так еще и склонны критиковать привычную окружающую действительность (с «заумных», разумеется, позиций). За это их особенно не любят управленцы-практики, хотя порой и используют отдельные философские высказывания в качестве красивых лозунгов.

Для того чтобы научиться понимать философию и самому работать в этой области, необходимо обладать определенными внутренними предпосылками. Они образуются

на пересечении психофизиологических особенностей и мировоззренческих ориентаций. Надо, правда, признать, что видение и тех и других зависит от того, что мы понимаем под философией. Естественно, я буду исходить из собственного понимания, тут уж ничего не поделаешь. Надеюсь, однако, что оно не противоречит основному массиву историко-философской практики. В самом деле разве нельзя выделить определенную инварианту в том, чем занимались Платон, Аристотель, Эпикур, Кант, Гегель и другие великие мыслители, создавшие целостные философские учения? В конечном счете они пытались ответить на вопрос «Что человек должен делать?» (Кант), какое место он занимает в этом мире, в чем смысл его жизни. А для этого требовалось построить определенное учение о мире (онтология), о человеке (философская антропология и социальная философия) и сущностных отношениях человека к миру (теория познания, этика, эстетика и т. д.). Иными словами — обосновать определенное мировоззрение, вооружить человечество *стратегией* его деятельности, взятой в целом.

Мне могут, конечно, возразить, что, мол, на Гегеле все это и кончилось. Да, не появлялось сравнимых по своей мощи *систем*, но на это есть свои причины: и проблематика усложнилась, и попытки на практике следовать идеологиям, явно замешанным на философии, породили у многих и разочарование и испуг. Но разве Ф. Ницше, или Н. Уайтхед, или К. Ясперс, или В. Соловьев, или С. Франк, или М. Хайдеггер не оставили нам свои соображения на ту же тему: каков этот мир и что в нем делать человеку?

А теперь вернемся к тем внутренним предпосылкам, которые делают возможным такое философствование. Прежде всего, это способность видеть всеобщее и оперировать с ним. А что это значит? Однажды, когда я высказал эту мысль на лекции перед преподавателями философии, повышающими свою квалификацию, один профессор с искренним недоумением спросил: «А как это *видеть*?!» Давайте разберемся.

Термин «видеть» здесь, конечно, употребляется в широком смысле: как-то воспринимать, не обязательно посредством зрения, хотя это, наряду с осязанием, самый распространенный у человека способ восприятия и представления. Генетической и функциональной основой человеческих знаний являются представления, т. е. знания о любых предметах, не воспринимаемых в данный момент. Мы способны представлять не только вещи (что прежде всего бросается в глаза), но также и свойства, и *отношения* (а это совсем не очевидно). Можно представить себе розу и ее цвет (зрительные образы), ее запах (обонятельное представление), какой она воспринимается на ощупь (осязание), вкус ее засушенных лепестков в чае. А что лежит в основе представлений об ее отношениях с другими предметами, начиная с отношения к ней человека? Допустим, мы утверждаем, что «роза хорошо смотрится в сочетании с такими-то растениями» или «роза требует таких-то способов выращивания». Знания такого рода не могут быть получены вне тех операций, действий, которые производил человек и аналоги которых удалось увидеть в качестве взаимодействий между самими вещами. *Как увидеть?*

Мне не удалось найти в литературе системное описание психофизиологии представления отношений, но общую форму (независимо от участия тех или иных способов восприятия) такого рода представлений можно охарактеризовать как схемно-графическую. Схема — это отражение общей структуры предмета, необходимой и достаточной для его узнавания; график — отображение зависимости между явлениями, одно из которых выступает как аргумент, а другое как функция. Представление о розе — это не «копия», но именно чувственная (зрительная, обонятельная и т. д.) схема. В представлении об отношениях розы с другими явлениями схема

соответствующей операции или взаимодействия принимает графическую форму: если происходит то-то, то имеет место то-то (и обратно).

Но при чем тут философское видение всеобщего? Дело в том, что описанная выше ситуация еще более ярко выражена в общих представлениях. При всем разнообразии пород мы всегда отличим любую собаку от любой кошки; при всем разнообразии расчленимых материалов, средств и способов расчленения мы не спутаем рубку и распиловку древесины. Самой востребованной на практике сферой человеческого знания являются именно общие представления — схемы классов вещей и свойств и графические схемы классов отношений (операций и взаимодействий).

Остается сделать еще один шаг — в сторону всеобщих представлений. Но, если и предыдущее изложение было достаточно нетрадиционным, то этот шаг наталкивается на наибольшие препятствия и в теории и на практике. Вспоминается, как один студент из числа «национальных кадров» никак не мог понять формулу «Движение — это изменение вообще». «Движение машины — понимаю, полет пули — понимаю; “вообще” — не понимаю». К сожалению, многие «философы» недалеко от него ушли. Теоретически они трактуют всеобщее как лишенное содержания, «пустую абстракцию», апеллируя к логическому закону обратного соотношения между объемом и содержанием понятия. А практически они, как и наш студент, просто не способны его увидеть (в чем и признался вышеупомянутый профессор). О том, как задается содержание всеобщих категорий, чуть позже, а сначала о том, что отражается во всеобщих представлениях (пока еще не понятиях).

Онтологической основой представлений о всеобщем являются непосредственно инвариантные отношения в операциях человеческой деятельности, а опосредованно — такие же моменты во взаимодействии вещей. Как происходит становление знаний о таких отношениях в развитии человеческого сознания еще в 40-е гг. прошлого столетия проследил швейцарский психолог Ж. Пиаже. Что такое проза, знают только филологи, но говорит прозой любой человек. В первом случае есть понятие прозы. Во втором — общее представление о ней. Точно так же и с философским знанием. Все мы оперируем с представлениями о причине и следствии, каждый вроде бы понимает, что такое «есть» или «нет» (бытие и небытие), но философы до сих пор спорят о содержании соответствующих понятий (всеобщих категорий).

А может быть, и не надо мудрить, но ограничиться обыденными представлениями? Однако дело в том, что на обыденном уровне «всеобщность» представлений об инвариантных отношениях ограничена той сферой опыта, которой обладает данный субъект. За ее пределы он ее распространить не готов. Поясню это примером с применением системного подхода. Система — это такое множество элементов, структура которого при заданных внешних условиях с необходимостью и достаточностью определяет функцию данного множества. Хозяйка, успешно пекущая пирог в полном соответствии с данным определением, не нуждается в этом философском понятии. Возможно, она распространит свое представление о системности и на другие сферы быта. Но явно не сможет этого сделать, допустим, относительно предприятия, региона и, тем более, организации человеческой деятельности в целом или ноосферы. «Всеобщность» ее представления срослась с узкой сферой ее компетентности, она не дана ее сознанию в чистом виде. Талант философа позволяет ему выявить графическую схему представления о всеобщем, она открывается его интуиции. Без такой способности лучше в философию не идти. Но, чтобы сделать свою интуицию всеобщим достоянием, он должен перейти от ясности к отчетливости, т. е. от представления к понятию, определить ту или иную всеобщую категорию.

Как это делается? Категории всеобщи, и потому их нельзя подвести под какой-то еще более общий род. Выход из положения подсказывает охарактеризованная выше онтологическая основа категориального знания. Инвариантные отношения в операциях человеческой деятельности образуют пары взаимодополняющих противоположностей: причина и следствие, качество и количество, материальное и идеальное и т. д. Определить каждую из противоположностей можно только через ее отношение к другой противоположности и место каждой пары в общей структуре деятельности и взаимодействия. Представление о всеобщем дано философу в его категориальной интуиции, но понятие о нем выстраивается гипотетико-дедуктивным методом. Исходная интуиция принимается за гипотезу, а затем она опровергается или подтверждается тем, что из нее можно вывести. В этом процессе категории и получают свои определения. Считающему дедукцию «схоластикой» лучше не претендовать на научный подход к философии: ничего не получится. Хотя на уровне «литературы» его ассоциативные догадки могут представлять интерес.

Но ведь сколько философов, столько и систем. Какова же процедура верификации? Пытаясь ответить на этот вопрос, мы добавим к двум уже выделенным предпосылкам философствования (видеть всеобщее и уметь выводить его и из него в рамках дедуктивной системы) еще одно важное качество. Первые два позволяют жить в мире предельных абстракций, но проверка полученных результатов возможна только на пути восхождения от абстрактного к конкретному. А это требует соответствующей устремленности философа на построение такой целостной системы всеобщих понятий, которая могла бы обосновать мировоззрение как стратегическую основу целостной человеческой деятельности. Эта фраза может служить хорошим тестом на наличие искомого третьего качества: если для вас это не более чем риторика, — вам не понять смысл жизни упомянутых в начале статьи великих мыслителей. Они не просто «плавали» и играли в мире абстракций, но служили делу преобразования мира, явно демонстрируя свой антипрагматический («оторванный от реальности») утопизм. Предельный уровень этой конкретики — ее мировоззренческая стратегия — и есть та сфера, в которой проверяется пригодность (и интервал пригодности) той или иной философии. Опять непонятно? Ну тут уж я ничем помочь не могу...

Предельно кратко особенности, способствующие успешной философской деятельности, можно подытожить следующим образом: умение увидеть всеобщие графические схемы в разнообразии конкретного и определить их друг через друга и место в системе категорий для того, чтобы тем самым заложить основу системной организации и преобразования бытия.

Общей психофизиологической основой этих особенностей, как мне представляется, является особая системная организация психофизиологических процессов. Ни в коей мере не претендуя на основательность анализа (я все же не психолог, но лишь философ, всегда интересовавшийся психологией), отмечу выделенные мной ключевые моменты такой организации. 1. Хорошо развитое дифференцирующее торможение, позволяющее четко различать уровни общности используемых знаний, не поддаваясь соблазну во имя «широты» подхода смешать все в кучу, руководствуясь весьма распространенными установками: «Чем больше, тем лучше» и «Нельзя не упомянуть о...». 2. Наличие интегрирующих схем, позволяющих системно объединять результаты дифференциации. Всеобщие схемы и частные знания не лежат отдельными массивами так, что практически человек руководствуется вторыми, а первые либо просто

вызубрены наизусть, либо являются элементами кабинетных игр. У настоящего философа всеобщие схемы и выявлены в чистом виде, и пронизывают любые свои частные интерпретации, в идеале организуя их в единый массив. Иными словами, процессы выделения всеобщего и переживания его присутствия в частном достаточно лабильны. 3. Такая же лабильность характерна и для процессов соотнесения категорий друг с другом. Тут уместно провести аналогию с отношением поэта к рифме, выраженное в Пушкинских строках: «Со мною рифмы запросто живут. / Две придут, третью сами приведут».

Процесс философского творчества своеобразен. Давно пора отказаться от наивных представлений о том, что философы будто бы «обобщают» естественно-научный материал, опираются на «Монблан фактов». Факты частного знания представляют собой «информацию к размышлению», «руду», из которой еще предстоит «выплавить» металл всеобщего. Ведь полная индукция относительно бесконечности невозможна, а примеры могут хорошо пояснять («оживлять» схемы), но сами по себе ничего не доказывают. Философ открывает для себя в человеческой деятельности всеобщие графические схемы и выдвигает гипотезы об их всеобщности, распространении их и на взаимодействия вещей. Это надо дедуктивно доказать, а результат проверить на применимость к формированию общей стратегии человеческой деятельности. Философские категории точно так же не «обобщают» их проявления в частных случаях, как треугольник математика не является «обобщением» треугольников физика и обыденного опыта.

Отсутствие указанных выше качеств и особенностей, неспособность понять их значение и подлинный характер работы философа являются основой непонимания философии, ее искажения и мимикрии под нее в среде тех, кто волею судеб стал именоваться философом. Некоторые из них, правда, с совершенно непонятной гордостью заявляют: «Я не философ, а преподаватель философии». Кому нужны такие преподаватели? Разве что бюрократам для отчетности и оправдания собственного существования...

В заключение вкратце охарактеризуем основные типы «философского» непонимания философии. Общее в них — это подмена философии чем-то другим, что в силу личностных особенностей и атмосферы в обществе оказывается более удобным для того или иного типа.

1. Подмена идеологией. Некритически принимается «единственно верная» совокупность положений, исключая равноправный критический диалог с иными позициями и якобы являющаяся общей методологией решения всех проблем: управления обществом, научного познания, «битвы за урожай» и т. д. Такой поход был распространен в советский период среди тех, для кого занятие философией было просто удобным способом делания карьеры.

2. Подмена прикладными исследованиями: абстрактная «схоластика», мол, нам ни к чему, займемся «реальными» социологическими, культурологическими и иными исследованиями в областях, переживающих процесс «отпочкования» от философии. Я никогда не мог понять, как можно успешно изучать феномены культуры, говорить об эстетическом воспитании или формировании нового человека, изучать социальные процессы и т. п., не обладая четкими понятиями о культуре, эстетическом, структуре человека и общества... Вместо этого используются обыденные, частнонаучные или призывольно сконструированные представления и схемы, а «конкретный» материал придает им «солидность». Я — за прикладные исследования. Но на основе системного

восхождения от абстрактного к конкретному, а не посредством устранения основополагающих абстракций и замены их видимостью «конкретного». Однако пришедшему в философию историку, педагогу или искусствоведу последний путь может представляться более легким.

3. Подмена частнонаучной эрудицией. Не ориентируясь в мире категориальных абстракций, такой «философ» искренне полагает, что доходчивее и убедительнее заменить эту «схоластику» рассказом о достижениях науки. Как будто можно проанализировать, а не просто с той или иной степенью упрощенности пересказать эти достижения, не понимая их роли именно в становлении каркаса наших всеобщих представлений о мире. Можно, к примеру, очень детально повествовать о том, как конкретно Н. Бор пришел к принципу дополнительности на материале квантовой механики, упуская при этом как «слишком абстрактный» его подлинный философский смысл. Сам Н. Бор формулировал его так: результат познания зависит от тех условий, в которых он получается (в разных приборных ситуациях частица ведет себя как корпускула или как волна). Но это кажется «банальным», если не раскрыть онтологический и методологический смысл данного положения. Этот тип непонимания философии распространен среди тех, кто пришел в философию из частных наук, глядя при этом свысока на философию (а ее состояние часто давало повод к этому), и среди «философов», не уверенных в значимости собственно философского мышления.

4. Подмена «историко-философской» эрудицией. Н. Бердяев писал о французских философах 30-х гг. прошлого столетия, что они не решают проблем, но сообщают о том, как они освещались предшествующими мыслителями. Нынешние русские философы вполне «догнали» французов. «Хайдеггер сказал, Гуссель сказал, Бадью сказал...» А вы-то что сами скажете? В преподавании философии это особенно удобно, когда нет собственной позиции. Этих господ интересует не то, что ты думаешь, а «что ты читал». Да толку-то что, если «читано, да не понято». Да, нам не хватало историко-философской культуры, но она не самоцель, а средство для дальнейшего развития философии, для новых синтезов. Снобизм этих «эрудитов» просто смешон. За ним стоит боязнь мировоззренческой ответственности, мировоззренческая незрелость. Но они любят ссылаться на М. Фуко, заявившего, что стремление философов учить других «смехотворно», а стремление к истине лишь форма проявления воли к власти. Что ж, они отражают реальность современного потребительского общества: «Не учите меня жить», но «сделайте мне красиво».

5. Подмена интеллектуальными играми. Этот тип сродни предшествующему, но в его рамках все же возможны частичные, так сказать, внутрилабораторные достижения. Прослушав мою лекцию о современных проблемах философии, один доцент сказал: «Вы говорили много интересного, но мне не понятно, зачем вы стремитесь к какому-то глобальному охвату? Я предпочитаю разработать отдельную интересующую меня тему, а затем перейти к чему-то еще более любопытному». Естественно, при таком подходе можно получить определенные результаты. Но... Если одновременно кто-то не пытается перейти к синтезу, то философия превращается в Вавилонскую башню, и философы, каждый со своим подходом и своим языком, просто перестают понимать друг друга. Тем более трудно понять их не-философам. Но людям такого типа, видимо, не нужно ни то, ни другое. Они играют и даже гордятся тем, что такая игра никому кроме них самих не нужна и не понятна. Помню, как на приеме кандидата минимума у философа я спросил: «А зачем нужны все эти построения?»

И получил спокойный и уверенный ответ: «Ну вы же знаете, что философия не имеет практического значения». При таком подходе только традиции высшей школы продлевают существование философии. А поскольку массовым спросом, в отличие от шоу-бизнеса, она не пользуется, то нет гарантии, что в современном обществе еще будут находиться поддерживающие ее спонсоры...

Не раз я обращался к философам с призывом: «Давайте, наконец, займемся мозговым штурмом, давайте выработаем исходный минимум общезначимых терминов». В ответ либо молчание, а то и упрек: «Вы что, нас всех построить хотите?!» Ну как такое вытерпеть свободным личностям... В результате я перестал посещать научные конференции, но все еще пытаюсь «смехотворно поучать» через интернет. Конструктивных ответов по-прежнему нет.



## *Имена и сюжеты*

*В. Д. Алташина*

### **ОТ «СЛАБОЙ БЫЛИНКИ» К «МЫСЛЯЩЕЙ ТРОСТИНКЕ»: ОБ ИСТОРИИ ПЕРЕВОДОВ «МЫСЛЕЙ» ПАСКАЛЯ<sup>1</sup>**

Э.-М. Вогюэ (1848–1910), знаток и пропагандист русской литературы во Франции, писал, что удовольствие от чтения неудачного, хотя и добротного, перевода такое же, как от созерцания труппа красавицы, душа которой уже отлетела от тела. Гейне сравнил перевод с женщиной: если верна, то некрасива, если красива, то неверна. Переводы «Мыслей» Паскаля на русский язык и неверны и некрасивы, в них нет ни красивого тела, ни прекрасной души: русский Паскаль все еще «ряб лицом», как некогда заметил Л. Толстой. Какого же Паскаля читаем мы до сих пор на русском языке?

Несмотря на то что весьма авторитетные авторы<sup>2</sup> указывают на то, что некоторые мысли Паскаля были переведены и опубликованы с 1777 по 1780 гг. в «Утреннем свете» Новикова, это не верно: под паскалевской маской скрывается «Продолжение «Характеров» Феофраста и «Мыслей» Паскаля», написанное П.-Ж. Брийоном в 1697 г., как это убедительно доказывает С. М. Власов<sup>3</sup>.

Впервые русский читатель смог открыть для себя Паскаля лишь в 1843 г., когда появился перевод, сделанный И. Бутовским. Хотя этот перевод получил высокую оценку В. Г. Белинского, который писал, что переводчик «заслуживает полную благодарность за перевод дельной книги»<sup>4</sup>, читатель вряд ли мог составить себе верное представление о труде Паскаля, ибо под общим заглавием «Мысли» были собраны разные философские трактаты, а самая значительная часть, связанная с религией, была и вовсе опущена. Но винить в этом переводчика не приходится: его перевод точно

---

<sup>1</sup> Статья написана в рамках проекта РГНФ № 12-04-00180 «Блез Паскаль: pro et contra: Личность и творческое наследие Паскаля в восприятии и оценке русских философов и писателей».

<sup>2</sup> Кляус Е. М., Погребыский И. Б., Франкфурт У. И. Паскаль (1623–1662). — М., 1971; Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. — М., 1994; Тарасов Б. Н. Мыслящий тростник: Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. — М., 2005.

<sup>3</sup> Власов С. В. Первое знакомство с «Мнениями Паскаля» в России: перевод Псевдо-Паскаля в «Утреннем свете» Н. И. Новикова // Зарубежная литература в университетском образовании. — СПб., 2012. — С. 59–60.

<sup>4</sup> Кляус Е. М., Погребыский И. Б., Франкфурт У. И. Паскаль (1623–1662). — М., 1971. — С. 304.

соответствует первому тому издания Ренуара, вышедшему в 1803 г. и неоднократно переиздававшемуся на протяжении двух десятилетий. Любопытное совпадение: русский перевод выходит в знаковый для изданий Паскаля год, начиная с которого последуют переиздания «Мыслей» в связи со знаменитым выступлением В. Кузена во Французской академии о необходимости нового издания, соответствующего подлиннику.

И. Бутовский явился основоположником широко практиковавшего в дальнейшем перевода избранных мыслей Паскаля (Орлов, Гюнсбург), правда, вкупе с мыслями Ларошфуко, Лабрюйера и других французских моралистов XVII–XVIII вв.

Первый более основательный (260 с.), хотя и не полный, перевод, сделанный П. Д. Первовым, появился в конце XIX в., в 1888 г. (переиздан в 1899 и 1905 гг.), на основании издания Ш. Луандра 1854 г., переизданного в 1866 г. Как указывает французский редактор, текст соответствует подлинному рукописному тексту, однако и в нем сохранено предложенное в более ранних изданиях (Боссю) деление на две части: о человеке и о религии, чего самим Паскалем предусмотрено не было, но что стабильно сохранялось и в более поздних изданиях, где уже четко было выделено две части: Человек без Бога и Человек с Богом.

В следующем году выходит книга А. И. Орлова «Французский мудрец Влас Паскаль. Его жизнь и труды» (переиздана в 1911 г.), составитель которой выбирает, как об этом пишут многоуважаемые авторы Кляус, Погребысский, Франкфурт<sup>5</sup>, «преимущественно религиозные мысли». Утверждение, не соответствующее действительности: Орлов делает краткий перевод все тех же мыслей о величии и ничтожестве человека, которые уже были переведены Бутовским, но в еще меньшем объеме. Как отмечают все те же исследователи, этот план и перевод был одобрен Л. Толстым (к этому я еще вернусь, говоря о переводах самого Толстого), который посоветовал свое расположение материала, однако это совместное начинание завершено не было. Об интересе Л. Толстого к Паскалю свидетельствуют и его собственные произведения: «Круг чтения» (1904–1908) и «Путь жизни» (1910), в которых «Мысли» цитируются более 200 раз: в последнем больше Паскаля упоминается только Иисус Христос. В этих книгах Паскаль заговорил языком Толстого, который с увлечением переводит поразившие его отрывки.

В 1892 г. (переиздан в 1902 г.) выходит новый перевод С. Долгова, впервые с некоторыми комментариями, заимствованными из французского источника. К сожалению, пока мне не удалось установить, на какое французское издание опирался переводчик: по результатам просмотра нескольких десятков различных изданий Паскаля этого периода полного совпадения ни с одним обнаружено не было. Можно предположить, что переводчик проявляет самостоятельность в расположении материала, перенимая опыт французских издателей, весьма вольно обращающихся с материалом. Задача поисков источника — не из простых, ибо Паскаль переиздавался в огромном количестве, и каждый издатель старался внести свою лепту в труд мыслителя.

Затем Паскаль был забыт почти на 70 лет, и новый перевод Э. Линецкой был изначально напечатан в значительном сокращении в сборнике «Франсуа де Ларошфуко. Максимы. Блез Паскаль. Мысли. Жан де Лабрюйер. Характеры» в 1974 г. Полный же перевод, сделанный по изданию Ж. Шевалье в «Плеяде» 1954 г., вышел лишь в 1995 г. В этом же году появился и новый перевод, сделанный Ю. Гинзбург, который регулярно переиздается в последние десятилетия. Отмечу, что переводчица, претендуя на научность и полноту издания, не указывает при этом источник, на основании которого

---

<sup>5</sup> Там же. С. 321.

был сделан данный перевод, хотя отмечает, что в скобках приводятся номера мыслей по «самому распространенному и уже использовавшемуся нашими переводчиками» изданию Брунсвика. Видимо, под «нашими переводчиками» имеется в виду Э. Линецкая, ибо изданием Брунсвика пользовалась лишь она. Как удалось определить, Ю. Гинзбург делает перевод на основании издания Лафюма (1952), не самому авторитетному в 1990-х гг., когда уже вышли в свет издания одного из крупнейших специалистов по Паскалю Менара (1964) и Ле Герна (1977).

В 1994 г. О. Хома, возродив перевод Долгова, издает в Москве и Киеве в издательстве под знаковым для Паскаля названием Пор-Рояль не только «Мысли», но и «Провинциальные письма», а также «Трактаты, полемические сочинения и письма» — целых три тома паскалевских сочинений.

В качестве курьеза отмечу и книгу В. Халтомы «Импровизация на тему: французские моралисты», вышедшую в 2010 г. в Москве, где избранные мысли, приведенные в переводе Ю. Гинзбург, переложены автором в назидательные четверостишия.

Обратимся к анализу вариантов перевода одной из самых знаменитых мыслей о мыслящем тростнике, которая в издании Брунсвика идет под № 347, в издании Лафумы — № 200 и у Ле Герна — № 186.

L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser; une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue puisqu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien.

Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever et non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir.

Travaillons donc à bien penser: voilà le principe de la morale.

Бутовский:

Человек есть не что иное, как слабая былинка в природе; но это — былинка мыслящая. Не нужно целой вселенной вооружаться, чтобы подавить ее. Одно испарение, одна капля воды может ее убить. Но хотя бы вселенная и раздавила человека: он все остается превосходнее того, что умертвило его: он знает, что он умирает; а вселенная не знает своего преимущества перед ним! Итак, все наше достоинство заключается в способности мыслить. Ею-то должно возвышаться, а не пространством, которое занимаем в природе, и не продолжительностью нашего существования. Постараемся же мыслить хорошо: вот основание нравственности.

Появление «былинки» вместо «тростника или камыша», предложенных словарем Макарова, вполне объяснимо и трогательно понятно для русского читателя. Отсутствие превосходной степени сравнения — «самая слабая» — при былинке естественно — слабее быть просто ничего не может. Однако переводчик позволяет себе выбросить часть паскалевской мысли и добавить уточнения, не соответствующие идее Паскаля: в его мысли речь не идет о нашем конкретном месте в природе и нашем существовании, которые мы волне заменяем собой, но о пространстве и длительности, которые мы «не смогли бы заполнить».

В переводе Первова:

Человек не что иное, как тростник, очень слабый по природе, но этот тростник мыслит. Незачем целой вселенной ополчаться, чтобы его раздавить. Пара, капли воды достаточно, чтобы его умертвить. Но если бы даже вселенная раздавила его, человек был бы еще более благороден, чем то, что его убивает, потому что он знает, что он умирает; а вселенная

ничего не знает о том преимуществе, которое она имеет над ним. Итак, все наше достоинство состоит в мысли. В этом отношении мы должны возвышать себя, а не в отношении к пространству и времени, которое мы не сумели бы наполнить. Постараемся же хорошо мыслить: вот принцип нравственности.

Переводчик не очень верно отказался от превосходной степени сравнения «самый слабый», важной для постижения глубины паскалевских размышлений, и заменил причастие на глагол, т. е. вместо эпитета тростника — «мыслящий, думающий» использовал сказуемое. Зачем менять структуру паскалевской метафоры, столь легко и адекватно переводимой на русский язык и звучащей в дословном переводе как «мыслящий тростник»? Думаю, что причиной тому знаменитое стихотворение Ф. Тютчева «Певучесть есть в морских волнах» 1865 г., где впервые появляется эта метафора. Переводчик просто не осмеливается на присвоение чужой находки, даже если это вредит переводу. Только в следующем веке Э. Линецкая позволит себе вернуться к тютчевскому переводу, при этом на него не сославшись!

Тютчев находит наиболее точное воплощение этого образа, и это не случайно: неоднократно отмечалось глубокое воздействие идей французского философа на русского поэта, чье творчество буквально пронизано реминисценциями из Паскаля. Именно благодаря Тютчеву образ этот становится столь известным и востребованным в русской литературной и философской традиции. Отмечу, что на родине Паскаля большей известностью пользуются две бездны, король без развлечений и «безмолвное молчание бесконечных пространств».

Неверной представляется замена паскалевской «длительности» на банальное «время»: именно длительность станет одной из важнейших категорий философии Бергсона, чего, разумеется, не мог знать переводчик, который тем не менее должен был бы задаться вопросом, почему Паскаль употребил не *temps*, но *durée*. К тому же человек не только знает, что умирает, но он сознает то преимущество, которое вселенная имеет над ним, чего не сознает вселенная.

Долгов в своем переводе возвращается к образу былинки, предложенному Бутовским:

Человек самая ничтожная былинка в природе, но былинка мыслящая. Не нужно вооружаться всей вселенной, чтобы раздавить ее. Для ее умерщвления достаточно небольшого испарения, одной капли воды. Но пусть вселенная раздавит его, человек станет еще выше и благороднее своего убийцы, потому что он сознает свою смерть; вселенная же не ведает своего превосходства над человеком.

Таким образом, наше достоинство заключается в мысли. Вот чем должны мы возвышаться, а не пространством и продолжительностью, которых нам не наполнить. Будем же стараться хорошо мыслить: вот начало нравственности.

Эпитет «ничтожная» не мог бы принадлежать Паскалю, который подчеркивает физическую слабость, но, напротив, говорит о превосходстве человека над вселенной. Прибавление «небольшого» к испарению не оправдано ни смыслом, ни стилем, оно отяжеляет мысль, равно как и «выше и благороднее» — последнего вполне хватает. Замена относительного придаточного — «того, что его убивает» на «своего убийцу» тоже неоправданна: вселенная не может быть убийцей, ибо последний действует вполне сознательно, а вселенная, по мысли Паскаля, ничего не сознает. Вновь выпущена важная часть фразы о том, что человек сознает преимущество вселенной над собой. К тому же замена условного наклонения — «мы не смогли бы заполнить» на констатацию — «не наполнить» ведет к обеднению смысла.

Л. Толстой предлагает вольный перевод, по-своему красивый, но далекий от простоты и четкости Паскаля-математика:

В сравнении с окружающим его миром человек — не более как слабый тростник; тростник, но тростник, одаренный способностью мысли.

Какого-нибудь пустяка достаточно, чтобы убить человека. И все-таки человек выше всяких тварей, выше всего земного, потому что он, и умирая, будет сознавать, что он умирает.

Человек может сознать ничтожество своего тела перед природою. Природа же ничего не сознает.

Все наше преимущество заключается в нашей способности мыслить. Мысль наша возвышает нас над остальным миром. Будем же ценить и поддерживать нашу силу мысли, и она осветит нам всю нашу жизнь, укажет нам, в чем добро, в чем зло.

Замена «мыслящий» на перифразу придает пафосность, равно как и финальная фраза, слишком далеко ушедшая от простоты оригинала. «Испарение» и «капля воды» — по сути «пустяки», но для Паскаля важна природная основа того, что убивает человека. И конечно, Паскаль никак не сравнивает человека с «тварями», божественная составляющая человека для него несомненна. Л. Толстой, который призывал держаться «только подлинника» при переводе Паскаля, к сожалению, сам далеко от него отходит.

Сравним этот перевод, помещенный в «Круге жизни», с переводом А. И. Орлова, одобренным Толстым:

В сравнении с окружающим его миром человек — не более как слабый тростник; но он — тростник, одаренный разумением.

Какого-нибудь пустяка достаточно, чтобы убить человека. И все-таки человек выше всяких тварей, выше всего земного, потому что он, и умирая, будет разумом своим сознавать ничтожество своего тела перед природою.

Природа же ничего не сознает.

Все наше преимущество заключается в нашей способности разуметь. Одно только разумение возвышает нас над остальным миром. Будем же ценить и поддерживать наше разумение, и оно осветит нам всю нашу жизнь, укажет нам, в чем добро, в чем зло.

Толстой не только вольно перефразирует Паскаля, но и перевод Орлова.

Что же изменилось в XX в., когда появились научные издания и труды, посвященные «Мыслям» Паскаля? Стали ли переводы более адекватными?

У Линецкой читаем:

Человек — всего лишь тростник, слабейшее из творений природы, но он — тростник мыслящий. Чтобы его уничтожить, вовсе не нужно, чтобы на него ополчилась вся Вселенная: довольно дуновения ветра, капли воды. Но пусть бы даже его уничтожила Вселенная, — человек все равно возвышеннее своей погубительницы, ибо сознает, что расстается с жизнью и что он слабее Вселенной, а она ничего не сознает.

Итак, все наше достоинство — в способности мыслить. Только мысль возносит нас, отнюдь не пространство и время, в которых мы — ничто. Постараемся же мыслить благопристойно, в этом — основа нравственности.

Начало перевода весьма удачно — даже не очень привычная «погубительница» не вызывает отторжения, хотя опять же лучше было быть ближе к оригиналу: «того, что его убивает», а вот его завершение не выдерживает никакой критики. Переводчица вновь не учитывает того различия, которое существует между «временем» и «длитель-

ностью». Конечно, в силу сложившейся ситуации (перевод был сделан в 1970-х гг.), быть может, Бергсон<sup>6</sup> и не был ей знаком, однако, вчитавшись и вдумавшись в Паскаля, познакомившись с его математическими трудами, мы видим совершенно очевидное различие между этими понятиями: Паскаль остается математиком и в своих философских трудах и не терпит вольности. Нельзя заменить в формуле А на В лишь на том основании, что тебе ближе В, чем А!

«В которых мы — ничто» — мысль глубоко не паскалевская, иначе он не задавался бы вопросом «что же он такое — человек во Вселенной? Небытие в сравнении с вечностью, все сущее в сравнении с небытием, нечто среднее между всем и ничем». И если человек не обретший Бога — небытие, то человек обретший Бога превращается во «все сущее». И наконец, «мыслить благопристойно» — сам Паскаль, которого отличала смелость и независимость научной и философской мысли, так никогда не мыслил!

И наконец, последний на сегодняшний день перевод Ю. Гинзбург:

Человек — всего лишь тростинка, самая слабая в природе, но это тростинка мыслящая. Не нужно ополчаться против него всей вселенной, чтобы его раздавить; облачка пара, капельки воды достаточно, чтобы его убить. Но пусть вселенная и раздавит его, человек все равно будет выше своего убийцы, ибо он знает, что умирает, и знает превосходство вселенной над ним. Вселенная ничего этого не знает.

Итак, все наше достоинство заключено в мысли. Вот в чем наше величие, а не в пространстве и времени, которых мы не можем заполнить. Постараемся же мыслить как должно: вот основание морали.

Переводчик неоправданно использует уменьшительное «тростинка» — тростник, по Паскалю, и так самое слабое создание в природе и не нуждается в преуменьшении. И вновь замена паскалевской «длительности» на «время», которая теперь уже не может быть оправдана незнанием философии Бергсона, противопоставившего время

---

<sup>6</sup> Прикоснуться к жизни и к творческой эволюции можно лишь с помощью понятий «длительность» (duree) и «жизненный порыв» (elan vital). «Длительность» — сложное понятие, с помощью которого Бергсон пытается разрешить сразу несколько задач. Во-первых, длительность, согласно Бергсону, позволяет прикоснуться к самой сущности жизни, к ее непрерывному и необратимому течению. Жизнь именно длится благодаря тому, что прошлое в ней неразличимо сливается с настоящим и будущим. Во-вторых, понятие длительности направлено на преодоление объективистского уклона традиционных философских концепций времени. Для традиционной мысли время — орудие, с помощью которого процессы природы хотят сделать однородными, предсказуемыми, объективируемыми. Согласно Бергсону, понимание жизни невозможно без учета временных координат. Однако речь должна идти о совершенно особом подходе к проблеме времени. «Вселенная существует во времени. Чем больше углубляемся мы в природу времени, тем лучше мы понимаем, что время означает изобретение, творчество форм, непрерывное изготовление абсолютного нового». В-третьих, с помощью понятия длительности Бергсон пытается наиболее адекватно осмыслить и описать наше сознание, наше Я, свойственное ему схватывание времени. Собственно, о длительности жизни мы способны узнать благодаря интуиции, направленной на схватывание потока нашего сознания, его длительности. «Существует по меньшей мере одна реальность, которую мы схватываем изнутри, путем интуиции, а не простым анализом... Это наше Я, которое длится». В-четвертых, моделируя длительность по процессам сознания, Бергсон как бы проецирует черты, присущие сознанию, в саму природу: «Длительность предполагает, следовательно, сознание; и уже в силу того, что мы приписываем вещам длящееся время, мы вкладываем в глубину их некоторую дозу сознания». В различии между традиционным пониманием времени и приобщением к длительности Бергсон усматривает лишь одну из форм противостояний чисто интеллектуалистской философии прошлого и собственно философии, не только не ограничивающейся вниманием к интеллекту, но особо подчеркивающей роль интуиции и инстинкта.

и длительность. Время человек может заполнить собой, поскольку оно ограничено и предельно, а вот длительность — не смог бы, опять мы видим необоснованный отказ от сослагательного наклонения. Что значит «мыслить как должно»? И почему должно так, а не иначе? Кем и когда установлено, что должно, а что не должно? Мыслить хорошо, правильно — вот идея Паскаля.

На перевод Гинзбург опирается В. Халтома, перекладывая паскалевские мысли в четверостишия:

Человек — тростинка малая.  
Слабосильная, усталая,  
Но мыслительной способностью  
Затеняет все огромности!<sup>7</sup>

Возможно, в таком переложении мысль Паскаля становится более доступной для современного восприятия, как на то надеется автор, который пишет: «и если я своей работой заставлю хоть кого-то задуматься над вечными истинами, то буду совершенно доволен собою!» — лично мне это кажется сомнительным.

Любопытно, что ни один переводчик не использует образ камыша, что было бы оправдано оригиналом и вполне отвечало бы русской природе.

Зато эта синонимия сполна обыгрывается И. Губерманом:

Паскаль бы многое постиг,  
Увидь он и услышь,  
Как пьяный мыслящий тростник  
Поет «Шумел камыш»<sup>8</sup>.

«Мысли» Паскаля задают больше вопросов, чем дают ответов: и на языке оригинала, они имеют разную структуру, деление на главы и расположение материала. В переводах к этим проблемам добавляется еще одна: правильное понимание Паскаля и его адекватное выражение на иностранном языке.

В одном из интервью Милорад Павич заметил, что он вообще не уверен, что в Японии, по-японски читают его, Милорада Павича. Можно с уверенностью сказать, что в России до сих пор читают «псевдо-Паскаля».

## ЛИТЕРАТУРА

1. Власов С. В. Первое знакомство с «Мнениями Паскаля» в России: перевод Псевдо-Паскаля в «Утреннем свете» Н. И. Новикова // Зарубежная литература в университетском образовании. — СПб., 2012. — С. 59–60.
2. Губерман И. Гарики на каждый день. — М., 1992 // URL: lib.ru/GUBERMAN/gariki2.txt (дата обращения — 04.10.2012).
3. Кляус Е. М., Погребысский И. Б., Франкфурт У. И. Паскаль (1623–1662). — М., 1971.
4. Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. — М., 1994.

<sup>7</sup> Халтома В. Импровизация на тему: «Французские моралисты». — М., 2010. — С. 334.

<sup>8</sup> Губерман И. Гарики на каждый день. — М., 1992 // URL: lib.ru/GUBERMAN/gariki2.txt (дата обращения — 04.10.2012).

5. Тарасов Б. Н. Мыслящий тростник: Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. — М., 2005.

6. Халтома В. Импровизация на тему: «Французские моралисты». — М., 2010.

### **Переводы «Мыслей» Паскаля**

Паскаль Б. Мысли. Перевод И. Бутовского. — СПб.: типография И. П. Бочарова, 1843. — 302 с.

Паскаль Б. Мысли. Перевод П. Д. Первова. — СПб.: Пантеон литературы, 1889. — 260 с.

Паскаль Б. Мысли. Перевод С. М. Долгова. — М.: типография И. Д. Сытина, 1892. — 208 с.

Избранные мысли Паскаля. Перевод с французского М. Э. Гюнсбурга. С кратким биографическим очерком автора. — СПб.: В. Губинский, 1904. — 42 с.

Французский мудрец Паскаль, его жизнь и труды. Составлено А. И. Орловым: в 2 частях. — М.: типография типографского дома М. В. Балдин, 1911. — 62 с.

Паскаль Б. Мысли. Перевод Э. Линецкой. — СПб.: Северо-Запад, 1995. — 574 с.

Паскаль Б. Мысли. Перевод О. Хомы и С. Долгова. — Киев: Port-Royal, 1994.

Паскаль Б. Мысли. Перевод Ю. Гинзбург. — М.: Астрель, 2011. — 530 с.



*О. В. Павенков*

## МЕТАФИЗИКА ЛЮБВИ-АГАПЭ В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ П. А. ФЛОРЕНСКОГО

Одна из линий в философии любви представляет собой направление, представленное именами П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, Н. О. Лосского, И. А. Ильина. Данные философы ориентировались не на античный эрос, а на христианское агапэ. Зачинателем этого направления был отец Павел Флоренский, который в своем трактате «Столп и утверждение истины» (1914) рассматривает такие проблемы, как любовь, ревность, дружба. Анализ последнего из этих понятий С. Булгаков в работе «Дар любви» оценил как «настоящее богословское открытие, ибо впервые в богословское учение о Церкви включено понимание дружбы как церковной связи, имеющей для себя законное место в церковной жизни»<sup>1</sup>.

По Флоренскому, любовь имеет опору в объекте, она есть акт, переходящий от субъекта к объекту. Любящий выходит из своей конечной самости и обнаруживает тождество с другим «я». То же самое происходит со вторым, третьим и т. д., так что в конце концов все бесконечные процессы любви синтезируются в один акт. «Этот единый и бесконечный акт есть едино-сущее любящих в Боге»<sup>2</sup>.

Отец Павел Флоренский выделяет два подхода в понимании любви.

1. Онтологический подход (П. Флоренский, Н. Бердяев, С. Булгаков). Онтологизм берет свое начало в древнем, реалистическом мировоззрении. Любовь носит онтологический, а не психологический характер, что соответствует личной философии. Любовь метафизически приводит к соединению с Богом. Любовь есть онтологический акт. Нельзя не согласиться с отцом Павлом Флоренским, что альтруистическая христианская любовь может быть понята только в онтологическом ключе. Истинную альтруистическую любовь нельзя путать с внешним альтруизмом, при котором внешнее дело есть альфа и омега «любви». Отождествление христианской, альтруистической

---

<sup>1</sup> Булгаков С. Н. Дар любви // Шестаков В. Эрос и культура: философия любви и европейское искусство. Философские тексты о любви // URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/index\\_philos.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/index_philos.php) (дата обращения — 26.03.2012).

<sup>2</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. — М., 2002. — С. 93

любви с «альтруистическими эмоциями и стремлением к «благу человечества»<sup>3</sup> является огромной ошибкой. Сама по себе филантропия, сам по себе внешний альтруизм без внутренней устремленности к Богу — совершенное ничто. Истинная альтруистическая любовь выводит человека на новый, надэмпирический, надземной уровень бытия, где все прошлые привязанности человека, связанные с национальностью, семьей, властью и славой и прочими ценностями, не имеют никакого значения. В любви Христа есть вызов, обращенный к нам, призыв выйти из привычной, ложной жизни, преобразить ее и начать жить новой жизнью в Любви. Подлинная альтруистическая любовь, идеалом которой является Христос, осуществлена лишь в реальности Царства Небесного. Мы не можем достичь такой любви, не вступив в живое, личное общение с Троицей Истиной, если мы не осознали себя сыновьями и дочерьми Ее. Флоренский не выделяет в данном подходе недостатков.

2. Психологический подход (Лейбниц, Вольф, Спиноза), основанный на новом, иллюзионистском мировоззрении. Любовь есть психологическое состояние и такое понимание соответствует «вещной» философии. В соответствии с данным подходом сущность любви состоит в способности радоваться счастью другого, переживать его счастье как свое собственное. Психологическое понимание любви имеет несколько недостатков.

- Любовь есть вожделение. Такое отождествление любви и вожделения ведет к неправильному познанию любви, поскольку приводит к неразличению вещи и лица: любовь всегда лично направлена, а вожделение можно испытать только по отношению к вещи. В качестве примера Флоренский приводит философию Спинозы. Такое смешение любви и вожделения приводит спинозизм к безжизненному и сухому пониманию Бога как вещи. *Deus ex machina* — это характерная черта философии Спинозы.

- Главный недостаток психологического понимания любви состоит в том, что любовь теряет аксиоматическое содержание, перестает быть ценностью. Эта утрата ценностного содержания бытия любви даже приводит к тому, что она признается нежелательной.

Данные недостатки позволяют нам сделать вывод, что трактовка любви в субъективно-психологическом смысле является ограниченной, а для нашего исследования смысла альтруистической любви необходим онтологический подход, рассматривающий любовь в объективно-метафизическом смысле.

О. Павел Флоренский выделяет следующие условия даже самой простой любви:

1. акт избрания
2. сознание единственности
3. согласие на избрание

Основываясь на этих условиях, Флоренский приходит к такому предварительному пониманию любви: «Любовь есть свободное избрание: из многих личностей. Я, актом внутреннего самоопределения, избирает одну и к ней, — одной из многих, — устанавливает отношение, как к единственной, душевно прилепляется к ней»<sup>4</sup>. По разным причинам личность «Ты», уже ставшая единственной и неповторимой, может отказаться от этого избрания. «Если, желая быть Ты, оно не хочет признавать Я за Я? Тогда Я не может и не должно оставаться без противодействия. Это противодействие есть проявление ревности, — ревности к своей любви, т. е. заботы о непорочности, о подлин-

---

<sup>3</sup> Там же. С. 89.

<sup>4</sup> Там же. С. 470.

ности, наконец, о сохранении своей любви»<sup>5</sup>. Реализацией, утверждением и апологией избрания и является ревность. Итак, ревновать в положительном смысле этого слова есть с силой и энергично стремится защитить свою любовь и оградить ее от любых враждебных, деструктивных факторов. Ревность является обязательным спутником любой любви, как и всего благого, что есть в человеке. Если «Ты» отказывает «Я» в праве на ревность, низводит «Я» до уровня «никто» в смысле один из многих, то есть до уровня вещи или средства для чего-либо, то «Я» может поступить по-разному:

- «Я» может пострадать разлюбить «Ты», забыть о нем. Но это очень болезненно и горько, потому что утрачивается часть сердца человека. И чем больше и интенсивней «Я» любит, тем болезнее переживается утрата любви, ибо это в значительной мере утрата части самого себя. Кроме того, никто не может гарантировать, что эта рана заживет и что «Я» способно в дальнейшем на любовь. То есть есть риск сердечной инвалидности, при которой человек не просто не хочет, но не может полюбить никого.

- «Я» продолжает любить «Ты». С такой мотивацией «разлюбления», которую приводит Флоренский, как уважение чужой свободы, мы позволим себе не согласиться по ряду существенных оснований. Во-первых, никто не может запретить «Я» любить «Ты», даже если эта любовь не взаимна. Жертвенная любовь не требует взаимности, но она имеет полное право на существование при отсутствии взаимности подобно тому, как Бог любит не только тех, кто любит его, но и тех, кто Его ненавидит. «Если любите любящих вас, какая вам за то благодарность? ибо и грешники любящих их любят... Но вы любите врагов ваших, и благотворите, и займы давайте, не ожидая ничего; и будет вам награда великая, и будете сынами Всевышнего; ибо Он благ и к неблагодарным и злым. Итак, будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд» (Лук. 6: 32–36). Во-вторых, «Ты», если оно стоит на позиции христианской нравственности, не может не любить «Я», если оно желает соблюсти евангельскую заповедь любви. Христианская жертвенная любовь носит телеологический характер. Она устремлена к конкретной цели в достижении Богоподобной любви. «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Иоан. 13: 34). В-третьих, уважение чужой свободы не означает уважение чужого греха. Если «Ты» противится воли Божией, состоящей в том, что «Ты» призвано любить «Я», то «Я» не может согласиться с грехом «Ты» и способствовать этому греху богоотчужденности. «Я» обязано добровольно выполнять волю Божию, состоящую в исполнении заповеди любви. Итак, «Я» имеет полное право и даже обязано сохранять любовь к «Ты» в надежде на исправление неправильно использованной свободы «Ты». «Ты» остается быть единственным и избранным для «Я».

В любви существует такое многообразие ценностей и смыслов, что необходимо систематизировать эту совокупность и построить ценностную иерархию. Для обозначения любви греческий язык более богат и содержит четыре глагола для отображения в слове различных аспектов: *έραιν*, *φιλεῖν*, *στέργειν* и *ἀγαπᾶν*:

1. *έραιν*, или *amor concupiscentiae*, или любовь-Эрос. Данное понятие используется для обозначения чувственного желания, страстного влечения к объекту. Сюда относятся такие «позитивные» ценности как влюбленность, красота телесная, привлекательность, сексуальность как ценность. Как пишет о. Павел Флоренский, «слова *έραιν*, *έρως* почти исключены из книг Ветхого Завета (у LXX-ти) и вовсе не допущены в книги Нового Завета. Нужно однако заметить, что и термины *έρως*, *έραιν* нашли себе место в писаниях подвижнических. Отцы-мистики, как то: Григорий Нисский, Николай Кавасила,

---

<sup>5</sup> Там же. С. 473.

Симеон Новый Богослов и другие — пользуются этими терминами (ἔραυ — О. В.) для обозначения высшей любви к Богу<sup>6</sup>. Возможно, это связано с тем, что цель бессмертной души, движимой Эросом, по Платону, состоит в мистическом созерцании Абсолютного, «прекрасного само по себе, прозрачного, чистого, беспримесного, не обремененного человеческой плотью, красками и всяким другим бранным вздором... божественно прекрасного... во всем его единообразии»<sup>7</sup>. К негативным ценностям эротической любви необходимо отнести плотскую страсть или похоть в многообразных ее разновидностях: блуд, прелюбодеение, сексуальное удовлетворение вне брака, сексуальное влечение к представителям одного пола и т. д. Что касается последнего вида, то, как известно, гомосексуальные отношения, «любовь к юношам», являются предметом восхваления в речи Аристофана в платоновском «Пире»: «Мужчины, представляющие собой одну из частей... двуполого прежде существа... охочи до женщин, и блудодеи в большинстве своем принадлежат именно к этой породе, а женщины такого происхождения падки до мужчин и распутны»<sup>8</sup>. Следование негативным ценностям приводит к тому, что грань между противоположностями «любви» и «не-любви» стирается. Они разделяются одним «шагом» сознания, одни порывом чувств. Когда человеку говорят «я люблю тебя» — это также субъективно и не может вызывать доверия, как и слова «я не-люблю тебя». Человек, так говорящий, неосознанно, подсознательно относится к другому человеку по принципу «приятно — не-приятно», «комфортно — не-комфортно». Здесь нет ни «Я», ни «Ты», а есть образ своего я, который далек от «истинного-Я» и иллюзорный и переменчивый образ «ты», не менее далекий от истинного «Ты»<sup>9</sup>. Эрос как половая любовь всегда кратковременно и быстро пожирает саму себя. Если человек все-таки стремится к истинной любви, то переходит на второй уровень любви — φιλεῖν.

2. φιλεῖν, или amor affectionis, или любовь-филио. Филю — это более уравновешенный вид любви, основанный на внутренней близости субъектов. К любовь-филио относится также дружба. В святоотеческой философии подчеркивается ценность истинного верного друга. «Друга верного нельзя ничем заменить, и Неть мерила доброте его...; друг верный — сокровище одушевленное. Друг верный дороже золота и множества драгоценных камней. Друг верный — “вертоград заключен, источник запечатлен” (Песн. 4: 12), которые временно отверзают, и которыми временно пользуются. Друг верный — пристанище для упокоения»<sup>10</sup>. Объекты любви-филио намного более многообразны, чем узкой половой любви. К видам такой любви могут относиться<sup>11</sup>:

<sup>6</sup> Там же. С. 430.

<sup>7</sup> Платон. Пир // Платон. Сочинения: в 3 т. — М., 1991. — Т. 2. — С. 137–138.

<sup>8</sup> Платон. Сочинения... Т. 2. С. 118–119.

<sup>9</sup> Это положение требует разъяснения. Сомнение в истинности своего «Я» приводят к сомнениям в том, что «Я» любит «Ты». Эту ситуацию хорошо показал Баневентура в словах «Офелии»: «Приведи меня хоть однажды к моему “Я”, и я спрошу его, любит ли оно тебя» [Баневентура. Ночные бдения. — М., 1990. — С. 141–142]. Способен на любовь только субстанциональный субъект «Я». Если же «Я» — это лишь маска, личина, за которой может быть любое «содержание» [См.: Сапронов П. А. О бытии ничто. — СПб., 2011. — С. 217], то это приводит к принципиальной невозможности реализации истинной любви между иллюзорным «Я» и «Ты» истинным. Таким образом, вступающие в отношения «Я» и «Ты» должны быть и осознавать себя субстанциональными субъектами.

<sup>10</sup> Григорий Богослов. Слово 11-е, говоренное брату Василию Великому, св. Григорию Нисскому. — Мi gr. — Т. 35. — Col. 831 b, c.

<sup>11</sup> См.: Рюриков. Ю. Б. Детство человеческой любви // Философия любви. Ч. 1 / Под общ. ред. Д. П. Горского; Сост. А. А. Ивин. — М., 1990. — С. 45.

- любовь к отцу («филопатор» — «любящий своего отца»);
- любовь к матери («филомэтор» — «любящий свою мать»);
- любовь к детям («филопайс» — «детолюбивый»);
- любовь к братьям и сестрам («филадельфйа», от «адельфос» — «брат» и «адельфэ» — «сестра»);
- любовь к своим товарищам («филетайриа»);
- любовь к друзьям («филофилйа»);
- любовь к своему родному городу («филополи»);
- любовь к своему отечеству («филопатрйа»);
- любовь к народу («филодэмос» — «народолюбивый»);
- любовь к человеку («филантропйа», отсюда «филантропия»);
- любовь к наслаждению («филэдонйа»);
- любовь к славе («филендоксия»);
- любовь к власти («филархия») и т. д.

На втором более высоком уровне любви действуют такие «позитивные» ценности, как друзья, интересный человек, тактичность, общение, взаимопомощь, взаимопонимание. К «негативным» ценностям относятся непонимание друг друга, разлад, расхождение во взглядах, созависимость, коммуникативный разрыв. Любовь-филио — это путь к преодолению сознанием иллюзорных «я» и «ты» через дружбу.

3. *στέργειν*, или *amor obedientiae*, или любовь-сторге. Она означает, по П. Флоренскому, «спокойное и непрерывное чувство в глубь любящего, так что, в силу этого чувства, любящий признает объект любви близко-принадлежащим ему, тесно с ним связанным и в этом признании обретает душевный мир; *στέργειν* относится к органической, родовой связи, нерасторгаемой, в силу этой прирожденности, даже злом»<sup>12</sup>. На этом уровне имеют значение такие ценности, как приверженность, нежность, обходительность, спокойствие, рассудительность, личная близость. Патриотизм как любовь к Родине также является позитивной ценностью на этом уровне любви. Негативные ценности — это предательство как своей семьи, так и Родины, измена, жестокость к родному человеку. Любовь-сторге — это так же как любовь-филио путь к преодолению сознанием иллюзорных «я» и «ты», но иным способом — через личную близость.

4. *ἀγαπᾶν*, или *amor benevolentiae*, или альтруистическая любовь-агапэ. Этот высший уровень любви есть любовь в чистом виде. Это любовь разумная, состоящая в признании в своем объекте высокой ценности. Высший вид любви максимально не уязвляет чувственную сферу человека. Любовь-агапэ умеренно присутствует в воле и выражается в свободном избрании объекта любви, а также в разуме, что связано с объективной здравой оценкой ценности любимой личности. Здесь нет места произволу, душевным метаниям и терзаниям, страстности, невоздержанности. Эта любовь не «кричит» сама о себе, не пытается вырваться, как-то показать себя людям. Наоборот, в этой любви царит порядок, мир, спокойствие, уважение.

Дружба человека и Бога, Евхаристическое единство христиан, бескорыстное милосердие, самопожертвование ради другого, свобода, сострадание есть высшие ценности этой высшей альтруистической любви. Негативных ценностей не может быть обнаружено в этой любви, в отличие от всех остальных уровней она не способна переходить

<sup>12</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. — М., 2002. — С. 397.

в свою противоположность и ни при каких условиях она не может произойти из ресентимента или привести к его формированию. Любовь-агапэ призвана быть вселенской любовью, наполнять личность каждого человека. Личностные отношения любви-филио находят свой плод в любви-агапэ, в полном со-единстве двух личностей.

Итак, результат пути, окончательная победа над призраками и идолами «любви» — это альтруистическая любовь-агапэ, в которой истинное-я и истинное-Ты едины в Боге друг с другом. Тогда и возможно совершенство и то счастье или благо, к которому стремится всякая разумная душа.

П. Флоренский задает вопрос: «в чем же конкретно выражается духовная любовь?», на который дает следующий ответ: духовная любовь выражается в выхождении себя, для чего необходимо духовное общение между людьми. В этом состоит метафизическая сущность любви. Личности нужно выйти из себя, своего само-стоятельного бытия, чтобы жить для другого, когда противоположность «Я» и «не-Я» ликвидируется и они становятся единосущными. Их отношения уподобляются отношениям между лицами Святой Троицы.

Отец Павел Флоренский использует классическую гегелевскую схему «тезис-антитезис-синтез», которую можно применительно к данной теме представить следующим образом: «Я — не-Я — Ты». Вхождение «Я» в «другое Я», которое есть «не-Я», приводит к формированию «Ты», в котором человек, уничтожая себя, выходит из само-бытийственного, греховного существования и живет для другого, что обогащает его личность. Результатом такого процесса самоуничужения, кенозиса является возвращение к новому, обновленному Я, способному видеть сущность вещей и сказать «Да» бытию. «Да», которое говорит это новое «Я», есть любовь. «Между любящими, — пишет П. А. Флоренский, — разрывается перепонка самости, и каждый видит в другом как бы самого себя, интимнейшую сущность свою, свое другое Я, не отличное, впрочем, от Я собственного»<sup>13</sup>. Две личности так совершенствуются в любви, что соединяются в одно единство и при этом не теряют своей индивидуальности. Как это происходит? Это одна из важнейших тайн любви. «Тайна сия велика...» (Еф. 5: 32).

Любовь «Я-Ты» происходит в Боге, в Боге же устанавливается единосущие с другим. В этих отношения «Я» и «Ты» осуществляется их уподобление Божественной Любви, при котором единое становится, по выражению Флоренского, «двоицей», имеющее начало единства своего в Боге. Флоренский при этом проявляют свободу в формулировках, когда пишет, что любовь проявляется «лишь в очищенном сознании»<sup>14</sup>. Очищение сознания характерно, как известно, для буддизма и некоторых сект, в частности для МОСК<sup>15</sup>.

Божественная любовь не есть признак Божества, не просто его качество «любящего» по отношению к другим<sup>16</sup>. Отец Павел Флоренский отстаивает идею, что любовь — сущность Бога, Его природа.

Однако как достичь такой Богоуподобленной любви? На основе идей о. Павла Флоренского мы можем представить путь движения к истинной любви.

<sup>13</sup> Там же. С. 438.

<sup>14</sup> Там же. С. 395.

<sup>15</sup> Международное общество сознания Кришны.

<sup>16</sup> Иначе бы, как верно замечает П. Флоренский, Бог был бы зависим от условного, случайного бытия, которое может быть, а может не быть.

Этапы достижения истинной любви:

1. Человек
2. Поиск Любви — проявление воли
3. Свободный выбор — принятие решения
4. Добровольное избрание
5. Бог — Любовь

Любовь — это познание божественной сущности, вхождение в Бога. Любовь — это путь познания Истины, Добра и Красоты. В любви, и только в любви мыслимо действительное ведение истины<sup>17</sup>. «Любовь вне Бога есть не любовь, а лишь естественное космическое явление, столь же мало подходящее христианской абсолютной оценке, как физиологические функции желудка»<sup>18</sup>.

Человек как образ Божий есть образ любви, сам есть любовь, однако в нем присутствует искаженность, вызванная грехом. Осознание греха ведет к поиску лучшего, поиску истинной, жертвенной любви. Человек находит Любовь, но еще не выбрал ее. Он находится в состоянии выбора. На этом этапе он еще может вернуться к прошлой жизни, жизни во грехе, а не в любви. Когда человек осуществляет выбор, он переходит на следующий этап «избрание». «Всякая любовь в существе своем имеет избирательную, избирающую силу, есть dilectio, и поэтому любимый — всегда избранник, избранный, единственный»<sup>19</sup>.

Нужно отметить, что анализ Флоренским любви невозможен без учета контекста тех категорий Истины и Красоты, в единстве которых он рассматривает Любовь. Любовь, Истина и Красота триедины, собственно едины по сущности, но по-разному проявляют себя в зависимости от того, под каким углом рассматриваются. «То, что для субъекта знания есть истина, то для объекта его есть любовь к нему, а для созерцающего познания... — красота»<sup>20</sup>. При этом Истина, Любовь и Красота — это одна и та же духовная жизнь, одна сущность, единство. Однако только любовь Флоренский связывает с Богом. Через любовь устанавливается связь с личным Абсолютом и только в любви она осуществима. «Любовь моя есть действие Бога во мне и меня в Боге»<sup>21</sup>. Флоренский говорит о синергии, при которой происходит со-действие Бога и человека в любви. Через это со-действие осуществляется приобщение условного человеческого бытия к бытию безусловному, к Божественному бытию.

Наконец, утвердившись в избрании Любви, человек, находясь уже в личных отношениях с Истиной, становится совершенным в Любви, любит все тварное в Боге, смотрит на мир глазами Божественной Любви. В этом смысл и конечная цель жизни и познания.

Таким образом, учение об альтруистической любви П. Флоренского, выработанное в результате полемики с психологическим подходом Вольфа, Лейбница и Спинозы, приводит нас к следующим положениям-выводам:

1. Абсолютность любви. Бог есть Истина, Бог есть Красота, Бог есть Любовь, но Любовь есть сосредоточие Божества, самая сущность Бога — вот эта мысль является лейтмотивом, ключевой идеей христианской философии любви о. Павла Флоренского.

---

<sup>17</sup> Там же. С. 74.

<sup>18</sup> Там же. С. 90.

<sup>19</sup> Там же. С. 471.

<sup>20</sup> Там же. С. 75.

<sup>21</sup> Там же.

2. Синергийность любви. У Флоренского альтруистическая любовь — это не столько индивидуальный, личностный акт, сколько синергийный процесс соединения всех любящих с Божественной энергией, соединение с личностным Абсолютом, живой Истиной, живой Красотой и живой Любовью. Бог не есть Бог, если Бог не является Любовью, причем любовью абсолютной, имеющей безусловное бытие. Любовь же вне Бога не есть любовь, а призрак любви, пустышка, бессмысленная и не имеющая бытия.

3. Антиномичность любви. С одной стороны, любовь беспредельная<sup>22</sup>, с другой — любовь «не только беспредельна, но — и замкнута»<sup>23</sup>.

4. Поэтапность достижения любви. Четыре греческих глагола любви *έραν*, *φιλεῖν*, *στέργειν* и *ἀγαπᾶν* обозначают четыре стадии в достижении высшей альтруистической любви-агапэ.

5. Любовь — ценность. Альтруистическая любовь есть высшее благо и ценность.

6. Любовь ревностна. Ревность состоит в энергичном стремлении сохранить, утвердить, защитить и приумножить духовное благо любви. В своем положительном значении ревность есть одна из добродетелей.

7. Любовь онтологична. Любовь, тесно связанная с Истиной и Красотой, выступает онтологической основой духовного бытия личности.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бонавентура. Ночные бдения. — М., 1990.
2. Булгаков С. Н. Дар любви // Шестаков В. Эрос и культура: философия любви и европейское искусство. Философские тексты о любви // URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/index\\_philos.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/index_philos.php) (дата обращения — 26.03.2012).
3. Григорий Богослов. Слово 11-е, говоренное брату Василия Великого, св. Григорию Нисскому. — Mi gr. — Т. 35. — Col. 831 b, c.
4. Платон. Пир // Платон. Сочинения: в 3 т. — М., 1991. — Т. 2.
5. Рюриков Ю. Б. Детство человеческой любви // Философия любви. — Ч. 1 / Под общ. ред. Д. П. Горского; Сост. А. А. Ивин. — М., 1990. С. 45.
6. Сапронов П. А. О бытии ничто. — СПб., 2011.
7. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. — М., 2002.

---

<sup>22</sup> Там же. С. 474.

<sup>23</sup> Там же.



*Я. Б. Головин*

## П. Б. СТРУВЕ О НЕМЕЦКОМ НАЦИОНАЛ-СОЦИАЛИЗМЕ

Вопрос об отношении того или иного мыслителя русского зарубежья к национал-социализму не является чисто академическим. По прошествии 80–90 лет мы можем вполне нейтрально исследовать многие идеологические споры русской эмиграции, но, когда речь идет об отношении к Гитлеру и нацизму, то степень эмоциональной вовлеченности как автора, так и читателей повышается. За академическим анализом этого вопроса всегда стоит нравственный вопрос: дискредитировал мыслитель себя своим одобрением нацизма или нет? Петр Бернгардович Струве (1870–1944) — один из идейных вождей русской эмиграции, непримиримый противник большевизма, относится к числу тех, кто в конечном счете прямо и недвусмысленно осудил нацизм. Этот отрядный факт примирял и примиряет потомков России Зарубежной и России Советской. При упоминании этого факта обычно<sup>1</sup> ссылаются на отрывок из работы Франка, что Струве «с самого начала и без колебаний осудил национал-социализм, в котором большинство русских правых видело долгожданное спасение от большевизма»<sup>2</sup>. Как покажет подробный анализ — и не с самого начала, и с колебаниями. Путь к осуждению нацизма у Струве не был прямым.

В самой капитальной биографии Струве, написанной Ричардом Пайпсом<sup>3</sup>, эта тема оказалась недостаточно раскрытой. Про отношение русского мыслителя к национал-социализму в начале 30-х гг. говорится не много и почти без цитат. В связи с изданием в 2004 г. «Дневника политика»<sup>4</sup>, где собраны все 487 выпусков этого не имеющего аналогов дневника с размышлениями Струве над текущими политическими событиями 1925–1935 гг., работа исследователя упростилась. Но современному читателю «Дневника политика» нередко непонятно, какие события комментирует Струве. И в предлагаемой статье делается попытка описать контекст и факты, которые стали поводом

---

<sup>1</sup> См.: Кантор В. К. Петр Струве: Великая Россия или Утопия, так и не ставшая реальностью // Вестник РХГА. — 2010. — Т. 11. — Вып. 4. — С. 177.

<sup>2</sup> Франк С. Л. Умственный склад, личность и воззрения П. Б. Струве // Струве П. Б. *Patriotica*: Политика, культура, религия, социализм. — М., 1997. — С. 486.

<sup>3</sup> Пайпс Р. Струве: Правый либерал, 1905–1944. — М., 2001. — Том 2.

<sup>4</sup> Струве П. Б. *Дневник политика (1925–1935)*. — М.; Париж, 2004.

для его размышлений и оценок. Следует добавить, что не все свои тексты, которые он помещал в редактируемые им газеты, появлялись в рамках «Дневника политика». Цитируемые ниже газетные статьи Струве, написанные вне «Дневника политика», никогда не переиздавались и малоизвестны современному читателю.

С начала 1930-х гг. Струве все большее внимание начинает уделять событиям в Германии. Это были последние годы Веймарской республики. В Веймарской республике (1918–1933) государственная власть была представлена рейхспрезидентом, рейхсканцлером (премьер-министром) и рейхстагом (парламентом). Рейхспрезидент избирался непосредственно народом на 7 лет. С 1925 г. президентом был 78-летний генерал-фельдмаршал Пауль Гинденбург, начальник генерального штаба Германии в 1916–1919 гг. Рейхсканцлер назначался (и освобождался) рейхспрезидентом с учетом партийного состава рейхстага. Рейхстаг избирался по партийным спискам, 1 мандат от 60 тысяч голосов, так что число депутатов рейхстага зависело от числа проголосовавших. Рейхспрезидент имел право на роспуск рейхстага, был верховным главнокомандующим, имел право объявлять чрезвычайное положение и брать на себя всю полноту власти.

В Германии начала 30-х гг. Струве выделял четыре политические силы. Первые две — импонирующие ему «национально-охранительные»:

Первая — президент Гинденбург и стоящий за ним рейхсвер (армия).

Вторая — Партия центра, «вышколенная в эпоху Бисмарка... деловым образом в рабочих союзах организованная сила германских католиков»<sup>5</sup>. С 1930 г. канцлером Германии был представитель Партии Центра Генрих Брюнинг (1885–1970).

Третья сила — социал-демократия, только «в некотором смысле» сила национально-охранительная, обремененная идеологическими предрассудками и классовыми эмоциями. Немецкие коммунисты также относятся к третьей силе — это крайне левый фланг и резерв социал-демократии. Отношение к коммунистам у Струве очевидно.

Четвертая сила — «могущественное стихийным напором своих национальных и социальных страстей и инстинктов национал-социалистическое движение»<sup>6</sup>, к которому он изначально относился с большим опасением.

Опасение у Струве вызывали в первую очередь социальные страсти, которые распял Гитлер и этим сблизился в глазах Струве с коммунистами: «Про национал-социализм можно... сказать, что он призван окрылять, раздувать и разнуздывать социальные страсти деклассированной войной и революцией *Mittelstadta*. Национал-социализм наполняет души этих людей социалистической верой и антикапиталистической страстью, которая по существу еще сильнее, чем против “марксизма” и его носителей, направляется против “буржуазии” и института “буржуазного строя”»<sup>7</sup>. Раздувание национальных страстей поначалу не вызывало у Струве ни одобрения, ни протеста. Он это фиксировал, но опасности не видел.

Весной 1932 г. должны были состояться очередные президентские выборы и Гитлер, в противовес Гинденбургу, выдвинул свою кандидатуру. Социал-демократы и Партия

---

<sup>5</sup> Струве П. Б. Расхождение Гинденбурга и Брюнинга. — Россия и славянство. — 1932. — № 186 // Струве П. Б. Дневник политика. — С. 679.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Струве П. Б. Английский политический кризис. Роль и фигура Макдональда. Кризис германский. Роль и фигура канцлера Брюнинга. Несколько слов об испанских делах / Россия и славянство. — 1931. — № 152 // Струве П. Б. Дневник политика. — С. 624–626.

центра поддерживали Гинденбурга. Первое голосование состоялось 13 марта, Гинденбург набрал 49,6% голосов<sup>8</sup> (при повторном голосовании 10 апреля он победил с 53%), Гитлер — 30,1%, третье место занял коммунист Эрнст Тельман с 13,2%. На следующий день после выборов Струве записал: «В Германии вчера померялись силой “мода” и “дисциплина”. Мода — это Гитлер, дисциплина — это Гинденбург. Гитлер — это поветрие, искажающее твердое шествие германского народа по пути внешнего восстановления и внутреннего оздоровления...

Только отсутствие государственного смысла, гложащий червь погони за властью, упоение модой, ставшей поветрием, могли натолкнуть германских национал-социалистов и именно молодежь среди ее сторонников на порочную мысль и пагубную тактику противопоставления монументальной фигуре Гинденбурга модной фигурки Гитлера.

...Выборы Гинденбурга... возвещают сумерки национал-социализма, медленный, но верный спад этой политической “моды”»<sup>9</sup>.

Очередной повод высказаться о природе фашизма и национал-социализма представился Струве в полемике о соотношении свободы и дисциплины с лидером младороссов Казем-Беком: «В нем (национал-социализме — Я. Г.) есть какие-то здоровые национальные инстинкты. Но опасности и слабые стороны национал-социализма во много раз превосходят то хорошее и здоровое, что в нем имеется. Итальянский фашизм по крайней мере показал, что он умеет поддерживать — дорогой ценой ущемления личной свободы! — государственный порядок и национальное производство и его основу, частную собственность лиц и корпораций. Совершенно неясно и даже сомнительно, принесут ли успехи германского национал-социализма что-либо, кроме ущемления личной свободы и угроз собственности и посягательств на нее и не явится ли победа национал-социализма лишь прологом к торжеству коммунизма»<sup>10</sup>.

30 мая 1932 г. Гинденбург отправил в отставку правительство Брюнинга и 1 июня назначил канцлером Франса фон Папена (1879–1969), которого Струве очень уважал. Папен был членом правого крыла Партии центра, но партия отказалась поддерживать его кандидатуру. Папен был исключен из ее рядов и Партия центра перешла в оппозицию. Гитлер относился к Папену лояльно.

В июне 1932 г. рейхстаг был в очередной раз распущен и 31 июля 1932 г. состоялись выборы. Результаты выборов<sup>11</sup> были следующими: НСДАП заняла первое место, получив 37,8%, СДПГ — 21,6%, КППГ — 14,3%, Партия центра — 12,4%, Национально-народная (близкая Папену) — 6%. Струве записал: «Выборы в Германии дали тот результат, который можно и нужно было ожидать и который мы предсказывали. Ни одно крыло не победило. Но, конечно, странно было бы отрицать огромную относительную победу Гитлера над социал-демократией, а с другой стороны, также несомненна относительная сила и крепость той же социал-демократии и крупные успехи коммунизма... Социал-демократы не только могут быть государственной партией,

---

<sup>8</sup> Здесь и далее данные по президентским выборам приводятся по следующему интернет-источнику: <http://www.gonschior.de/weimar/Deutschland/Praesidenten.html> (дата обращения — 13.09.2012).

<sup>9</sup> Струве П. Б. Борьба между модой и дисциплиной в Германии. — Россия и славянство. — 1932. — 19 мар. // Струве П. Б. Дневник политика. — С. 656.

<sup>10</sup> Струве П. Б. Еще на тему об «отцах» и детях». — Россия и славянство. — 1932. — 26 мар. // Струве П. Б. Дневник политика. — С. 659–660.

<sup>11</sup> Здесь и далее результаты выборов в рейхстаг приводятся по следующему источнику: [http://www.gonschior.de/weimar/Deutschland/Uebersicht\\_RTW.html](http://www.gonschior.de/weimar/Deutschland/Uebersicht_RTW.html) (дата обращения — 14.09.2012).

они таковой были и таковой будут... Гораздо труднее ответить на вопрос: сможет ли гитлеровство уложиться в государственные рамки и стать хотя бы в такой же степени, как это удалось социал-демократии Эберта, Носке и Зеверинга, элементом и участником государственного строительства?»<sup>12</sup> Что значит для Струве быть государственной партией? Проявлять ответственность и быть готовой к компромиссам! Возможность прихода Гитлера к власти, опираясь только на демагогию и насилие, в такой стране, как Германия, Струве не могла прийти в голову.

Струве был настолько уверен в стойкости германских охранительных начал, мудрости Гинденбурга, способности немецкой нации противостоять демагогии и насилию, что осенью 1932 г. списал Гитлера со счетов. В конце сентября 1932 г., за четыре месяца до политического триумфа Гитлера, Струве написал удивительную по недалновидности статью «Два заката: Сталина и Гитлера», где уверенно заявил: «Сейчас происходят два знаменательных заката или крушения: закат Сталина и закат Гитлера... В случае Сталина крушится деспотия. В случае Гитлера крушится демагогия... Демагогия Гитлера встретила на своем пути разумную и спокойную государственную волю, которую она думала "с маху" сбить с ее позиций, но о которую она сама неминуемо разобьется»<sup>13</sup>. Такая слепота из нашего времени кажется удивительной, но статья Струве говорит не столько о его интеллектуальной несостоятельности, сколько о совершенно новом явлении, с которым раньше история не сталкивалась, которое выбивалось их всех существующих на тот момент схем.

Гинденбург назначал Папена канцлером с надеждой, что тот соберет коалицию. И пока коалиции не составлялись, Гинденбург терпел беспартийного Папена, потом назначил канцлером близкого ему беспартийного Шлейхера. Когда отставленный Папен вступил в союз с Гитлером, причем согласился играть вторую роль, а к ним присоединился председатель Национально-народной партии Гугенберг, то Гинденбург отправил 28 января 1933 г. в отставку Шлейхера и 30 января утвердил новый коалиционный кабинет в составе: Гитлер — канцлер, Папен — вице-канцлер, Гугенберг — министр сельского хозяйства и экономики. Среди остальных министров только двое были национал-социалистами. Кроме того, Гинденбург распускает рейхстаг и назначает новые выборы на 5 марта. Струве воодушевлен и надеется на лучшее. Он считает это событие победой Гинденбурга и «его политики разумного и легального политического и социального консерватизма». Для Струве очень важна антикоммунистическая направленность новой коалиции: «Образована коалиция... весь пафос которой направлен против идеи и тактики: насильственной социальной революции средствами классовой борьбы»<sup>14</sup>. Что же касается Гитлера, то он «своим приходом к власти в этой обстановке и в этих условиях осуществляет *свой первый акт* реальной и ответственной политики»<sup>15</sup>.

25 февраля 1933 г. Струве пишет панегирик Папену, он подчеркивает, что «пафос того движения, которое теперь охватило Германию, — национальный, и притом

---

<sup>12</sup> Струве П. Б. Исход германских выборов. — Россия и славянство. — 1932. — 6 авг. // Струве П. Б. Дневник политика. — С. 692.

<sup>13</sup> Струве П. Б. Два заката: Сталина и Гитлера. — Россия и славянство. — 1932. — 1 окт. // Струве П. Б. Дневник политика. — С. 716–717.

<sup>14</sup> Струве П. Б. Политический сдвиг в Германии и его значение. — Россия и славянство. — 1933. — 11 фев. // Струве П. Б. Дневник политика. — С. 733.

<sup>15</sup> Там же.

в двойном смысле: патриотическом, направленном на реальное осуществление так называемых внешних заданий, и антиклассовом, направленном на духовное преодоление классовых тенденций, предубеждений и отталкиваний, — в пользу идей и чувств народных или, точнее, национальных»<sup>16</sup>. И дух этого движения «всего яснее и чище выражается в двух фигурах: самого Гинденбурга и Франца фон Папена», а Гитлер «в ряду современных государственных деятелей Германии отнюдь не самая крупная личность»<sup>17</sup>. Кроме прочего, Струве надеется на успех на новых выборах Немецкой национальной народной партии, по спискам которой баллотировался Папен.

27 февраля голландский коммунист-одиночка Маринусван дер Люббе поджег Рейхстаг. Обвинена в этом преступлении была компартия Германии. 28 февраля Гитлер представил Гинденбургу декрет «Против предательства немецкого народа и происков изменников родины», ограничивающего действия основных прав и свобод, отменяющего семь статей конституции и наделяющий правительство (Гитлера) чрезвычайными полномочиями. Гинденбург декрет подписал, и началась новая волна террора штурмовиков против коммунистов и других политических противников.

В номере «России и славянства» от 4 марта появляется редакционная статья без подписи «Пожар Рейхстага». Даже если автором является не Струве, то невозможно представить, чтобы точка зрения автора редакционной статьи имела бы существенные отличия от позиции Струве. Статья начинается с того, что обстоятельства пожара неясны, но этот пожар «явился сигналом для репрессивных мер невиданного в Германии размаха», причем не только против коммунистов, но и социал-демократов. Автор готов поддержать репрессии против коммунистов: «Не может быть никаких сомнений в том, что преодоление коммунизма в Германии, кем и как бы оно ни было достигнуто, явилось бы огромным достижением с точки зрения борьбы против Коминтерна — а тем самым, разумеется, против красного ига над Россией. Если меры, принимаемые ныне правительством Хитлера, действительно нанесут смертельный удар самой сильной из западных секций Коминтерна — русские национальные круги могут только приветствовать такой результат»<sup>18</sup>. Но все происходящее вызывает у автора скорее тревогу, а не радость. Репрессии против социал-демократов совершенно не одобряются, в том числе и потому, что возникает возможность единого фронта обоих Интернационалов. Так же не вызывает одобрения повсеместная цензура и угрозы иностранным корреспондентам.

5 марта 1933 г. состоялись последние в Веймарской республике выборы в Рейхстаг. Несмотря на террор и препятствия для противников Гитлера, ему не удалось получить большинства мест. НСДАП получила 43,9%, СДПГ — 18,3%, КПП — 12,3%, Партия центра — 11,3%, Народно-национальная партия, вопреки ожиданиям Струве и, несмотря на наличие в списках фон Папена, свое представительство не увеличила и получила 8%.

Все предшествующие выборам события не заставили Струве окончательно прозреть. В номере «России и славянства» за 15 марта 1933 г. помещено четыре номера Дневника политика, посвященные событиям в Германии. Первый из этих номеров написан еще до выборов, 4 марта и имеет характерный подзаголовок «На трудном

---

<sup>16</sup> Струве П. Б. Политическая борьба в Германии. Фигура фон Папена. — Россия и славянство. — 1933. — 25 фев. // Струве П. Б. Дневник политика. — С. 737.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Пожар рейхстага (ред. статья) // Россия и славянство. — 1933. — 4 марта.

и страдном пути своего внутреннего оздоровления Германия вступает в борьбу на жизнь и на смерть с чудовищем мирового коммунизма». Струве определяет приход к власти коалиции Гитлера-Папена-Гугенберга как подлинно национальную революцию: «То, что произошло в Германии с 30 января по 5 марта, есть скученный в пространстве около месяца германский термидор, вандемьер и брюмер». Далее Струве констатирует, что основная задача современного мира «выжечь главную язву: утвердившийся и окопавшийся в Москве коммунизм... Объективно к постановке этой проблемы — несмотря на все недомыслие, на все предрассудки — приближаются действительно два государства: Япония и Германия»<sup>19</sup>.

Когда Струве узнал результаты мартовских выборов, он оценивает их как победу национальной идеи над коммунистической: «Национальная коалиция в Германии победила, конечно, не потому, что политическими мероприятиями была парализована избирательная работа “левых” партий, а потому, что национальная идея охватила большинство германского народа... Власть классово-идеологической и классового мироощущения в Германии сломлена, и тем самым *впервые с окончания войны идея социальной революции потерпела сокрушительное поражение*»<sup>20</sup>.

8 марта 1933 г. мандаты у депутатов КППГ отзывают, их места в парламенте считаются ликвидированными, КППГ запрещена. 23 марта Рейхстаг принимает закон «О чрезвычайных полномочиях», передавший законодательную власть в руки правительства. На этом заседании парламента Гитлер произнес речь. Струве дает ей высокую оценку: «Выступление Гитлера как имперского канцлера многозначительно тем, что в нем лежит печать не демагогии, а, наоборот, величайшей умеренности. Это, конечно, признак силы и первое яркое доказательство личной значительности Гитлера как государственного человека»<sup>21</sup>. Это лучшая из всех данных Струве оценок Гитлера.

В конце марта 1933 г. в Германии начинаются организованный бойкот еврейских магазинов и другие антиеврейские меры. 9 апреля 1933 г. публицист газеты «Дни» под псевдонимом «Современник», опираясь на слова Струве о личной значительности Гитлера, обвиняет Струве в солидарности с антиеврейскими мероприятиями, в антисемитизме, да и в одобрении всей деятельности Гитлера вообще. Струве отвечает, что оценка речи Гитлера есть только оценка речи, а не всей деятельности Гитлера. Тем более статья написана до начала массовых антиеврейских мер. «“Расовое” обоснование этих мер совершенно не укладывается в мое религиозное сознание, противореча и духовным, морально-метафизическим основам, и историческому опыту христианства, главными основателями которого “по плоти”... являются два еврея: Иисус Назарет, “сын Давидов”, и “апостол язычников” Павел, до обращения — фарисей Савл...

“Расизм”... в корне противоречит самому духу христианства, и это противоречие должно быть преодолено в германском национальном движении торжеством христианских основ общественности и государственности»<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Струве П. Б. События в Германии. Их всемирно-исторический смысл. — Россия и славянство. — 1933. — 15 мар. // Струве П. Б. Дневник политика. — С. 744–745.

<sup>20</sup> Струве П. Б. Исход германских и прусских выборов и трагедия социал-демократии. — Россия и славянство. — 1933. — 15 марта // Струве П. Б. Дневник политика. — С. 747.

<sup>21</sup> Струве П. Б. Национальная революция в Германии... — Россия и славянство. — 1933. — 3 апр. // Струве П. Б. Дневник политика. — С. 755.

<sup>22</sup> Струве П. Б. Дурная полемика и тенденциозная ограниченность. — Россия и славянство. — 1933. — 1 мая // Струве П. Б. Дневник политика. — С. 759.

Надеждам Струве на торжество христианских начал в гитлеровской Германии не суждено было сбыться. 2 мая 1933 г. штаб-квартиры профсоюзов захвачены штурмовиками. 22 июня по обвинению в государственной измене запрещена СДПГ. После кампании давления и арестов Национально-народная партия 27 июня объявляет о самороспуске и 29 июня уходит в отставку с поста министра ее лидер Гугенберг. 5 июля объявила о самороспуске Партия центра. Больше действующих партий не осталось и 14 июля партийная диктатура НСДАП получает законодательное оформление в виде закона «Против образования новых партий», принятого Рейхстагом. Струве реагирует статьей в «Дневнике политика» с характерным названием «Большевизация Германии, ее характер и размеры. Может ли она долго тянуться и чем она может обернуться?». Статья появилась в июльском номере газеты «Россия и славянство» (газета из еженедельной в связи с материальными трудностями стала ежемесячной), но написана, по-видимому, в конце июня. Струве указывает, как большевизм подавляет политические свободы, так и «Пресловутая национал-социалистическая „Gleichschaltung“ (Насильственное приобщение к господствующей идеологии) есть совершенно такое же подавление не только политических, но и гражданских свобод, и притом производимое в таких пределах и в таких условиях, которые были совершенно неизвестны в благоустроенных полицейских государствах прошлого»<sup>23</sup>. Струве указывает и на черты большевизации Германии в экономике. Но он уверен, что экономический большевизм в такой развитой стране, как Германия, не может далеко продвинуться. Он прогнозирует, что «национал-социалистическое движение разложится на свои два основных элемента: национальный, или националистический, и социальный, или социалистический». И национальный элемент когда-нибудь войдет в «демократическое» русло, а будет ли этот процесс мирным или нет, никто не может предугадать, «хотя конечный результат процесса преодоления германским народным духом гитлеризма как *необольшевизма в комбинации с неовильгельминизмом* совершенно ясен: торжество бисмарковской традиции и превращение Германии, на основе этой традиции, в *консервативную демократию*»<sup>24</sup>. В этом же выпуске «России и славянства» Струве помещает еще один номер<sup>25</sup> «Дневника политика», где говорит о возможном столкновении Германии с Францией и Малой Антантой из-за Австрии, причем Германия будет в худшем положении, чем в 1914 г. В целом взгляд Струве из июня 1933 г. на будущее Германии оказался верным, бисмарковская традиция после столкновения Германии с Антантой (правда не малой, а большой) и крушения национал-социализма в конце концов в Германии восторжествовала.

В последние десять лет жизни (1934–1944) у Струве не было постоянной трибуны, продолжать писать «Дневник политика» было некуда, многие важные события, такие, к примеру, как гражданская война в Испании (интересно, кому он сочувствовал!?) остались им неоткомментированными. Но многое о его позиции мы можем знать по письмам и воспоминаниям.

В конце марта 1939 г. Струве написал большое письмо своему хорошему знакомому, на тот момент министру внутренних дел в правительстве Чемберлена, сэру Самюэлю

---

<sup>23</sup> Струве П. Б. Большевизация Германии, ее характер и размеры... — Россия и славянство. — 1933. — Июль // Струве П. Б. Дневник политика. — С. 769.

<sup>24</sup> Там же. С. 770.

<sup>25</sup> Струве П. Б. Международный характер болезни и жалкое безмолвие германской прессы. — Россия и славянство. — 1933. — Июль // Струве П. Б. Дневник политика. — С. 770–771.

Хору (Samuel Hoare) со своим видением состояния германских дел и рекомендациями английскому правительству. На английский язык это письмо переведил сын Струве Глеб, у которого сохранился английский вариант письма. В 1969 г. Глеб Струве написал и опубликовал резюме этого письма.

Ниже несколько отрывков из этого резюме:

«Гитлер лично — сумасшедший, страдающий сочетанием болезненной веры в свою миссию с болезненной лживостью. Таково — писал П. Б. — его глубочайшее убеждение, и в дни Мюнхена он буквально болел от мысли, что такой деловой англичанин и настоящий джентльмен, как Чемберлен, ведет переговоры с сумасшедшим немцем, человеком, страдающим от болезни, которую английские психиатры называют моральным безумием, с примесью того, что французы зовут *folieraisonnante*.

Индивидуальное помешательство не было бы, однако, так опасно, если бы не сочеталось с массовым психозом. Национал-социализм есть такой массовый психоз, состоящий из комбинации идеологического и эмоционального содержания социализма с доведенным до болезненных пределов национализмом. Массовый психоз национал-социализма выбрал в вождя психопата. Такова страшная реальность, но все это относится и к области психопатологии. Это опасно и само по себе, но человечеству было бы легче отделаться от этой двойной напасти, если бы эти два психоза, неприметно для остального мира, не овладели национальной волей культурного народа...

Италию Муссолини П. Б. считал лишь производным от германского фактора. Она стала опасной лишь тогда, когда сделалась одними из концов пресловутой оси. До сближения с германским национал-социализмом фашизм был чисто итальянским явлением...

Идеологически, т. е. социально и политически Ленин-Сталин (соединение в одно этих двух имен правильно и необходимо) с их большевистским режимом и Гитлер и Муссолини, с их режимами, несмотря на различие их тактики и даже их видимых политических целей, явления не только родственные, но и тождественные. Ленин родил Гитлера и гитлеризированного Муссолини»<sup>26</sup>.

Выводы Струве сводились к следующему. Никаких уступок тоталитарным государствам! Борьбаться с идеологическим ядом можно только апелляцией к здоровым силам как в демократиях, так и в тоталитарных государствах, а также тактическим использованием внутренних процессов в тоталитарных государствах. Надеяться на внутренние перемены в них, на их трансформацию было бы роковой иллюзией. «Самой опасной из всех иллюзий» был бы союз западных демократий с корнем мирового зла — СССР. Необходимо отказаться от признания аннексии Чехословакии и заморозить дипломатическое признание СССР теми европейскими государствами, которые этого еще не сделали: Голландией, Швейцарией, Югославией. Стоит ли говорить, что никто на советы Струве не обратил внимания.

По воспоминаниям известны несколько случаев из жизни Струве, по которым мы можем судить об его отношении к национал-социализму в последние годы жизни. Глеб Струве вспоминает, что в поездке 1938 г. из Белграда в Париж Струве специально выбрал кружной путь, потому что «он не хотел даже проездом ступить

---

<sup>26</sup> Струве Г. П. К столетию со дня рождения П. Б. Струве // Записки Русской академической группы в США. — Нью-Йорк, 1969. — Том III. — С. 148–149.



на территорию гитлеровской Германии»<sup>27</sup>. Один из добрых и хороших молодых друзей Струве, математик В. К. Даватц, вступил в 1941 г. в создаваемые немцами русские части. Когда он явился перед отправкой на фронт на дом к Струве проститься, то Струве в панике выбежал в другую комнату из-за нежелания встречаться с другом, надевшим немецкую военную форму<sup>28</sup>. За два месяца до кончины к Струве пришел его старый друг Б. П. Кадомцев и имел неосторожность сказать несколько позитивных слов про немецкий национал-социализм, в частности, про его успехи в экономике. Эти реплики Струве отбрасывал как ослепление и заблуждение и затем начал кричать: «Сатанинский строй должен быть до фундамента разрушен. Все наци должны быть до единого уничтожены. Они враги всего человечества. Они убили самое ценное в человеческой жизни: свободу. Этого им никто не простит и не забудет. Когда придут союзники, то я первый впереди всех выйду на улицу и буду приветствовать свободу...»<sup>29</sup> С. Л. Франк вспоминал, что с момента нападения Германии на СССР Струве «без колебания, без малейшего смущения, сознал себя духовным участником Великой Отечественной войны, которую Россия, хотя и возглавляемая тем же гибельным, ненавистным ему большевизмом, вынуждена вести против своего грозного врага»<sup>30</sup>.

Струве в истории русской мысли и общественной жизни выделяется своей пронизательностью. Будучи защитником свободы и культуры, он чрезвычайно рано, еще в конце 90-х гг. XIX в. распознал грозящую России опасность от радикально прочитанного марксизма. Примерно за четыре года, с 1905-го, последнего года эмиграции и редактирования революционного журнала «Освобождение» и до 1909-го, года выхода сборника «Вехи», Струве радикально развернул фронт борьбы, направление своих главных ударов: от бескомпромиссной борьбы с самодержавием до бескомпромиссной же борьбы с радикализмом и безответственностью русской интеллигенции, находящейся в состоянии войны с самодержавием. В этом повороте фронта за Струве последовало немало русских мыслителей первого ряда. Говорить же о его пронизательности в отношении фашизма и национал-социализма не приходится. Проведенный анализ демонстрирует, что Струве хоть и видел опасность свободе и культуре со стороны фашизма и национал-социализма, но степень этой опасности он оценивал долгое время неверно. Даже когда нацисты пришли к власти, его колебания продолжались. По справедливому замечанию Пайпса, его отношение к нацизму «балансирует между надеждой и отвращением». В этом сочетании «национал-социализм» Струве поначалу и еще долгое время главную опасность видел не там, откуда она пришла, видел во втором понятии, в «социализме», а «национализм» рассматривал как вполне положительное начало, как союзника в борьбе с главным мировым злом, с большевизмом и коммунизмом. Тот факт, что в конце концов Струве признал национал-социализм таким же врагом свободы и культуры, таким же проявлением мирового зла, как и большевизм, дезавуирует его прошлые колебания и подтверждает его роль интеллектуального лидера лучшей части русской эмиграции.

---

<sup>27</sup> Там же. С. 137.

<sup>28</sup> Пайпс Р. Струве: Правый либерал. 1905–1944. — М., 2001. — С. 540.

<sup>29</sup> Там же. С. 545.

<sup>30</sup> Франк С. Л. Умственный склад, личность и воззрения П. Б. Струве // Струве П. Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм. — М., 1997. — С. 487–488.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Кантор В. Петр Струве: Великая Россия или Утопия, так и не ставшая реальностью // Вестник РХГА. — 2010. — Т. 11. — Выпуск 4.
2. Пайпс Р. Струве: Правый либерал, 1905–1944. — М., 2001. — Том 2.
3. Струве Г. П. К столетию со дня рождения П. Б. Струве // Записки Русской академической группы в США. — Нью-Йорк, 1969. — Т. III.
4. Струве П. Б. Английский политический кризис. Роль и фигура Макдональда. Кризис германский. Роль и фигура канцлера Брюнинга. Несколько слов об испанских делах. — Россия и славянство. — 1931. — № 152 // Струве П. Б. Дневник политика. — М.; Париж, 2004.
5. Струве П. Б. Большевизация Германии, ее характер и размеры... — Россия и славянство. — 1933. — Июль // Струве П. Б. Дневник политика. — М.; Париж, 2004.
6. Струве П. Б. Борьба между модой и дисциплиной в Германии. — Россия и славянство. — 1932. — 19 мар. // Струве П. Б. Дневник политика. — М.; Париж, 2004.
7. Струве П. Б. Два заката: Сталина и Гитлера. — Россия и славянство. — 1932. — 1 окт. // Струве П. Б. Дневник политика. — М.; Париж, 2004.
8. Струве П. Б. Дурная полемика и тенденциозная ограниченность. — Россия и славянство. — 1933. — 1 мая // Струве П. Б. Дневник политика. — М.; Париж, 2004.
9. Струве П. Б. Исход германских выборов. — Россия и славянство. — 1932. — 6 авг. // Струве П. Б. Дневник политика. — М.; Париж, 2004.
10. Струве П. Б. Исход германских и прусских выборов и трагедия социал-демократии. — Россия и славянство. — 1933. — 15 марта // Струве П. Б. Дневник политика. — М.; Париж, 2004.
11. Струве П. Б. Международный характер болезни и жалкое безмолвие германской прессы. — Россия и славянство. — 1933. — Июль // Струве П. Б. Дневник политика. — М.; Париж, 2004.
12. Струве П. Б. Национальная революция в Германии... — Россия и славянство. — 1933. — 3 апр. // Струве П. Б. Дневник политика. — М.; Париж, 2004.
13. Струве П. Б. Политическая борьба в Германии. Фигура фон Папена. — Россия и славянство. — 1933. — 25 фев. // Струве П. Б. Дневник политика. — М.; Париж, 2004.
14. Струве П. Б. Политический сдвиг в Германии и его значение. — Россия и славянство. — 1933. — 11 фев. // Струве П. Б. Дневник политика. — М.; Париж, 2004.
15. Струве П. Б. Расхождение Гинденбурга и Брюнинга. — Россия и славянство. — 1932. — № 186 // Струве П. Б. Дневник политика. — М.; Париж, 2004.
16. Струве П. Б. События в Германии. Их всемирно-исторический смысл. — Россия и славянство. — 1933. — 15 мар. // Струве П. Б. Дневник политика. — М.; Париж, 2004.
17. Струве П. Б. Еще на тему об «отцах» и детях». — Россия и славянство. — 1932. — 26 мар. // Струве П. Б. Дневник политика. — М.; Париж, 2004.
18. Франк С. Л. Умственный склад, личность и воззрения П. Б. Струве // Струве П. Б. *Patriotica*: Политика, культура, религия, социализм. — М., 1997.

*Г. Г. Филиппов*

## КАК УЧИЛИ ФИЛОСОФИИ ПОЛВЕКА НАЗАД

Заголовок подразумевает либо вопрос, либо утверждение. В первом случае — это фрагмент истории философского образования на философском факультете Ленинградского государственного университета. Во втором — ретроспективные размышления очевидца о результативности того, особенного периода в организации подготовки философских кадров.

В середине 1954 г. в нашей стране была проведена реформа подготовки специалистов в области философии. Они становились нужны для преподавания курса философии (диалектического и исторического материализма) во всех высших учебных заведениях вместо краткого раздела о философии марксизма-ленинизма, а также для преподавания вновь вводимых философских дисциплин: этики, эстетики, научного атеизма.

Существенно расширился не только объем курса философии в часах (до двухсеместрового), но и его статус и содержание. Философия ставилась на четвертом курсе как обязательный обществоведческий предмет; она предназначалась быть методологией познания и практики для всех студентов и специалистов. Для этого было необходимо опираться философские положения не на цитаты из произведений классиков марксизма-ленинизма, а доказательства — ссылками на их авторитет, а обосновывать философские концепции аргументами из конкретных естественных и общественных наук. Говоря современным языком, требовалось заменить исходную базу данных философствования: перейти от дедуктивно-схоластического обоснования к конкретно-эмпирическому.

Соответственно требовался качественно новый учебный план подготовки студентов-философов. Он был создан, но — как повелось с тех пор у Министерства высшего образования — с большим опозданием. Учебный план пришел в Университет не к началу приемной кампании, а в октябре. И, стало быть, приема на первый курс сделано не было.

Тогда было принято нестандартное решение: набрать на первый курс желающих с первых курсов других факультетов. Был брошен клич, и подали заявления многие десятки желающих на 50 заявленных мест. Отбор производила комиссия по резуль-

татам вступительных экзаменов этих первокурсников и по итогам собеседования комиссии с каждым персонально.

Надо отметить, что в то время конкурс в Университет был достаточно большой (например, на журналистику — 25 человек на место, на геологический факультет — 26, на экономический факультет — 6 человек, меньше всего был конкурс на юридический факультет, туда можно было поступить и с «тройками»). На исторический факультет, как мне помнится, конкурс составлял человек 8–10. Чтобы поступить на истфак, надо было сдать 5 экзаменов и получить 24 балла из 25. Так что у комиссии были большие возможности выбора, и она всех предупреждала, что учиться будет трудно, ибо программа очень обширна и разнообразна.

Собеседование проводилось не формально, а весьма внимательно и лояльно. Комиссия выясняла прежде всего готовность и способность к обучению с большими нагрузками. Кристальная чистота биографии не требовалась. Оттого в составе зачисленных оказались ребята, побывавшие в оккупации, лица, имевшие репрессированных родственников по политическим статьям. На последующих за нами курсах оказывались даже молодые люди, реабилитированные после заключения по политическим основаниям.

К концу октября набор был сделан, и с начала ноября мы приступили к учебе в составе двух групп: одна большая (около 30 человек) — философы и вторая поменьше (около 15 студентов) — психологи. Группу философов сразу разделили на три специализации: физико-математическую, химико-биологическую и логико-математическую. Каждая специализация продолжалась три года обучения. Ее вели преподаватели соответствующих факультетов нашего Университета.

Учебная программа действительно оказалась очень насыщенной. На первых трех курсах аудиторные занятия продолжались по 38–42 часа в неделю. На каждой неделе ставилось по три, а то и четыре групповых занятия (семинарских, практических, лабораторных). Практические и лабораторные занятия проводились обычно на соответствующих факультетах (математическом, биологическом и пр.) и в университетских исследовательских институтах (НИФИ, НИХИ и пр.).

Учебный план нашего обучения отражен в Приложении к диплому кратко и обобщенно. Там зафиксировано 20 учебных дисциплин, 6 спецкурсов, один семинар, курсовая работа (одна) и один из трех цикловых предметов (физика и математика, или биология и химия, или логика и математическая логика). Всего 20 экзаменов и 10 зачетов, т. е. получается меньше двух экзаменов на семестр и чуть больше одного зачета за девять семестров обучения. Неужто для этого надо было заниматься по 40 часов в неделю?

Ответ простой: учебные дисциплины были объемными, продолжались по 2–4, а то и более семестров, включали большие самостоятельные разделы и отрасли наук, а оценка выводилась одна — общая. Так, «основы современной математики» продолжались два года и включали аналитическую геометрию, дифференциальное исчисление, интегральное исчисление и теорию вероятности, но оценка в Приложении к диплому стоит одна. Так же дело обстояло и с физикой, куда входила и механика, и основы теоретической механики, и основы сопромата, начала квантовой механики и даже математическая физика.

Еще сложнее обстояло дело с общенаучными и общекультурными дисциплинами. Что ни семестр, то — экзамен по очередному разделу длинного курса. История философии продолжалась девять семестров — от древней до современной. Всеобщая

история преподавалась два года с несколькими экзаменами и зачетами. Политическая экономия также длилась два учебных года. Психологию и физиологию изучали мы три семестра, логику — два, введение в языкознание — тоже два семестра. Иностранному языку (первому) учили то ли четыре, то ли шесть семестров с обязательной сдачей «домашнего чтения» по несколько десятков страниц за семестр.

Особо следует отметить, что по всем предметам надо было обязательно конспектировать основную литературу к семинарским занятиям. Преподаватели проверяли, правда, не очень строго. Но отсутствие конспектов считалось фактом невыполнения графика академической успеваемости. Отрабатывать свои упущения приходилось опять-таки конспектами.

Поэтому по совокупности в каждом семестре надо было сдавать по 4–5 экзаменов и по 4–6 зачетов, да еще лабораторные работы. Для желающих добавлялись факультативы, вроде второго языка.

Успевать по всем предметам было нелегко, но учиться было интересно, да и материальный стимул подгонял — стипендия. За учебу с «тройками» давали обычную стипендию — 43 рубля, при том, что комплексный обед в столовой стоил 83 копейки, а место в общежитии — 3 рубля в месяц. Повышенная стипендия (за одни «пятерки») составляла 56 рублей в месяц и позволяла даже немножко пошиковать: за 3–4 рубля посидеть с девушкой вечер в ресторане.

В целом учебный план нацеливал не только на фундаментальную общенаучную подготовку, но и на углубленную специальную — посредством спецкурсов и спецсеминаров. Все это делалось в расчете на перспективу — возможность в будущем преподавать в вузах философию. В то же время в учебном плане закладывалась и дополнительная возможность последующего трудоустройства. Для этого вводился на старших курсах обязательный предмет — «основы культурно-просветительской работы», который читался преподавателями Высшей профсоюзной школы. Этот курс готовил выпускников к деятельности в роли заведующего клубом или культпросветработника (клубного работника), чем, кстати, некоторые выпускники и воспользовались.

Такой насыщенный учебный план, конечно, не укладывался в разумные временные пределы. Но тогда не было жестких лимитов на объемы аудиторных занятий и внеаудиторной работы. И деканат не стеснялся в расширении расписания занятий, а преподаватели — в расширении списка литературы к семинарским занятиям, которую часто можно было найти только в Государственной публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в студенческом зале на Фонтанке, 36. Поэтому большая часть нашей группы проводила в «публичке» вторую половину дня 3–4 раза в неделю, благо библиотека в то время работала до 23 часов, а трамваи и троллейбусы ходили до часу ночи.

Естественно, далеко не все студенты выдерживали такие нагрузки. Из принятых на первый курс получили диплом чуть больше половины: часть была отчислена за академическую неуспеваемость, некоторые перешли на другие факультеты, иные были отчислены за различные «художества» — политические, уголовные и моральные. Выпускники, получившие диплом с иронически звучавшей специальностью — «философ», в подавляющем большинстве стали в дальнейшем кадровыми преподавателями философских дисциплин, кандидатами и докторами наук.

Такую сложную учебную программу, которую нынче следовало бы назвать модным затасканным словом «инновационной», реализовывала целая когорта преподавателей, как уже ранее работавших на факультете, так и впервые привлеченных с других факуль-

тетов и из других вузов. Мы, студенты, не знали табеля о рангах преподавательского корпуса, мало что слышали о сложностях взаимоотношений кафедр, общественных организаций и преподавательских группировок на философском факультете, который тогда славился в Университете повышенной активностью в написании кляуз и доносов преподавателей друг на друга. Мы еще не усвоили, что в среде интеллигенции нормой жизни является «двойной стандарт», поскольку подавляющее большинство из нас выросли в рабочих, крестьянских и солдатских семьях. К тому же у всех было за спиной военное детство, где суровость повседневности делала невозможной всякие изыски, экивоки и фигурации амбивалентного поведения.

Поэтому мы судили о преподавателях с нашей, тогда невысокой колокольни: знает свой предмет; свободно ориентируется в своей науке; вразумительно и понятно объясняет учебный материал; эрудированно отвечает на наши, часто каверзные вопросы; излагает каждую тему доказательно, не прячась за цитаты и авторитеты; говорит красивым литературным стилем и с юмором (в те времена студенты это особо ценили); не уходит от острых проблем, научных и политических и т. д.

С этих студенческих позиций тех лет, подчеркиваю — тех студенческих времен, запомнилась целая плеяда преподавателей. Она осталась в памяти еще живущих выпускников и в сохраняемых доньше конспектах лекций. Но были и такие, лики и фамилии которых пребывают лишь в канцелярских архивах прошедшего века.

Задал шкалу наших оценок Аркадий Аркадьевич Квасов, который читал нам целый год курс диалектического материализма. Он излагал нам философские положения не как неоспоримые аксиомы, которые надо безоговорочно принять и накрепко заучить, а как обобщения и выводы из конкретных естественных наук, прежде всего физики, математики, химии, физиологии высшей нервной деятельности. Например, проблему соотношения первичных и вторичных качеств он разъяснял нам, разбирая «детский» вопрос — почему небо голубое, а не серо-буро-малиновое в крапинку. Он напоминал нам школьный опыт по физике с рассеянием света, проходящего через стеклянную призму, затем ссылался на закон Релея, который мы проходили в школе по физике в разделе «оптика». Писал формулу закона рассеяния электромагнитных волн при прохождении земной атмосферы, рисовал схему траекторий волн разной длины, показывая длину пути волны, соответствующей голубому свету. А затем ссылался на характер реакции колбочек и палочек человеческого глаза, обеспечивавшей именно такое цветовосприятие. И в заключение делал вывод о небесном цвете как реальном свойстве взаимодействия двух объективных материальных явлений.

Он поражал нас продуктивностью обобщающих (философских) выводов из вроде известных нам из школы конкретных естественно-научных знаний. Говоря о закономерностях развития научного знания, он показывал на доске превращение формул релятивистской механики в формулы законов классической механики Ньютона в случае несравнимости скорости движения тела со скоростью света. Отсюда следовал вывод: каждая более общая теория включает в себя предшествующую как частный случай.

Он поражал нас своей эрудицией, детализированной до мелочей. И не только поражал, но и подавлял в первом семестре. А мы, чтобы не срамиться на семинарских занятиях и не выглядеть бестолочью, усердно сидели в библиотеках, копались в научных монографиях и мучительно силились разобраться в таких солидных журналах, как «Успехи физических наук», «Вестник академии наук», «Вопросы психологии» и т. п.

Аркадий Аркадьевич обращался с нами очень корректно и внимательно, но всегда держал дистанцию. Нам даже в голову не приходило ставить какие-либо вопросы

личного характера. Например: почему он ходит в военной форме, где он работает на постоянной основе, откуда так досконально знает немецкий язык, где он так основательно учился физике и математике и т. п.

Он приходил в аудиторию в офицерской шинели, аккуратно складывал ее на крайнюю боковую парту и без всяких пустопорожних разговоров о погоде, общественном транспорте, домашних проблемах начинал занятие. Говорил высоким ясным голосом, с четкой дикцией. Темп лекции держал такой, что мы успевали вразумительно записывать, но не успевали перемолвиться словом. С большим удивлением мы после нескольких занятий заметили на шинели погоны подполковника, хотя нам казалось и до и после, что с нами работает генерал.

Однако на втором курсе вместо А. А. Квасова на место лектора заступил В. П. Тугаринов, декан философского факультета. До нас только донеслись слухи, что замена вызвана какими-то трениями между Аркадием Аркадьевичем и деканом факультета. Замена оказалась неравноценной с первой же лекции. Новый преподаватель — седой пожилой человек небольшого роста со слабым голосом — строил доказательную базу на здравом смысле и опыте обыденной практики. Рассказывая закон единства и борьбы противоположностей, он так показывал его действие: «Вот заяц летом серый, а зимой наоборот — совсем белый, но это все тот же заяц». Такая манера изложения поначалу вызвала у нас недоумение, а потом — насмешки и передразнивание. А через пару лекций мы просто перестали ходить на занятия.

Деканат пытался было нас приструнить, но заводилами оказались отличники, и деканат просто стал заменять преподавателей. Подобная же история произошла с преподавателем исторического материализма — В. П. Рожиним. Мы отдавали ему должное в точности цитирования целых абзацев из работ К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина, феноменальной памяти по части ссылок на тома и страницы (после лекции даже сверялись с книжными текстами). Однако никакой конкретики мы не слышали, хотя бы в тех пределах, которые нам были даны в курсах по всеобщей истории и политической экономии. В итоге — тоже перестали посещать лекции, а деканат начал судорожно менять преподавателей, пока очередь не дошла до Игоря Семеновича Кона.

Он покори нас изящным литературным стилем изложения, знанием множества исторических и историко-культурных фактов, которые ярко характеризовали общественные события и процессы различных эпох, и увлекательным пересказом новейших социально-исторических и эстетических зарубежных теорий. Он познакомил нас с концепциями Коллингвуда, Тойнби, Рассела, Шпенглера, Сартра и других не переведенных тогда на русский язык авторов. Он приохотил нас к активному поиску неортодоксальной информации в открытых, но труднодоступных источниках: в журналах «В защиту мира», «Америка», «Англия», в реферативных журналах всесоюзной библиотеки иностранной литературы; в переводных зарубежных изданиях с грифом «Для научных библиотек»; в авторефератах кандидатских и докторских диссертаций, посвященных острым дискуссионным проблемам сопредельных наук.

Запомнились его лекции о социальном прогрессе и его критериях в основных сферах общества. Он тонко подтрунивал над чередой «диаматчиков», продефилировавших перед нашими глазами и мимо наших ушей, которые настырно декларировали идею бесконечного прогрессивного развития природы и общества и бегали жаловаться в деканат на наши вопросы типа: будет ли общество существовать вечно, какая классовая борьба двигала прогрессом в первобытном обществе, что будет после

коммунизма и т. п. Наши «диаматчики» возмущались тем, что мы не удовлетворялись ответом Хрущева на вопрос, что будет после коммунизма, который он дал на пресс-конференции в Америке. Мол, коммунизм — это такой большой черничный пирог, которого всем хватит, и печь какой-то новый нет надобности.

А И. С. Кон цитировал Маркса и Гегеля о том, что все существующее несет в себе зародыш своей будущей гибели; приводил положения Энгельса из второй главы его работы «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» о том, что общество как всякое материальное образование, достигнув своей высшей точки развития, неизбежно пойдет по пути регресса к своей неминуемой гибели. Однако Игорь Семенович нам тоже не сказал, «а что потом». Он остановился на разборе эпохи модернизма в искусстве в духе О. Шпенглера и предрек разгул постмодернизма во всей европейской культуре. На этой теме закончились часы его курса.

Особо следует сказать о разделе по истории философии в нашей программе обучения и преподавателях-исполнителях этой программы. История философии продолжалась 9 семестров из 10, от античной до современной зарубежной. В конце каждого семестра полагалось сдавать зачет или экзамен. В течение семестра надо было отчитаться также конспектами первоисточников. Установка деканата гласила: профессиональная квалификация философа определяется фундаментальным знанием историко-философского наследства. Мы безропотно приняли эту установку, хотя на старших курсах в наших умах зародились некоторые сомнения.

Большинство преподавателей излагали материал с акцентом на историю идей и работ мыслителей прошлого. Е. И. Водзинский, который вел у нас семинарские занятия, строго требовал от нас фактического и конкретного знания произведений, проверял конспекты, учил конспектировать, но не сопровождал высокую теорию наглядными историческими сюжетами (а нам так хотелось «оживляжа»!). Он печально и сожалеюще укрощал наш попытки найти связь идей греческих мудрецов с их образом жизни, бытовыми причудами, рационом питания и т. п.

В таком же духе читала нам историю философии нового времени З. Н. Мелещенко: основательно, детально, академично. Она упорно разъясняла нам отличия идей и концепций каждого последующего мыслителя от предшествующих представлений. Надо признаться, что это нередко утомляло. Закрадывались крамольные мысли: а когда и где мне пригодится знание различий в идеях Пико Делла Мирандоллы и Помпонацци об источнике нравственных качеств человека. Хотелось наглядности и ярких завлекательных иллюстраций, тем более что, покопавшись в каталогах, мы обнаружили книжечку Зои Николаевны от 1942 г. о шпионаже и контрразведке во время войны. Но не дождалась.

Большой курс по истории марксистско-ленинской философии читала красивая стройная дама в элегантном английском костюме З. М. Протасенко. Читала четко, ясно, концептуально; излагала историю идей, нередко как филиацию идей, чаще — как отображение объективных исторических событий и процессов. Субъективной, человеческой стороны философского и идеологического творчества классиков она избегала касаться. А нас распирали такого рода вопросы. Готова «тысячи» (домашнее чтение), мы начитались по повелению нашей преподавательницы по немецкому языку В. О. Оттен воспоминаний о Марксе Лафарга и Меринга, его дочерей, писем Энгельса к Марксу и работ Лукача о Марксе. Но попытки узнать причины особого пристрастия Маркса к имбирному пиву, узнать биографию внебрачного сына Маркса, поводы многократных дуэлей молодого Энгельса, объяснить сходство характеристики



интеллигенции у В. И. Ленина и у А. П. Чехова и тому подобные исторически значимые пикантности, увы, не нашли отклика. Наша классная дама холодно возвращала нас в колею строгой академичности и идеологической непогрешимости.

Значительно живее проходил у нас курс по истории русской философии, который читал А. А. Галактионов. Он излагал взгляды каждого мыслителя в конкретном социально-политическом контексте, показывая объективные и субъективные причины их метаний и шатаний в условиях противоречивой российской действительности. Не смущаясь и почти не обижаясь, он вступал с нами в споры о степени оригинальности идей отечественных философов, о значимости философской составляющей в компендиуме их общественно-политических взглядов, о недооценке вклада отечественных представителей идеализма в развитие философии.

Коренной перелом в отношении к истории философии случился с приходом в аудиторию Юрия Алексеевича Асеева, который прочел нам курс современной зарубежной философии. Он был замечательным педагогом и, видимо, по заслугам получил официальную номинацию лучшего лектора Университета. Убеждала его методика преподнесения учебного материала. В отличие от многих других преподавателей он излагал концепцию каждого рассматриваемого автора адекватно (говоря нынешней терминологией — гомоморфно): по его логике, его языком и в рамках его тезауруса, не допуская пошаговую критику рассматриваемых концепций. Он считал, что наши умы не настолько зелены и незрелы, чтобы от одного знакомства с неортодоксальной идеей перевернуться на 180 градусов в своих ориентациях. Только изложив рассматриваемое учение в целом, он проводил его критический теоретический анализ — от оснований возникновения и исходных постулатов до итоговой концептуальной доктрины и методологических следствий. Привлекал и сам стиль изложения: четкий, изящно литературный, без идеологических наставлений и политических ярлыков<sup>1</sup>.

Учебная программа включала также целый раздел спецкурсов, именуемых сейчас специализацией. В этом разделе самыми влиятельными и уважаемыми преподавателями оказались трое: В. И. Свидерский, М. И. Шахнович и М. В. Эмдин. Владимир Иосифович Свидерский читал большой спецкурс по философским вопросам современной физики с акцентом на проблемах частной и общей теории относительности. Будучи специалистом и в области физики и в области философии, он давал комплексный профессиональный анализ самой физической теории и ее философских аспектов. Материалы этого спецкурса он создавал с военных времен и, как он нам говорил, таскал рукописи в своей офицерской полевой сумке, потеснив индивидуальный перевязочный пакет. А в начале 1945 г., как он нам говорил, когда стало ясно, что войне скоро конец, и вероятность дожить до победы стала приближаться к единице, он всерьез засел за рукописи в каждую свободную минуту. Они были изданы большой монографией в 60-е гг. в издательстве ЛГУ, а в наших тетрадках сохранились записи его «30 правил истинного философствования».

Михаил Иосифович Шахнович читал обширный курс по истории религии и атеизма и научной критике священных книг. Обладая феноменальной памятью, он мог цитировать целые куски Библии, Евангелий, Талмуда и давать им толкование в контексте конкретных социальных условий. С тонким юмором он показывал противоречия и несообразности в священных текстах, а также высокие художественные достоинства

---

<sup>1</sup> Часть материалов лекционного курса Ю. А. Асеева была издана небольшой книгой в издательстве ЛГУ в начале 60-х гг., но почему-то сейчас эта книга не числится в каталоге РНБ.

и философские премудрости ряда разделов этих текстов. Он читал лекции легко и понятно, так же как писал свои многочисленные статьи и книги.

Моисей Вульфович Эмдин научил нас читать и понимать самое трудное произведение Г. Гегеля — «Науку логики». Надо сознаться, что первый контакт с гегелевской философией — чтение «Феноменологии духа» — всегда производил на студентов ошарашивающее впечатление и погружал в безысходность и самоуничужение. Но М. В. Эмдин выводил нас из этого мазохистского состояния последовательным и скрупулезным разбором гегелевских текстов буквально по абзацам, а затем, когда мы начали что-то понимать, — по страницам. В итоге мы уразумели, что идеи Г. Гегеля не устарели методологически и вполне продуктивны для решения современных проблем. Например, в бурных научных дискуссиях, проходивших тогда на философском факультете: о соотношении динамических и статистических закономерностей, о возникновении новых свойств объектов в процессе их взаимодействия, о взаимосвязи понятия и слова и т. д. М. В. Эмдин оказался одним из немногих преподавателей философского факультета, которые учили нас технологии исследовательской работы, методам научного анализа не только текстов, но и реальных проблем. Впрочем, и сейчас в вузах не читаются курсы ни студентам, ни аспирантам о методологии, методике и технике научного исследования.

Оглядываясь на прошлое, приходится признать существенный недостаток той программы обучения — фактическое отсутствие подготовки к самостоятельной исследовательской работе. За весь период обучения студенты должны были написать только одну (!) курсовую работу. Даже рефераты не числились в учебном плане. Участие в студенческом научном обществе не получалось по двум причинам: во-первых, большая аудиторная нагрузка и задания к групповым занятиям почти не оставляли возможностей для внеаудиторных занятий во второй половине дня и, во-вторых, в научных кружках доминировали старшекурсники, которые в соответствии со своей подготовленностью занимались по преимуществу схоластическими толкованиями текстов классиков, что нам, уже напичканным эмпирическим естественно-научным материалом, было скучно и нудно. Да и в преподавательской среде философов научная работа тогда не считалась приоритетным занятием. Защиты кандидатских диссертаций случались редко, а уж защита докторской оказывалась выдающимся (для факультета) событием. В стенгазете факультета периодически появлялись заметки с критикой многих преподавателей за упорную пассивность в научной деятельности<sup>2</sup>.

И хотя ректор университета А. Д. Александров настойчиво продвигал на всех студенческих собраниях и в университетской газете свой любимый лозунг о контроверзе сосуда и факела в подготовке выпускника, в нашей учебной программе так не получалось. Наши преподаватели усиленно насыщали емкость нашей памяти, считая, видимо, что пожароопасного вольнодумства у нас достанет и без поджога.

Аналитическому мышлению учили нас преимущественно преподаватели естественно-научных циклов (физики, биологи, математики, физиологи) и преподаватели иностранных языков. Большой раздел курса физики вел профессор Г. С. Кватер. Демонстрируя физические опыты, он сначала объяснял механизм процесса, а потом донимал вопросами: почему происходит именно такое следующее изменение, какими законами физики оно определяется, почему невозможен другой вариант изменений

---

<sup>2</sup> Ряд фигурантов этих критических уколов впоследствии стали кандидатами, докторами и даже заведующими кафедрой.

и т. п. Выводы формул он писал на доске каллиграфическим почерком, останавливаясь на каждом шагу для пояснения физических аналогов представляемых символов. Временами останавливался для того, чтобы показать, что будет с формулой, если мы изменим условия, пределы, допущения или систему координат. Он приучал нас к тому, что ученый должен постоянно в ходе исследования ставить себе вопросы: почему это так, а не иначе; это устойчивый результат или единичный; где причина, а где условия; возможна ли здесь ошибка наблюдения или погрешность в расчете и т. д. и т. п. Мы чуяли, что перед нами действительно крупный ученый. Из каталогов и разговоров мы выяснили, что все его работы имеют очень закрытый характер. Опубликованы (и имеются в Российской национальной библиотеке) только тезисы его доклада на защите докторской диссертации, из коих можно было догадаться, что наш профессор занимается разработкой инфракрасной оптики. (Это в начале пятидесятых годов XX в.!)

Часть курса психологии и курс физиологии высшей нервной деятельности читала Августа Викторовна Ярмоленко. Будучи известным и авторитетным специалистом в этих областях науки, она показывала нам на материале конкретных экспериментов соотношение уровней развития человека и высших обезьян; проводила сравнительный анализ методик такого рода экспериментов, показывая сильные и слабые черты лонгитюдного метода, метода естественного эксперимента, метода моделирования, индуктивного метода. Она понуждала нас думать аналитически, оценивая тогдашние сенсационные новации в психологии и в медицине (телепатические опыты лаборатории профессора Васильева с биологического факультета ЛГУ, демонстрации телекинеза Кулагиной, классификации типов ВНД человека на основе входивших в моду вербальных тестов, явление стресса народам как неведомого дотоле заболевания). По поводу стресса она ставила вопрос так: 1) существуют ли специфические симптомы данной болезни, характерные именно для нее; 2) существуют ли конкретные причины возникновения данного заболевания (вирусы, микробы, физические или психические повреждения); 3) существуют ли конкретные специфические лекарства точечного действия для борьбы с этим заболеванием. Если указанные условия отсутствуют, то нет оснований утверждать факт наличия конкретной болезни (заболевания). Можно говорить только о существовании определенного состояния — временного, хронического, вредного, полезного, требующего или не требующего медицинской помощи. Вот, — говорила она, — вы переутомлены ежедневными восьмичасовыми занятиями, задерганы каждодневными семинарами, угнетены вечным недосыпом, но в воскресенье отоспитесь как следует и придете в понедельник ко мне на лекцию свеженькими как ранние огурчики и вполне работоспособными.

Известный отечественный ученый К. М. Завадский, читавший курс биологии, расшатывал наше догматическое представление о связи наследственности и изменчивости сопоставлением понятия нормы в этике и праве с содержанием этого понятия в биологии, в генетике, в медицине. В этике и в юриспруденции норма трактуется однозначно — как алгоритм должного поведения, но в других сферах социального и природного бытия норма может выражать и часто встречающееся явление, и типичную форму проявления, и пределы допустимых отклонений, и нарождающийся еще редкий вариант проявления некоей закономерности и т. д.

Весомый вклад в развитие нашего ума вносили и преподаватели иностранных языков, особенно аналитических. Весомость вклада определялась не только содержанием предмета, но и внешними данными наших учительниц. Английский язык вела очаровательная женщина бальзаковского возраста Цецилия Анатольевна Шрайбер. Она

применяла разнообразные педагогические средства, чтобы сформировать адекватное отображение смысла высказывания в другом языке. Для этого она заставляла зубрить диалоги для общения в разных ситуациях, анализировать английские анекдоты, вычленять специфику английского юмора, петь джазовые песни с разными интонациями и в разной манере, варьировать употребление предлогов в зависимости от цели коммуникатора. И пусть уровень владения языком не достиг желаемого совершенства, но привычка к эмпатии в процессе языкового общения была сформирована.

Ретроспективно оценивая учебную программу и ее исполнение нашими преподавателями, можно сделать несколько выводов, полезных для сегодняшнего состояния профессиональной подготовки философских кадров. Во-первых, усиленное изучение истории философии не оказалось (и не оказывается) востребованным в последующей практической деятельности, педагогической, научно-исследовательской, управленческой, журналистской и пр. Студенты вузов (кроме, конечно, студентов философских факультетов) относятся равнодушно, как правило, к опыту прошлого, предпочитая современную теорию, а не историю ее формирования. Это особенно наглядно и карикатурно проявляется в поколениях периода ЕГЭ, которые считают, что вся история началась с даты их рождения и уже исчерпывающе изложена в гугле и яндексе.

Во-вторых, для преподавательской деятельности недостаточно вести один только курс философии. На практике для выполнения штатной нагрузки преподаватель должен (или вынужден) вести и сопредельные дисциплины, не только этику, историю религии, эстетику и разнообразные спецкурсы в пограничных с философией областях науки, но, прежде всего, — концепции современного естествознания в качестве мировоззренческой дисциплины. А для этого нужна хорошая естественно-научная подготовка. Изрядная фундаментальная научная подготовка особенно нужна для чтения курса по методологии научного познания — фирменного профессионального курса для философских кафедр.

В-третьих, выпускнику-философу для подстраховки в предстоящей социальной и профессиональной жизни необходима какая-то дополнительная специализация. Конечно, культпросветработа уже не актуальна. В условиях безбрежных рыночных отношений было бы полезно научать нынешних студентов-философов менеджменту науки и культуры. Потребность в таких специалистах очевидна, а доходность этого занятия впечатляюща.

Ну и, наконец, следует признать как аксиому, что подготовка специалиста по философии требует много времени (а не четырехлетнего бакалавриата), больших психических и физических затрат обучающихся, а потому в процессе производства философских кадров неизбежен большой отсев через искусственный и естественный отбор.

*Л. В. Бурлака, А. А. Ермичев*

**ИСТОРИЯ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ В РОССИИ:  
ПОПЫТКА ВИРТУАЛЬНОЙ ИНСТАЛЛЯЦИИ  
(на материалах философских журналов конца XIX — начала XX в.)<sup>1</sup>**

**I**

Прошло почти 120 лет с издания первого философского журнала и сегодня философское сообщество имеет в арсенале не только печатное, но и электронное слово. Изменилась эпоха, изменились проблемы, но сидя в журнальном зале Российской национальной библиотеки, можно заметить, что интерес к старым журналам у современного читателя не пропадает. Можно сказать, что уникальность и основательность мысли прошлого притягивает все больше на фоне быстротечности сегодняшнего дня. Погружаться в историю русской мысли интереснее всего именно в журнальном ее исполнении, где можно проследить жизненный путь философских идей с их зарождения, становления и зрелости. Зрелость русской мысли формировалась именно с возникновением философских журналов. Чтобы запечатлеть и оживить этот уникальный мыслительный процесс для современного читателя, в стенах Русской христианской гуманитарной академии был предпринят уникальный, на сегодняшний день, проект создания электронной библиотеки философских журналов и философских статей с конца XIX в. и до начала XX в. Это время вызревания всех ключевых идей русской мысли. Тем интереснее его проследить в журнально-полемиическом, диалогичном варианте. Попытка создать подобный ресурс требовала, конечно, серьезной подготовительной работы. Первым материалом, положенным в основу проекта, было создание полного библиографического указателя философского содержания по русским журналам начала XX в. В результате работы с материалами проекта вырисовывалась своеобразная эволюция философских подходов и идей в русской мысли.

Философия в России развивалась по двум руслам — профессионального знания и философствования вольного, дилетантского, т. е. непрофессионального. Сам по себе дилетантизм, естественно, не исключал блестящих результатов. Дилетантами были Чаадаев, Киреевский, Хомяков. Более того. Например, С. Л. Франк, будучи про-

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках информационного проекта РГНФ «Полнотекстовая база данных по истории отечественной философии XIX — начала XX века: периодические издания» № 10-03-12108в.

фессионалом, явно предпочитал философию русских дилетантов профессиональной философии. Последняя была ему интересна только в контексте с идеями русских дилетантов. Взятая сама по себе она не могла помочь тем, кто был знаком с европейской философией.

Трудная судьба профессиональной философии в России известна. Правительство к ней относилось настороженно и время от времени устраивало гонения на философов-профессионалов. Хорошо, что они не коснулись преподавания философии в духовных заведениях. Профессиональную философию не понимала свободлюбивая русская общественность: «Что пользы в ней»? — об этой ситуации много и увлекательно писал Д. И. Чижевский.

Пожалуй, будет правильно утверждать, что профессиональная философия становится более или менее устойчивым фактором русского образования только начиная с университетских реформ 60-х гг. XIX в. К тому времени в России начинала изменяться духовная атмосфера. Под влиянием великой литературы Достоевского и Толстого нигилизм, вульгарный материализм и сциентизм уходили из общественного сознания. С 80–90-ми гг. XIX в. С. Л. Франк связывает возникновение того духовно-интеллектуального явления, «что можно в узком и более точном смысле назвать русской философией», то есть философией в общепринятом западноевропейском смысле этого слова — рациональной и систематически организованной. Первым представителем такой новой формации русской философии он называет Л. М. Лопатина: он «первый в России создал систему теоретической философии»<sup>2</sup>.

Другой выдающийся историк русской философии Б. В. Яковенко тоже считает эти годы временем рождения русской философии (в таком по-европейски чистом смысле этого слова). «Подлинно философские проявления, — пишет он, — обретаются именно здесь, в трудах Юркевича, Чичерина, Дебольского, Соловьева, Коринского, Лопатина, Введенского, С. Трубецкого и Лосского»<sup>3</sup>. Быть может, кого-то смутит включение в этот ряд имен Юркевича и Лосского. Напротив, такое включение говорит о непрерывности нашего процесса.

О том, что университетские реформы 60-х гг. дали свои плоды (просто выросло число философов-преподавателей в русских университетах) и что общество стало чутким к глубокому обоснованию философского запроса, свидетельствовало появление в 1884–1885 гг. первого в России общественного объединения философов-профессионалов — Психологического общества при Императорском Московском университете. Несколькими годами ранее в 1879 гг. петербургские философы тоже хлопотали о разрешении на подобное общество в столице, но получили отказ. При Императорском Санкт-Петербургском университете Философское общество было создано только в 1897 г.

О более благосклонном отношении русского общества к профессиональной философии свидетельствовали робкие попытки создания специализированной философской периодики.

К первой такой попытке следует отнести новое, с января 1884 г. начавшееся издание Харьковских епархиальных ведомостей под названием «Вера и разум». Архиепископ Амвросий (А. О. Ключарев), бывший недавно учеником знаменитого Ф. А. Голубинского, превращал казенные ведомости в «богословско-философский

---

<sup>2</sup> Франк С. Л. Русское мировоззрение. — СПб., 1996. — С. 423.

<sup>3</sup> Яковенко Б. В. Мощь философии. — СПб., 2000. — С. 717.

журнал». Он и стал таковым<sup>4</sup>. Выделим одну из высоких оценок журнала, согласно которой он был «на уровне лучших богословских журналов, не исключая академических, а по богатству содержания превосходил большинство из них»<sup>5</sup>, и отметим, что в журнале философский раздел был выделен как самостоятельный. Это обстоятельство, конечно же, дает какое-то право ценить «Веру и разум» как первое выражение возрождающегося интереса к философии после долгого засилья антропософских настроений, свойственных тогдашнему русскому обществу. Однако в проект электронной библиотеки статьи философского содержания этого издания не включены, т. к. для исследования приоритетным выбрано исследование журналов, где формировалась профессиональная философия.

С этой точки зрения «Философский трехмесячник» и «Свое слово», издаваемые в Киеве по частной инициативе профессора А. А. Козлова, стали, по-видимому, первыми профессиональными изданиями по философии. С 1885 по 1887 гг. появилось четыре выпуска «Философского трехмесячника». На титульном листе и на обложке стоял подзаголовок — «специальный журнал по философским наукам», и вот мы видим, что единственным автором журнала был его учредитель. Он один вел в журнале «Отдел учений» (в котором дал исследование религии Льва Толстого и творчества Габриеля Тарда), «Смеси» и «Критики и библиографии». Издание А. А. Козлова крайне интересное и важное историку русской философии и культуры все-таки вполне почитаться журналом не может. Ведь журнал предполагает многих авторов — даже при сохранении единой мировоззренческой или социально-культурной установки.

Такие же претензии можно предъявить к изданию «Философия в России. Материалы, исследования, заметки» Боброва Е. А., которые выходили с 1889 по 1903 гг. с перерывами. Е. А. Бобров был исследователем истории русской философии и словесности. С целью создания источниковедческой базы для работы будущих исследователей истории отечественной мысли Е. А. Бобров на свои скромные средства предпринимает издание сборников «Философия в России. Материалы, исследования и заметки» и «Литература и просвещение в России XIX в. Материалы, исследования, заметки». В этих сборниках помимо забытых или почти утраченных текстов русских мыслителей предлагались биографические справки о них, обширные библиографические сведения, а также аналитические характеристики их творчества. Названные издания появились на свет в Казани, когда профессор Е. А. Бобров работал в местном университете (1898–1905).

Хотя издания А. А. Козлова и Е. А. Боброва нельзя с точностью назвать специализированными периодическими изданиями, но представить электронную версию материалов этих изданий чрезвычайно важно и интересно для обозначения начала зарождения профессиональной философии в России.

Конечно же, серьезной вехой и по-настоящему первым философским журналом в России стали «Вопросы философии и психологии» — то был журнал в полном смысле этого слова. И поныне — хотя прошло уже 123 года с появления его первого номера (в ноябре 1889 г.), подшивка этого издания читается с неослабевающим интересом, а иные опубликованные в нем исследования кажутся написанными на злобу

---

<sup>4</sup> См.: Ермичев А. А. История русской философии в журнале «Вера и разум» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — СПб., 2008. — Т. 9. — Вып. 2. — С. 143–152.

<sup>5</sup> Богословские труды. — СПб., 1992. — Том 31. — С. 332.

дня. Имеемо этот журнал сформировал основу проекта электронной библиотеки на втором этапе работы.

Журнал выходил при Московском Психологическом обществе, которое ко времени издания его уже снискало себе репутацию солидного академического предприятия. В 1888 г. его председателем был избран Н. Я. Грот, человек очень энергичный, очень увлеченный философией и весьма симпатичный по сердечной и искренней манере общаться с коллегами. Л. М. Лопатин отмечал, что под руководством Н. Я. Грота Общество «превратилось в один из популярнейших центров не только московского, но и русского просвещения вообще»<sup>6</sup>. По инициативе Н. Я. Грота стали выходить «Вопросы философии и психологии». Это предприятие многим казалось авантюрным: «Как? В России? Специальный философский журнал?»

Но журнал прожил долгую и успешную жизнь. Он выходил почти тридцать лет — с ноября 1889 г. по май 1918 г. и по творческому потенциалу его авторов того времени мог существовать еще долгие годы. Его редакторами были Н. Я. Грот, В. П. Преображенский, С. Н. Трубецкой и Л. М. Лопатин. Огромную секретарскую работу вели Я. Н. Колубовский, Ю. И. Айхенвальд и Н. П. Корелина. За почти тридцать лет вышло 142 книжки журнала (каждая в среднем в 15 печатных листов), которые расходились по России большим тиражом — от полутора до двух тысяч экземпляров.

В процессе исследования и обработки основного статейного материала был сформирован авторский раздел проекта, ведь журнал — это его авторы. Журнал работает с ними, воспитывает их, а они, в свою очередь, определяют содержание журнала и уровень его подачи. За время существования «Вопросов философии и психологии» в них напечаталось 332 автора. Наиболее продуктивным было участие Л. М. Лопатина (46 статей), затем В. С. Соловьева (30 статей), Н. Я. Грота (24 статьи) и так далее по нисходящей до неизвестных авторов одной-двух публикаций.

Примечательно, что авторский коллектив «Вопросов» включил в себя представителей трех философских поколений, условно обозначаемых здесь как «старшее», начавшее свою творческую деятельность в 70–80-е гг. (П. Е. Астафьев, Ал-сей И. Введенский, Ал-др И. Введенский, Н. Я. Грот, А. А. Козлов, В. В. Лесевич, Л. М. Лопатин, В. С. Соловьев и др.), «среднее», пришедшее в русскую мысль на рубеже веков (С. А. Аскольдов, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Н. О. Лосский и др.), и, наконец, «младшее» (Б. П. Вышеславцев, С. И. Гессен, В. В. Зеньковский, И. А. Ильин, Г. Г. Шпет, В. Ф. Эрн, Б. В. Яковенко).

Так «Вопросы философии и психологии» обнаружили себя в качестве механизма, обеспечившего преемственность в развитии русской философии — преимущественно религиозно-метафизической. Можно предположить, что такая теоретическая установка сознательно проводилась редакторами журнала. При этом они стремились сохранить высший уровень философичности журнала, то есть гносеологической и рационально-логической обоснованности религиозно-метафизических заключений. Чтобы добиться этого, журнал широко и разнообразно освещал на своих страницах достижения европейской философской мысли. Это делалось при помощи специальных аналитических исследований европейской мысли (к примеру, можно назвать статьи Б. В. Яковенко о современной ему немецкой философии) и обширного отдела критики и библиографии.

Чтобы выявить значимость философской проблематики для научной периодики того времени, в рамках нашего проекта показалось интересным разместить фило-

---

<sup>6</sup> Цит. по: Павлов А. Т. Философия в Московском университете. — СПб., 2010. — С. 145.



софские статьи из «Вестника психологии, криминальной антропологии и гипноза». Журнал выходил в Петербурге с 1904 по 1919 г. с годичным (в 1915 г.) перерывом. Издание носило сугубо научный характер и обращалось к профессионалам-психологам и психиатрам, призванным исследовать человека и душевно-духовную основу его существования. В журнале публиковались оригинальные статьи по общей, экспериментальной и педагогической психологии, а также по зоопсихологии, психологии и гипнотизму, криминальной антропологии и общественной психологии. Постоянная связь психологии с фундаментальными проблемами человеческого бытия сделала это издание интересным и для философов. В журнале выступали многие известные русские философы (Е. А. Бобров, К. Ф. Жаков, Ф. Ф. Зелинский, Н. О. Лосский (который одно время ведал в журнале разделом общей психологии), Л. А. Саккетти, В. С. Серебренников и др.) и социологи (Н. И. Кареев, П. А. Сорокин).

К началу XX в. сформировалась уже достаточно профессиональная философская среда, количество публикаций и отдельных изданий и переводов по философии в России значительно возросло и привлекало внимание не только профессионалов, но и широкую общественность. В 1905 г. под эгидой Общества распространения технических знаний появилась серия специализированных критических обзоров. Серия ставила себе целью «поднять на уровень истинной научности дело оценки текущей литературы». Журнал выходил в Москве три года — 1907, 1908 и 1909 гг. За это время появился 21 выпуск, каждый объемом в 5–6 печатных страниц. В каждом из них имелось два больших раздела: обзоров и рецензий. «Критическое обозрение» редактировали известные специалисты. В частности, отдел философии был в ведении приват-доцента Высших Женских курсов и Московского университета Николая Дмитриевича Виноградова (1862 — после 1928) — специалиста по философии Юма, психолога и педагога; отдел литературы редактировал М. О. Гершензон, юридический отдел — Б. А. Кистяковский, отдел естествознания — генетик и евгеник Н. К. Кольцов, истории — Д. М. Петрушевский. За три года по каким-то причинам сменился редактор экономического отдела: приват-доцента И. М. Гольдштейна уже в 1907 г. сменил П. П. Гензель. В каждом из выпусков собственно философский отдел занимал относительно небольшое число страниц, но свойственный времени повышенный интерес к мировоззренческим и философским вопросам не мог не отразиться на содержании рецензируемой литературы в других разделах. Так, например, в разделе «Современная отечественная жизнь» мы находим рецензии С. Л. Франка на книги Д. В. Философова, Н. М. Минского, Н. А. Бердяева, Э. Бутру, К. Форлендера; Н. А. Бердяева на статью С. Н. Булгакова «Карл Маркс как религиозный тип» и т. п. Тот же ярко выраженный интерес к философскому осмыслению собственного материала демонстрировали иные разделы — литературы, истории, экономики, юриспруденции. Несколько выпусков этого издания представлено в проекте, они достаточно ярко отображают круг философских тем русской интеллигенции того времени.

Собственно первым философским реферативным журналом можно считать более позднее издание «Новые идеи в философии», неперіодическое издание, выходящее под редакцией профессора Н. О. Лосского и Э. Л. Радлова. Известное петербургское издательство «Образование» (1909–1930) вскоре после начала своей успешной деятельности (за время своего существования оно выпустило более 200 книг, преимущественно по отраслям естествознания) предприняло выпуск нескольких серий «Новых идей в...» — «Новые идеи в математике», «Новые идеи в экономике» и т. п. Что касается «Новых идей в философии», то оно, — заявляли редакторы, — «имеет целью знако-

мить русскую публику, интересующуюся движением философской мысли, с новыми течениями в этой области». Далее шло любопытное пояснение, согласно которому прогресс в области философии состоит не более, чем в более ясном осознании трудностей возможного решения ее проблем, поставленных уже греческой мудростью. Поэтому содержание предлагаемых сборников они не подчиняют какому-либо принципу или пониманию философии, а предоставляют читателю право выбора философской позиции. Начиная с 1912 г. и по 1914 г. вышло 17 сборников. Каждый из них был тематическим. Например, сборники 3, 5 и 7 были посвящены современным проблемам теории познания, сборник 4 — статьям, толкующим о предмете психологии, и т. п. Обещаны были тематические сборники по вопросам эстетики, русской философии, философии математики, — увы, не осуществившиеся. Из 66 статей, опубликованных в этих сборниках, — большая часть — это статьи известных тогда европейских авторов (А. Бергсон, У. Джемс, В. Дильтей, А. Рей и др.). Но много было статей оригинальных, написанных русскими авторами (Д. В. Викторов, Н. Г. Дебольский, И. И. Лапшин, Н. О. Лосский и др.). Но они все-таки были аналитическим изложением тех или иных европейских концепций. Сборники «Новые идеи в философии» не случайно были включены в корпус электронной библиотеки. Философский профессионализм и стремление к систематичности знания отличает почти все материалы этого издания. Поэтому форма и содержание статей сохраняют свое научное значение вплоть до наших дней.

Еще одним специализированным философским журналом в России начала XX в. журналом, который привлек внимание разработчиков проекта электронной библиотеки, был журнал «Логос», который представлял себя как «международный ежегодник по философии культуры». Он, как и «Вопросы философии и психологии», был создан по инициативе общественности. Нужно даже уточнить — по инициативе русских и немецких студентов, обучающихся в Германии, в Гейдельберге<sup>7</sup>.

Журнал издавался в Москве и в Петербурге в 1910–1914 гг. Вышло всего восемь книг этого издания с сорока семью большими статьями, из которых 39 принадлежали отечественным авторам, 27 — немецким, а оставшиеся четыре прочим европейским авторам — французам и итальянцам. Нужно согласиться с одним из современных исследователей, который специально — в противовес сложившемуся мифу о «неокантианстве» «Логоса» подчеркивает, что на страницах «Логоса» печатались не только представители неокантианства, но практически всех направлений тогдашней немецкой и европейской философии...<sup>8</sup>

Современная литература старательно изучает реальный вклад, который был сделан этим журналом в русскую философию. Его частично оценил уже В. Ф. Эрн в большой своей статье, посвященной первому номеру нового журнала: «...появление “Логоса” можно было бы только приветствовать: появился философский альманах с определенно немецким направлением, с девизом “научная философия”. Ну и слава Богу! Ура не закрываем, но читать будем с удовольствием»<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> О рождении «Логоса» существует большая литература. Назову только две работы: Безродный М. В. Из истории русского неокантианства. Журнал «Логос» и его редакторы // Лица. Биографический альманах. — Вып. 1. — М.; СПб., 1992; Крамме Р. Творить новую культуру. «Логос». 1910–1933 // Социалистический журнал. — 1995. — № 1.

<sup>8</sup> «Логос» в истории европейской философии. Проект и памятник / Сб. материалов под ред. Н. С. Плотникова. — М., 2006. — С. 10.

<sup>9</sup> Эрн В. Ф. Сочинения. — М., 1991. — С. 73.

Но дело, конечно, не только в высокой оценке просветительской и образовательной функции нового журнала. Он действительно стал пропагандистом новейшего развития европейской философии. Но еще его появление обнаружило противоречивый характер русского философского развития, наличие в нем не только религиозной философии, но и традиции научности, стремление к ее современному развитию. Не случайно что на титульном листе первого номера в числе ближайших участников журнала были названы десять имен выдающихся ученых России, и среди них Н. О. Лосский, П. Б. Струве и С. Л. Франк. Каждый из них, признавая культурную ценность метафизики, изначально стремился войти в ее пределы, но не любой ценой, а на основании доказательства, на основаниях гносеологизма и рационализма. С другой стороны, сами инициаторы «Логоса» отмечали плодотворность творческого взаимодействия идеалистического «Логоса» и религиозной философии: «Так же как отдельные представители религиозной философии... оказались под воздействием основных идей немецкого идеализма и даже неокантианства, некоторые из представителей “западнического” направления испытали на себе более или менее определенное влияние со стороны религиозных философов»<sup>10</sup>.

Философскую и эстетическую проблематику «Логоса» продолжил менее известный сегодня журнал «Труды и дни», издаваемый тем же издательством «Мусaget». Изначально журнал был задуман как «двухмесячник издательства “Мусaget”», что определило его задачу — быть органом религиозно-философского и жизнетворческого символизма. Во вступительном слове к первому номеру журнала редакция определила две свои задачи: способствовать утверждению принципов подлинного символизма в художественном творчестве и — выявлять смысл тех идейных связей, которые складывались между литераторами-символистами и философами-идеалистами. Фактическими редакторами «трудов и дней» были Андрей Белый и Эмилий Метнер — музыкальный критик, философ и эстетик. Вместе с тем в редакцию вошли Вяч. Иванов и Александр Блок. Но если Вяч. Иванов активно выступал в журнале по вопросам философии и эстетики современного символизма, то Блок предложил здесь всего одну статью и довольно скоро охладел к этому изданию. Довольно скоро противоречия между различными группами внутри издательства (между художниками-символистами и теоретиками идеалистической философии, а также между сторонниками антропософии и ее противниками) привели к почти неразрешимому конфликту. Сложилась ситуация, при которой «Труды и дни» выходили как журнал, т. е. периодически только в 1912 г. Затем они превратились в сборники, появлявшиеся по мере накопления материала. Если в первый год существования журнала (1912) появилось шесть номеров (при этом один из них сдвоенный), то в 1913, 1914 и 1916 гг. появлялось по одному сборнику. Публикация материалов этого издания показывает серьезную эстетическую составляющую философского поиска начала XX в.

Следующей электронной публикацией в рамках проекта был выбран журнал «Мысль», и не случайно. После Октября и гражданской войны линию этих двух дореволюционных изданий — высокого профессионализма и бескорыстного служения философской истине продолжил именно этот специализированный журнал — «Мысль». Он издавался при Петроградском философском обществе. В 1921–1922 гг. вышло три номера нового журнала; был набран четвертый номер, но начавшаяся с лета 1922 г. депортация интеллигенции, подозреваемой в антисоветских настроениях, прервала

---

<sup>10</sup> Яковенко Б. В. Мощь философии. — СПб., 2000. — С. 857–858.

это издание. Авторами «Мысли» были выдающиеся петербуржцы — С. А. Аскольдов, А. И. Введенский, И. И. Лапшин, Н. О. Лосский, С. Л. Франк и другие.

Известно, что Петербургское Философское общество при властном руководстве А. И. Введенского относилось к метафизике довольно настороженно. Но вот изменилась ситуация — и дело совсем не в том, что к руководству Обществом пришел метафизик Н. О. Лосский. Изменилось время — революция показала, как сложно рациональное опознание механизма социального процесса... Этим и объясняется, что содержание основных статей журнала — метафизическое или тяготеющее к метафизике.

Так, заявленная позиция журнала встретила мощное враждебное отношение со стороны советской печати. В журналах «Печать и революция», «Книга и революция», «Под знаменем марксизма» появились резко критические «разоблачения» авторов «Мысли». Один из наиболее популярных тогда большевистских публицистов В. Невский уверял, что от «буржуазной философской мысли» на него повеяло «гибелью, тлением, средневековым мракобесием».

Даже минимальных сведений об этих трех специализированных философских журналах достаточно, чтобы понять их значение для истории русской философской и общественной мысли. Эти три журнала были центрами притяжения для относительно небольшого круга профессионалов в области философии и смежных с нею областей знания, способствовали самоопределению философских концепций и направлений и даже более — структурировали сознание русской интеллигенции, стоящей перед очень сложными социальными задачами.

## II

Палитра изданий с философским содержанием была бы неполной, если бы мы ограничились исключительно публикацией специализированных журналов. Профессиональная философия развивалась как научная дисциплина в российских университетах и духовных высших учебных заведениях, где в так называемых ведомственных изданиях печатались философы — преподаватели этих учебных заведений.

Министерство народного просвещения на время последней трети XIX в. и начала XX в. курировало тринадцать светских высших учебных заведений, из которых восемь были университетами. Естественно, в их изданиях публиковались работы философских кафедр.

Правильнее будет, если на первое место среди ведомственных изданий поставить «Журнал Министерства народного просвещения». С давних пор, чуть ли не со времени его основания, он регулярно публиковал материалы философского содержания. С 1901 по 1919 гг. в журнале было опубликовано свыше 300 статей философского содержания. Они стали особенно интересными начиная с семидесятых годов XIX в., когда развитие русской философии, так сказать, «пошло по нарастающей». В журнале В. С. Соловьев публикует «Философские начала цельного знания», М. И. Каринский — «Об истинах самоочевидных», Ал-др И. Введенский — «О пределах и признаках одушевления» и т. д.; здесь выступают другие петербургские философы — И. И. Лапшин, Н. О. Лосский, С. И. Поварнин. В журнале привлекает критико-библиографический отдел, в котором оперативно рассказывается о современной философской литературе. В проекте электронной библиотеки это издание пока не представлено, но в плане будущих публикаций уже обозначено.

Издания высших учебных заведений были разнообразны. Например, Ярославский демидовский Юридический лицей имел три издания — «Временник Демидовского юридического лица», «Юридическая библиография» и «Юридические записки». Пять различных изданий было у Харьковского университета; столько же — у Петербургского и т. п. Как образец этих изданий в библиотеке проекта представлены материалы издания «Труды Психологической семинарии при университете Св. Владимира», издававшиеся в Киеве в 1904–1908 гг., иногда в библиотечных каталогах именуется как «философские исследования, обзоры и проч., издаваемые под редакцией проф. Г. Челпанова». Всего появилось два тома этих «Трудов», в которые вошли 5 выпусков.

Научные интересы сотрудников философских кафедр были самыми различными. Сторонники спиритуализма работали совместно с поклонниками феноменологии; неокантианцы рядом с метафизиками. Однако в профессуре всегда находились ученые, которые своей преподавательской и научной деятельностью определяли своеобразие кафедры. В Московском университете такими ученым был Л. М. Лопатин, в Петербургском при всей талантливости И. И. Лапшина или Н. О. Лосского роль «первой скрипки» исполнялась Александром Ивановичем Введенским; в Киевском — А. Н. Гиляровым и т. п.

Общая оценка отдельных философских публикаций в таких изданиях и их совокупности совершенно однозначна. Труды высших учебных заведений — были, выражаясь языком советской публицистики, — кузницами философских кадров для России. Достаточно указать на то, что в «Трудах» или «Записках» петербургского Университета начали свою профессиональную деятельность И. И. Лапшин, Н. О. Лосский, С. И. Поварнин, С. Л. Франк. В аналогичных изданиях Московского университета получили «разрешение» на научную деятельность Н. Н. Алексеев, Б. П. Вышеславцев, В. А. Савальский, В. Ф. Эрн.

Последним периодическим философским изданием в рамках метафизико-идеалистической традиции, привлечшим внимание участников проекта, стал философский ежегодник, издаваемый под редакцией Г. Г. Шпета. Биографы отмечают, что Г. Г. Шпет сам подбирал материалы для ежегодников и даже сам их редактировал. В этом случае его статью «Мудрость и разум», напечатанную в первом томе и посвященную защите научной философии против неопределенной «мудрости», можно было считать программой для издания. Однако последовательности и строгости проведения этой программы в содержании ежегодника не обнаруживается. Вышло две книги этого ежегодника. Первая из них — в 1917 г. На титульном листе второй книги стоит дата: 1918–1921 гг. При этом вторая книга, по-видимому, предполагалась в двух частях. В ней имеется редакционное обещание критического и библиографического обзора философской литературы, вышедшей за время с 1917 по 1921 гг. Обещанное продолжение не состоялось по известным причинам.

На сегодняшний день мы попытались представить в нашем проекте лишь небольшую, но существенную и уникальную часть истории русской мысли на материалах периодических изданий конца XIX — начала XX в. Но хотелось бы сказать о еще не реализованной, но необходимой составляющей такого проекта. Большой вклад в развитие профессиональной философии в России внесли и философы-богословы, преподаватели Духовных академий — Московской, Петербургской, Киевской и Казанской. Каждая из них располагала собственным периодическим изданием, философские публикации которых иногда обретали широкое общественное звучание. Ярким примером тому стало знаменитое выступ-

ление П. Д. Юркевича «Из наук о человеческом духе» против претенциозного, но в философском отношении беспомощного «Антропологического принципа» Н. Г. Чернышевского (1860). Не забудем и того, что именно профессора Духовных академий «выручили» русскую философию в начале 60-х гг., когда восстановленные в своих правах университетские кафедры не могли начать работу из-за отсутствия преподавательских кадров. Тогда в светские учебные заведения были переведены профессора Духовных академий.

Среди четырех изданий Духовных академий особенно привлекательным представляется «Богословский вестник» Московской Духовной академии.

Среди его редакторов были такие выдающиеся представители русской религиозной философии, как П. А. Флоренский и М. М. Тареев, а авторами «Вестника» Алексей И. Введенский, С. С. Глаголев, В. А. Кожевников, Н. П. Кудрявцев, В. В. Розанов, В. Ф. Эрн и другие.

Легко заметить, что «Богословский вестник» был наиболее философичным среди академических изданий; другие издания были решительнее ориентированы на богословскую проблематику. Это, разумеется, не исключало из их содержания философских публикаций. Так в «Трудах Киевской Духовной академии» публиковались замечательный знаток славянофильства В. В. Завитневич, историк философии П. И. Линицкий, один из выдающихся представителей «социального христианства» и деятель Киевского Религиозно-философского общества В. И. Экземплярский. Философское лицо Казанского «Православного собеседника» определилось выступлениями В. И. Несмелова, а Петербургского «Христианского чтения» историками европейской философии В. А. Беляевым и В. С. Серебряниковым. Говоря о «Христианском чтении», нужно заметить, что его географическая «близость» к центру неохристианства к Религиозно-философскому обществу Д. С. Мережковского и Копределило участие в этом издании активных его докладчиков — В. В. Успенского и Д. И. Холопова.

Теми, кто изучает философское образование в России, не будет не замечена одна особенность духовно-академических журналов. Они обильно и регулярно печатают отзывы преподавателей Академии на философские работы своих выпускников. Профессура Петербургской Академии пишет отзывы на студенческие сочинения. Темы сочинений охватывают широчайший круг вопросов — и теоретического и историко-философского характера в большом временном диапазоне — от античности до современности — притом самой ближайшей — Г. Коген, У. Джемс, Б. Чичерин, В. Соловьев и т. д. По-видимому, анализ этих отзывов сулит интересные выводы о воспитании философского склада ума у русских священнослужителей. Но это отдельная тема для исследования. Конечно же, сегодня также была бы актуальна, хотя бы репрезентативная, философская выборка философско-богословской периодики, но она даже более обширна, чем специально философская периодика. По материалам подготовленного в РХГА библиографического указателя по философско-богословским изданиям под ред. А. А. Ермичева описано более 1300 статей философского содержания. В рамках проекта на сегодня оказалось возможным лишь представить описания, но не сами материалы. По масштабу количества публикаций и материалов такого важного раздела электронной библиотеки реализация его возможна лишь в рамках следующего этапа проекта. Чем и собирается заняться исследовательская группа в ближайшие годы.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Безродный М. В. Из истории русского неокантианства. Журнал «Логос» и его редакторы // Лица. Биографический альманах. — Вып. 1. — М.; СПб., 1992.
2. Богословские труды. — СПб., 1992. — Том 31.
3. Ермичев А. А. История русской философии в журнале «Вера и разум» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — СПб., 2008. — Т. 9. — Вып. 2. — С. 143–152.
4. Крамме Р. Творить новую культуру. «Логос». 1910–1933 // Социалистический журнал. — 1995. — № 1.
5. «Логос» в истории европейской философии. Проект и памятник / Сборник материалов под ред. Н. С. Плотникова. — М., 2006.
6. Павлов А. Т. Философия в Московском университете. — СПб., 2010.
7. Франк С. Л. Русское мировоззрение. — СПб., 1996.
8. Эрн В. Ф. Сочинения. — М., 1991.
9. Яковенко Б. В. Мощь философии. — СПб., 2000.

## *Из архива русской мысли*

**Б. В. Яковенко**

### **СЕМЬ ПИСЕМ Э. Л. РАДЛОВУ (Публикация, вступительная заметка, примечания К. В. Артема-Александрова)**

В рукописном отделе Института русской литературы хранятся семь писем Бориса Валентиновича Яковенко к Эрнесту Леопольдовичу (Львовичу) Радлову. Его переписка с Радловым была долгой: первое письмо из этого собрания написано 26 апреля 1909 г., а последнее — 14 марта 1916 г. В данном случае автора писем Радлов интересовал как редактор (с 1899 г.) «Журнала Министерства народного просвещения» и философского отдела энциклопедического словаря Брокгауза-Эфрона. Радлов вел этот отдел после кончины В. С. Соловьева в 1900 г.

В первом письме Б. В. Яковенко, живший тогда в Риме, сообщает о посылке им двух своих докладов, которые он произнес на III Международном философском конгрессе, состоявшемся в Гейдельберге 1–5 сентября 1908 г., — «Что такое трансцендентальный метод?» и «Логическое и трансцендентальное основание математики». Он сделал эти доклады на секции «Логика и теория познания».

Фамилия молодого философа, конечно, была знакома Радлову. В третьей книге «Вопросов философии и психологии» за 1908 г. была опубликована его, Яковенко, большая статья о теории познания Г. Риккерта. Помимо того, в редактируемом Радловым «Журнале» (февраль 1909 г.) был помещен обширный отчет известного казанского логика Н. А. Васильева о работе упомянутого философского конгресса. В ней, между прочим, сообщалось, что «Наш соотечественник Яковенко, студент во Фрейбурге, читал доклад “Что такое трансцендентальный метод?”, в котором он обвинил самого Когена, как известно, придерживающегося ультра-логического направления». Читатели знают, что анти-психологизм был одним из любимых мотивов философско-критических изысканий Яковенко.

В своем «Журнале» Радлов постоянно публиковал философские материалы. Он сначала думал напечатать доклад молодого философа об обосновании математики, даже сообщил об этом автору, но по каким-то причинам своего обещания не выполнил.

Об участии Б. В. Яковенко в работе Третьего конгресса вспоминает Ф. А. Степун в первом томе «Бывшего и несбывшегося». Относительно докладов своего товарища он высказался иронически и даже не без издевки; зато вполне одобрительно — о его полемике с представителями американского прагматизма.



Остальные письма — от майского и июньского 1911 г. до мартовского 1916 г. — в общем, об одном. В 1911 г. Брокгауз-Эфрон начинает второе издание своего знаменитого словаря и Яковенко настойчиво выпрашивает у Радлова позволения писать статьи для него. Чтобы «подать товар лицом», Яковенко обозначает обширный круг своих философских знаний — от теоретической философии до истории философии — от патристики и Ренессанса до бесконечно большого числа своих европейских современников. Но поскольку Яковенко проживал в Германии и Италии, то, вероятнее всего, он просто-напросто опоздал к распределению статей... У Радлова авторы уже были, уже были нужные статьи... Яковенко хочет написать о Баадере, но уже есть статья Аскольдова; Яковенко предлагает Бергсона, но о Бергсоне написал Лапшин; он хочет написать о Бутру, но о нем написал сам Радлов... И о Когене — Радлов, и о Наторпе — Радлов. Во второе издание Яковенко попадает только справкой о Дж. Битти и статьей о Б. Больцано...

Настойчивые ли предложения Яковенко, его ли известность в философских русских кругах сыграли свою роль. Радлов включает его в число сотрудников философского отдела и уже на вполне прогнозируемой основе Яковенко работает над статьями — начиная с «Р». По просьбе Радлова он готовит статьи о Риккерте, Ройсе, Риде и, возможно, о Фихте, Розмине, Спинозе... Увы, издание словаря прервалось на 29 томе — «Ньюфаундленд — Отто».

Только по одной причине Яковенко взваливает на себя изматывающую работу над словарными статьями — необеспеченности, бедности его и его семьи. По словам А. М. Шитова — биографа Б. В. Яковенко и хранителя его архивов в Праге, философ никогда не состоял на службе — ни в государственных, ни в каких-либо частных учреждениях, жил трудом литератора и переводчика и потому отчаянно и постоянно нуждался в каком-либо заработке.

В письмах содержатся указания на иные сюжеты деятельности Яковенко. Например, он очень хочет ознакомить русского читателя с книгой С. И. Гессена «Об индивидуальной причинности» (письмо от первого июня 1911 г.). Яковенко написал большую рецензию на книжку своего товарища, пошел с нею было в «Вопросы философии и психологии», но получил отказ: известное дело, Лопатин не любил новомодных философов. Теперь Яковенко уговаривает Радлова помочь «начинающему философу» в «Журнале Министерства народного просвещения».

Интересны содержащиеся в последнем письме сообщения о большой статье Б. В. Яковенко о книге П. А. Флоренского. Она предназначалась в «Журнал». Похоже, что она была третьим вариантом его критического отношения к «Столпу» (первый — «Северных записках» № 3 за 1915 г., а второй — в «Научных трудах Русского Народного университета в Праге» — т. 2 за 1929 г.)

Оказывается, Яковенко настойчиво работает над статьями о Фихте, которого, конечно, знал «вдоль и поперек», над Розмине-Сербати, тоже ему хорошо знакомым...

Письма Б. В. Яковенко хранятся в архиве Э. Л. Радлова в рукописном отделе ИРЛИ (Пушкинский дом), фонд 252. Оп. 2. № 1846.

\* \* \*

## 1

26. IV.1909.

Милостивый государь

Господин редактор!

Посылаю в редакцию одновременно с этим письмом два доклада моих, сделанных последнему интернациональному конгрессу в Гейдельберге<sup>1</sup>.

Если Вы сочтете возможным поместить их в вашем уважаемом издании, то, покорнейше прошу уведомить меня об этом и сообщить мне те условия, на которых Вы согласны принять мои работы: гонорар, время напечатания и пр.

На ответ я прилагаю десятикопеечную марку.

С истинным почтением

Б. Яковенко

Italia. Roma. Via Aurora 39, int. 2

Al. Signor Boris Jakovenko<sup>2</sup>.

## 2

1911. V. 7.

Милостивый государь

Господин редактор!

Месяца два тому назад мной были посланы Вам две статьи — рецензии на книги Кона и Гессена<sup>3</sup>, и в начале 1909 г. мой доклад на 3-м международном Конгрессе по философии о «Логическом и трансцендентном обосновании математики», который Вы тогда обещали напечатать.

Был бы Вам в высшей степени обязан, если бы Вы сообщили мне, будут ли эти вещи напечатаны; в том же случае, если последние уже напечатаны, выслали мне полагающееся количество оттисков.

— Затем, хочу предложить Вам, если только Вы найдете это подходящим, следующее: я присутствовал на недавно состоявшемся 4-м международном конгрессе по философии в Болонье и готов написать о том отчет<sup>4</sup>. Интересный материал для этого имеется обширный.

— Наконец, хочу обратиться к Вам с одной, для меня в высшей степени важной просьбой. Быть может, Вы, как редактор философского отдела в Энцикл. Словаре Брокгауза и Эфрона, найдете возможным заказать мне какие-нибудь статьи.

---

<sup>1</sup> См. вступительную заметку.

<sup>2</sup> После завершения работы Третьего Международного философского конгресса в сентябре 1908 г. Б. В. Яковенко поехал в Италию и возвратился в Германию в 1910 г.

<sup>3</sup> Определенно речь идет о книге С. И. Гессена «Individuelle Kausalitat. Studien zum transzendentalen Empirismus». Berlin, 1909. Что касается Ионаса Кона, то Б. В. Яковенко мог рецензировать его книгу «Fuhrende denker. Geschichtliche Einleitung in die Philosophie», вышедшую в Лейпциге в 1911 г.

<sup>4</sup> Статья Б. В. Яковенко «Четвёртый Международный конгресс по философии» была опубликована в январском номере «Журнала Министерства просвещения» за 1912 г.

Я особенно хорошо знаком с современной философией и с философией первой половины XIX столетия в Германии. Знаю также патристику и Ренессанс. Много занимался систематическими вопросами философии. Хорошо знаком с итальянской и американской философией.

Быть может, у Вас еще не заданы статьи о таких философах, как Ардиги, Кроче, Росмини, Джиоберти, Эмерсоне, Ройсе, Бредли и т. д.?

Быть может, нужны статьи о Ренувье, Когене, Шуппе, Риккертe и т. п.?

Быть может, Вы могли бы дать мне статьи о Маймоне, Фрисе, Фихте Младшем, Больцано и т. п. или что-нибудь о патристике, или, наконец, что-нибудь из систематических тем?

Был бы вам чрезвычайно благодарен, если бы Вы сочли возможным сделать для меня что-нибудь в этом направлении.

P. S. Мой адрес. Italia. Cavi di Lavagna (Provincia di Genova)<sup>5</sup>

### 3

Милостивый государь

Господин редактор!

Первым делом спешу выразить Вам мою глубочайшую благодарность за согласие принять меня в число сотрудников «Словаря»<sup>6</sup>. Предложенную статью о Больцано я написал и прилагаю к этому письму<sup>7</sup>. Отчёт о IV Интерн. конгрессе по философии в размере не более 2-х листов будет на днях готов и отослан в Редакцию.

—

Что касается до рецензий моих на книги Кона и Гессена, то первую я прошу просто вернуть мне, понимая, что книга Кона не может представлять для журнала Вашего прямого интереса.

Рецензию же на книгу Гессена я решаюсь просить Вас напечатать, если только Вы найдете это, все же, возможным.

Дело в том, что книга Гессена, хоть и написана по-немецки, но принадлежит все же русскому. Кроме того, мне очень бы хотелось, чтобы эта первая его работа получила огласку, была разобрана и т. д. Это ведь так важно для начинающего философа. Между тем, наш специально-философский орган: Вопросы фил. и Псих., не только не отозвался о работе Гессена, но по какой-то, мне не совсем понятной причине отказал и мне в помещении ее подробного разбора.

Таким образом, если и Вы не найдете возможным поместить мой разбор, то о книжке Гессена окажется только одна моя заметка в «Логосе», что ведь очень мало<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Кави ди Лаванья — местечко недалеко от Генуи, где начиная с 1907 г. селились эмигранты из России.

<sup>6</sup> Имя Б. В. Яковенко в числе сотрудников «Нового энциклопедического словаря» появилось в седьмом его томе (1912 г.).

<sup>7</sup> Статья о Больцано опубликована в седьмом томе словаря, столбцы 434–435.

<sup>8</sup> Небольшая рецензия Б. В. Яковенко на книгу С. И. Гессена (см. прим. 3) появилась во второй книге журнала «Логос» за 1910 г.

Если Вы найдете, что разбор мой слишком велик для рецензии, то его можно превратить в отдельную статью, озаглавив: «Новая книга по индивидуальной причинности», а немецкое заглавие снести в примечание.

С глубоким уважением

Б. Яковенко  
Cavi di Lavagna (provincia di Genova)  
1911. VI. 1.

#### 4

Глубокоуважаемый

Господин Профессор!

Я очень Вам благодарен за заказ словарной статьи о Битти<sup>9</sup> и с большой охотой выполню его в указанном Вами размере. То, что вы не определяете срока позволяет мне надеяться, что спешить со статьей особенно нечего. Я рассчитываю ее Вам дней через 15–20.

Быть может, Вам окажется нужна статья еще на какое-либо из следующих имен: Баадер, Банзен, Бардили, Бауэр, Баумгартен, Бек, Бенеке, Бергманн, Бергсон, Бинэ, Болдвин, Бёмэ, Бонавентура, Бозанквет, Боэтиусь, Бредли, Брентано, Бутру, Буссе, Бэн.

Затем, может быть, вы имеете надобность в статьях на букву Во:

Валла, Вариско, Варро, Вайц, Вашеро, Введенский, Вейссе (Хр.), Венн, Вера, Вивес, Вико, Виктор (Св.), Виндельбанд, Вольф (Хр.), Вульф (историк).

В случае ненадобности, чтобы Вы не затруднялись, простое Ваше молчание может быть мне ответом.

Посылая статью о Битти, я напишу согласно Вашему указанию Г-ну Соколовскому<sup>10</sup>.

Искренне уважающий Вас  
Б. Яковенко  
Cavi di Lavagna (provi. di Genova)  
17. VI. 1911.

#### 5

24. IV. 1913

ст. Лианозово Савеловской  
ж. д. (под Москвой)<sup>11</sup>  
Архангельская ул., дача № 192

Глубокоуважаемый Эрнест Львович!

Быть может, Вы разрешите мне написать заметки для Энциклопедического словаря по поводу некоторых из следующих мыслителей:

---

<sup>9</sup> Справка о Дж. Битти появилась в шестом томе «Нового энциклопедического словаря».

<sup>10</sup> Неустановленное лицо.

<sup>11</sup> В подмосковном Лианозове семья Б. В. Яковенко поселилась в 1912 г. вскоре после его освобождения из Бутырской тюрьмы.

Годсон, Готгус, Грин, Гуссерль

Джемс, Джиоберти, Дильтей, Дюринг, Дьюи

Я лично был бы очень рад, если бы вы уступили мне из них Гуссерля, Джемса, Джиоберти, Дильтея и Дьюи.

В прошлом году мне, к сожалению, не пришлось написать о нескольких мыслителях, которых Вы мне предоставили. При переезде из заграницы я утерьял большой ящик книг и был поставлен в полную невозможность написать о них заметки

Если Вы не будете ничего иметь против того, чтобы я взял на себя вышеуказанных мыслителей, то будьте так добры — сообщите мне желательные размеры и срок их представления.

Искренно преданный Вам

Б. Яковенко

## 6

14. IX. 1915

Cavi di Lavagna (Provincia di Genova) Italia

Многоуважаемый Эрнест Львович!

Хотя моя первая попытка работать в Энциклопедическом словаре (заметка о Больцано) и увенчалась успехом, но дальнейшему моему участию помешали обстоятельства, не давшие мне написать других предложенных Вами заметок.

С Вашего разрешения я хотел бы еще раз стать действительным сотрудником словаря; тем более, что в настоящий момент я больше располагаю временем и смогу быть точным и исполнительным.

Ниже я предлагаю Вашему вниманию ряд имен, тем и понятий, которые я бы взялся обработать для словаря. Те из них, которые бы мне особенно хотелось обработать, я подчеркну и отмечу крестиками:

### ИМЕНА

×× <u>Коген</u> ц	×× <u>Маймон</u>	Славента	Шлейермахер
Кроче	Мах	Спенсер	×× <u>Шуппе</u>
Лаас	Мэн ди Биран	Спиноза	Якоби
×× <u>Ласк</u>	Мюнстерберг	×× <u>Спир</u>	Юм
Лашелье	Наторп	Соловьев Вл.	×× <u>Эмерсон</u>
Липпс	×× <u>Ренувье</u>	×× <u>Стьюарт Дю</u>	
×× <u>Либман</u>	×× <u>Рид</u>	Стирлинг	
×× <u>Лотце</u>	Риль	Трубецкой, кн. С.	
Лопатин	×× <u>Риккерт</u>	×× <u>Фихте</u>	
Малебранш	×× <u>Ройс</u>	×× <u>Фрис</u>	
Маммиана	×× <u>Росмини</u>	Фуллье	
Мансель	Сидуквик	×× <u>Хадерсон</u>	

### ТЕМЫ:

- ×× Американская философия (при обозрении Северо-американских Соединённых штатов)
- ×× Французская философия (при обозрении культуры и жизни Франции)

Русская философия  
×× Шотландская философия  
×× Логика  
логистика  
×× Метафизика  
×× Неокантианство  
неоплатонизм  
неотомизм  
объективизм  
онтологизм  
×× онтология  
×× Плюрализм  
Позитивизм  
Прагматизм  
×× Психологизм  
Реализм  
Скептицизм  
Спиритуализм  
Субъективизм  
×× Теория познания  
×× Трансцендентализм

## ПОНЯТИЯ

объект  
×× познание  
предмет  
реальность  
×× субъект  
×× сознание  
×× суждение  
трансцендентный<sup>12</sup>

В особенности мне хотелось бы написать заметку о Росмини, так как я упустил случай поговорить о нем в заметке об итальянской философии<sup>13</sup>. И очень бы я просил Вас дать мне возможность написать новую заметку о Фихте взамен старой<sup>14</sup>.

Если Вы найдете для себя подходящим поручить мне какую-нибудь из наименованных тем, то будьте так добры сообщить мне о заказе: величину заметки и срок ее представления (а так как многие из них касаются отдаленных еще букв, то хотя бы приблизительно).

---

Мою статью о Фихте и книги Вышеславцева об «этике Фихте»<sup>15</sup> я должен был неожиданно для себя отложить: у меня долго и сильно болела жена<sup>16</sup>. Но теперь я ее кончу и скоро отошлю Вам.

---

<sup>12</sup> В списке тем, предложенных Б. В. Яковенко, напротив некоторых из них — Лотце, Маймон, Росмини, Шуппе, Фрис, Американская философия, неокантианство, Теория познания, трансцендентализм — стоит значок, который прочитывается как буква «Ц». Скорее всего он поставлен получателем письма.

<sup>13</sup> Не установлено, какую заметку об итальянской философии Б. В. Яковенко имеет в виду. Во втором номере «Логоса» за 1910 г. он опубликовал довольно большой обзор «Итальянская философия последнего времени». Здесь роль А. Росмини-Сербати в ее развитии представлена точно и выразительно. В «Новом энциклопедическом словаре» статья об итальянской философии принадлежит В. Ф. Эрну.

<sup>14</sup> Возможно, Б. В. Яковенко уже подготовил для «Словаря» заметку о Фихте и захотел ее переписать.

<sup>15</sup> Книга Б. П. Вышеславцева «Этика Фихте. Основы права и нравственности в трансцендентальной философии» появилась в «Ученых записках Московского университета юридического факультета» (44 выпуск за 1914 г.).

<sup>16</sup> Жена Б. В. Яковенко — Вера Яковлевна Лившиц (1885–1964). Б. В. Яковенко познакомился с ней в Москве в годы обучения в Университете. Их свадьба состоялась в Италии в 1909 г.

При нашем последнем свидании Вы говорили также, что хорошо бы посвятить особую заметку новой книге о Спинозе<sup>17</sup>. Мне такая тема представляется очень интересной и я охотно бы дал заметку на 1 ½ листа, если Вы ничего бы не имели против.

И, наконец, у меня имеется уже давно большое желание дать систематический очерк философии Росмини. Книга Эрна только подогрела это мое желание именно своей отрывочностью и несистематичностью<sup>18</sup>. Я бы теперь довел свою разработку Росмини до конца, если бы вы согласились дать место в Вашем журнале и этой моей работе. Но только она довольно обширна: в ней будет 5–6 листов<sup>х)</sup>.

Искренне уважающий Вас  
Б. Яковенко

<sup>х)</sup> Я говорю, разумеется, о Вашем принципиальном согласии на тему, а не об обещании принять мою работу во всяком случае, какова бы она не оказалась.

## 7

Cavi di Lavagna

1916 III, 14

Глубокоуважаемый Эрнест Львович!

Только что получил Ваше письмо и отвечаю немедленно. Заметки о Риккерт, Ройсе и Риде напишу как можно скорее и отошлю Вам. Надеюсь сделать это через неделю.

Быть может, Вы смогли бы мне предоставить и какие-нибудь из заметок на следующие Буквы?

Например:

Славента, Спир, Стюарт, Дюгальд, Стерлинг;

кн. С. Трубецкой;

Фрис, Фихте, Фуллье;

Ходжсон;

Шлейермахер, Шуппе;

Якоби;

Эмерсон;

А равно и заметки на темы:

Северо-американская философия (к статье Соединённые Штаты) 6

Французская философия (к статье Франция) 6

плюрализм

позитивизм

прагматизм

психологизм

---

<sup>17</sup> Скорее всего, речь идет о книге С. Ф. Кечекьяна «Этическое мирозерцание Спинозы», вышедшей в 1914 г. в книгоиздательстве «Путь». В том же году в восьмом выпуске «Трудов Московского Психологического общества» вышел перевод В. Н. Половцевой спинозовского «Трактата об очищении интеллекта, и о пути, наилучшим образом ведущем к истинному познанию вещей». Эта работа Спинозы более известна как «Трактат об усовершенствовании разума». Перевод был снабжен большим предисловием Половцевой, ее примечаниями и послесловием.

<sup>18</sup> Книга В. Ф. Эрна «Розмини и его теория знания. Исследование по истории итальянской философии XIX века» вышла в книгоиздательстве «Путь» в 1914 г.

реализм  
скептицизм  
спиритуализм  
субъективизм  
теория познания  
трансцендентализм

Особенно бы я хотел получить заметки о Спири, Фихте, Фрисе, Шуппе, об американской и французской философии и темы: психологизм, скептицизм, теория познания и трансцендентализм.

Статьи о Росмини и литературе по Спинозе я надеюсь выслать Вам в течение двух ближайших месяцев.

Некоторое время тому назад я отослал Вам мою работу о книге Флоренского<sup>19</sup>, в которой она подвергается тщательному разбору и анализу. Если бы Вы затруднились поместить ее в виду ее величины, то я предложил бы выбросить изложение содержания этой книги, сделанное на стр. 5–20 и занимающее главы II–IV. Этим было бы достигнуто некоторое сокращение; между тем как в других частях статьи трудно произвести какое-либо сокращение и не повредить содержанию ее.

Если удалить все изложение и то придется также изменить несколько непосредственно предшествующему и непосредственно последующим за ним строки. На стр. 5-ой нужно будет во фразе: «При этом, я сначала постараюсь коротко и сконцентрировано изложить внутреннее и систематическое развитие ее положений; затем я подвергну...» выбросить слова «я сначала постараюсь коротко и сконцентрировано изложить внутреннее, систематическое развитие ее положений; затем» — и оставить только: «При этом я подвергну...» (и т. д.). На стр. 20-ой нужно будет выбросить следующий абзац: «Итак, вот существенное содержание книги свящ. Флоренского. Посмотрим теперь, приемлемы ли в каком-либо смысле ее основоположение, состоятельны ли с какой-либо точки зрения ее аргументы, обоснования, анализы и объяснения, дан ли в ней на самом деле тот ответ на вопрос о возможности рассудка, к которому она предназначена самим автором».

В конце концов можно также выбросить целиком главу XV-тую. От этого всего статья сократится страниц на 18, т. е. в ней останутся всего только около 40 страниц, т. е. 2 ½ – 3 листа.

Если бы статья показалась Вам неподходящей, то не отсылайте мне ее обратно: я прошу кого-нибудь взять ее из Редакции и дать ей какое-нибудь иное применение.

Искренно уважающий Вас  
Б. Яковенко

---

<sup>19</sup> См. вступительную заметку.



*Н. М. Сапронова*

## ФИГУРА ТИРАНА И ТИРАНИЯ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Фигура тирана и тираническое правление были известны Возрождению: о них писались трактаты, ими восхищались или ужасались современники, запечатлевая в скульптурах или на живописных полотнах. Обращенное к Античности, сознательно ориентирующееся на его образцы, Возрождение очень по-особому оформило свое отношение к тираническому. Сразу надо вспомнить, что родная почва и свое время у тирании остались в культуре Древней Греции и Рима. Поставленная на самое непочетное место тирания воспринималась как извращенный путь политического сожигания граждан и удел «отпавших» от высоких образцов мироустройства правителей-псевдоцарей. Оппозиция царь-тиран была ключевой в античном мировоззрении, их радикальная разведенность была встроена в политические учения о государственном устройстве и у Платона и у Аристотеля. Так или иначе память об этой разведенности сохранилась и в Средние века. В «Сумме теологии» Фомы Аквинского мы находим: «Царская власть — наилучшая форма правления для народа, если она не подвергается порче: ведь по причине огромной власти, предоставляемой царю, монархия легко вырождается в тиранию, если только добродетель того, кому предоставляется такая власть, не является совершенной»<sup>1</sup>.

Чем же примечательна трансформация образа тирана и понятия тирании в культуре Ренессанса? Хотя сами понятия тирана и тирании в эту эпоху были хорошо известны и имели широкое хождение, но смысл и наполнение их сместились в сторону неразличения единоличной власти, размывания оппозиции «царь-тиран». Не то чтобы она исчезает вовсе, — утверждать подобное было бы сильным преувеличением, однако жесткой противопоставленности тирана царю теперь нет. Понятия эти нередко употребляются как рядоположенные, сходные, взаимозаменяемые, в крайнем случае различные, хотя и не исключают друг друга. Имела место и несколько иная тенденция — вообще избегать обозначения правителей как царей (монархов). Тогда тирания и единовластие просто становились неразличимыми. Примером последнего

---

<sup>1</sup> Цит. по: Жильсон Э. Избранное. — Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. — М.; СПб., 1999. — С. 458.

словоупотребления может служить следующий фрагмент из «Заметок о делах политических и гражданских», принадлежащих Ф. Гвиччардини: «Из трех образов правления — власти одного, немногих или большинства — самым худшим для Флоренции было бы, по-моему, правление оптиматов, вовсе ей не свойственное и также мало для нее приемлемое, как тирания...»<sup>2</sup>. Вроде бы в этом фрагменте Гвиччардини прямо не отождествляет тиранию и единовластие (монархию). Однако потому, во-первых, что это для него само собой разумеется, и, во-вторых, образ царственной особы для флорентийского мыслителя невятен. Он, разумеется, отличит прирожденного короля или герцога от захватившего в государстве власть кондотьера, но различие между ними, по Гвиччардини, не существенно. Точнее будет сказать, оно касается того, как правит государь или кондотьер, и менее всего их статуса в качестве легитимных властителей. Источник такого хода мысли открывается в одном из замечаний в тех же самых «Заметках» великого флорентийца: «Нельзя править государствами по совести, если вдуматься в их происхождение, окажется, что все они порождены насилием — свободны от насилия только республики, и то в пределах родного города, не дальше. Я не знаю исключения для императора, а еще менее для духовенства...»<sup>3</sup>. Понятно, что совсем не могут претендовать на исключительность у Гвиччардини тираны. Для него не существует в жизни фигуры властителя, чья роль и место соответствовали бы идеальному государственному устройству, и, вообще, все властители одним миром мазаны. Что вовсе не предполагает их тождественности по критерию совести. У кого-то она играет какую-то роль, для другого это — звук пустой. Главное для Гвиччардини не в этом, а в самой природе власти, она же связана с насилием, пускай к нему и не сводится. На этом фоне совсем не на античный лад звучит даже то, что понятое буквально может восприниматься как общее со времен античности место в квалификации-обличении фигуры тирана: «Правителей ставят не ради их блага, — пишет Гвиччардини, — ибо никто не подчинился бы им просто так, — но ради интересов народа, чтобы дать ему хорошее управление; поэтому, когда правитель больше считается с собой, чем с народом, он уже не правитель, а тиран»<sup>4</sup>.

Гвиччардини в рамках традиции, идущей от Аристотеля, сопрягает власть с общественным благом, при этом о стремлении властителя к добродетели речь не заводится. Правитель должен учитывать интересы народа, и их приоритет — условие успешного правления и благоденствия государства. Тирания же этого не обеспечивает. Обращу внимание на противопоставление у Гвиччардини именно правителя и тирана. О царственной особе он речи не ведет, хотя, казалось бы, так просто и привычно противопоставить тирану царя. В том, однако, и дело, что грань между одним и другим у Гвиччардини настолько зыбка, что царственную особу лучше и вовсе не трогать. Она вызовет нежелательные ассоциации. Правитель же — это нейтрально и не окончательно конкретно. Правителя можно рассматривать и так и эдак, не договаривая до конца — тиран он или нечто иное. Показательным примером может служить еще одно суждение Гвиччардини из «Заметок о делах политических и гражданских»: «Когда отечество попадает во власть тиранов, то хороший гражданин, по-моему, обязан искать сближения с ними, дабы направлять их к добру и отвращать от зла; прямая польза городу

---

<sup>2</sup> Гвиччардини Ф. Заметки о делах политических и гражданских. Гуманистическая мысль итальянского Возрождения. — М., 2004. — С. 305.

<sup>3</sup> Там же. С. 282.

<sup>4</sup> Там же. С. 318.

в любые времена — наделять полномочиями людей порядочных, и хотя флорентийские невежды и фанатики всегда утверждали иное, они бы увидели, какой чумой стало бы правление Медичи, если бы вокруг них остались одни безумцы и злодеи»<sup>5</sup>.

У читателя сомнений не возникает: речь о тиранах, и Медичи, всемогущие правители Флоренции, упоминаются именно в таком контексте, хотя впрямую и с окончательной определенностью Гвиччардини тиранами Медичи в приведенном фрагменте не называет. Но если прислушаться к интонации и настроению авторского высказывания, то явно услышится: с тираном и тиранией, несмотря ни на что, ужиться можно. Античный автор к этому добавил бы: не иначе, как самому став одним из рабов тирана. У Гвиччардини совсем не так, у него, сблизившись с тираном, можно остаться «хорошим гражданином» вроде бы для общей пользы. И с этим остается согласиться. Правда, не только с этим, а еще и тем, что никакого особого подвига такое сближение не предполагает. Оно есть обычный гражданский долг. Значит, не так уж страшна тирания, не так ужасен сам тиран. Тирания — одна из форм правления наряду с другими. Явно не лучшая, но и не извращенная, по Аристотелю, «ошибочная» форма, противопоставляемая им «правильной» форме.

Такое смещение у Гвиччардини идет не от сервильности, слишком далеко заходящего компромисса по отношению к тирану и тираническому правлению. Дело здесь скорее в ином, чем у Аристотеля, понимании власти. Она такова, что бессмысленно искать лучшую форму правления. У каждой из них свои преимущества и издержки. Одна из них подходит одному народу, другая — другому. С точки зрения этой премудрости тирания в чем-то может быть приемлемой и терпимой, с ней надо считаться как с данностью. Поэтому, скажем, весь контекст проговоренного Гвиччардини о тирании в его «Заметках» не предполагает необходимости и оправданности фигуры тираноборца. Античный опыт на этот счет ни о чем не говорит флорентийскому мыслителю, и он уже не готов предлагать устанавливать в публичных местах скульптуры тираноборцев, как это несколько столетий делали его предки.

Тем более нет никакого смысла говорить о тираноборце и борьбе с тиранией с позиции старшего современника Гвиччардини Н. Макиавелли. В его знаменитом трактате «Государь» о тиране даже не упоминается, настолько для Макиавелли недействительно противопоставление государя тирану или легитимной власти тиранической. Макиавеллиевский «Государь» исследован и прокомментирован на протяжении почти пяти столетий, что называется, вдоль и поперек. Чего только о нем не сказано. Нам же хотелось бы обратить особое внимание на одно обстоятельство. По существу, создавая образ совершенного правителя, Макиавелли создает образ тирана. Причем все его совершенство состоит в способности неизменно успешно действовать с целью захвата власти, ее удержания, упрочения и расширения. В то, какова в этом случае логика построений Макиавелли, имеет смысл взглянуть попристальней.

Существует ли для Макиавелли вопрос о власти естественной, «правильной», и неестественной, «извращенной»? Наверное, да. Но так же уверенно можно говорить о том, что правильность или извращенность власти не имеют никакого отношения к ее легитимности или противозаконности. Нельзя не вычитать из Макиавелли: античный «свет славы» (выражение Ханны Арендт) не дает покоя и возрожденческому правителю. Подобно древнеримским властителям, тиранам в их числе, он жаждет власти еще и как блеска первенствования. К слову, эти чувства и устремления не были чужды

---

<sup>5</sup> Там же. С. 306.

и самому Никколо Макиавелли. Чтобы убедиться в этом, достаточно сослаться на его письмо своему старшему сыну Гвидо, где, побуждая его прилежно учиться, Макиавелли говорит о собственном опыте дружбы с высокими церковными иерархами (кардиналом), завязывания высоких связей, стяжания почета — и все это — благодаря своим дарованиям»<sup>6</sup>. Так вот, если тираническое правление сопровождается этим светом славы, то есть вдвойне успешно, то все вопросы и подозрения о его нелегитимности снимаются. По этому пункту он резко порывает равно с античной и средневековой традицией. В этом сомневаться не приходится. С этим остается считаться как с данностью. Всем ходом своих рассуждений он утверждает в своей основе одно и то же — естественна та власть, которая действует успешно. При этом успех ее может быть куплен любой ценой, лишь бы эта цена не вела к самоотрицанию власти, не ставила под удар властителя. «В делах важнее всего исход, которыми они завершаются, а не средства, кои для этого используются»<sup>7</sup>. В соответствии с такой логикой никакой действительно существенной разницы между законным властителем и тираном не может быть в принципе. Существуют властители как таковые. О них и ведет в своем трактате речь Макиавелли. В его намерения совсем не входит отвести от кого-либо упрек в тирании, оправдать или освятить тиранов и тираническую власть. Похоже, что эти понятия уже ни о чем не говорят автору «Государя». Для него «государь» — это подходящее понятие для обозначения властной фигуры как таковой, которая в дальнейшем может уточняться, дифференцироваться на различные типы властителей. То, как именно осуществляет эту процедуру Макиавелли, характеризует, в частности, его понимание власти, а от обратного — и отношение к фигуре тирана.

Вообще говоря, понятие тиран встречается в сочинениях мыслителя, но характерным образом. Так, в своей «Истории Флоренции» он глухо упоминает о властителе Милана Галеаццо Сфорца и «других ломбардских тиранах»<sup>8</sup>. Однако больший интерес представляет то, что именование тираном Макиавелли вкладывает в уста действующих лиц своего исторического сочинения. В частности, у него властитель Лукки Каструччо Кастракани, угрожавший Флоренции и разгромивший ее войско, — это тиран со слов таких видных граждан Флоренции, как мессер Ринальдо и Никколо да Уццано. Сам же Макиавелли говорит о Кастракани в таких словах: «Каструччо принялся осаждать этот город, при том с такой доблестью и упорством, что как не старались флорентийцы помочь Пистойе... не сумели они ни силой, ни хитростью принудить его отказаться от своих планов»<sup>9</sup>. Несомненно, этими словами флорентиец великодушно отдает должное противнику родного города из враждебной Лукки. Но только ли это? Конечно нет. Макиавелли явно не способен устоять перед обаянием кондотьера-победителя, успешно расширяющего свою власть. Каструччо Кастракани, согласно Макиавелли, может быть и тиран, но есть вещи и поважнее тирании или ее отсутствия. Сама по себе она вовсе не та реальность, которая имеет решающее значение при оценке фигуры того или иного властителя. Между прочим, это наше утверждение вполне подтверждается при чтении специально посвященного лукканскому властителю сочинения: «Жизнь

---

<sup>6</sup> Макиавелли Н. Избранные письма. Письмо к сыну от 2 апреля 1527 г. // Сочинения великих итальянцев XVI века. — СПб., 2002. — С. 56–57.

<sup>7</sup> Макиавелли Н. Письмо к Джованни Содерини от сентября 1506 г. // Сочинения великих итальянцев XVI века. — СПб., 2002. — С. 31.

<sup>8</sup> Макиавелли Н. История Флоренции. — Л., 1973. — С. 80.

<sup>9</sup> Там же. С. 80.

Каструччо Кастракани». Но вернемся к рассмотрению Макиавелли различных типов власти и властителей.

Свой трактат Макиавелли начинает с этого вопроса, когда пишет: «Все государства, все власти, которые господствовали или господствуют над людьми, были суть республики или княжества. Княжества бывают или наследственные... или новые. Новые княжества создаются совсем заново или они, как отдельные части, присоединяются к наследственному государству князя, который их приобретает...»<sup>10</sup> Если мы решим, что классификация Макиавелли носит чисто теоретический характер, то есть пытается охватить собой все существовавшие, существующие и могущие существовать государства и власти, то крепко ошибемся. Макиавелли нет смысла ставить в ряд, скажем, с Аристотелем, которого интересовало государство как таковое и во всех его разновидностях. Интерес Макиавелли совсем в другом. На самом деле он сосредоточен на властители и власти как самоцели, на том, какой она может и должна быть в современной ему Италии. Отсюда откровенная небрежность и неполнота предложенной классификации. В ней, например, не находится места княжествам, возникающим в результате раздела некогда единого владения между наследниками умершего государя. Такое в XVI в. было очень характерно для Германии и совсем не актуализировалось для Италии. В ней начиная с XIV в. и весь XV в. распространенной оставалась как раз ситуация, когда новые княжества создаются совсем заново.

Конечно, сосредоточенность Макиавелли в его «Государе» на текущем и вчерашнем историческом моменте вносит существенное уточнение в представление о нем как о мыслителе. Если он и был таковым, то менее всего принадлежал к сфере чистой мысли. Скорее о Макиавелли уместнее говорить как о том, кто искал и оценивал определенные политические ходы для достижения определенных политических целей. Из этого вовсе, однако, не следует, что он не проговаривал некоторую интуицию о власти и властителях, которая под его пером обретала очертания доктрины. Она же предполагала, что на власть и властителя можно теперь смотреть таким образом, каким до него никто не смотрел. В том числе утверждать и выдвигать на передний план ранее табуированное. Снятие же табу становилось возможным в том числе и за счет дезавуирования темы тирана и тирании.

Специально как будто такой цели автор «Государя» перед собой не ставил. Ну что же, тем хуже для принятия легитимной власти и отвержения незаконной, для различения государя и тирана. Хуже потому, что Макиавелли, как в таких случаях говорят, не моргнув глазом, смог написать такое: «Чтобы уверенно владеть ими (завоеванными землями. — *Авт.*), достаточно истребить род правившего князя»<sup>11</sup>. Или: «Вообще надо усвоить, что людей следует или ласкать, или истреблять»<sup>12</sup>. Когда такое читаешь, на ум приходит самое простое и естественное: ну, конечно, у Макиавелли речь идет о тиране и тирании. Однако вскоре становится ясным — ни тирана, ни тиранию он не подразумевал. Его рассуждения касаются властителя и власти, какими они должны быть во вновь присоединенных к данному государству землях. Если власть действует целесообразно, значит, ее действия оправданны, точнее же будет сказать, в оправданиях не нуждаются. Но тогда при чем здесь легитимная или нелегитимная

---

<sup>10</sup> Макиавелли Н. Государь // Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве. — М., 1996. — С. 41.

<sup>11</sup> Там же. С. 43.

<sup>12</sup> Там же. С. 44.

власть, властвование государя или тирана. Государь и тиран оказываются по своей сути тождественными. Такова природа вещей. Теперь она видится совсем иначе, чем в Античности или в Средние века. И что толку упоминать о тиране и тирании, если эти понятия могут ввести в заблуждение тем, что за ними неизбежно тянется цепь исторических ассоциаций.

Придав любому властителю черты тирана, отождествив последнего с государем, Макиавелли отказался следовать древней и почтенной традиции вовсе не потому, что ранее отталкивавшее в тиране стало для него привлекательным, низменное было увидено как возвышенное и т. п. Наверное, ценностный нейтралитет не вовсе чужд автору «Государя», и он скорее готов с «холодным вниманием» смотреть на буквально взывающее к негодованию или относить к нейтральной технологии власти всегда воспринимавшееся под знаком добра или зла. В целом, однако, для Макиавелли путь государя неотличимого от тирана — эта путь доблести и величия. Проследивает он его сочувственно, иногда же сочувствие становится патетикой. Но неужели макиавеллиевский пафос связан со злодействами, неотрывными от государей-тиранов? Вряд ли с чем-то подобным можно согласиться. И дело здесь вот в чем.

В античной традиции фигура тирана была неприемлема не по причине его злодеяний как таковых. Хуже было то, что в тиране видели раба, т. е. существо недостойное и низменное. Тиран рабствовал у своих страстей, вымещал их на тех, над кем властвовал. Превращая других в рабов, он испытывал известное облегчение. Линию эту можно было бы продолжить и далее, конкретизируя рабское и страстное в тиране. Но вряд ли в этом есть смысл ввиду того, что Макиавелли в тиране замечал и отмечал совсем другое. Так, он неизменно указывал на то грандиозное самообладание, которое должно быть присуще властителю. Оно же, согласно той же античной традиции, — знак свободы, присущий именно свободному человеку и совсем чуждый рабу. Но государь-тиран, по Макиавелли, должен быть не просто свободным, он вменяет государю в должное еще и способность противостоять судьбе. Об этом следующие строки из «Государя», подводящие итог рассмотрению его желательного образа: «Итак, я заключаю, что раз судьба изменчива, а люди в своем поведении упрямы, то они счастливы, пока в согласии с их поведением, и несчастны, когда между ними разлад. Полагаю, однако, что лучше быть смелым, чем осторожным, потому что судьба — женщина и если хочешь владеть ею, надо ее бить и толкать. Известно, что таким людям она чаще дает победу над собой, чем тем, кто берется за дело холодно. И, наконец, как женщина, судьба всегда благоволит молодым, потому что они не так осмотрительны, более отважны и смелее повелевают»<sup>13</sup>. Не закрывая глаза на мерзости, которые в силу необходимости должен осуществлять государь и которые делают из него самого настоящего тирана, Макиавелли в то же время восхищается им, поскольку тот остается успешным властителем. Тема успешности — это одно из измерений ренессансного человека. Этим словом охватывается все то, что свидетельствует о полноте и плодovitости жизни, устремляющейся за пределы повседневного сниженного существования. Лучшим надлежит быть выделенным, тем более это вменяется правителю. И уж коль «взялся за гуж», то бери судьбу в свои руки, делай все, чтобы остаться в блеске славы и величия. Но: какая бы она ни была увертливая, судьбу в свои руки взять может только тот, кто ни в каком смысле не является рабом своих страстей. Кто угодно, но только не раб способен соперничать с судьбой. А тот, кто подобно античному герою, преодолевая в себе

---

<sup>13</sup> Там же. С. 105.

только человеческое, совсем в античном смысле делает заявку на божественность своей природы и своих поступков. Успешный, взявший в свои руки власть и удерживающий ее властитель, в представлении Макиавелли, перешагивает границы представления о тираническом правлении. Это тиран, но с чертами, с тираническим началом не совместимыми. Это — государь. Для достижения, удержания и укрепления своей власти государю дозволено все. Более того, всякого рода мерзости, творимые государем-тираном, позволяют ему «бить и толкать судьбу», что ей, судьбе, на каком-то уровне и нравится. Есть, однако, какая-то неустойчивость в правителе, конструируемом Макиавелли, каким бы успешным он ни являлся. Иначе как понимать то крутящееся колесо Фортуны, которое, пусть подобно женщине, все же требует для овладения собой сверхчеловеческого, героического усилия. И здесь мы подбираемся к ключевому, хотя и подспудному, для Макиавелли пониманию природы властителя, для которого несущественно присутствие или отсутствие в нем черт и признаков тирана.

Похоже, Макиавелли тяготеет к признанию возможности какого-то сговора между первореальностью и человеком. Если человек будет действовать с неукротимой энергией неуклонно и безоглядно, то первореальность способна уступить человеческому напору, оставить за ним достоинство движущей силы, самой определяющей человеческую жизнь. Нечто в этом роде дается в руки самым доблестным из государей-тиранов. И не потому лишь, что для них все средства хороши. Разумеется, это действительно так. Важнее, однако, не сами применяемые средства, а то, в какой перспективе они применяются. Ну, вот, скажем, Макиавелли многократно упоминает жестокие и чудовищные меры, используемые государями-тиранами для своих целей, их общеизвестную злобу, мстительность, завистливость и прочее. Если бы он на них остановился, слишком очевидным стало бы, что речь у него идет о самом низменном человеке, тиране в привычном смысле слова. Но у Макиавелли-то не просто «высокая» цель власти и могущества оправдывает любые средства. Важно, что эти средства как бы и не касаются этой цели. Еще же более значима незадетость ими государя-тирана. Каким-то образом у него все работает на доблесть и величие, когда что-либо, прямо ими не являющееся, переплавляется в них.

Как такое становится реальностью — понять решительно не возможно. А в понимании нуждается жестокость того, кто не жесток, коварство того, кто не коварен, предательство не предателя и т. д. Тем не менее это подразумевается у Макиавелли, когда он живописует своего государя. Он для Макиавелли вмещает в себя тирана, оставаясь кем-то несравненно более значительным. С особой наглядностью сказанное выражено в следующих строках характеристики совершенного государя, каковым Макиавелли считал Чезаре Борджиа: «...кто в своем новом княжестве считает необходимым оградить себя от врагов, заручиться друзьями, побеждать силой и обманом, внушить народу любовь и страх, солдатам преданность и почтение, истребить тех, кто может или должен тебе вредить, перестраивать по-новому старые учреждения, быть суровым и милостивым, великодушным и щедрым, уничтожить ненадежное войско, создать новое, поддержит дружбу к себе королей и князей, так, чтобы им приходилось с удовольствием делать тебе добро и бояться тебя задеть — тот не сможет найти более живой образец, чем дела этого человека»<sup>14</sup>.

В отношении приведенных строк возможна двоякая реакция: отвлеченно-теоретическая и опирающаяся на исторические свидетельства. Начнем с первой, она

---

<sup>14</sup> Там же. С. 60.

предполагает попытку понять, как все-таки можно совместить в одном лице истребление «тех, кто должен и может тебе вредить» с милостью, пускай и соседствующую с суровостью, и особенно с «великодушием и щедростью». Тут или-или. Или ты беспощадно на всякий случай уничтожаешь действительных или потенциальных врагов, или проявляешь великодушие и щедрость. Последние ведь и являются таковыми тогда, когда направлены на тех, кто является твоими врагами. А победа — «силой и обманом»! Какое в ней величие, великодушие или ранее упоминаемые Макиавелли «высокие замыслы»? Они никак не сочетаются не только с обманом, но и с силой как таковой. Когда сильный побеждает исключительно своими преимуществами в численности войск, их оснащенности, поддержкой союзников и т. п., его победа естественна, может быть, даже заслуженна. Величие здесь, однако, ни при чем, ни при чем героические добродетели. Словом, не получается у Макиавелли цельного образа совершенного государя, содержащего в себе тирана, хотя и далеко не сводимого к тираническим наклонностям и действиям.

А теперь об исторических свидетельствах. Они отдают должное силе, в том числе и физической, выносливости, напору, решительности, гибкости, изворотливости, способности маневрировать, храбрости, воинскому мастерству и одаренности Цезаре Борджиа. По этой части противопоставить им нечего. Но, с другой стороны, герцог Валентино — это самое невообразимое коварство, изощренная жестокость, приступы необуздываемой ярости, примитивная мстительность и злопамятство, склонность к самым грубым и низменным удовольствиям, готовность предать всех и каждого, не исключая отца и брата. Перечень сомнительных достоинств Цезаре далеко не исчерпан. Полагаю, приведенного достаточно для того, чтобы отказать в доверии Макиавелли касательно его утверждений о возможности вместить в совершенного государя еще и тирана на основе исторических свидетельств.

Особенно нужно подчеркнуть то обстоятельство, что своим образом государя Макиавелли никого и не убедил. Разумеется, я имею в виду тех, кто писал о власти и властных персонах после выхода в свет его знаменитого трактата. Самым надежным свидетельством на этот счет является то, что «главный герой» «Государя» — Цезаре Борджиа не только ни у кого не вызывал восхищения в качестве совершенного государя, а навсегда остался образцом самого низменного, вызывающего омерзение властителя, который только возможен. История уготовила ему место где-то неподалеку от Калигулы, Нерона, Гелиогабала и им подобных персон. Уготовила достаточно рано. В том же XVI в. француз М. Монтень, чье творчество может быть отнесено к Возрождению, в своих «Опытах» оставил суждение о Цезаре Борджиа, примечательное не чем-то неожиданным, остроумным, глубоким, а как раз тем, что оно выражает установившееся мнение и оценку. В этой оценке собственно монтеньское — разве что сосредоточенность на поучительности происшедшего с Борджиа.

«Свершалось ли когда-либо правосудие с такой стремительностью, как в следующем случае, — задается вопросом Монтень, — герцог Валентинуа, решив отравить Адриана, кардинала Корнето, у которого в Ватикане собирались отужинать он сам и его отец, папа Александр VI, отправил заранее в его покои бутылку отравленного вина, наказав кравчому хорошенько беречь ее. Папа, прибыв туда раньше сына, попросил пить, и кравчий, думая, что вино поручено его особому попечению только из-за его отменного качества, предложил его папе. К этому моменту появляется к началу пира герцог; полагая, что к его бутылке не прикасались, он пьет то же самое вино. И вот отца постигла внезапная смерть, а сын, долгое время тяжело проболев,



выжил, чтобы претерпеть еще более худшую участь»<sup>15</sup>. Собственно в этом отрывке Монтеня интересует казус и курьез. Он написан в настроении «надо же, как бывает». До самого Чезаре Борджиа французскому моралисту в общем-то нет дела. С ним все ясно, он один из широко распространенных образов крайнего злодейства, порока и непотребства. Поэтому стоит обратить внимание не на него самого как такового, а на происшедшее с Чезаре и с Александром VI. Оно вполне подходяще для того, чтобы быть представленным в сборнике ходячих сюжетов, равно забавных для простолюдинов и людей просвещенных. Место, уготовленное Чезаре в литературе подобного жанра, самое незавидное. В нем по заслугам пребывать тирану, а никак не государю, возвеличенному Макиавелли.

Приняв во внимание попытки Макиавелли восславить Чезаре Борджиа и, шире, легитимировать тиранию в качестве момента правления государя-образца для других, было бы слишком поспешным сделать из этого вывод о том, что все вернулось на круги своя. Возобладала и сохранила свою убедительность предшествующая традиция осмысления тирании. Гораздо больше оснований для утверждений иного рода. Несомненно, экстремизм Макиавелли не был понят и принят, и все же свою роль он сыграл, будучи очень далеко заходящей попыткой продвижения по пути размывания жесткой противопоставленности тирана и законного государя, тирании и легитимной власти. Пожалуй, можно себе позволить утверждение о том, что в целом возобладала умеренная позиция Гвиччардини, который, не отказываясь от рассмотрения в тиране именно тирана, был настроен к нему примирительно. Договаривает эту свою позицию Гвиччардини уже не в «Заметках», а в «Истории Флоренции», сочинении не менее известном, чем «История Флоренции» Макиавелли.

Наиболее примечательной главой, имеющей отношение к тирану и тирании, этого сочинения является та, где повествуется о Лоренцо Великолепном. В ней мы можем прочесть такое, например, суждение, касающееся правителя Флоренции: «Он сосредоточил в своих руках такую власть, что можно сказать, Флоренция в его время не была свободна, хотя там в изобилии процветало все, что может быть в славном городе, который зовется свободным, а на самом деле тиранически управляется одним гражданином»<sup>16</sup>. Двусмысленность, ускользающий в своей определенности смысл проговоренного Гвиччардини очевиден. Как и Макиавелли, он пытается вместить тираническое в реальность высокого ряда. Но идет он совсем другим путем. Если Макиавелли совмещал в образе своего государя откровенные злодейства и злокозненность с тем, что привычно относилось к доблести и величию, то Гвиччардини ищет в тиране и тирании некоторой умеренности, самоограничения, которые позволяют тирану творить благие дела. Так, среди характеристик Лоренцо Великолепного можно встретить следующие: «В стремлении к славе и высокому совершенству ему не было равных». Или: «Все наиболее выдающиеся искусства и доблести процветали в то время во Флоренции больше, чем в любом другом городе Италии»<sup>17</sup>.

Конечно, это не характеристика тирана. Тираническое у Лоренцо Великолепного проявляло себя, конечно. Другое дело, что: «Хотя при Лоренцо город не был свободен, тем не менее невозможно было найти тирана лучше и приятнее; его природным

---

<sup>15</sup> Монтень М. Опыты в трех книгах. Книга первая. — М., 1981. — С. 203.

<sup>16</sup> Гвиччардини Ф. История Флоренции // Сочинения великих итальянцев XVI века. — СПб., 2002. — С. 204.

<sup>17</sup> Там же. С. 75.

наклонностям и доброте обязаны были своим появлением бесконечные блага; его тирания, конечно, не могла не порождать много бедствий, но она, насколько возможно, ослаблялась и смягчалась и чрезвычайно мало неприятностей возникало по его вине и произволу ...»<sup>18</sup>.

Итак, согласно Гвиччардини, только тираном Лоренцо Великолепный не был. Но и в своей тирании он знал меру. Настолько знал, что флорентийский историк не останавливается перед тем, чтобы именовать его «лучшим и приятнейшим» тираном. Оказывается, такое возможно. Тираническое в Лоренцо, по Гвиччардини, максимально смягчено, и, кроме того, оно искупается его несомненными доблестями и добродетелями. Настолько, что Гвиччардини не останавливается перед признанием такого рода, касающегося наряду с Лоренцо и Козимо Медичи: «...доблесть и судьба обоих были настолько велики, что, наверное, со времен упадка Рима не было в Италии частного гражданина, равного им»<sup>19</sup>.

Такой панегирик тому, кто, несмотря ни на какие свои достоинства, оставался тираном, это, конечно, не освящение самой тирании, как это имело место у Макиавелли. Однако тирания не мытьем, так катанием допускается Гвиччардини. Если сама по себе не вводится в высокий ряд, то и не препятствует пребыванию в нем того, кто обременен тиранией. Вот и пытайся после этого развести тирана и настоящего государя. Развести их, конечно, можно. Но вовсе не за счет отрицания одного в пользу другого. И тот и другой могут приниматься и вызывать восхищение. Соответственно и тирания теперь это не антимир, не извращенная форма господства. Пускай не прямо, не во всей определенности, она получает права гражданства, ранее не мыслимые. А если это так, то и сами понятия «тиран» и «тирания» претерпевают радикальную трансформацию. Для ее осуществления каждый потрудился по-своему — и Макиавелли и Гвиччардини. Последний более успешно ввиду умеренности своих притязаний. Дело они, однако, делали одно. Последствия его будут долговременными и далеко идущими. О чем свидетельствуют, в частности, сочинения мыслителей XVII в.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Жильсон Э. Избранное. — Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. — М.; СПб., 1999.
2. Гвиччардини Ф. Заметки о делах политических и гражданских. Гуманистическая мысль итальянского Возрождения. — М., 2004.
3. Макиавелли Н. Избранные письма. Письмо к сыну от 2 апреля 1527 г. // Сочинения великих итальянцев XVI в. — СПб., 2002.
4. Макиавелли Н. История Флоренции. — Л., 1973.
5. Макиавелли Н. Государь // Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве. — М., 1996.
6. Гвиччардини Ф. История Флоренции // Сочинения великих итальянцев XVI в. — СПб., 2002.

---

<sup>18</sup> Там же. С. 81.

<sup>19</sup> Там же. С. 83.

*С. М. Капилуни, В. Н. Шацев*

**«ТРАГИЧЕСКИЙ ОПТИМИЗМ» ХРИСТИАНСТВА  
И ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА:  
ОТ ДАНТЕ И ШЕКСПИРА ДО Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО**

Никогда не будет достаточным напоминать, насколько центральным в Достоевском оказывается созерцание всеобщей тайны человеческого страдания и с светской, и с христианской точки зрения; и насколько было и продолжает быть важным вклад великого русского писателя в более глубокое понимание этой тайны со стороны европейского и мирового сознания. Эстетической объективацией этой тайны всегда было трагическое измерение. Если античная трагедия была трагедией судьбы героя, его борьбой с роком, то «современная трагедия» и трагедия нового времени, с Шекспира через Достоевского до всего двадцатого века (который во многом обязан, плохо это или хорошо, как и романтическому, так и декадентскому чувству), — это «трагедия сознания»; иными словами, трагедия неуспешного понимания и ассимилизации реальности познавательным субъектом.

Ставить рядом Шекспира и Достоевского есть множество причин. Вся европейская литература во многом на самом деле обязана тому пути театральных средневековых представлений, который идет от сакральных представлений до «morality play». Речь идет о появлении диалектики индивида-смерти, поднятой на объект созерцания и на сюжет театрального действия, вне строгих библейских и литургических контекстов. Этот процесс окончательно преобразуется именно в Шекспире. Вторым фундаментальным этапом истории трагического в современном мире в дальнейшем стало появление трагического в буржуазном романе, изначально рожденном (см. Дефо, Ричардсон и Филдинг) как песня, иногда драматическая, но всегда интегрально оптимистическая, «буржуазного спасения», понятого как надежда на всеобщее спасение в плане человеческого прогресса. Кризис романтизма, материализма и позитивизма, в результате которого многократно проявилось несовпадение между буржуазным и всеобщим спасением, нашел свой синтез и свое преобразование на действительно универсальные парадигмы именно в Достоевском, в возвращении ко многим мотивам Шекспира, о чем сам Достоевский не держал никакого секрета<sup>1</sup>. Об этом пишет и Павел Флоренский в «Анализе временности и пространственности в художественных произведениях» (1925); фило-

---

<sup>1</sup> Криницын А. Б. Шекспировские мотивы в романе Ф. М. Достоевского «Бесы». — М., 2009 // URL: [www.portal-slovo.ru/philology/41104.php?PRINT=Y](http://www.portal-slovo.ru/philology/41104.php?PRINT=Y) (дата обращения — 28.09.2012).

соф говорит о *страхе профиля*, присутствующего у современного человека: профиль знаменует то положение в пространстве, которое указывает на принятое решение<sup>2</sup>. Это значит, что взрослой личности больше не стоит рассказывать о множественности своего разделенного микрокосма (своего прямого лица) близким, а просто обратиться *профилем* к близким и *прямо* к своей совести и сознанию. То есть он должен проявить себя в пространственно-временной красоте скромного, но решительного поступка, и в сознании внутренних противоречий своей души, но не подавленный ими.

Еще до Достоевского Тургенев писал в очерке «Гамлет и дон Кихот»<sup>3</sup> (январь 1860 г.) о неспособности к настоящему решению у современного человека, разделенного между демоном анализа (Гамлет) и демоном восторга (дон Кихот). И сам Тургенев подчеркивал, как два литературные произведения, упомянутые им уже в заглавии его очерка, были впервые опубликованы в Европе в одном и том же году, — 1601 г. Действительно, глобальная и оптимистическая теодицея Лейбница, прежде чем встретить доктринальную, но философски слабую критику Вольтера, находит некое своего рода «опровержение *ante litteram*» в известном монологе Гамлета, в котором медлительность действия закона, несправедливость власти, унижение таланта уже оказываются доказательством отсутствия Бога, в смысле не-присутствия Творца в своем творении. Развитие современного восприятия мира индивидом, в мучительном рассмотрении, или отказе от религиозного горизонта спасения, рождается в творчестве Шекспира и Сервантеса. В дальнейшем они вступают в конфликт с теодицеей Лейбница и побуждают, в итоге, индивидуальное сознание к осознанию того, что единственная вещь, которая может спасти от безумия чувствительного индивида перед непонятным лицом всеобщего страдания, — это некое тонкое и таинственное чувство ответственности, отличное от психологического чувства вины. По Достоевскому: «...Всякий пред всеми за всех и за все виноват». Подобный разговор касается также истины, не только «математической», то есть не представленной риску быть разделенной от надежды, и не просто «технической», то есть не являющейся результатом исключительно монологической, а не диалогической разумности. Эти размышления постепенно идут к обнаружению трагических пространства и мышления в христианстве.

Итальянский философ Серджио Дживоне, великий толкователь Достоевского, как и его учитель Луиджи Парейсон, недавно и правильно подчеркнул, что трагическое мышление как таковое является трагическим постольку, поскольку оно является противоречивым, конфликтным, антиномистическим, парадоксальным. То есть оно живет антиномиями конечного, оставаясь верным конечному миру до самого конца. В этом смысле такое мышление, вслед за Шопенгауэром и Ницше, должно быть до сих пор только «светским», и никогда не быть христианским<sup>4</sup>. На мой взгляд, однако, именно Достоевский, чтение «Бесы» которого духовно определяло окончательный поворот Ницше, согласно запискам этого, относящимся к его «проклятому» Туринскому пребыванию<sup>5</sup>, сказал миру также о возможности некоего прозрачного трагического христи-

---

<sup>2</sup> Флоренский П. А. История и философия искусства. — М., 2000. — С. 79–388.

<sup>3</sup> Тургенев И. С. Гамлет и Дон Кихот // Тургенев И. С. Собрание сочинений: В 12 т. — М., 1956. — Т. 11. — С. 168–187.

<sup>4</sup> Givone S. Cristianesimo e nichilismo, in EMSF (Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche). — Firenze, 1999.

<sup>5</sup> См. Miller C. A. Nietzsche's Discovery of Dostoevsky // Nietzsche-Studien. — 1973. — Vol. 2. — С. 203–207; Ключ Э. Образ Христа у Достоевского и Ницше // Достоевский в конце XX века. — М., 1996. —

анского мышления. Это мышление присуще также Б. Паскалю: во многом французский мыслитель является настоящим отцом такого мышления в новом времени. Но именно Достоевский реализовал литературное воплощение его. Такое мышление — трагическое в смысле фундаментальных философских антиномий и традиционных теологуменов: верность к конечному и верность к бесконечному; спасение всех и спасение немногих; грех и святость (которые продолжают жить вместе и друг другу мешать, или помогать, и в социальном пространстве, и в историческом и экзистенциальном временном измерении); сакрализация страдания, с одной стороны, и преодоление страдания в возможности и перспективе духовного и эсхатологического счастья, с другой; антиномия «уже и не еще» присутствия царствия Божьего, то есть антиномия самой эсхатологии, разделенной между возможностью полноты веры, надежды и любви в настоящем, с одной стороны, и обещанным и окончательным освобождением от страдания и смерти в будущем, с другой; противоречие в идее, которую человек имеет о Боге, идею, разделенную между Его всемогуществом и милосердием (и творительной избыточностью), с одной стороны, и Его нуждой в человеке для проекта спасения человека самого «после» Творения, с другой, — идея, пересекающаяся также с универсальной и глубокой общечеловеческой антиномией между судьбой и свободой; и тогда ли. Эти антиномии верующий призван с христианской точки зрения принимать в тайне, которая не является и не должна быть не страхом, не спокойным отказом, но любовью и доверием, не вычеркивая, зато, те неизбежные напряжения, которых никогда неиссякаемый поиск истины требует. В этом смысле до сих пор, наверно, не было достаточно учтено учение Сергея Булгакова, говорящее о диалектике трагедии философии и философии трагедии, — диалектика вполне возможная и преображаемая, по его мнению, и с иудео-христианской точки зрения, в горизонте тринитарного мышления, всегда идущего за принципом *«tertium non datur»*, «третьему не бывать». Это учение важно по крайней мере для того, чтобы культурно ставить в самой корректной форме некую фундаментальную христианскую традицию. Герой Достоевского не просто расколот между верой и атеизмом (что тоже ясно присутствует как колебание, и завет отца Зосимы гласит: «не ненавидите атеистов!»), и не только между религиозным чувством гармонии и философским чувством различений, которые становятся все более и более острыми, а между антиномиями самой иудео-христианской веры. Вера, согласно глубокому толкованию слов апостола Павла, это «жало в плоть» (2 Кор. 12: 7), острое жало *вопросов*, а не список готовых ответов. В этом смысле подлинная вера это мужество спрашивания, и доверие тому, что в ожидании определенных окончательных ответов человек не один, и не разделен от себе подобных.

---

С. 471–499. Там же см. библиографию: Фридлендер Г. Достоевский и Ф. Ницше // Фридленгер Г. Достоевский и мировая литература. — М., 1979. — С. 214–155; Давыдов Ю. Два понимания нигилизма (Достоевский и Ницше) // Вопросы литературы. — 1981. — № 9. — С. 115–160; Jackson R. L. Nietzsche and Dostoevsky: Counterpoint // The Comparatist. — May. — 1982. — С. 24–34; Михайловский Н. Литература и жизнь: О Фр. Ницше // Русское богатство. — 1894. — № 11. — С. 111–131; № 12. — С. 84–110; Булгаков С. Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип // Вопросы философии и психологии. — 1902. — № 61. — С. 826–863; более подробное изложение истории критических сопоставлений Достоевского и Ницше: Clowes W. E. The Revolution of Moral Consciousness: Nietzsche in Russian Literature. 1890–1914. — DeKalb Illinois: Northern Illinois University Press, 1988; Loewen H. Freedom and Rebellion in Dostoevsky's The Grand Inquisitor and Nietzsche's "The Antichrist". Crisis and Commitment // Studies in German and Russian Literature in Honour of J. W. Dyck. Waterloo. — Ontario, University of Waterloo Press, 1983. — С. 156–167.

В Достоевском эта трагедия человеческого сознания, имеющая в дальнейшем европейское декадентское дыхание в самом широком смысле слова «декадентство» (русский писатель говорил о «реализме в высшем смысле», а Вячеслав Иванов сказал бы в дальнейшем о «символическом реализме»), приобретает космические и античные тоны. Эти тоны возвращают читателей к *Поэтике* Аристотеля, с обогащением вышеуказанных христианских антиномий, и также благодаря некоей сублимации, которая рождается из специфики русского контекста. Речь тут идет о сильной центральной власти, которая ведет многих интеллигентов на порог крайнего космополитизма или крайнего индивидуализма, — чувства, оба присутствующие в империях античности, и так биография Достоевского, как и русская история всего XIX в. ярко показывают все это.

Россия, со своей стороны, видела в Шекспире абсолютного гения еще в XVIII столетии. В «Письмах русского путешественника» (1795) Николая Карамзина, которые для читающей публики стали окном в Европу — Европу философов и поэтов, особенно восторженные страницы посвящены «Юлию Цезарю». Пушкин, по его словам, в «Борисе Годунове» (1824) «подражал Шекспиру в вольном изображении характеров» и называл его «отцом нашим». Толстой в статье «Что такое искусство» (1897) пытался разрушить существовавший в России культ автора «Короля Лира». Дело не в том, прав творец «Анны Карениной» или нет, а в том, что обожание Шекспира в России было. Оно при разных оговорках есть и сейчас и нуждается в поддержке, потому что оно представляет собой литературный прототип духовного союза между Европой и Россией. Потому что если Россия ответила Европе с равной глубиной сомнений и красоты героев Достоевского, то Европа еще раньше дарила России красоту и сомнения героев Шекспира. Накопившееся за XIX–XX вв. число переводов Шекспира на русский язык огромно. Количество же постановок, включая любительские, неисчислимо. Иные из них были общеевропейским или российским интеллектуальным событиями, эхо которых доносится сквозь мглу времени. Так, например, в 1935 г. на сцене лондонского клуба Atheneum Федор Комиссаржевский поставил «Макбета», где главный герой был представлен в виде эсэсовца, а ведьмы, оравшие при встрече hail! (так в подлиннике), представляли национал-социалистическую идеологию. Русский Шекспир многообразен. Одним из главных событий театральной жизни минувшего столетия был шедший с 1971 по 1980 гг. в Московском Театре-на-Таганке «Гамлет» (1971–1980) с В. Высоцким в главной роли. По замыслу режиссера Ю. Любимова, перед началом спектакля в качестве своего рода эпитафии звучало стихотворение «Гамлет» из запрещенного тогда романа «Доктор Живаго» Б. Пастернака. Дело в том, что весь этот спектакль опирался на перевод «Гамлета» самого Пастернака, опубликованного в 1939 г. Эта работа, подсказанная режиссеру Всеволодом Мейерхольдом, заняла поэта «как драматическое произведение, написанное в оригинале на русском языке, потому что, кроме точности, кроме соответствия оригиналу, работа была одушевлена и той свободой, без которой невозможно подходить к шедеврам»<sup>6</sup>. Этот перевод вдохновил известные спектакли: фильм Григория Михайловича Козинцева от 1964 г., и, как уже сказано, спектакль Юрия Любимова на Таганке в Москве, которых объединяет динамический и положительный характер, по поводу которого упрек был раньше адресован и самому Пастернаку: «...нашли Гамлета слишком активным и оптимистом, уже без ничего трагического. Но это и есть дух перевода! Бедные толкователи!»<sup>7</sup> Стоит тут наверно цитировать известные стихи, которые присутствуют в конце романа «Доктор Живаго»:

---

<sup>6</sup> Pasternak B. Traducendo Shakespeare // Quintessenze. — Venezia, 1990.

<sup>7</sup> Ibid.

Гул затих. Я вышел на подмости.  
Прислонясь к дверному косяку,  
Я ловлю в далеком отголоске,  
Что случится на моем веку.  
На меня наставлен сумрак ночи  
Тысячью биноклей на оси.  
Если только можно, Авва Отче,  
Чашу эту мимо пронеси.  
Я люблю твой замысел упрямый  
И играть согласен эту роль.  
Но сейчас идет другая драма,  
И на этот раз меня уволь.  
Но продуман распорядок действий,  
И неотвратим конец пути.  
Я один, все тонет в фарисействе.  
Жизнь прожить — не поле перейти.

В этом стихотворении есть два лирических триединства: актер, Гамлет и Христос; Режиссер, тень отца Гамлета и Бог-отец. В 70-е брежневские годы Шекспир в такой трактовке становится вестником христианства. Это происходит как будто в союзе с набирающим популярность романом М. Булгакова «Мастер и Маргарита» (первая публикация — 1967) и с заново обретающим читателя Достоевским, подписка на тридцатитомное собрание сочинений которого становится относительно доступной с 1972 г.

Даже если не повторить тут обзор главных русских и европейских философских толкований Достоевского, то необходимо все-таки сразу напомнить правильное замечание итальянского профессора Дживоне по этому поводу: с точки зрения религиозной философии и философской антропологии, не только религиозной, в начале этой истории толкований уже находятся два противоположного и главного возможного полюса: философия славы у Соловьева, философия трагедии у Шестова. Мало тех, кто пытался действительно делать то, что звучит еще в «Братьях Карамазовых» как путь совершенного созерцания образа человека и образа мира: «Взглядом созерцать обе бездны», бездну человеческих нищеты и греха с одной стороны, и вершину идеалов и общения с Богом, с другой.

Среди попыток, похожих на такой синтез, стоит, безусловно, вспомнить попытку Бахтина, с видением полифонии в Достоевском, или попытку Вячеслава Иванова (впрочем, как известно, обратившегося в католицизм), который говорил о символическом реализме в Достоевском. Однако это не случайно, что еще в Достоевском возможность созерцания одним взглядом обеих бездн сверкает неким ироническим, обвиняющим, утопическим светом: фразу произносит Прокурор в процессе против Дмитрия Карамазова, двойственно воспевая о «русской душе», и подобную идею о созерцании «одним взглядом» выражает дьявол в бреде Ивана Карамазова. То, что хочу объяснить, — как героя Достоевского капают на самом деле в глубине неизбежных и не удаляемых человеческих противоречий, связанных с глубочайшими тайнами христианской веры, также, но не только, из-за сложных историко-культурных путей русской православной культуры между христианским Востоком и христианским Западом. В этом смысле остается всегда хорошим ориентиром толкование Николая Бердяева, которое подход Достоевского к проблемам свободы, зла, страдания, творчества и соотношения этого со спасением, в общем, и с искуплением в особенности, включает

в контекст средневековой и схоластической традиции христианского Запада. Проблема философии славы и философии трагедии — это на самом деле общехристианская проблема спасения, проблема сотериологии, которая всегда, и на Западе, и на Востоке, рассматривает два главных толкования. Одно склонно к тому, чтобы подчеркнуть, прежде всего, тему преображения Творения, то есть доксологию Творения рожденного, сотворенного и взятого в Боге через Воплощение для самой Божией Славы и посредством единого видимого и невидимого принципа, Христа (теория, называемая на Востоке обожением, а на Западе традиционно и, прежде всего, связанная с францисканским движением, до утверждения Дунса Скота о том, что Бог бы воплотился даже, если человек бы не согрешил). Другое толкование подчеркивает, прежде всего, тему искупления, то есть тему амартологии, теории греха, как неизбежная предпосылка любой концепции спасения. Эта теория на христианском Востоке ставит свой акцент на тему грехопадения, а на христианском Западе имеет свои более верные источники в Тертуллиане и, позже, в святом Ансельме Кентерберийском. Однако традиционно, и не совсем правильно, ассоциируется исключительно с мировидением Августина Блаженного раньше, и Фомы Аквинского в дальнейшем. Для человеческого сердца и разума соединить, но не сливать, различить, но не разделять, пользуясь тринитарным языком, амартологию от доксологии в рамках сотериологии остается всегда задачей, которая не может быть лишена напряжений и противоречий. Вот почему человеческая попытка одним и единым взглядом наблюдать вершину богочеловеческой славы и бездну греха и смерти, «разом созерцать обе бездны», это нечто, что порождает даже издевательскую улыбку Дьявола, или двойственную риторику Прокурора. В то же время необходимо сказать, что, даже если ограничиваться темой греха и искупления, то видно в романах Достоевского все головокружение от пропасти и двойственности «я» 'западного' происхождения. Это головокружение от пропасти богословским путем объясняется также русской и старославянской Библией, которая до сих пор переводит с латинского ключевые фрагменты из Посланий святого Павла о Первородном грехе, которые повлияли на богословие о «*Praeternaturalibus donis*» святого Августина, с его жестким разделением между «*Natura*» и «*Grazia*» (если не говорить об огромном влиянии, которое имела европейская художественная литература на самого Достоевского). Если рассматривать горизонты и традиционного и современного религиозного сознания, то особо интересным оказывается прямой резонанс, который находит в Достоевском западное видение Ансельмом Кентерберийским спасения, понятого исключительно как искупление, и самого искупления, понятого исключительно как юридическое восстановление божественной и человеческой 'чести' после падения Адама (сам Достоевский считал «восстановление павшего человека» главной задачей всей европейской литературы XIX в.). В Достоевском восточный горизонт обожения и западный горизонт оправдания встерчаются в общем страдающем чаянии о спасении.

В последней части Энциклики Римского папы Бенедикта XVI «Надеждой спасены» («*Spe salvi*») уделяется особое внимание теме «Всеобщего Суда» (в России говорят «Страшный Суд») и подчеркивается, что само слово «Суд» в коллективном сознании уже давно выражает только «половину» того, что с точки зрения веры ждет человека в «конце времен». Все думают о Суде, но забывают глубочайший характер его «Всеобщности». И кардинал Каспер в произведении «Иисус Христос», и недавно Римский Папа в своей Энциклике цитируют роман русского писателя Достоевского «Братья Карамазовы», хотя именно в этом романе находится та «Поэма о Великом Инквизиторе», которая, на первый взгляд, должна была бы оттолкнуть каждого католика. Кар-



динал Каспер признает правоту Ивана Карамазова в том, что никакой «богословский садизм» не может и не должен оправдывать одним взмахом теодицеи тайну прошлых страданий и несправедливостей, которые именно потому, что «прошли», остаются неизменно кристаллизованы во времени. Бенедикт XVI, в свою очередь, перед тем как цитировать Достоевского, пишет: «Так же Адорно (...) подчеркнул эту “негативную” диалектику и утвердил, что справедливость, настоящая справедливость, требовала бы мира, “в котором не только настоящее страдание было бы аннулировано, но также отменено то, что безвозвратно прошло”»<sup>8</sup>. Именно провозглашая фундаментальный тезис своей Энциклики, Бенедикт XVI в конце концов адресует к Федору Достоевскому: «Оба — справедливость и благодать — должны быть увидены в своем правильном внутреннем соединении. Благодать не исключает справедливости. Не меняет неправоту в правду. Это не губка, которая все стирает таким образом, что все, что на земле сделано, имеет, в конце концов, одно и то же значение. Против такого типа Неба и Благодати правильно протестовал, например, Достоевский в своем романе “Братья Карамазовы”. Злые в конце, на вечном пире, не будут сидеть безразлично за столом рядом с жертвами, как будто ничего не было». Это настоящая головоломка для той логики, которую Достоевский называл «эвклидовой логикой», по которой  $2 + 2 = 4$ , то есть для человеческого, логического образа мышления. Тайна Всеобщего Суда неразрывно связана со Всеобщностью, которая ничего и никого не лишает возможности Преображения, и Справедливостью, которая ничего не забывает. Даже с точки зрения христианской веры Святой Петр в раю не может забыть ту ночь, в которой три раза изменил Христу, после того как заявил своему Учителю, что никогда бы не сделал подобного. Тайна Всеобщего Суда вызывает также и тайну Благодати, которая совпадает с Всеобщностью спасения. То «правильное внутреннее соединение» между Справедливостью и Благодатью, о котором говорит Римский Папа, это, скорее всего, соединение, лежащее в таинственном пространстве, существующем между областью памяти и областью прощения.

Потому что спасение отдано будущему, но только в глубоко всечеловеческом сострадании, порожденном всеобщей и божественной памятью о мировой истории страдания. Не случайно в Энциклике «*Spe salvi*» цитируется также великий францисканец Бернард Клервоский: «*Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis*»<sup>9</sup>. Перейдя, однако, к роману другого великого русского писателя, то есть «Мастер и Маргарита» М. Булгакова, я бы хотел предложить вниманию читателей еще два образа. Воланд в конце великого бала выпивает из каменного бокала за бытие, того бокала, в который превратилась еще живая голова Берлиоза, который всю свою жизнь хотел верить в не-бытие. Это значит, в этом нашем литературном хронотопе, что и бытие, и не-бытие не адекватны: за первое может чокаться даже Сатана, во второе может попасть, со своим, уже бесполезным, сожалением, упорный атеист, доходящий до отрицания также и исторического существования Иисуса. Относительно этого напоминаем слова Дионисия Ареопагита: «Бог не есть бытие и не есть не-бытие». Таким образом, перед нашими глазами появляется философская и литературная глубина апофатического богословия. И крест Христа есть, скорее всего, именно то Ничто, из которого Бог

---

<sup>8</sup> Цит. по: Бенедикт XVI. *Spe salvi* // URL: [www.google.ru/url?sa=t&rct=j&q=adorno%20negative%20dialektik%20\(1966\)\(дата обращения — 25.09.2012\)](http://www.google.ru/url?sa=t&rct=j&q=adorno%20negative%20dialektik%20(1966)(дата%20обращения%20—%2025.09.2012)).

<sup>9</sup> «Бог есть не страдающий, но не несочувствующий» (Бернард Клервоский. *Sermones in Cant.*, *Serm.* 26,5: PL 183, 906).

создал все («в Нем Он все сотворил»), и которое снова показывает всю свою глубочайшую тайну («тайну тайн», согласно отцам вселенской Церкви) даже тогда, когда стоит со всей своей конкретностью перед глазами удивленного и/или виновного человека. По Михаилу Булгакову, Христос, ходящий на лунных лучах вместе с Понтием Пилатом к концу романа и отвечая на настойчивый вопрос Пилата «...казни не было, только скажи, казни не было? ...», произносит следующие слова: «Нет, не было!» Уже трудно сказать, говорит ли Христос о посмертной и долгой казни одиночества и молчания на Луне, пережитой человеком Пилатом, или о страдании, пережитом всеми людьми в истории мира, или о Страстях Христовых. Скорее, обо всех этих разных проявлениях наказания и страдания вместе. То есть: спасение осуществляется только в забвении. Это совершенно противоположно тезису Ивана Карамазова, по которому или спасение находится в полной памяти и восстановлении всего и всех, или, просто, как в толковании Камю, от такого спасения необходимо отказаться, даже если оно конкретно предлагается. Это и есть возвращение Иваном билета в Рай. Однако, благодаря и дьявольскому тосту Воланда, и ангельским репликам Алеши старшему брату Ивану в романе «Братья Карамазовы», оба тезиса, тезис Булгакова и тезис Достоевского, приходят к общему синтезу. Этот синтез находится в рамках апофатического богословия. Только в памяти Бога, Бога мистиков и Бога народов, а не в памяти людей (которая, по Булгакову, хуже забвения), человек может не вычеркнуть, а сохранить и преобразить страдание.

Именно это условие сделает возможным и прощение. Выше я говорил, что правильное соединение между Благодатью и Справедливостью лежит в таинственном пространстве, существующем между областью памяти и областью прощения. Для того чтобы сочетать надежду и память и делать прощение возможным, необходимо, на мой взгляд, чтобы человек сделал бы себя ответчиком вместе с Богом и за зло и за добро исторически реализовавшиеся. Речь тут идет с богословской точки зрения о диалектике между благодатью и заслугой, с одной стороны, и между теодицеей и антроподицеей, с другой стороны. С точки зрения веры оказывается не продуктивным видеть в каждом добре некую благодать, которая необъяснимым образом падает свыше вне всякого договора между Богом и человеком, а в каждом зле некую вину, которая неизбежно тянет человека вниз. Малопродуктивно оказывается также и гордиться созерцанием реализованного добра, так как такой подход препятствует тому, чтобы сразу же делать его условием для дальнейшего добра. И крайним заблуждением будет увидеть в каждом зле только и исключительно очередное доказательство не-бытия Бога, и поэтому невозможности Воскресения тел и Преображения материи. А делать себя со-ответственным за совершенное добро — это значит продолжать его реализовывать в сотрудничестве с Богом, чтобы добро возрастало. Делать себя со-ответственным за совершенное зло — это значит сохранить его в той памяти, которая способна также и понять, без страха, ту слабость или то желание власти, которые такое зло причинили. С точки зрения веры Бог в то же время берет на себя всякое зло, поскольку Он сам решил в своем Сыне быть ответственным за то, что делают Его твари. В этом смысле здесь речь идет о некоей не классической теодицее: человек больше не старается оправдать Бога, а скорее принимает Его «со-ответственность» в каждом зле, исторически и экзистенциально реализовывавшемся, и в каждом добре, проявленном и обещанном для будущего.

Трагедия Ивана Карамазова это, в итоге, трагедия человека, который думает, что смысл любви заключается только в том, как дарить любимому человеку или иллюзию

не умереть, или 'благодать' никогда не родиться. Иван не относится к жизни как дару, и не может, следовательно, этот дар передать тем, кого он любит. Если анализировать эту сторону героя, то уже наверно выходим из того «трагического оптимизма», о котором говорил верующий французский философ Муниэ, и входим в невозможные противоречия, невозможные потому, что они уже порождены хаосом, а не трагедией: трагедия всегда есть и должна быть во всяком случае формой, именно для того, чтобы эстетически оправдать человеческое страдание.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бенедикт XVI. *Spe salvi* // URL: [www.google.ru/url?sa=t&rct=j&q=adorno%20negative%20dialektik%20](http://www.google.ru/url?sa=t&rct=j&q=adorno%20negative%20dialektik%20) (1966) (дата обращения — 25.09.2012).
2. Бердяев Н. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // *О Достоевском*. — М., 1990.
3. Бернар Клервоский. *Sermones in Cant.* — Sermon. 26,5. — PL 183, 906.
4. Булгаков С. Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип // *Вопросы философии и психологии*. — 1902. — № 61. — С. 826–863.
5. Давыдов Ю. Два понимания нигилизма (Достоевский и Ницше) // *Вопросы литературы*. — 1981. — № 9. — С. 115–160.
6. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. — Л., 1972–1990.
7. Каспер В. Бог Иисуса Христа / Пер. с нем. А. Петровой. — М., 2005.
8. Ключ Э. Образ Христа у Достоевского и Ницше // *Достоевский в конце XX века*. — М., 1996.
9. Криницын А. Б. Шекспировские мотивы в романе Ф. М. Достоевского «Бесы». — М., 2009 // URL: [www.portal-slovo.ru/philology/41104.php?PRINT=Y](http://www.portal-slovo.ru/philology/41104.php?PRINT=Y) (дата обращения — 28.09.2012).
10. Михайловский Н. Литература и жизнь: о Фр. Ницше // *Русское богатство*. — 1894. — № 11. — С. 111–131; № 12. — С. 84–110.
11. Тургенев И. С. Гамлет и Дон Кихот // Тургенев И. С. Собрание сочинений: В 12 т. — М., 1956. — Т. 11. — С. 168–187.
12. Флоренский П. А. История и философия искусства. — М., 2000.
13. Фридендер Г. Достоевский и Ф. Ницше // Фридендер Г. Достоевский и мировая литература. — М., 1979. — С. 214–155.
14. Clowes W. E. *The Revolution of Moral Consciousness: Nietzsche in Russian Literature. 1890–1914.* — DeKalb Illinois: Northern Illinois University Press, 1988.
15. Givone S. *Cristianesimo e nichilismo.* in EMSF (Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche). — Firenze, 1999.
16. Jackson R. L. *Nietzsche and Dostoevsky: Counterpoint* // *The Comparatist*. — May. — 1982. — С. 24–34.
17. Loewen H. *Freedom and Rebellion in Dostoevsky's The Grand inquisitor and Nietzsche's «The Antichrist».* Crisis and Commitment // *Studies in German and Russian Literature in Honour of J. W. Dyck.* Waterloo. — Ontario, University of Waterloo Press, 1983. — С. 156–167.
18. Miller C. A. *Nietzsche's Discovery of Dostoevsky* // *Nietzsche-Studien*. — 1973. — Vol. 2. — С. 203–207.
19. Pasternak B. *Traducendo Shakespeare* // *Quintessenze*. — Venezia, 1990.

А. П. Дмитриев

**ПРЕОДОЛЕНИЕ «ВЕРОИСПОВЕДНОЙ КСЕНОФОБИИ»:  
ТЕМА СТАРООБРЯДЧЕСТВА  
В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ 1870–1880-Х ГГ.  
(И. С. Аксаков, Н. П. Гиляров-Платонов, Н. С. Лесков и др.)<sup>1</sup>**

К середине XIX в., к периоду либеральных реформ Александра II, в России сложилась парадоксальная ситуация в вероисповедной области. И из правительственных кругов, и из разных партийных кружков, от радикальных до охранительных включительно, то и дело исходили призывы к религиозной толерантности по отношению ко всем исповеданиям, даже достаточно далеким от господствующего православия (к иудаизму, буддизму, исламу, шаманству и др.), но только, как правило, не к тому явлению русской духовной жизни, которое было принято называть канцелярски корявым выражением «раскол старообрядства» и которое произрастало из единого корня с верой, поставленной в империи в наиболее привилегированное положение.

Сторонники такой дискриминации подчас и оправдывали себя, как это ни странно, тем обстоятельством, что староверие слишком родственно православию и приверженцев древлего благочестия вообще нельзя считать исповедниками особой веры. Так, бывший старообрядец, известный игумен Парфений (Аггеев) напрочь отказывал своим прежним единоверцам в религиозном статусе их духовных воззрений. Он писал в 1868 г., споря с Ив. Аксаковым: «Да разве раскол есть вера? Есть вера языческая, вера еврейская, вера магометанская, вера армянская, вера католическая, вера протестантская; эти веры терпимы в государстве, а раскол не есть особая вера, но семейный *раздор* и политические идеи, а не вера другая. А раздор необходимо усмирять гражданской властью»<sup>2</sup>.

Подобными публичными выступлениями оправдывались правительственные гонения, в обществе же искусственно поддерживалась вероисповедная ксенофобия. Однако при этом ни усилия проповедников-миссионеров, ни полицейские меры никак не способствовали разрешению проблемы — ни полюбовному, ни насильственному. Это тем более удивительно, что, казалось бы, к гонимым и отверженным, даже и к явным преступникам, должны естественным образом возникать жалость и сострадание.

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 12-04-00206а.

<sup>2</sup> Современные известия. — 1868. — 11 марта. — № 69. — С. 2.

Но литература 1860–1870-х гг. в какой-то мере, можно сказать, навязывала обществу эту нетерпимость по отношению к значительной части русского народонаселения.

Крупные писатели мало интересовались темой старообрядчества. А. И. Герцен и его последователи, поначалу делавшие ставку на возможные социалистические и антицерковные инстинкты угнетаемых в течение двух веков соотечественников, довольно скоро махнули на них рукой. Сами же старообрядцы быстро разочаровались в своих защитниках, революционизировавших раскол, вроде казанского профессора А. П. Щапова. Как позже писал Лесков в своей статье «Народники и расколоведы на службе» (1882), староверы, «увидав, что их предков хотят представить политическими неслухами и “умыслителями”, — смутились»<sup>3</sup>.

Так в обществе эпохи великих реформ исподволь установилась репутация староверов как косной и невежественной массы, противящейся своей эмансипации, да и недостойной ее, как и не стоящей сочувствия и гуманного к себе отношения. В литературе такой взгляд на старообрядчество поддерживался двумя основными способами.

Во-первых, *публицистическим шаржем* — предвзятым изображением нравственного состояния его видных представителей. Особенно тут постарался специализировавшийся на этой теме литератор Ф. В. Ливанов. Его известное четырехтомное сочинение «Раскольники и острожники» (СПб., 1868–1873) представляет собой впечатляющую, хотя и явно тенденциозную картину морального разложения в среде староверов и сектантов. Причем автор предпочитал изображать шокирующие черты из быта, если воспользоваться протасовской классификацией 1842 г., «вреднейших сект» (духоборцев, молокан, скопцов, хлыстов и беспоповцев, отвергающих брак и моление за царя), создавая впечатление, что все староверы, даже представители так называемой «менее вредной» поповщины, имеют какое-то внутреннее повреждение, неискоренимое влечение к пороку. Н. П. Гиляров-Платонов справедливо писал: «...Ливанов готов был видеть (да и искал) в каждой без исключения ветви раскола гнездо обыкновенных уголовных преступлений против общего права...»<sup>4</sup>

Чтобы сострадать непривлекательным «темным личностям», по-видимому вполне справедливо преследуемым государственной машиной, конечно, нужно какое-то особое усилие над собой, душевный надрыв. А вот чувство опасности и брезгливой неприязни персонажи Ливанова порождали легко. Однако следует отметить, что именно такое незаслуженно грубое отношение в обществе к староверам как к изгоям могло по контрасту вызывать в них самих переживание одновременного сопребывания и в настоящем времени, и в героической эпохе первохристианства. Гиляров-Платонов описывал в одной из передовых статей 1870 г. психологический механизм такого явления, цитируя полицейский протокол: «...испытываемое преследование внезапно возвышает дух преследуемого, и он, воображая себя на месте древних мучеников, начинает сам говорить языком древних Четиих-Миней: “Придохом пред мучителя и глаголахом ему. Он же отвещав рече...” И это о становой приставе или квартальном надзирателе, в которых на сей раз прозревается изувером какой-нибудь *епаpx* или *претор* времен Диоклетиана!»<sup>5</sup>

Во-вторых, некоторые талантливые писатели не избежали того, что можно назвать *художественной дискредитацией* старообрядчества. Тут прежде всего должна идти

<sup>3</sup> Лесков Н. С. Собрание сочинений: В 11 т. — М., 1958. — Т. 11. — С. 40.

<sup>4</sup> Гиляров-Платонов Н. П. «Жизнь есть подвиг, а не наслаждение...» — М., 2008. — С. 104.

<sup>5</sup> Там же. С. 100.

речь о П. И. Мельникове-Печерском. Он прошел путь от чиновника особых поручений Министерства внутренних дел по искоренению церковного раскола до либерально-снисходительного покровителя его в своей публицистике. Однако его художественная рефлексия — и в «рассказе из раскольничьего быта» «Гриша» (1861), и в диалогии «В лесах» (1871–1874) и «На горах» (1875–1881) — оказывалась в целом однозначно полемической по отношению к старообрядцам, образы которых получались и утрированно тенденциозными, и порой психологически упрощенными. В свое время богослов М. М. Тареев не случайно в своей статье «Типы религиозно-нравственной жизни» (1902) низший из этих типов, когда религия для человека — только «одно из ценных средств достижения земных целей, удовлетворения земных страстей», иллюстрировал образом центрального персонажа диалогии чревоугодника и сладострастника Патапа Максимыча Чапурина, у которого под «прозрачным покрывалом уставной чинности мнутся и клокочут сердечные страсти в первобытной несдержанности, в широком разгуле...»<sup>6</sup>. Современный же исследователь М. М. Дунаев прямо заявлял, что Мельников-Печерский «осмыслял истину» бытия церкви «опосредованно» — через отрицание «антицеркви», т. е. «жизни староверов и сектантов»<sup>7</sup>. Та же мысль, но с иным акцентом, апологетическим по отношению к старообрядчеству, проходит красной нитью через работы В. В. Боченкова<sup>8</sup>.

Вместе с тем нельзя не отметить, что уже в произведениях Мельникова-Печерского, как и в рассказе Лескова того периода «Запечатленный ангел» (1873), возникли и противоположные тенденции в постижении старообрядчества литературой — сочувственного воспроизведения ярких, самобытных личностей, не поработанных мертвой догмой, и эстетического любования духовными ценностями этого обособленного мира — древней иконописью, легендами, поверьями, песнями, обрядами, традиционными праздниками<sup>9</sup>. Эта освежающая фольклорная струя в романах Мельникова-Печерского во многом восполняет недостаток художественной искренности, идущий от предвзятого замысла во что бы то ни стало сорвать маску с раскольников, уличив их в ханжестве или лицемерии, нередко гипертрофированных.

Все это уже подготавливало следующий этап в осмыслении феномена старообрядчества в русской литературе, пришедший на смену *обличительно-публицистическому*, — его можно назвать *философским*. В первой половине 1880-х гг. эта тема становится одной из основных в публицистике Н. С. Лескова и вышеупомянутого, некогда довольно известного, а ныне полузабытого философа, богослова и журналиста, близкого к славянофилам, Никиты Петровича Гилярова-Платонова (1824–1887); не последнее место занимает она и в творчестве И. С. Аксакова, его друга на протяжении тридцати лет.

---

<sup>6</sup> Тареев М. М. Основы христианства. — 2-е изд. — Сергиев Посад, 1908. — Т. IV: Христианская свобода: Система религиозной мысли. — С. 8.

<sup>7</sup> Дунаев М. М. Православие и русская литература. — 2-е изд. — М., 2003. — С. 397.

<sup>8</sup> Боченков В. В. 1) «Писатель с некоторым пристрастным отношением к расколу»: Особенности создания художественного характера старообрядца в произведениях П. И. Мельникова (Андрея Печерского) // Старообрядчество в Тверском крае. Прошлое и настоящее: Материалы круглого стола, состоявшегося в Тверском гос. ун-те 16 февраля 2007 г. — Тверь; Ржев, 2007. — С. 65–72; 2) П. И. Мельников (Андрей Печерский): мировоззрение, творчество старообрядчество. — Ржев, 2008.

<sup>9</sup> См. об этом: Булгаков В. И. К вопросу о фольклоризме романа Мельникова-Печерского «В лесах» // Языкознание и литературоведение. — Ростов н/Д., 1972. — С. 54–60; Фодор Е. Староверы и русская литература (П. И. Мельников-Печерский, Н. С. Лесков) // Romanoslavica. — 1994. — <Vol.> 31. — С. 81–88.

Аксаков, как известно, в начале 1880-х гг. давал место в своей газете «Русь» неоднозначным по своей оригинальности в постановке острых вопросов, а нередко и недопустимо скандальным в глазах его единомышленников статьям Вл. Соловьева о Русской церкви, в чем сам потом печатно каялся. Однако еще до того, публикуя в сентябре — октябре 1882 г. статью мыслителя «О церкви и расколе» (позднее она была переработана и получила название в «О расколе в русском народе и обществе»), Аксаков видел в критическом осмыслении Соловьевым взаимоотношений церкви и старообрядчества не «обличение нечестивое», а «ту ревность о чистоте идеала, которая негодует о всяком пятне, помрачающем его внешний образ»<sup>10</sup>.

Кроме того, Аксаков усматривал заслугу Соловьева в том, что тот нисколько не затенял, а, напротив, выставлял на вид в качестве достоинств «приверженность к старому обряду», «крепкую связь старообрядцев с национальной исторической почвой», «протест против жестоких гонений, воздвигнутых против них не по разуму Христову усердными радетелями “господствующей” церкви». А их «неправда, — утверждал Аксаков, — в том, что не Духу Животворящему, а букве мертвящей воздали они Божеские почести; что превыше вселенскости, кафоличности церкви — единой во времени и пространстве, в которой нет ни старого, ни нового, ни местного, но лишь вечное и истинное — превознесли они начало *старинны и племенное* начало, и от сих человеческих начал поставили в зависимость действие Божественной благодати...»<sup>11</sup>

Аксаков уверен, что «еще никогда в нашей литературе вопрос о расколе <...> не был поставлен так верно и правильно, и на той высоте созерцания, откуда обнимаются взором все его стороны и широко раздвигаются облегающие этот вопрос так тесно внизу горизонты времени и места»<sup>12</sup>. Эти и последующие похвалы работе Вл. Соловьева не самоценны — они подчинены нравственно-практической задаче вероисповедного объединения нации. Его работа, считает Аксаков, — вызов, который не должен остаться без ответа. Он вопрошает: «И в самом деле — не настала ли уже пора? Не знаменует ли сам Господь ниспосылаемыми нашей земле испытаниями время благопотребно для упразднения нашей братской розни, для восстановления нашего единства церковного...»<sup>13</sup> И далее описывает ревнителей древнего благочестия совсем не так, как еще недавно это делали Ливанов и Мельников-Печерский: «Все мы жалуемся на оскудение в нас церковного духа, все толкуем о необходимости оживления его, о подъеме... Но возможно ли это, когда столько миллионов наших братьев, и едва ли не из лучших сынов русского народа по благочестию и строгости нравов, по крепости духа, по верности отеческим, народным, историческим преданиям — разъединены с нами?»<sup>14</sup>

Фактически в публицистике Аксакова создается художественно убедительный образ некоего нового блудного сына, трагедия которого состоит в том, что он и вернулся бы в отчий дом, однако, с одной стороны, его не ждут отчие объятия, а с другой —

---

<sup>10</sup> Аксаков И. С. По поводу статьи В. С. Соловьева «О церкви и расколе» // Аксаков И. С. Отчего так нелегко живется в России? — М., 2002. — С. 812.

<sup>11</sup> Там же. С. 812–813.

<sup>12</sup> Там же. С. 813.

<sup>13</sup> Там же. С. 814.

<sup>14</sup> Там же. С. 815.

он сам никак не может увериться, что «как бы ни была велика мерзость запустения на *месте святе*, самое место оттого не менее свято и не перестает быть святым»<sup>15</sup>.

Не удивительно, что именно в «Руси», как бы в продолжение этих рассуждений Соловьева и Аксакова, увидели свет два очерка Гилярова-Платонова: мемуарный «Урезанный документ» (1884) и философский «Логика раскола» (1885). В первом из них автор вспоминает историю изъятия митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым) резолюции его предшественника, авторитетного в вопросах раскола иерарха, митрополита Платона (Лёвшина), о бесполезности полемики со старообрядцами («Церкви Христовой пастырю, и самому просвещенному, невозможно иметь с раскольниками прение и их в заблуждении убедить»<sup>16</sup>). Это категоричное мнение опиралось на ту самоочевидную истину, что нельзя прийти к согласию, если спорящие исходят из несхожих начал. Но такое мнение противоречило церковной политике 1850-х гг., действовавшей только посредством односторонних обличений и репрессий.

В суть проблемы, в этом очерке представленной *художественными* средствами, Гиляров-Платонов уже *аналитически* углубляется в статье «Логика раскола» (1885), написанной в форме писем к И. С. Аксакову (их всего четыре), — может быть, лучшим философском этюде, выясняющем, по слову автора, «физиологию» русского раскола. Тут важно учесть, что интерес к нему был как у автора, так и у его корреспондента далеко не поверхностный: они и сдружились во многом благодаря общности взглядов на этот предмет. Аксаков, как известно, в 1848 и 1851 гг. был командирован, соответственно, в Бессарабскую и Ярославскую губернии и в результате этих поездок составил ряд служебных записок о положении там раскольников. Гиляров-Платонов же как раз начиная с 1848 г. преподавал в Московской духовной академии учение о вероисповеданиях, ересь и расколах, а в 1854 г. — уже непосредственно историю раскола в России на новооткрытом Миссионерском отделении. По просьбе Аксакова он написал в 1853 г. Записку о расколе и мерах по его преодолению на путях легализации и внутреннего переубеждения его последователей. Через два года эта Записка была затребована графом Д. Н. Блудовым и была читана императрицей<sup>17</sup>. Впоследствии, за двадцать лет редактирования ежедневной газеты «Современные известия», Гиляров-Платонов написал сам и поместил у себя сотни статей других авторов по старообрядчеству, в том числе и ценные материалы по его истории, с публикацией уникальных документов, которые потом постоянно находились в поле зрения духовно-академических расколоведов. Поэтому «Логика раскола» — это глубокое обобщение настоящего знатока дела.

Он объясняет название своей статьи тем, что признает раскол «разумным явлением», и добавляет: «Не в том смысле, чтобы я соглашался с его догматикой или с его нравственными идеалами, а в том, что он был естественным продуктом нашей истории, логически истекшим из ее данных, и в том, что сам внутри себя развивался и развивается с замечательной потребностью»<sup>18</sup>. Вместе с тем Гиляров-Платонов воспринимал раскол как национальную трагедию, как кровоточащую рану русского

---

<sup>15</sup> Там же. С. 812.

<sup>16</sup> Гиляров-Платонов Н. П. Из пережитого: Автобиограф. воспоминания: В 2 т. — СПб., 2009. — Т. 2. — С. 187.

<sup>17</sup> См. подробнее: Дмитриев А. П. Н. П. Гиляров-Платонов и С. Т. Аксаков (к истории знакомства и взаимоотношений) // Русская литература. — 2010. — № 4. — С. 196–197.

<sup>18</sup> Гиляров-Платонов Н. П. «Жизнь есть подвиг, а не наслаждение...» С. 104.



религиозного сознания, которую следует не растравлять репрессиями, но залечивать самоотверженным подвигом миссионерской любви.

Он классифицирует вызывающие эти репрессии точки зрения на раскол, называя их *внешними*, скользящими по поверхности и не «вникающими в душу» его. Во-первых, это *полемический* взгляд, которого, в отличие от митрополита Платона, придерживался митрополит Филарет. Стоящие на этой позиции обличают раскол с точки зрения догматической истины. Во-вторых, *полицейский* взгляд, к приверженцам которого причисляются Ливанов и Мельников-Печерский, поскольку они осуждают раскол с точки зрения государственного порядка. И, наконец, *культурный* взгляд, идеализирующий раскол: его сторонники «полагают, что Россия, наоборот, должна от сект ожидать духовного возрождения»<sup>19</sup>. Представителей этой последней категории Гиляров-Платонов не называет, но он намекает на И. Аксакова. Еще больше сюда подошел бы Лесков.

Рассматривая же старообрядчество *изнутри*, Гиляров-Платонов обращается к природе верования как такового и показывает, что оно «не только мнение», а «один из видов удовлетворения религиозной потребности, определяемый историческими духовными задатками, в которых ни отдельные лица, к нему принадлежащие, ни весь он как особый мир не вольны»<sup>20</sup>. Поэтому и «миссионер призван действовать на все существо верующего и всем своим существом <...> плод миссионерства есть переворот духовной жизни, а не принятие таких мнений и отказ от других»<sup>21</sup>. Неудачи же насильственной борьбы с расколом онтологически объясняются тем, что «вера предполагает свободу, непреходящий внутренний почин, а не внешний»<sup>22</sup>.

Этими тезисами только начинается длинная цепь рассуждений, доказывающая пагубность предпочтенного правительством и духовенством мертвенного «фронтowego» идеала, под который они тщетно стремятся подогнать «цельное, живое явление» староверия.

Между прочим, Гиляров-Платонов, осуждая «*огурльность* в суждениях», «свойственную большинству воззрений на раскол», упоминает Мельникова-Печерского, который, по его словам, «считает даже такую секту, как странники, дармоедами»<sup>23</sup>. Видимо, это замечание не прошло мимо Лескова, весьма пристально интересовавшегося в 1880-х гг. вопросами раскола. В 1882 г., в «Народниках и расколоведах на службе», он признавался: «Взгляд на раскол я по убеждению принял мельниковский, ибо взгляд покойного Павла Ивановича, по моим понятиям, есть самый верный и справедливый. “Раскол не на политике висит, а на вере и привычке” — таково было убеждение покойного Мельникова...»<sup>24</sup> Тут, несомненно, содержался полемический выпад против концепции А. П. Щапова, в оценке которой Лесков отождествлял себя с самими старообрядцами, воспринявшими политизацию своей веры как демагогическое искажение. В поздней же мемуарной заметке «Лексинские доживалки (их “умное делание”, посмертные труды и плоды красноречия)», сохранившейся в архиве Лескова<sup>25</sup>, он вслед за Гиляровым-

<sup>19</sup> Там же. С. 106.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же. С. 110.

<sup>22</sup> Там же. С. 112.

<sup>23</sup> Там же. С. 104.

<sup>24</sup> Лесков Н. С. Собрание сочинений: В 11 т. — Т. 11. — С. 36.

<sup>25</sup> РГАЛИ. — Ф. 275. — Оп. 1. — № 68. — Л. 1-1 об.

Платоновым дает одинаково неприязненную характеристику обоим этим расколоведом. По его словам, «ни Мельников, ни Шапов не были справедливыми истолкователями духа раскола. Мельников видел в расколе темность и буквоедство, а Шапов под видом “борьбы за веру” прозревал “борьбу против учреждений”. Начитанные люди в расколе выразили очень меткое мнение о вышеупомянутых писателях, о которых говорили так, что Шапов читал по верхам, а Мельников — по ребрам. А сердце раскола ни тот, ни другой не прочитали, идеал староверия совсем не то, что у Мельникова или у Шапова: его идеал, может быть, главным образом выражается в заботе его искреннейших последователей особиться от всего мира и быть образцом совершенств»<sup>26</sup>.

Лесков — одна из наиболее знаковых фигур в преодолении предвзятого отношения к староверам — смотрел на эту свою деятельность как на важное общественное служение. Ему была чужда официально-церковная точка зрения на раскол, получившая наиболее авторитетное воплощение в трудах митрополитов Филарета (Дроздова) и Макария (Булгакова) и затем популяризировавшаяся в работах, например, такого недоброжелателя Лескова, каковым был профессор Московской духовной академии Н. И. Субботин. Для Лескова эта точка зрения была вредна тем же, чем и революционная идеологизация Шапова, — она политизировала религиозные устремления, тем глубже загоняя староверов в менталитет сектантов.

Но Лесков, в отличие от И. Аксакова и Гилярова-Платонова, шел к защите староверия с другого конца — не от союза с Церковью, а от разлада с нею: он с конца 1870-х гг. стал производить в своем мировоззрении решительную переоценку духовных первооснов православного быта, и прежде всего вероучительных<sup>27</sup>. Он теперь начал склоняться к опыту североевропейских народов, к их логически ясному лютеранству. И люди древнего благочестия постольку кажутся ему истинными христианами, поскольку они напоминают ему лютеран. В очерках «Благословенный брак» и «О рижских прелестницах и благословенных браках» (оба — 1885) Лесков уравнивает «в благодатном отношении староверческих наставников с лютеранскими пасторами»<sup>28</sup>, стремясь возвеличить духовный статус первых. И если в этом случае он мог бы найти себе единомышленника в лице Гилярова-Платонова, высказывавшего сходные суждения<sup>29</sup>, то в ряде других случаев его не поддержал бы никакой авторитетный автор. Лескова заносило, и он даже на вершине известности (в последние годы) не прочь был прибегнуть к «перлам красноречия» из арсенала своей

---

<sup>26</sup> Цит. по: Агеева Е. Тайна Старой веры в русской литературе (по архиву Н. С. Лескова и библиотеке Ф. М. Достоевского) // II Международный симпозиум «Русская словесность в мировом культурном контексте»: Избр. докл. и тез. — М., 2008. — С. 382–383.

<sup>27</sup> См.: Сидяков Ю. Л. Лесков в борьбе с церковной реакцией // Литература и публицистика: Проблемы взаимодействия: Тр. по рус. и славян. филологии. — Тарту, 1986. — С. 38–49 (Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. — Вып. 683); Румянцев А. Б. Н. С. Лесков и русская православная Церковь // Русская литература. — 1995. — № 1. — С. 212–217; Кольцова Ю. Н. Духовные искания Н. С. Лескова: Кризис христианской идеи в творчестве Лескова 1870-х гг. // Вестник Московского ун-та. — Сер. 19: Лингвистика и межкультур. коммуникация. — 2000. — № 4. — С. 87–95; Мартыненко З. М. К вопросу о духовных исканиях Н. С. Лескова // Славяне: Письменность и культура. — Смоленск, 2002. — С. 34–42; Ильинская Т. Б. Русское разнoverие в творчестве Н. С. Лескова. — СПб., 2010.

<sup>28</sup> Лесков Н. С. Иродова работа: Русские картины, наблюдения, опыты и заметки: Ист.-публиц. очерки по Прибалт. вопросу, 1882–1885. — СПб., 2009. — С. 309.

<sup>29</sup> См.: Разумевающие верой: Переписка Н. П. Гилярова-Платонова и К. П. Победоносцева (1860–1887). — СПб., 2011. — С. 267.

молодости, когда в литературе задавала тон радикальная публицистика. Так, еще Достоевского возмутила явная неправда того сюжетного хода в «Запечатленном ангеле», когда православные чиновники, «запечатывая» старинные иконы, ставят печати прямо на ликах<sup>30</sup>. А петербургский расколовед И. Ф. Нильский поймал увлекшегося писателя на фальсификации в его очерке «Благословенный брак», где Лесков опубликовал приобретенный у букиниста «чинок», который принял за неведомое науке чинопоследование брака, будто бы бытовавшее среди староверов поморского согласия. Желая придать этому «чинку» (составленному молоканами и потому от церковных Таинств далекому) вид поморского документа, Лесков прибавил слова «поют молебен», то есть определил от себя это последование не как таинство, а как требу. Нильский уличал: «...автор “Соборян”, “для оправдания” раскольников, живущих в “благословенном браке”, решился на подлог и тем показал себя не исследователем, а “последователем” раскола, ревнивым к чести и интересам заблуждающих больше, чем сами раскольники...»<sup>31</sup>

Малоизвестный, но показательный эпизод разногласий в среде самих писателей, ратующих за сближение со старообрядцами, произошел в июне 1885 г. Гиляров-Платонов опубликовал 7 июня в своей газете «Современные известия» очерк «Недоумение федосеянки», героиня которого, купеческая жена Анна Ефремовна Спиридонова, жалуется старцам-наставникам, что «муж требовал от нее, чтобы она задушила или утопила своих малюток для того, чтобы спасти и их и себя от адских мучений», и слышит в ответ: «...как только родится ребенок, надо его немедленно крестить и утопить, вот он и примет мученический венец. <...> Все брачные женщины должны считаться потаскушками»<sup>32</sup>. Гиляров-Платонов (а уж его-то невозможно заподозрить в пристрастии в таком вопросе), комментируя этот рассказ, настаивает на его невымысленности: «...это дагерротипный снимок с происшествий совершавшихся и совершающихся»<sup>33</sup> — и призывает власти обратить внимание на это «гнездалище, скрывающее пороки и преступления под видом древнего благочестия»<sup>34</sup>. Он же так формулирует новый догмат федосеевцев, узаконенный на тайном соборе: «...во времена антихриста брак, как и молитва за Царя, — великий грех, который не отпустится ни в сем веке, ни в будущем»<sup>35</sup>.

12 июня Лесков в своей неподписанной заметке «Безобразная утка»<sup>36</sup>, не скрывая раздражения, пытается опровергнуть эту информацию. Он, еще в 1863 г. познакомившийся с федосеевцами Москвы, Пскова и Риги, счел совершенно неправдоподобными сообщения об умерщвлении младенцев самими федосеевцами и их отказе молиться за царя (в 1848 г. они официально признали такое моление). Однако при этом он игнорировал тот факт, что в издании Гилярова-Платонова речь идет о *новых*, причем радикально-реформистских, явлениях в среде старообрядцев: «бракоборцы», актуализировавшие свою изначальную веру в совершившееся пришествие антихриста,

<sup>30</sup> См.: Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: В 15 т. — Л., 1994. — Т. 12. — С. 64–67.

<sup>31</sup> Нильский И. Ф. К вопросу о бессвященнословных браках (Критические замечания на статью г. Лескова «Благословенный брак») // Христианское чтение. — 1886. — Ч. I. — Янв.-февр. — С. 261.

<sup>32</sup> Современные известия. — 1885. — 7 июня. — № 139. — С. 2.

<sup>33</sup> Гиляров-Платонов Н. П. Вопросы веры и Церкви. — М., 1906. — Т. II. — С. 500.

<sup>34</sup> Там же. С. 501.

<sup>35</sup> Там же. С. 498.

<sup>36</sup> Петербургская газета. — 1885. — 12 июня. — № 158. — С. 1.

одержали верх над «новоженами» и «тропарниками» (приемлющими брак и моление за царя) и постановили гнать их из своей среды (отлучать от «церкви»).

Тут Лесков, казалось бы, буквально следовал принципу, сформулированному самим Гиляровым-Платоновым в его «Логике раскола»: «...политика в отношении к иноверным должна руководиться не исповедной формулой, а практикой, которая ее осуществляет; практика же федосеевцев вообще уживается и с браком, и с верноподданством»<sup>37</sup>. Однако в данном конкретном случае Лесков невольно противоречил своему обычному принципу предпочитать реальную жизненную практику теоретизированию о ней: он решительно отказался верить сообщениям очевидца, имеющим подтверждение в литографированных постановлениях «бракоборного собора», голословно объявляя их «безобразной уткой».

Предлагались борцами с вероисповедной ксенофобией и нетривиальные меры по умиротворению ситуации и будущему воссоединению староверов с Матерью-Церковью, к сожалению не услышанные тогда правительством. Так, Гиляров-Платонов в ряде передовых статей выдвигал на повестку дня новый пересмотр богослужбных книг<sup>38</sup>, а в своем очерке «Нечто о Русской церкви в обер-прокурорство К. П. Победоносцева» (Лейпциг, 1887) ратовал за учреждение в Москве «единоверческого епископства»<sup>39</sup>.

Деятельное сочувствие, выраженное к старообрядчеству в статьях Вл. Соловьева, И. Аксакова, Гилярова-Платонова, Лескова, а вслед за ними и литераторами пониже рангом, не могло не содействовать как преодолению психологической ксенофобии по отношению к старообрядцам, так и их законодательной эмансипации и наделению гражданскими правами, пусть пока и частично. Так, 3 мая 1883 г. было издано Высочайше утвержденное мнение Государственного совета от «О даровании раскольникам некоторых прав гражданских и по отправлению духовных треб»<sup>40</sup>.

Литературный же опыт по нагнетанию в общественном сознании ксенофобии, страха перед инаковерующими был использован позднее большевистской атеистической пропагандой уже в борьбе с влиянием Церкви на души людей. И опять — вольно или невольно содействовали этой идеологической кампании и художники слова, даже такие как Александр Блок (он, конечно, непредумышленно) с его образом карикатурного «попа» («И крестом сияло брюхо на народ»). Они же потом, в недавнее время, опять же способствовали новому преодолению ксенофобии (Ч. Айтматов, В. Тендряков и др.).

## ЛИТЕРАТУРА

1. Агеева Е. Тайна Старой веры в русской литературе (по архиву Н. С. Лескова и библиотеке Ф. М. Достоевского) // II Международный симпозиум «Русская словесность в мировом культурном контексте»: Избр. докл. и тез. — М., 2008.

<sup>37</sup> Гиляров-Платонов Н. П. «Жизнь есть подвиг, а не наслаждение...» С. 104.

<sup>38</sup> Современные известия. — 1885. — 24 февр. — № 53. — С. 2; Гиляров-Платонов Н. П. Вопросы веры и Церкви. — М., 1906. — Т. II. — С. 479–482.

<sup>39</sup> Разумевающие верой... С. 270.

<sup>40</sup> Полное собрание законов. Собр. 3-е. — СПб., 1886. — Т. III. — 1883. — С. 219–221. — № 1545.

2. Аксаков И. С. По поводу статьи В. С. Соловьева «О церкви и расколе» // Аксаков И. С. Отчего так нелегко живется в России? — М., 2002.
3. Боченков В. В. «Писатель с некоторым пристрастным отношением к расколу»: Особенности создания художественного характера старообрядца в произведениях П. И. Мельникова (Андрея Печерского) // Старообрядчество в Тверском крае. Прошлое и настоящее: Материалы круглого стола, состоявшегося в Тверском гос. ун-те 16 февраля 2007 г. — Тверь; Ржев, 2007. — С. 65–72.
4. Боченков В. В. П. И. Мельников (Андрей Печерский): мировоззрение, творчество старообрядчество. — Ржев, 2008.
5. Булгаков В. И. К вопросу о фольклоризме романа Мельникова-Песчерского «В лесах» // Языкознание и литературоведение. — Ростов н/Д., 1972. — С. 54–60.
6. Гиляров-Платонов Н. П. Из пережитого: Автобиогр. воспоминания: В 2 т. — СПб., 2009. — Т. 2.
7. Гиляров-Платонов Н. П. «Жизнь есть подвиг, а не наслаждение...» — М., 2008.
8. Гиляров-Платонов Н. П. Вопросы веры и Церкви. — М., 1906. — Т. II.
9. Дмитриев А. П. Н. П. Гиляров-Платонов и С. Т. Аксаков (к истории знакомства и взаимоотношений) // Русская литература. — 2010. — № 4.
10. Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: В 15 т. — Л., 1994. — Т. 12.
11. Дунаев М. М. Православие и русская литература. — 2-е изд. — М., 2003.
12. Ильинская Т. Б. Русское разноверие в творчестве Н. С. Лескова. — СПб., 2010.
13. Кольцова Ю. Н. Духовные искания Н. С. Лескова: Кризис христианской идеи в творчестве Лескова 1870-х гг. // Вестник Московского ун-та. — Сер. 19: Лингвистика и межкультур. коммуникация. — 2000. — № 4. — С. 87–95.
14. Лесков Н. С. Иродова работа: Русские картины, наблюдения, опыты и заметки: Ист.-публиц. очерки по Прибалт. вопросу, 1882–1885. — СПб., 2009.
15. Лесков Н. С. Собрание сочинений: В 11 т. — М., 1958. — Т. 11.
16. Мартыненко З. М. К вопросу о духовных исканиях Н. С. Лескова // Славяне: Письменность и культура. — Смоленск, 2002. — С. 34–42.
17. Нильский И. Ф. К вопросу о бессвященнословных браках (Критические замечания на статью г. Лескова «Благословенный брак») // Христианское чтение. — 1886. — Ч. I. — Янв.-февр.
18. Полное собрание законов. Собр. 3-е. — СПб., 1886. — Т. III. — 1883. — С. 219–221. — № 1545.
19. Разумевающие верой: Переписка Н. П. Гилярова-Платонова и К. П. Победоносцева (1860–1887). — СПб., 2011.
20. Румянцев А. Б. Н. С. Лесков и русская православная Церковь // Русская литература. — 1995. — № 1. — С. 212–217.
21. Сидяков Ю. Л. Лесков в борьбе с церковной реакцией // Литература и публицистика: Проблемы взаимодействия: Тр. по рус. и славян. филологии. — Тарту, 1986. — С. 38–49 (Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. — Вып. 683).
22. Тареев М. М. Основы христианства. — 2-е изд. — Сергиев Посад, 1908. — Т. IV: Христианская свобода: Система религиозной мысли.
23. Фодор Е. Староверы и русская литература (П. И. Мельников-Печерский, Н. С. Лесков) // Romanoslavica. — 1994. — <Vol.> 31. — С. 81–88.

*Г. А. Харьковский*

## ПРОИСХОЖДЕНИЕ ТОПОНИМА GARÐAR И ДРЕВНЯЯ РУСЬ

В российскую историческую науку слова древних северных саг «Гард» и «Гардарика» ввел в начале XVIII в. В. Н. Татищев, лично знакомый с несколькими шведскими учеными, бывшими в русском плену, а затем встречавшийся с ними и в Стокгольме, где он был по поручению императора Петра I. Переводил В. Н. Татищев эти слова довольно осторожно: «гард в старину город, крепость или область значило, ибо и Острогард не восточный град, но область есть Австурланд»<sup>1</sup>. Слово Гардарика переводить, как «Страна Городов» В. Н. Татищеву, судя по всему, не показалось уместным. Он лишь отметил, «что все царство Русское от границ шведских к самому югу и востоку названо Гардарикиею».

К XX в. выяснилось, что топоним «Гардарика», произведенный из Garðaríki — это топоним, образованный от более древнего обозначения земель на востоке Балтийского моря<sup>2</sup>. Этим более древним топонимом было слово Garðar. Но в российской исторической литературе к XX в. при этом утратилась осторожность В. Н. Татищева, и в переводах саг и скальдических стихов топоним Garðar стал переводиться просто как Русь, а слово Гардарика, чуть ли не в учебниках, уже переводится как «страна городов». Причем последовала и обратная интерполяция термина в глубь веков, в те времена, в которых не могли знать такого топонима, как Русь, хотя, возможно, уже и знали народ или народы, от которых позднее этот топоним возник.

Чтобы понять происхождение топонима Garðar, стоит обратиться к представлениям об окружающем мире древних жителей Скандинавского полуострова. Именно к представлениям о Мире, а не только к их географическим представлениям. Среди мировой бездны, сквозь которую только начинают проявляться черты будущей структуры мира, от встречи тепла Муспелльхейма и холода Нифльхейма рождается третья сущность — йотун Имир, его члены (ноги, руки, подмышки), вступая в связь

---

<sup>1</sup> Татищев В. Н. История Российская // Татищев В. Н. Собрание сочинений. — М., 1994. — Т. 1. — С. 220.

<sup>2</sup> Рыдзевская Е. А. Древняя Русь и Скандинавия IX–XIV вв. — М., 1978. — С. 143–151. Мельникова Е. А. Древнескандинавские географические сочинения — М., 1986. — С. 45–49.

друг с другом, породили всю жизнь и в том числе род инеистых великанов — хримтурсов. Все это согласуется и с древней мудростью востока — два порождает три, три порождает бесконечное многообразие<sup>3</sup>. Космическая корова Аудумла вылизала из соленых прибрежных камней первого аса Бури. Он или его следующее воплощение Бор, взяв в жены дочь йотуна Бельторна по имени Бестлу, родил трех сыновей на буквы «В» — Водана (Одина), Вили и Ве. Их имена можно перевести как Вдохновение, Воля, Священность. Они убили Имира и из его тела, костей, крови сотворили Срединный мир, Мидгард. Из мозга Имира, в частности, возникли облака. Из деревьев сыновья Бора вырубили первого мужчину по имени Ясень, и первую женщину по имени Ива<sup>4</sup>.

Рожденный мир, развиваясь и раскрываясь, обрел структуру, где Мидгард — это лишь одна из девяти частей, образующих мировое древо. В центре этого Мира-Древа находится собственно Срединный мир — Мидгард, на север от него лежит Нифльхейм, на юг Муспелльхейм, на востоке Йотунхейм, на западе Ванахейм. Ниже Мидгарда находятся Свартаальвхейм (Мир темных альфов), еще ниже оказывается Хель (Мир неподвижности, смерти). Над Мидгардом имеются Льёссальвхейм (Мир светлых альфов) и еще выше Асгард (Мир асов, движения, жизни)<sup>5</sup>. Все это образует сложную коническую структуру, обращенную острием вниз, где внизу наименьшая степень свободы, а наверху максимальная. При этом важно отметить, что и в верхнем, и в нижнем мирах сохраняется понятие стороны света — восток, север, запад, юг. Так в немецких поговорках сохранилась память, что после смерти в хелль попадают, двигаясь на север. Наличие этих сторон света еще при самом сотворении мира восходит к древнейшим индо-европейским представлениям времен Вед.

Асы, оберегая Срединный мир людей от йотунов, огородили Мидгард оградой, за которую изгнали чудовищ. Собственно понятие границ возникает в связи с устройством Мидгарда. Если отвлечься от вышележащих и нижележащих миров, то древняя картина мира может быть изображена четырехугольником, от углов которого расходятся линии, очерчивающие четверти мира. Сам четырехугольник — это Мидгард, срединная ограда, дом. Известно, что дружинный дом, халл, был не столько местом веселой попойки, сколько, в первую очередь, сакральным объектом, образом мира, Мидгарда. Длинный дом строился вытянутым с востока на запад и со входами с южной стороны. Сидя на почетном месте меж священных столбов дома-святых, взывая к богам, глава дома, земли, дружины обращался лицом на юг, к солнцу, в сторону южной четверти. Справа от него был мир Ванов, западная четверть, слева в восточной четверти мир йотунов. За спиной была северная четверть<sup>6</sup>.

Йотунхейму противопоставлен Ванахейм. Ваны обычно понимаются как союзники асов. Само слово ван восходит к слову друг, союзник, радость, любовь. И тогда мы имеем кроме противопоставления сторон света еще и противопоставление понятийное: дружба, достаток, разумность, плодородие — голод, жажда, неразумность, неоформленность. Извечное противопоставление Восток-Запад. При этом дверь в восточном конце дома называлась женской, в западном конце дома мужской<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Лао-цзы. Дао-дэ-цзин. — Л., 1950. — С. 139.

<sup>4</sup> Младшая Эдда. — Л., 1970. — С. 16–26.

<sup>5</sup> Там же. С. 29–39. Мифологический словарь. — М., 1992. — С. 230.

<sup>6</sup> Исландские саги. — М., 1956. — С. 762.

<sup>7</sup> Стриннгольм А. Походы викингов. — М., 2003. — С. 123.

Эта структура мира хорошо прослеживается на рисунках, нанесенных на шаманские бубны лопарей. Следует отметить, что такая структура мира, нанесенная на бубен, характерна именно для южных и юго-западных саамов<sup>8</sup>, тогда как у бубнов из северных областей наблюдается лишь разделение на три уровня — верхний, средний и нижние миры. Таким образом, можно говорить о заимствовании этой картины мира именно с юга, от индоевропейских племен. Интересно, что наложив такую структуру мира на современную карту с центром, Мидгардом, расположенным где-то в районе южной Норвегии и Северной Дании, мы получим то самое древнее деление на четверти. Сам Северный путь, Норвегия, и Исландия окажутся в северной четверти, что соответствует текстам саг, а граница между северной и восточной четвертью пройдет по западу Швеции на север Ботнического залива. Тогда Швеция и Балтийское море окажутся вполне в соответствии с текстами саг в восточной четверти, а Британия и Франция в западной. Германия же и Центральная Европа, как и положено, окажутся в южной четверти. Такое разделение вполне соответствует представлениям древних скандинавов, описанным в работах Т. Н. Джаксон<sup>9</sup>.

При этом Утгард, Мир за Оградой, Внешний мир окружает Срединный мир со всех сторон — отправляешься ли ты вверх в горы, или в море, или в бескрайние леса, ты попадаешь на границу человеческого и Иного. Но восточное направление издревле пользовалось особым предпочтением в описании путешествий к этой границе человеческого и неведомого. Вспомним знаменитое путешествие на восток, в Утгард, аса Тора и путешествия на восток конунгов древности, отправлявшихся на поиски Асгарда.

Итак, асы отгородили Мидгард от Йотунхейма. Старо-норвежское слово *gardr* обычно переводят следующим образом:

- 1) ограда, забор, укрепление;
- 2) двор, огороженное пространство;
- 3) двор, владение (княжеский двор), небольшое владение, земельный участок, хутор (в Исландии), дом (в Норвегии).

Слово происходит из протогерманского *gardaz*, из протоиндоевропейского *ghardh*. Соответствует старофризскому *garda*, старосаксонскому *gardo*, староанглийскому *geard*, голландскому *gaard*, старонемецкому *gart*, немецкому *Garten*, исландскому *garður*, шведскому *gård*, албанскому *gardh*. Множественное число этого слова будет писаться как *garðar*, и именно эта форма использована для обозначения страны на востоке, позднее превратившееся в знаменитое Гардарика, которое ничтоже сумняшеся стали переводить как Страна Городов к вящей гордости великороссов. Впрочем, поэт Чернов предложил переводить скандинавское название страны как Страна Острогов<sup>10</sup>, Т. Н. Джаксон склоняется к Стране Укреплений<sup>11</sup>.

Все эти и другие попытки уйти от «Страны Городов» связаны с тем, что на огромном пространстве Русской равнины IX-X вв. собственно городов нашлось около двадцати, да и сами города по этническому составу вряд ли были славянскими, чтобы славянское слово стало источником. Да и норманны, путешествующие по морю во-

<sup>8</sup> См. работу Gjerde T. Sami drums //URL: old.no (дата обращения — 09.10.2012).

<sup>9</sup> Джаксон Т. Н. AUSTR I GÖRDUM: древнерусские топонимы в древнескандинавских источниках. — М., 2001.

<sup>10</sup> Чернов А. Гардарика. Книга стихов. — СПб., 1997. — С. 3.

<sup>11</sup> Джаксон Т. Н. AUSTR I GÖRDUM: древнерусские топонимы в древнескандинавских источниках. — М., 2001.



круг Европы, верно, видели более плотно заселенные земли, чем земли на восточных берегах Балтийского моря.

Отметим наличие еще более широкого значения этого древнего слова *garðr*. Гард — это не только огороженный участок земли, непосредственно примыкающий к дому, но и нечто гораздо большее — возделанные поля, расчищенные леса, дороги и мосты, причалы и покосы, относящиеся к усадьбе. Это особенно хорошо осознается в Норвегии, когда смотришь на берега фьордов, украшенные возделанными участками земли. Гард — это структурированный, преобразованный, очеловеченный мир. В этом он подобен миру асов, Асгарду, с его усадьбами, полем для игр и садами. Именно поэтому только двум этим мирам соответствует обозначение «гард» — структурированный, устроенный мир. Остальные миры — Ванахейм, Нифльхейм, Йотунхейм и другие характеризуются словом *heimr*, которое скорее можно перевести как пространство, сообщество, родственность, но не устроенный мир, *garðr*.

В тексте англосаксонской песни о Беовульфе, записанной, видимо, в X в., но созданной не позже VIII в., описываются «реалии» VI–VII вв. Не будем здесь вдаваться в обсуждение времени создания поэмы, примем лишь то, что она появилась до того как славяне построили свои первые «города» на северо-западе современной России. Одни из красивейших строф поэмы заканчиваются удивительными словами: «Но пришла пора, повернулся год — чередой возвращаются времена с небес, так и ныне, на земли смертных, — стаял зимний покров, зазеленели поля, и сбирался в путь гость с чужбины...»<sup>12</sup> Строки приведены в переводе В. Тихомирова, а вот как они выглядят записанными на староанглийском языке: «..oƿðæt oƿer com, gear in geardas, — swa nu gyt deð, þa ðe syngales sele bewitiað, wuldortorhtan weder. Ða wæs winter scacen, fæger foldan bearm. Fundode wrecca. gist of geardum»<sup>13</sup>.

Дважды в этих строках использовано слово *geard*, первый раз во множественном числе, второй раз в дательном падеже множественного числа. Согласно современным представлениям многочисленных исследователей древнеанглийского языка, слово *geard* обладает несколько большей шириной значений<sup>14</sup>:

1. ограждение, ограждать,
2. двор, сад,
3. жилье, обитель, двор,
4. область, округ,
5. страна, владение, земля.

Не только о садах и не только об укреплениях говорится в приведенном выше отрывке из песни о Беовульфе, а о землях, странах и о земном мире. Слово в этом смысле используется в поэме несколько раз.

Обжитой мир, мир людей отделен от Йотунхейма, расположенного на востоке, изгородью. Восточный путь по морю упирается в мир лесов, тайги, среди которой где-то высится Ограда Мира, *Garðr*, устроенная асами.

Почему же древние использовали множественное число для топонима *Garðar*? Создав Мидгард и поселив в нем людей, асы обустроили свой мир Асгард. В нем был устроен престол аса Одина. «Одина называют Всеотцом, ибо он отец всем богам. И еще

<sup>12</sup> Беовульф / Пер. с древнеанглийского В. Тихомирова. — Л., 1977. — С. 57.

<sup>13</sup> Beowulf. Bruce Mitchell & Fred C. Robinson. — Oxford, 1998. — 1135.

<sup>14</sup> Bosworth, Joseph. An Anglo-Saxon Dictionary, based on the manuscript collections of the late Joseph Bosworth. Eds. T. Northcote Toller and Alistair Campbell. — Oxford, 1838–1972.

зовут его Отцом Павших, ибо все, кто пал в бою, — его приемные сыновья. Им отвел он Валхалл и Вингольв»<sup>15</sup>. Помимо усадеб Одина и его жены Фригг, в Асгарде есть еще владения аса Тора Трудвангар, Поля силы, а «чертог его именуется Бильскирнир, в этом чертоге пять сотен покоев и еще сорок, также в Асгарде имеется усадьба аса Бальдра Брейдаблик, усадьба аса Ньёрда Ноатун, владения его дочери Фрейи Фолькванг, и ее усадьба Сессрумнир. Есть и другие усадьбы. На самом краю Асгарда есть владения аса Хеймдалля Химинбьёрг. Как видим, в пространстве Асгарда имеется множество владений и усадеб, и Асгард не является одной усадьбой, укреплением или острогом. Итак, Асгард — это обустроенный мир асов, так же как Мидгард обустроенный мир людей. Где-то на восток от Асгарда находится Йотунхейм, который также находится и на восток от Мидгарда. Конунги древности шли на восток Мидгарда не для того, чтобы просто дойти до Асгарда, они не были столь наивны. Небесный град восхищается силой, преодолевающей границы. На востоке Мидгарда можно было преодолеть границу мира, попасть в Йотунхейм и уже через Йотунхейм найти проход наверх, в Асгард.

По-видимому, уже в поздние, христианизированные времена возникла идея, что Асгард находился просто на географическом востоке, в Азии, и вообще соответствует исторической Трое, как об этом написал Снорри Стурлусон. Следуя этому более позднему представлению, снижается не только сам образ асов как устроителей вселенной, но и терется смысл многих древних образов. Именно, следуя этой логике, топоним *Garðar* легко превращается просто в городки, укрепления, остроги и т. п.

Пространство между Асгардом и Мидгардом, где-то на востоке, там, где смыкаются мир Йотунхейма и границы миров, видимо, и было названо Гарды, *Garðar*. Здесь стоит обратить взгляд в противоположную сторону, на запад, и увидеть удивительную закономерность. Первое название Исландии Гардархольм. Следующая граница мира, теперь уже в Гренландии, опять получает название Гардар (др.-исл. *Garðar*). Это название носит «столица» поселений исландцев в Гренландии, а также место, где позже жил епископ Гренландии. В настоящее время на этом месте расположен поселок Игалику.

Как известно, выражение «на востоке в Гардах» (*austr i Gordum*) является устоявшейся формулой: не менее десяти раз ее можно встретить, например, в шведских рунических надписях на «гробовых камнях», как их называет В. Н. Татищев. На мой взгляд, употребление подобной архаической формулы и именно в погребальных надписях указывает на то, что позднейшее название страны произошло не от городов или укреплений на востоке, которых немало и в самой Швеции, а от древних представлений о границах миров в вышеуказанном смысле. Возможно, скандинавы в своих рунических надписях использовали древнее поэтическое выражение — «На востоке у пределов мира». Здесь уместно вспомнить латинское слово — *limes* — предел и граница, а также интерпретацию В. Н. Татищевым топонима Гольмогардия (*Holmgard*) — «предел островный»<sup>16</sup>.

Так же, как постепенно с расширением границ осознаваемого мира людей, Мидгарда, отодвигался все дальше на восток таинственный Йотунхейм, так же и древнее значение *Garðar* превращалось со временем в имя реальной страны на окраине познанного мира. Страна эта возникала на Восточном пути, так сказать, прямо на глазах

<sup>15</sup> Младшая Эдда. — Л., 1970. — С. 26–39.

<sup>16</sup> Татищев В. Н. История Российская // Татищев В. Н. Собрание сочинений. — М., 1994. — Т. 1. — С. 220.

скандинавских путешественников, которые для ее обозначения долго использовали древнее название предела мира *Garðar*, затем *Garðaríki*, где окончание — *ríki* как раз и означает государство, а затем уж и почти современные *Ruzaland*, *Ruscia*, *Rusia*<sup>17</sup>.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Беовульф / Пер. с древнеанглийского В. Тихомирова. — Л., 1977.
2. Джаксон Т. Н. *AUSTR I GÖRDUM*: древнерусские топонимы в древнескандинавских источниках. — М., 2001.
3. Исландские саги. — М., 1956.
4. Татищев В. Н. — Собрание сочинений: т. 1. История Российская. — М., 1994.
5. Лао-цзы. Дао-дэ-цзин. — Л., 1950.
6. Мельникова Е. А. Древнескандинавские географические сочинения. — М., 1986.
7. Мифологический словарь. — М., 1992.
8. Младшая Эдда. — Л., 1970.
9. Рыдзевская Е. А. Древняя Русь и Скандинавия IX–XIV вв. — М., 1978.
10. Стрингольм А. Походы викингов. — М., 2003.
11. Чернов А. Гардарика. Книга стихов. — СПб., 1997.
12. *Beowulf*. Bruce Mitchell & Fred C. Robinson. — Oxford, 1998.
13. Bosworth, Joseph. *An Anglo-Saxon Dictionary, based on the manuscript collections of the late Joseph Bosworth*. Eds. T. Northcote Toller and Alistair Campbell. — Oxford, 1838–1972.
14. Braun F. *Das historische Russland im nordischen Schriftum des X–XIV Jahrhunderts*. — Saale, 1924.
15. Gjerde T. *Sami drums* // URL: old.no (дата обращения — 09.10.2012).

---

<sup>17</sup> Braun F. *Das historische Russland im nordischen Schriftum des X–XIV Jahrhunderts*. — Saale, 1924. — С. 192–196.

**П. Н. Базанов**

## **КУЛЬТУРА ПРОВИНЦИИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ (поселок Келломяки, нынешнее Комарово)**

В современных эмигрантоведческих исследованиях главное внимание законно уделяют столицам и центрам русской эмиграции — Берлину, Парижу, Нью-Йорку, Праге, Белграду и Софии, Харбину и Шанхаю. Если «провинция русского зарубежья» и оказывается в поле зрения ученых, так это опять не маленькие населенные пункты, а порой даже целые страны — Куба, Япония, Норвегия и т. д. Зарубежная Россия начинается совсем рядом с Санкт-Петербургом, менее чем в 40 км, в поселках Оллила (Солнечное), Куоккала (Репино), Келломяки (Комарово), Терриоки (Зеленогорск), которые хотя и находились в период межвоенного времени в составе Финляндии, но жили там в большинстве русские эмигранты.

Поселок Келломяки (с 1949 г. Комарово) сначала уступает по известности только Куоккале, т. к. там до своей смерти жил в Пенатах художник И. Е. Репин, но во второй половине XX в. становится неформальной столицей ленинградской интеллигенции, ассоциируясь с именами А. А. Ахматовой, Д. С. Лихачева и др.

После обретения Финляндией независимости и до т. н. «Зимней» войны 1939–1940 гг. Келломяки по-прежнему оставались преимущественно русским поселком, хотя финны переименовали все русские названия улиц и постепенно стали выкупать бесхозные или обесценившиеся дачи — шедевры «деревянного модерна». Важным источником по истории культуры Келломяк в эмигрантский период являются воспоминания простого жителя поселка Василия Шагина<sup>1</sup> «Что вспомнилось...», которые в рубрике «Русская жизнь в Финляндии портреты прошлого и сегодня» в журнале «Русский листок в Финляндии»<sup>2</sup> были напечатаны в 1987 г., т. е. почти через 50 лет после описываемых событий.

Известный русский поэт, певец Белого движения Иван Савин (Саволайнен) в берлинской газете «Руль» в 1926 г. за 28 апреля опубликовал статью «Русские в Фин-

---

<sup>1</sup> Василий Шагин был учеником Григория Ивановича Сандина (1869–1958) — главы до 1917 г. «торгового дома Сандин и сыновья» еще по Петербургу и с ним покинул Россию.

<sup>2</sup> Шагин В. Что вспомнилось... // Русский листок в Финляндии. — Хельсинки, 1987. — № 3 — С. 29–33.

ляндии», где великолепно и образно описал жизнь русских эмигрантов. Не побоимся подробно процитировать: «До революции вся южная сторона Выборгской губернии жила исключительно, так сказать, отраженным петербургским светом, **Келломяки** (выделено мной. — П. Б.), Териоки, Перкьярви, Райвола — все это летом было забито дачниками из Петербурга и, частично, севера России. Коренное население дачного района опять так или иначе, путем ли сдачи жилищ или продажи продуктов, но жило и работало для русских дачников, число коих в иные годы доходило до нескольких тысяч.

Теперь Россия отделена от Финляндии высокой стеной коммунизма, а Петербурга и совсем не стало — старого Петербурга, имевшего возможность позволить себе “роскошь” пожить месяц-другой на даче. Нет никаких оснований думать, чтобы раскрылись ворота этой китайской стены, во всяком случае в ближайшем будущем. Да и до дач ли теперь нищему “ленинградцу”? Мы не говорим, конечно, об “ответственных товарищах”. Но те, избалованные Крымом, Кавказом и заграничными Ниццами, вряд ли поедут в “чухонские курорты”»<sup>3</sup>.

Совсем не потеря курортного статуса была самым страшным, хуже было отсутствие средств к существованию и работы. Те из бывших дачников, кто остался переждать Революцию 1917 г. и Гражданскую войну, были твердо уверены — скоро все кончится, несколько месяцев или максимум год, большевики падут, и через час мы будем дома в Петрограде. Поэтому в прямом смысле проедались последние сбережения или продавалась за бесценок любая недвижимость. Иван Савин эмоционально замечал: «С каждым годом пустеет “прифронтовая полоса”. Больно видеть, как разрушаются сотни затейливых домиков, зарастают бурьяном клумбы и сады, валяются от времени или растаскиваются заборы. На каждом шагу встречаешь заколоченные магазины, киоски, булочные: нет покупателей, разбежались торговцы»<sup>4</sup>. То же, кстати, повторилось и на наших глазах в начале 1990-х гг.

В. Шагин также отмечал, что положение резко ухудшилось после 1928 г. Массовая безработица привела к тому, что «платить стали очень мало, — только-только хватало для того, чтобы не голодать. Помогали многие лавочники, уступая продукты в долг, до случайной полочки. Так люди жили, не унывали, помня, что охами и ахами делу не поможешь»<sup>5</sup>.

Да и до мирового кризиса жизнь была очень тяжелая, не даром с 1917 г. до 1939 г. население поселка сократилось примерно в десять раз. Иван Савин писал: «Те десятки русских, что каким-то чудом застряли в этих **Келломяках** (выделено мной. — П. Б.) и Териоках, спешат продать свои усадьбы, но кому они нужны? Если кому и подвернется редкий случай продать свою дачу, ценное имущество идет буквально за гроши. Чаще дачи продаются на снос, покупатель перевозит их в окрестности Выборга или Гельсингфорса, та же дача ставится на новом месте, более удобном для жизни, но и в таком случае владельцу приходится довольствоваться платой низкой до смешного. А многие русские и просто бросают свое имущество на произвол судьбы, уезжая в столицу или в заграницу.

Хроническая безработица, конечно, прежде всего, отражается на русских. Без преувеличения можно сказать, что материальное положение русских беженцев этого

<sup>3</sup> Савин И. «Всех убиенных, помани Россия...» — М., 2007. — С. 335.

<sup>4</sup> Савин И. Указ. соч. С. 335.

<sup>5</sup> Шагин В. Указ. соч. С. 32.

района оставляет за собой далеко позади всю общеэмигрантскую неуверенность в завтрашнем куске хлеба. За очень редким исключением беженцы в **Келломяках** (выделено мной. — П. Б.), Териоках и т. д. периодически голодают в точном значении этого слова, живут в нетопленных, несколько лет не отремонтированных дачах, одеты в тряпье. В особенности катастрофично положение стариков и детей, часто сирот»<sup>6</sup>.

Даже в этой обстановке культура русской эмиграции была на довольно высоком уровне. В Келломяках с дореволюционных времен имелся летний театр «Ритц» («Риц»), куда еще до закрытия финско-русской границы приезжали из Санкт-Петербурга труппы артистов. По воспоминаниям В. Шагина: «В летнее время демонстрировал фильмы “бродячий” кинематограф». Был и небольшой театральная зала с маленькой сценой, — здесь любительская театральная труппа за небольшую входную плату знакомила жителей Келломяк с русским искусством<sup>7</sup>. Труппу эту возглавляла бывшая актриса Мариинского, руководитель драматического кружка молодежи в Келломяки Мария Александровна Бьёркелунд, супруг которой Борис Владимирович (1893–1976) — офицер царской армии, участник Белого движения, в 1944 г. его выдали в СССР по т. н. «списку Лейно», до 1956 г. он был в ГУЛАГе, затем вернулся в Финляндию, был замечательным артистом-дилетантом. Декорации писал с большим искусством художник Владимир Петрович Щепанский (1895–1985) — живописец, член-учредитель и председатель «Общества русских художников в Финляндии», офицер царской армии, после 1945 г. проживавший в Швеции. В. П. Щепанский, по словам В. Шагина, был не только хорошим художником, но и прекрасным артистом, с которым не отказалась выступать до своего переезда в Латвию даже такая прославленная артистка Александринского театра, как Мария Андреевна Ведринская (1877–1948). В Келломяках М. А. Ведринская выступила в помещении местного Пожарного общества днем, в воскресенье 27 августа 1933 г.<sup>8</sup>.

Келломякской театральной труппе приходилось выступать с большим успехом также в помещении Терриокского реального училища и в зале клуба «Сеурахуоне» в Терриоках<sup>9</sup>. В 1935 г. в день рождения А. С. Пушкина 29 июня русские эмигранты Оллила, Куоккала и Келломяки справляли свой праздник — «День Русской Культуры» в Куоккала, в театре Общества финской молодежи. Впервые этот праздник проводился для широкой публики в театре. Успешно выступил «Кружок молодежи» во главе с М. А. Бьёркелунд из Келломяки<sup>10</sup>.

Кроме театра «Риц» была еще группа Н. Н. Годлевского (режиссер), его брата Н. В. Годлевского, Шихиной, В. и Н. Пузиных, Белокопытова и Сидорова, дававшая спектакли в помещении «Русской народной школы»<sup>11</sup>.

В Келломяках продолжала функционировать русская четырехклассная школа (бывшая имени П. А. Столыпина), содержавшаяся Земгором (Земско-городским союзом), с 1920 г. называвшаяся «Келломякским приходским совместным реальным училищем» и специализировавшаяся на лесном деле. Келломякское реальное училище

<sup>6</sup> Савин И. Указ. соч. С. 336.

<sup>7</sup> Шагин В. Указ. соч. С. 29.

<sup>8</sup> Послушник [Новицкий Е. В.]. Не сказанное слово при отъезде М. А. Ведринской // Журнал «Содружества». — Выборг, 1933. — № 9. — С. 52.

<sup>9</sup> Шагин В. Указ. соч. С. 29.

<sup>10</sup> День Русской Культуры в Куоккала // Журнал «Содружества». — Выборг, 1935. — № 10 (34). — С. 38.

<sup>11</sup> РО ИРЛИ. — Ф. 163. — Оп. 2. — Д. 659. — Л. 1.

создано было по инициативе приходского совета и состояло из двух подготовительных и четырех средних классов. В ученической библиотеке было около 300 томов. Субсидия Земгора составляла 80% из школьного бюджета.

В годы Гражданской войны русскую школу перевели в другое здание. В 1921 г. директором училища была Е. Юганова, законоучителем протоиерей Иоанн Зотиков, учителями Н. Герасимов, В. Дейнеко М. Безрукова, Н. Блинов, В. Штавеман<sup>12</sup>. Авторы сайта «Terrijoki. Зеленогорск» Е. Травина, Е. Беляева дают нижеследующую информацию о них: «Е. Юганова может быть Екатериной Евстигнеевной Югановой, вдовой войскового старшины (согласно “Всеми СПб на 1913 г.”). С другой стороны, некие супруги Югановы содержали в Петербурге с 1904 г. учебное заведение для мальчиков и девочек. Возможно, “наша” Е. Юганова была их родственницей... Протоиерей Иоанн Иоаннович Зотиков (согласно воспоминаниям В. Р. Сахарова) родился 18 июля 1878 г. в Суйстамо, окончил С.-Петербургскую семинарию. С 1909 г. по 1919 г. (с небольшим перерывом) он служил настоятелем Келломякской церкви во имя Сошествия Св. Духа. Скончался в Хельсинки 1 мая 1945 г., где и был похоронен. Надежда Ивановна Герасимова, потомственная дворянка, врач, владела до революции двумя участками в Келломяки. В Петербурге служила в Клинике детских болезней женского медицинского института. Штабс-капитан, инженер Владимир Александрович Штавеман владел до революции участком на Лесной стороне, по Александровской/Школьной улице. Большой двухэтажный дом на его бывшем участке был снесен весной 2010 г. В. Дейнеко — это Василий Дмитриевич Дейнеко, статский советник, служивший, согласно адресному указателю “Весь Петроград на 1917 г.” в мужской гимназии при римско-католической церкви св. Екатерины. Коллежский советник Николай Иосифович Блинов преподавал в Центральном училище технического рисования бар. Штиглица, а также в начальной рисовальной школе. Местом жительства в 1917 г. значится ст. Куоккала, собственный дом. Наверное, оттуда он приезжал на уроки в келломякскую школу»<sup>13</sup>. Дополнить информацию можно следующим: протоиерей Иоанн Зотиков стал затем настоятелем Выборгского прихода, Н. И. Блинов — художник-пейзажист и портретист (1868–1966), один из учредителей «Общества русских художников в Финляндии», Безрукова Мария Афанасьевна — затем преподавала в Терриокском Училище.

Из других преподавателей реального училища удалось выявить Ольгу Ивановну Пресас (1893-?), урожденную Олиференко, члена Вреденского благотворительного комитета, выпускницу Петроградского женского института. Она нелегально бежала из Петрограда в 1921 г. и преподавала с 1923 по 1927 г., пока с мужем не переехала в Терриоки. Видимо, с 1925 по 1927 гг. в училище преподавал и ее муж Герман Аркадьевич Пресас (1894–1942) — художник, декоратор, член «Общества русских художников в Финляндии». Он в 1921 г. бежал в Литву, с 1925 г. жил в Финляндии, до 1935 г. являясь литовский подданным. В 1939 г. остался в г. Терриоки, работал руководителем студии в Доме пионера и школьника, в 1941 г. был арестован, признан «особо-опасным» и умер в тюремной больнице<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Балашов Е. А., Травина Е. М. Келломяки: Адрес и судьба. — СПб., 2011. — С. 187–188.

<sup>13</sup> Старые дачи: Комарово: Народная школа / Е. Травина, Е. Беляева, август 2011 г. Последнее обновление 20.08.2011 // URL: [www.Terrijoki.spb.ru](http://www.Terrijoki.spb.ru) (дата обращения — 11.10.2012).

<sup>14</sup> Зимняя война 1939–1940 гг. в документах НКВД. — СПб., 2010. — С. 170; Архив УФСБ РФ по СПб. и Лен. обл. (далее — Архив УФСБ). — Д. № П-69672 Г. А. Пресас. — Л. 13, 31 об.

В начале XX в. профессор Аркадий Германович Пресас (1870–1952) — секретарь Сената, историк, юрист, писатель и популяризатор философских знаний купил дачу в Келломяках, в районе станции Канерва (находилась между современными Комарово и Репино). В 1921 г. он бежал со своей семьей из Орши в Литву, а в 1923 г. как подданный Литвы эмигрировал в Финляндию, где купил новый дом уже в самом поселке Келломяки, где до 1939 г. жил на средства от своего дома в Каунасе. А. Г. Пресас в отличие от большинства эмигрантов выучил финский язык и принял в 1935 г. финское гражданство. Он активно занимался лекторской деятельностью, писал труды и публиковал их на разных языках<sup>15</sup>. С А. Г. Пресасом, кроме сына Германа, жили его другие дети: художник Аркадий (1892–1969), Георгий (1912–1985) — сотрудник Славянской библиотеки Хельсинского университета и психически нездоровые Владимир и Анна. Вся семья эвакуировались и затем жили в Хельсинки.

Одной из достопримечательностей поселка Келломяки было существование в 1921–1938 гг. книжного магазина А. Рейхе, одного из трех крупнейших русских эмигрантских книжных магазинов в Финляндии<sup>16</sup>. Август Карлович Рейхе — по профессии врач-логопед, еще до революции создал «летний санаторий для заикающихся — вилла Возрождение». К тому же он был официальным распространителем парижской газеты «Возрождение» по Финляндии и корреспондентом и представителем рижской газеты «Сегодня» на Карельском перешейке.

К культурному времяпрепровождению в Келломяках надо отнести также чтение газет и художественных журналов. Русские эмигранты выписывали газеты, как правило в складчину, т. к. стоимость прессы резко повышалась из-за пересылки из-за границы. Среди множества газет выделяли: правое «Возрождение» (Париж, 1925–1940); либеральные «Последние новости» (Париж, 1920–1940), редактор — известный историк и общественный деятель П. Н. Милуков; центристский «Руль» (Берлин, 1920–1931), издавался при участии В. В. Набокова, И. В. Гессена и А. И. Каминки. Меньшей популярностью пользовались газета известного публициста и общественного деятеля В. Л. Бурцева «Общее дело» (Париж, 1918–1934); «Дни» (Берлин; Париж, 1922–1928), под фактической редакцией А. Ф. Керенского; «Россия и славянство: Орган национально-освободительной борьбы и славянской взаимности» (Париж, 1928–1934), при ближайшем участии П. Б. Струве и под редакцией К. И. Зайцева. Более всего В. Шагин выделял «Сегодня» (Рига, 1919–1940) — крупнейшую газету русского зарубежья, много места уделявшую развлекательному материалу, на которую подписывались почти все жители поселка: «В ней печатались описания всех мировых событий, все сенсационные новости, новые романы и повести эмигрантских писателей, таких как: Бунин, Куприн, Ал. Толстой и многие другие. В этой газете печатались и отзывы, и критика, касавшиеся состоявшихся концертов и выступлений артистов, выступавших в странах Прибалтики и Скандинавии. В каждом небольшом даже местечке и, тем более, в городишке имелся свой представитель газеты, сообщавший в редакцию за небольшую плату обо всем, что происходило и, по мнению редактора, могло заинтересовать читателей. Газету “Сегодня” получали почти в каждом семействе, она была недорога! но очень развлекательна»<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Архив УФСБ. — Д. № П-69672 Г. А. Пресас. — Л. 15, 25 об., 26.

<sup>16</sup> Возрождение. — Париж, 1938. — 7 янв. (№ 4113). — С. 14; Залевский В., Голлербах Е. Распространение русской печати в мире 1918–1939 гг.: Справочник / Рос. нац. б-ка. — СПб., 1998. — С. 216.

<sup>17</sup> Шагин В. Указ. соч. С. 32.



Самым интересным считался двухнедельный литературно-иллюстрированный журнал «Иллюстрированная Россия» (Париж, 1924–1939), под редакцией М. П. Миронова и А. И. Куприна. Для бедных жителей Келломяки он был дорог, и поэтому на него подписывались по несколько семей сразу. Журнал подкупал читателей хорошей печатью, отличными иллюстрациями и карикатурами и развлекательными литературными новинками. Читали в поселке Келломяки и Выборгский «Журнал Содружества» (1932–1938)<sup>18</sup>.

В поселке даже существовало издательство К. В. Самсонова (капитан белой армии, активный пропагандист протестантизма, проживавший в Терриоки), выпускавшее книги на русском языке<sup>19</sup>. Удалось выявить только одну книгу Франка Мангса «Путь спасения: с разрешения автора свободный перевод со шведского», изданную Самсоновым в 1935 г. и напечатанную в нарвской типографии «Minisse Trukk».

Один из домов на Привокзальной улице принадлежал Русской православной церкви (т. н. «митрополичья дача»). В эмигрантский период дом перешел в собственность зарубежной церкви и в нем даже бывал знаменитый митрополит Антоний (Храповицкий). При доме существовала домовая церковь (на стыке улиц Привокзальной и Васильева). Называют два адреса: Первый т. н. «митрополичья» дача. По-видимому, в Келломяках существовала домовая церковь, где более или менее постоянно проходили службы (на стыке Большого пр. и улиц Курортной и Горной). Нужно отметить и такой интересный факт, что церковные службы проходили иногда даже на побережье залива, когда в ясную погоду виден Кронштадтский Морской собор.

Регулярно коллективно, как было принято в 1920–1930-е гг., слушали радиопередачи по первым детекторным радиоприемникам. Причем ленинградские передачи слышно было очень хорошо, а финляндские из-за дальности еле-еле.

В Келломяках читались публичные лекции и доклады на самые различные темы в театре «Ритц», книжном магазине А. Рейхе и особняке Р. А. Кауше. Наибольшее впечатление производили выступления А. Г. Пресса, М. Г. Чистосердова, С. Ц. Добровольского и И. Е. Орешина. Михаил Гаврилович Чистосердов (?–1957) — до революции мировой судья, затем учитель русской словесности в Терриокском реальном училище. Уроженец Санкт-Петербурга генерал-майор Северин Цезаревич Добровольский (1881–1946), юрист по образованию, был военным прокурором в годы гражданской войны в Северной области у генерала Е. К. Миллера. После поражения белых С. Ц. Добровольский перебрался в Финляндию в город Выборг, где занимался активной деятельностью в среде русской эмиграции. Он был членом правления «Союза трудовой интеллигенции Выборгской губернии», «Культурно-просветительного общества» и секретарем «Комитета русских организаций в Финляндии по оказанию помощи голодающим в России». Известен С. Ц. Добровольский был и как талантливый лектор, выступавший в городах и населенных пунктах Финляндии, где жили русские: Выборг, Хельсинки, Терриоки, Куоккала, Келломяки, Гельсингфорсе и др. Фактический редактор и издатель в 1933–1935 гг. Выборгского журнала «Клич». В 1944 г. выдан в СССР по т. н. «списку Лейно», где по праву занимал первое место. Старший по возрасту, званию, один из руководителей Белого движения, имевший обширные связи в финских и международных правых, антикоммунистических кругах всего мира С. Ц. Добровольский был

---

<sup>18</sup> Редакционная переписка «Журнала Содружества» за 1932–1936 гг. / Сост., вступ. ст., коммент. А. Г. Тимофеева. — СПб., 2001. — С. 230.

<sup>19</sup> Книга: Энциклопедия. — М., 1999. — С. 574.

подлинным лидером русской антибольшевистской эмиграции в Финляндии. Он был конвоирован СМЕРШ в СССР в Москву и расстрелян 26 января 1946 г.

В. Шагин вспоминал: Помнится мне интереснейшая лекция прокурора Добровольского, прочитанная им в Келломяках на тему о двух романах Достоевского: «Преступление и наказание» и «Братья Карамазовы». В своей лекции Добровольский сопоставил обоих героев романов — Митю Карамазова и Родиона Раскольников. Митя, по словам лектора, не был виновен в убийстве отца, но его засудили на каторгу. Раскольников же был виновен в убийстве старухи-процентщицы, но за неимением улик, если б не следователь Порфирий и мучившая Раскольникова совесть не принудили бы его сознаться, то преступление осталось бы не наказанным»<sup>20</sup>.

Самое большое впечатление произвели на В. Шагина лекции на исторические темы. Читал эти лекции Иван Ефремович Орешин (1877-?) — историк и филолог, член Кронштадтского ревкома, бежал в Терриоки по льду, председатель Земгора в Финляндии. Преподаватель Терриокского реального училища. Позднее — преподаватель русского языка в Хельсинки. Вот как запомнился И. Е. Орешин — В. Шагину: «Это был человек очень небольшого роста (Орешин был почти одинаков по величине как в длину, так и в ширину!). У него был круглый как шар, голый череп с почти невидимым пушком на висках и затылке. Он имел круглое лицо с широким, но узким лбом, маленькие, но очень выразительные глаза, рассеянный, немного блуждающий взгляд глаз, словно он старался увидеть что-то в окружающем пространстве. Ясная дикция, то повышающаяся, то понижающаяся почти до шепота, в зависимости от описываемого события или лица, участвовавшего в этом событии. Когда Орешин начинал излагать какое-либо историческое событие, лицо его как бы изнутри озарялось, глаза увеличивались и начинали блестеть. Тяжеловесная осанка Орешина, вялая, немного развалистая походка, коротенькие ножки, — все это делало Орешина похожим на средней величины медведя. Словом, это был тип настоящего лектора-историка, который без всяких усилий с его стороны заставлял себя слушать. Он никогда не читал лекций по конспекту, всегда говорил по памяти, словно сам был свидетелем всех событий, о которых он говорил. А говорил он очень образно, иногда останавливаясь и словно вспоминая ход описываемых им событий истории, и потом очень “плавно”, словно большая река текла в своих берегах, продолжал повествование. Его лекции никогда не утомляли, а когда он кончал читать, то слушателям хотелось, чтобы он продолжал свои изумительные повествования»<sup>21</sup>.

Лекции эти проходили в очень небольшом кружке слушателей, в доме Кауше. Слушателями обычно были: доктор Эдгар Карлович Циммерман (имевший практику в Терриоки) с супругой, М. П. Сидорова, В. И. Сандина, Н. И. Герасимова и В. Шагин. Иногда на лекциях присутствовала и сама Нина Григорьевна (Антонина Геннадьевна) Кауше, муж которой очень состоятельный человек — Роберт Арнольдович Кауше — управляющий Нарвскими суконными мануфактурами и директор Кренгольмской Мануфактуры и потому жил почти постоянно в Эстонии, где находилось названное предприятие<sup>22</sup>.

Лекции в зимнее время устраивались по вторникам и четвергам, по два часа в вечер, с перерывами для чаепития, во время которого разговор шел на темы текущей

<sup>20</sup> Шагин В. Указ. соч. С. 30.

<sup>21</sup> Шагин В. Указ. соч. С. 30–31.

<sup>22</sup> Шагин В. Указ. соч. С. 30.

жизни. Начались эти лекции на темы истории с эпохи Иоанна Грозного и кончились Александром II, — главная тема этого царствования был «Роман Императора» или начавшаяся любовь императора к молоденькой воспитаннице Смольного Института княжне Екатерине Долгорукой. Царствование Бориса Годунова, смерть Димитрия. Очень много внимания и времени в лекциях было уделено лектором Орешиним Павлу и двум его сыновьям — Александру I и Николаю I<sup>23</sup>.

Приезжал Орешин в Келломяки поездом, а вечером, после лекции, когда поезда уже не ходили и другого сообщения с Терриоками не было, доктор Циммерман вызывал по телефону такси из Терриок и брал с собой Орешина. Платили лектору кто сколько мог, но не менее пяти финских марок. Доктор же платил за себя и супругу сорок марок<sup>24</sup>.

На два месяца летом 1935 г. приехали из Парижа в Келломяки писатель Борис Константинович Зайцев (1881–1972) с женой Верой Алексеевной побывать в «русских местах, среди русских людей». Супруги Р. А. и Н. Г. Кауше (дальняя родственница В. А. Зайцевой) поселили их в пансионе Веры Поммер-Захаровой (угол Морской улицы и Приморского шоссе, частично сгорело в 2009 г.). Б. К. Зайцев и его жена были в восторге от поездки и пропагандировали Келломяки всем парижским знакомым включая И. А. Бунину: «Здесь совсем другой мир. Наслаждаемся запахом русского леса. 13 лет не знал его. ...Иван сколько здесь России! Пахнет покосом, только что скосили отаву в саду, Вера трясла и сгребала сено. ...И еще: запахи совсем русские: острогорький — болотцем, сосной, березой. ...И весь склад жизни здесь дореволюционный... Здесь поражают размеры дач. Как широко и богато в России жили!»<sup>25</sup> Б. К. Зайцев читал лекции, встречался с читателями в Выборге, Терриоках, Келломяках, везде торжественно и радостно принимался публикой. «И не даром свою итоговую книгу “Путешествие Глеба” Зайцев завершит описанием двух счастливых летних месяцев, проведенных в Келломяках, воспринимая пребывание здесь как “редкостную удачу, о которой через тринадцать лет вспоминаешь как о посланной Милости и вечно благодаришь в душе за нее”»<sup>26</sup>.

Келломяки так же, как и соседние поселки, активно использовался политическими организациями русского зарубежья в качестве базы для проникновения в Советскую Россию. В поселке постоянно проживали резиденты и члены таких политических организаций, как эсеровская и кадетская партии, «Республиканско-Демократическое Объединение», «Крестьянская Россия», «Братство Русской Правды», «Русский Общевоинский Союз», монархических организаций и многие другие.

Келломяки считались крупным центром эмигрантской разведывательной работы против СССР. Финские власти в 1918 г. открыли на территории Келломяк карантин для русских, бежавших от советской власти и переходивших советско-финскую границу<sup>27</sup>. Именно поэтому в 1923 г. представителем «Особого комитета по делам русских в Финляндии» был назначен А. К. Шведер. При всех допросах присутствовал монархист-кирилловец генерал В. В. Бойсман<sup>28</sup>. Владимир Васильевич Бойсман

<sup>23</sup> Шагин В. Указ. соч. С. 30.

<sup>24</sup> Шагин В. Указ. соч. С. 31.

<sup>25</sup> Цит. по: Снеговая И. «Маленькая столица» // Комарово — Келломяки: ст. воспоминания // Комарово — Келломяки: Ст. Воспоминания. — 2-е изд., испр. и доп. — СПб., 2010. — С. 84.

<sup>26</sup> Снеговая И. Указ. соч. С. 84.

<sup>27</sup> Русская военная эмиграция 20–40-х годов. — М., 2001. — Т. 2. — С. 417.

<sup>28</sup> Там же. С. 417, 419.

(1883–1930) — генерал-майор, морской офицер на легендарном «Корейце», таврический губернатор, в эмиграции живший в Терриоки.

В поселке Келломяки была своя организация БРП, ее руководителем был постоянно там проживавший Леонид Константинович Петровский (?–1941) — до революции надворный советник, старший чиновник для поручений сысской полиции, начальник летучего отряда Петербургской сысской полиции. Он являлся членом руководства БРП и монархистов и вел переписку с Ленинградом, посылал туда посылки некоей Зельме Андреевне Фельшовой. Дача погибла после 1941–1944 гг. и находилась на Келломякской улице почти на углу Октябрьской улицы (ныне на углу Курортной и Лесного проспекта). Опергруппой НКВД были установлены дома и дачи активных белоэмигрантов и членов различного рода антисоветских организаций. В этих домах и дачах было изъято много антисоветской литературы и переписки<sup>29</sup>. Л. К. Петровский поддерживал связь с терриокским отделением финской охранки<sup>30</sup>.

Членами куоккальской автономной группы были братья Борис (ок. 1907–?) и Анатолий (1913–1983) (предположительно. — П. Б.) Глушковы, проживавшие в Келломяках (ныне Комарово)<sup>31</sup>. 1 мая 1933 г. один из братьев Глушковых был даже арестован финской полицией за переброску литературы, но быстро освобожден<sup>32</sup>.

В 1928 г. из пределов Финляндии был выслан в Северную Африку организатор «Союза Спасения России» (агитационный филиал «Братства Русской Правды») врач Келломякской больницы Русского Красного Креста, бывший военврач Н. Г. Черных<sup>33</sup>. Николай Георгиевич Черных (1893–1962) — уроженец Санкт-Петербурга по профессии зубной врач, еврей по национальности, попал в Финляндию в 1919 г. с отрядом белых, прорвавшихся через границу, вместе с женой, урожденной Тарасовой Ольгой Федоровной. В 1933 г. вернулся в Финляндию по французской визе и проживал в своем имении Ваммеллиярви возле Мустомяк. С 1939 г. жил в Хельсинки и работал зубным врачом.

Почти все население Карельского перешейка, и финское, и русское, было эвакуировано или успело уехать из Келломяки перед началом «Зимней» войны осенью 1939 г. В поселке Келломяки «осталось от финнов три местных жителя»<sup>34</sup> (официальная советская формулировка!). Это были садовник Ян-Иван Яковлевич Серинш (26.06.1877–2.05.1942), его дочь Александра (1908–1991) и дамский портной Виктор-Адольф Адреевич Малин (1889–?). На них история эмигрантской диаспоры в Келломяки и закончилась.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Архив УФСБ РФ по СПб. и Лен. обл. — Д. № П-45273 Серинш Я.-И. Я.
2. Архив УФСБ РФ по СПб. и Лен. обл. — Д. № П-69672 Г. А. Пресас.
3. Архив УФСБ РФ по СПб. и Лен. обл. — Д. № П-79622 Д. Ю. Репин.

<sup>29</sup> Зимняя война 1939–1940 гг. в документах НКВД. — СПб., 2010. — С. 215.

<sup>30</sup> Там же. С. 216–217.

<sup>31</sup> Архив УФСБ. — Д. № П-79622 Д. Ю. Репин. — Л. 32 об.–33.

<sup>32</sup> Там же. Л. 22 об.

<sup>33</sup> Соловьев М. С. «Дольше года мы ждать не можем». — СПб., 2008. — С. 66.

<sup>34</sup> Архив УФСБ. — Д. № П-45273 Серинш Я.-И. Я. — Л. 35.

4. Балашов Е. А., Травина Е. М. Келломяки: Адрес и судьба. — СПб., 2011.
5. Возрождение. — Париж, 1938. — 7 янв. (№ 4113).
6. День Русской Культуры в Куоккала // Журнал «Содружества». — Выборг, 1935. — № 10 (34).
7. Залевский В., Голлербах Е. Распространение русской печати в мире 1918–1939 гг.: Справочник / Рос. нац. б-ка. — СПб., 1998.
8. Зимняя война 1939–1940 гг. в документах НКВД. — СПб., 2010.
9. Книга: Энциклопедия. — М., 1999.
10. Послушник [Новицкий Е. В.]. Не сказанное слово при отъезде М. А. Ведринской // Журнал «Содружества». — Выборг, 1933. — № 9.
11. Редакционная переписка «Журнала Содружества» за 1932–1936 гг. / Сост., вступ. ст., коммент. А. Г. Тимофеева. — СПб., 2001.
12. Русская военная эмиграция 20–40-х годов. — М., 2001. — Т. 2.
13. Савин И. «Всех убиенных, помяни Россия…» — М., 2007.
14. Снеговая И. «Маленькая столица» // Комарово — Келломяки: ст. воспоминания // Комарово — Келломяки: Ст. Воспоминания. — 2-е изд., испр. и доп. — СПб., 2010.
15. Соловьев М. С. «Дольше года мы ждать не можем». — СПб., 2008.
16. Старые дачи: Комарово: Народная школа / Е. Травина, Е. Беляева, август 2011 г. Последнее обновление 20.08.2011 // URL: [www.Terrijoki.spb.ru](http://www.Terrijoki.spb.ru) (дата обращения — 11.10.2012).
17. Шагин В. Что вспомнилось... // Русский листок в Финляндии. — Хельсинки, 1987. — № 3.

*Т. С. Немчинова*

## **ПРОБЛЕМА КОНЦЕПТУАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ ДЕМОКРАТИИ В КОНТЕКСТЕ ЧЕТВЕРТОЙ ВОЛНЫ ДЕМОКРАТИЗАЦИИ**

Для того чтобы понять, в каком направлении следует двигаться странам, вставшим на путь демократизации в 90-е гг. XX в., необходимо подвести некоторые итоги так называемой третьей волны демократизации. Не претендуя ни в коей мере на полное и всестороннее освещение данного вопроса в рамках одного небольшого исследования, мы хотели бы остановиться на основных характеристиках данной волны, определить, какие последствия она может иметь для дальнейшего концептуального развития демократии.

В современном политическом дискурсе, в научных кругах, и даже в СМИ слово «демократия» является одним из самых распространенных. Система общественного устройства (демократия), основы которой были созданы еще в античную эпоху, ощутимо повлияла на развитие истории многих стран и целого мира. И в настоящее время понятия «демократия», «права и свободы человека», «всеобщее равенство» имеют претензию на универсальность. Современное демократическое государство понимается как государство правовое, отражающее многие идеи классического либерализма, в котором на практике осуществлен принцип разделения властей и защищены права и свободы граждан. Именно поэтому современную демократию называют либеральной демократией. Однако на практике она сталкивается с невозможностью однозначной трактовки. Нельзя не заметить, что изначальная концепция демократии существенно трансформировалась путем создания различных моделей, теорий, а также вследствие трудностей, с которыми ей пришлось столкнуться в ходе практического применения. На основе многих политических событий (которые можно объединить одним понятием современной демократической волны) мы можем убедиться в несостоятельности идеи об универсальности демократии и возможности ее построения во всем мире.

Кроме того, исследование демократии, как формы организации власти, осложняется, в свою очередь, тем фактом, что на современном этапе развития научной мысли, особенно в гуманитарных сферах, зачастую происходит процесс подмены понятий и отрыва самого слова от смысла, который в него вкладывается, неправильного употребления терминов, которое постепенно очень прочно оседает в научном и общественном дискурсе.

В научном мире принято начинать научное исследование с определения понятийного аппарата. Это обусловлено тем, что научное сообщество общалось на общепринятом однозначном языке, что было характерно для предшествующей парадигмы научного исследования. Современный дух эпохи выражен в эклектической системе и плюралистическом методе в гуманитарных науках. По крайней мере в предыдущей научной парадигме термин «демократия» имел четкое определение, на котором основывалась теория либерализма. В данной теории исходным принципом является свободное волеизъявление его индивидов. Это положение было введено в пик классической мысли о том, что высшие мыслительные способности человека имеют всеобщий необходимый характер. Исходя из классического подхода, система социальных отношений также имела всеобщий целесообразный характер. Так как в целесообразности заложен некий системообразующий принцип, свободное волеизъявление, обусловленное субъективным устремлением, не может привести к устойчивой форме организации власти. Форма правления и форма территориального устройства по сути своей устойчивые формы организации власти. Третья форма — политический режим (методы) является самой спорной и в этом смысле самой неустойчивой формой государства. Методы — это как править. И здесь, как в научных методах, есть инструменты (набор инструментов). Инструменты устойчивы: выборы, принцип разделения властей, принцип сдержек и противовесов, а есть высокая теория: это значит высокая абстракция. Понятие демократии абстрактное, потому что оно ценностно нагружено, предполагает определенный набор заданных нормативов, они носят оценочный характер. Поэтому выборы — это конкретное понятие, конкретный механизм, конкретное действие, а понятие *либеральной демократии* (прежде всего мы говорим о свободе) исходит из исторически преемственных ценностей, которые на протяжении веков вырабатывались европейской культурой. Поэтому демократию можно присвоить на уровне инструментов, но ценности (т. е. уровень идеи) формируются поколениями и не переносятся как институты-механизмы на другую почву. Поэтому европейская демократия имеет преемственность, она очень теоретизирована, имеет серьезную философскую основу, а для США образцом демократического устройства общества является Римская аристократическая республика в смысле республики, а не демократии в чистом виде (Дж. Мэдисон).

Так как демократия в первую очередь характеризует *форму* власти, а не глубинные черты социальной организации, всегда будет происходить поиск оптимальной формы организации власти и общества.

В последние годы популярность темы демократии, ее институтов и всех связанных с этим обстоятельств, обусловленная исключительно конъюнктурой и популизмом, привела к изменению значения понятия. Дело дошло до того, что на конец 90-х гг. XX в. американские эксперты, проведя серьезную статистическую работу, обнаружили 550 определений демократии. В рамках сравнительной политологии и транзитологии было выведено огромное количество определений на самом разнообразном эмпирическом материале. Термин «демократия» стал *аналитически бесполезным*. Вследствие чего глубоких, обстоятельных исследований и сделанных на их основании выводов можно найти немного. Попытки построения демократических институтов в разных странах на разных континентах все дальше и дальше уводили политиков от идеальной европейской мечты под названием «либеральная демократия». Стало очевидно, что развитие демократии не обязательно ведет к расширению свободы.

Проблемы демократического процесса занимают в политической науке одно из главных мест в исследованиях, осуществленных на Западе после Второй мировой

войны. На основе сравнительного анализа обширного статистического материала выявлены основные экономические, социальные, культурные предпосылки демократизации. Вывод, к которому пришли многие исследователи: переход к демократии возможен и наиболее вероятен в индустриально развитых странах с рыночной экономикой, сглаженным социальным неравенством и низким уровнем конфликтности, с многочисленным средним классом и влиятельной рыночной буржуазией, партиями, движениями и группами интересов, то есть политическим плюрализмом. А в государствах с широко распространенной бедностью, поляризацией в доходах и имуществе, а значит, как следствие, с острыми социальными конфликтами демократия не будет эффективной и жизнеспособной.

Анализ демократического процесса в этот период времени в науке проходил в рамках сравнительной политологии. Был ограничен исследованием отдельных государств и не рассматривался как единый мировой процесс. Американский политолог С. Хантингтон отмечает, что до 1990 г. (т. е. до развертывания демократических процессов на постсоветском пространстве) демократизацией как явлением, охватившим целый ряд стран, практически никто не занимался<sup>1</sup>. Только масштабные демократические сдвиги 70–80-х гг., прежде всего ликвидация коммунистических режимов в странах Восточной Европы и СССР, дали мощный импульс исследованиям демократии и демократизации. И в первую очередь, перевели их *из национального в международное измерение*. Результатом проведенного в научной политологической и социологической литературе анализа стала концепция «третьей волны» демократизации, разработанная группой ученых, и прежде всего С. Хантингтоном, который впервые написал о ней как о «глобальной демократической революции».

Поэтому демократизация как таковая может рассматриваться в качестве феномена, ограниченного рамками отдельно взятого государства. По определению А. Ю. Мельвиля, «упрощая сложные процессы режимной трансформации, можно сказать, что такая совокупность изменений в политической сфере ведет к институционализации открытой конкуренции за право контролировать правительство. Кроме того, демократизация предполагает признание, вместе с институциональным обеспечением, широких прав и свобод граждан данного государства для приумножения их политического участия, а также свободные выборы, результаты которых определяют состав правительства»<sup>2</sup>. В данном случае демократизация будет предметным полем исследования в политологии.

На современном же этапе наряду с локальными пространственно-временными границами демократии появилось также *общемировое пространство-время демократического процесса*<sup>3</sup>, охватывающее период становления демократических форм правления и демократического строя в целом. Конкретные попытки демократических трансформаций последних трех десятилетий с достаточными основаниями претендуют на то, чтобы рассматриваться не только как разрозненные внутригосударственные явления, но и в виде более общего, преодолевающего рамки отдельных государств,

---

<sup>1</sup> Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века. — М., 2003. — С. 291.

<sup>2</sup> Мельвиль А. Ю. Становление транснациональной политической среды и «волны» демократизации // Современные международные отношения и мировая политика / Отв. ред. А. В. Торкунов. — М., 2004. — С. 112.

<sup>3</sup> Мадатов А. С. Пространственно-временные измерения демократии // Общественные науки и современность. — 1998. — № 1. — С. 60.



процесса глобального масштаба. С этого времени большое значение для исследования пространственно-временных измерений, как в общемировом масштабе, так и в отдельных странах и регионах, имеют такие категории, как «*демократизация*» и «*волны демократизации*». В данном случае речь идет о предметном поле сравнительной политологии и мировой политики. По определению С. Хантингтона, «волна демократизации — это группа переходов от недемократических режимов к демократическим, происходящих в определенный период времени, количество которых значительно превышает количество переходов в противоположном направлении в данный период»<sup>4</sup>.

Несмотря на то что появление понятия «волны» связано с масштабным переходом к демократической форме правления в последние десятилетия, исследователи увидели закономерности одновременного перехода и в прошлом мировой истории. Таким образом, родилась концепция волн демократизации и ее откатов. За каждой из первой двух волн демократизации следовал откат, во время которого некоторые, хотя и не все, страны, совершившие прежде переход к демократии, возвращались к недемократическому правлению. Изучение становления демократических государств в мире показало, что это становление происходило нелинейно, «волнообразно». В своей работе «Третья волна. Демократизация в конце XX века» (*The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*) С. Хантингтон выделил периоды в мировой истории, связанные с развитием демократических процессов: волны демократизации и демократические откаты.

Таким образом, демократия перестала быть формой политического устройства, присущей только западной цивилизации. Она стала *глобальным* явлением. Это и является отличительной особенностью третьей волны. Широкий охват, по сути, оставил вне влияния только некоторые мусульманские страны и «коммунистические анклав». Данное обстоятельство дало повод многим исследователям утверждать, что существует ряд общих, то есть не определяемых национально-государственным своеобразием (внутренними условиями и обстоятельствами демократических трансформаций), факторов, действия которых так или иначе прослеживаются во всех процессах третьей волны, что может сделать и делает собственно ее транснациональной. К таким факторам, прежде всего, относятся *внешние* факторы.

Традиционная политическая наука не отводила внешним, международным факторам значимой объяснительной роли. Вследствие того что общества не могли справиться с грузом внутренних проблем, они вставали на путь демократизации (скорее просто модернизации). Поэтому науку, прежде всего, интересовало поведение элит, принятие ими решений в условиях национального социально-экономического и культурно-политического контекста. И хотя С. Хантингтон пишет о внешних факторах, они все-таки вторичны для анализа трансформаций для третьей волны демократизации. Этой же точки зрения придерживается и другой исследователь волн демократизации Ф. Шмиттер. Он сводит внешнее влияние к минимуму. Но соглашается, что внешнее воздействие на транзитные процессы в нынешних транзитных странах заметно больше, нежели в странах второй волны демократизации<sup>5</sup>. Однако оба исследования не включают в себя анализа событий последних десяти лет, которые являются принципиальными в понимании процессов демократизации. При этом США, оказавшись

---

<sup>4</sup> Хантингтон С. Третья волна... С. 26.

<sup>5</sup> Schmitter P. Waves of Democratization // Encyclopedia of Democracy. — 1995. — P. 346–347.

единственной супердержавой после распада Советского Союза, выступают в роли адепта свободы, демократии и прав человека, провозгласив демократию важнейшим инструментом мировой политики.

Таким образом, за последние тридцать пять лет своего существования третья демократическая волна претерпела серьезные изменения, которые делают возможным деление ее на два периода или на две волны — третью и четвертую. Основной характеристикой третьей волны будет ее масштабность, качественное отличие четвертой заключается в методах ее осуществления, которые меняют весь процесс демократизации и приводят к появлению демократических режимов, которые по своей сути не являются либеральными. Сегодня почти не осталось исследователей, которые бы не признавали существование «четвертой волны». Работа Э. Я. Баталова «Третий откат» является скорее исключением<sup>6</sup>. Одним из первых о четвертой волне демократизации написал известный американский политолог М. Макфол, обнаруживший признаки этой волны в событиях бывшей Югославии, завершившихся падением режима С. Милошевича, и в так называемых «цветных революциях» в Грузии, на Украине, в Киргизии, а также в изменениях политических режимов в ряде других стран<sup>7</sup>. «События в Кыргызстане... вкупе с предшествовавшими им событиями в Ливане, Палестине, Ираке, на Украине, в Афганистане и Грузии» — другой американский политолог Д. Дрезн также считает возможным началом четвертой волны демократизации<sup>8</sup>.

Определение нами последней волны демократизации как четвертой условно, и в нашем небольшом исследовании мы им обозначаем лишь временной отрезок, так как действительно события последних лет некорректно включать в волну демократизации, предложенную С. Хантингтоном.

Требуется уточнения также понятие внешнего фактора. А. Ю. Мельвиль к ним относит, прежде всего нормативное отношение к демократии и массовую притягательность демократических идеалов, экономическую неэффективность и делегитимизацию авторитаризма, практическое экспериментирование с демократическими институтами и процедурами, благоприятную для демократизации международную среду<sup>9</sup>. Однако внешние факторы могут выступать и в виде прямого принуждения, когда внешняя сила навязывает демократические институты другой стране. Если раньше использовалась система стимулов, средства убеждения, то теперь главной формой воздействия внешней, международной среды на демократизацию становится политическое и силовое давление. Особенность четвертой волны демократизации состоит в том, что переход к демократическим формам правления осуществляется, прежде всего, в результате гуманитарных интервенций, применения военной силы, политического давления и внедрения институтов демократии. Активное, в том числе военное, вмешательство в югославские события, свержение режима талибов в Афга-

---

<sup>6</sup> Баталов Э. Я. Третий откат (Россия и Америка в XXI веке). Интернет-издание. — Первый вып. — 2006/ <http://www.rusus.ru> (дата обращения — 23.09.2012).

<sup>7</sup> McFaul M. The Fourth Wave of Democracy and Dictatorship: Noncooperative Transitions in the Postcommunism World // World Politics 54 / Journal of Democracy. — July. — 2005. — Vol. 16. — № 3.

<sup>8</sup> Drezn D. The Fourth Wave of Democratization? // <http://www.daniieldrezn.com/archives/001960.html> (дата обращения — 23.09.2012).

<sup>9</sup> Мельвиль А. Ю. Становление транснациональной политической среды и «волны» демократизации. С. 114–115.

нистане, «вторая иракская война» подтверждают, что страны лидирующей группы, в первую очередь США, не намерены больше выжидать естественного хода событий, вызревания демократии.

Следует считать, что распространение демократии в начале XXI в. связано в первую очередь с гегемонией США, направленной на утверждение либерально-демократических ценностей и принципов политической жизни, в том числе и силой оружия. Поэтому для большинства исследователей четвертая волна началась 11 сентября 2001 г., когда было принято официальное решение о свержении режимов, которые несут угрозу национальной безопасности США. События 11 сентября 2001 г. послужили обоснованием происходящей смены парадигмы в сфере внешней политики США, укрепив тенденцию к действиям, «нацеленным на опережение, предупреждение неблагоприятных процессов». После террористического акта «Стратегия национальной безопасности» (The National Security Strategy of United States of America — официальный документ, подготовленный Советом национальной безопасности)<sup>10</sup> стала призывать Америку использовать ситуацию, когда мощь и влияние страны не имеют себе равных, для создания баланса сил в пользу свободы. Поэтому демократизация, впервые так явно осуществляемая внешними факторами, отличается от предыдущих волн. Из чего можно сделать вывод о наступлении новой, *четвертой, волны.*

Четвертая волна демократизации включает в себя и так называемые «цветные революции», которые также не вписываются в контекст третьей волны. Так называемые «цветные революции» охватили значительную часть постсоветского пространства и ряд стран в других регионах мира. На наш взгляд, не вызывает сомнений тот факт, что череду революций необходимо рассматривать как результат достаточно продуманной и дальновидной политики стран Запада. Как мы отмечали ранее, существуют разные механизмы распространения демократии по всему миру. Внешние факторы могут выступать в виде прямого принуждения: примером стали такие страны, как Ирак, Афганистан, Югославия. А также в виде убеждения, осуществляемого несиловым внешним воздействием: через различные фонды, неправительственные организации и международные институты (МВФ, ВТО, Международный Суд) и т. д. Примером, иллюстрирующим данный механизм распространения демократии, являются «цветные революции». Рассматривать эти события в континууме третьей волны демократизации, на наш взгляд, так же некорректно, как и операции в Афганистане или Ираке ввиду того, что причинами дальнейшей «ускоренной» демократизации являются совсем иные, а именно — внешние, что не совсем характерно для событий конца 80 — начала 90-х гг. Поэтому данные события, которые мы также обозначаем революциями (вследствие уже устоявшейся мировой практики), мы относим к четвертой волне демократизации.

Четвертая волна демократизации показала, что всегда и везде демократия оказывается эффективной и стабильной лишь в том случае, если вырастает естественным образом в процессе эволюции данного общества. Одна из главных причин негативных последствий четвертой глобальной демократической волны — это попытки перенесения во многих случаях насильственной и механической демократии «в ее западнохристианской форме» в те регионы мира, где общественное развитие веками шло

---

<sup>10</sup> The National Security Strategy of United States of America // WA.2002.20 sept.//<http://www.nlvp.ru/reports/52.htm> (дата обращения — 27.09.2012)

и продолжает идти в русле других цивилизаций и религий, будь то Россия, Украина, Грузия, Арабский Восток или Китай»<sup>11</sup>. Поэтому необходимо отказаться от политики экспорта демократии, от попыток «форсированной насильственной демократизации» тех или иных стран, осуществляемой внешними силами.

Итак, можно сделать некоторые предварительные выводы нашего небольшого исследования. Последнюю четверть XX в. было принято характеризовать как эпоху глобальной демократизации. Переход к демократии огромного числа стран поистине стал «всемирной демократической революцией». Пик этой волны пришелся на 90-е гг., после чего начался естественный спад. Однако глобальная демократическая волна успела стать одним из важных измерений международных отношений. Ялтинско-Потсдамская система уступила место новым правилам игры на международной арене. Демократия, став инструментом мировой политики, дополнила свод правил и принципов, на которых основывается международный порядок. Демократический режим в государствах стал устанавливаться внешними факторами, что изменило характер демократической волны. В силу изменения кардинальным образом глобального характера демократизации, следует признать существование ее четвертой волны.

Четвертая волна привела к не ограничиваемому «демократическому мессианству» на мировой арене. Внутриполитическим процессам стали активно и вполне открыто помогать извне. Демократизация всего мира стала очевидной целью ведущих стран мирового сообщества. Сегодня можно говорить о во многом искусственно вызванной четвертой волне демократизации, в которой внешние усилия начинают играть решающую роль. Однако стремление ускорить развитие демократии в отдельных странах давлением извне неизбежно ведет к отходу от ее принципов на международной арене. Поскольку импульсы к демократизации исходят не от действительно универсальных и общепризнанных инстанций, наподобие ООН, а от государств со всеми их неотъемлемыми интересами, неминуемы внутренние противоречия и «двойные стандарты». Подчас подобные импульсы носят характер откровенного и даже грубого вмешательства.

За почти два десятилетия, которые отделяют нас от окончания идеологического противостояния, политики великих держав так и не нашли новые модели мирового устройства. Международные процессы все менее управляемы и предсказуемы, в ход событий вмешиваются факторы, которых никто раньше не принимал во внимание. Таким фактором, вновь изменившим повестку дня мировой политики, стал финансовый и экономический кризис. Он побудил правительства западных стран, и в первую очередь США, сосредоточиться на внутренних проблемах, поскольку граждане требуют, чтобы национальные ресурсы были направлены на восстановление отечественной экономики. Это помешает Западу приступить к крупным международным инициативам, какой и являлась волна демократизации, охватившая мир в первое десятилетие XXI в.

И главное, печальным результатом современного процесса демократизации (которые мы обозначили как третью и четвертую волны демократизации) в концептуальном плане стало обесценивание понятия «демократия».

---

<sup>11</sup> Баталов Э. Я. Третий откат (Россия и Америка в XXI веке). Интернет-издание. — Первый вып. — 2006/ <http://www.rusus.ru> (дата обращения — 23.09.2012).

## ЛИТЕРАТУРА

1. Баталов Э. Я. Третий откат (Россия и Америка в XXI веке). Интернет-издание. — Первый вып. — 2006/ <http://www.rusus.ru> (дата обращения — 23.09.2012).
2. Мадатов А. С. Пространственно-временные измерения демократии // *Общественные науки и современность*. — 1998. — № 1.
3. Мельвиль А. Ю. Становление транснациональной политической среды и «волны» демократизации // *Современные международные отношения и мировая политика* / Отв. ред. А. В. Торкунов. — М., 2004.
4. Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века. — М., 2003.
5. Drezn D. The Fourth Wave of Democratization? // [http:// www.danieldrezn.com/archives/001960.html](http://www.danieldrezn.com/archives/001960.html) (дата обращения — 23.09.2012).
6. McFaul M. The Fourth Wave of Democracy and Dictatorship: Noncooperative Transitions in the Postcommunism World // *World Politics* 54 / *Journal of Democracy*. — July. — 2005. — Vol. 16. — № 3.
7. Schmitter P. Waves of Democratization // *Encyclopedia of Democracy*. — 1995.
8. The National Security Strategy of United States of America // WA.2002.20 sept./<http://www.nlvp.ru/reports/52.htm> (дата обращения — 27.09.2012)

# Словесный образ культуры

Е. Г. Андреева

## ФОРМЫ ОБРАЩЕНИЙ К ЛЮБИМЫМ: ОПЫТ РУССКО-АНГЛИЙСКОГО СОПОСТАВИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА

Одним из весьма увлекательных направлений в современных лингвистических исследованиях является социолингвистический анализ языковых данных. Функция языка как социального знака, помогающего определить принадлежность говорящего к определенному слою общества, его культуру и происхождение, образование и регион, в котором он вырос, хорошо знакома даже не специалистам — достаточно вспомнить всемирно известный мюзикл по не менее известной пьесе Бернарда Шоу «Пигмалион». Любопытно, что в последние годы, когда, казалось бы, традиционная для прошлого классовая стратификация общества постепенно стирается и утрачивает свою значимость из-за снижения различий между классами, интерес к языку разных общественных слоев, возможность идентифицировать место собеседника в социальной иерархии исключительно по тому, как он говорит, становится, напротив, более пристальным. Лингвисты и социальные антропологи обращают свое внимание на типичные для различных классовых групп фонетико-артикуляторные особенности, специфику мелодического рисунка речи, характерный вокабуляр и регулярно используемые грамматические структуры, пытаясь выявить среди них социальные маркеры<sup>1</sup>.

Помимо социально значимых внутри конкретного языкового коллектива элементов и моделей каждый язык характеризуется и общенациональными языковыми чертами, которые могут отличать его даже от близкородственных языков. Вследствие языковой интерференции те языковые стереотипы, к которым носители разных языков привыкают с детства, неизбежно переносятся и в используемые ими иностранные языки, что, хотя и не приводит к заметным отклонениям от языковой нормы и не воспринимается как речевая ошибка, все же придает речи на неродном языке некую неестественность, также воспринимаемую носителями как своеобразный «акцент». Расходящиеся в двух языках элементы и структуры, приводящие к этому, могут составить весьма обширный список, а их всесторонний и всеобъемлющий анализ — потребовать совместных усилий не одного, а целой группы лингвистов.

---

<sup>1</sup> См., например: Fox K. *Watching the English. The Hidden Rules of English Behaviour.* — Boston; London, 2008.

Одним из таких культурологически и лингвистически интересных аспектов языковой системы представляется вопрос о том, какие типичные обращения к собеседнику или, иначе говоря, способы «именования» собеседника используются в диалогической речи на русском и английском языках. При этом можно отметить, что обращения специфично отражают национально-культурные особенности языков, неоднородны по своему составу и имеют сложное содержательное строение<sup>2</sup>. Кроме того, они оказываются непосредственно связаны с понятием личной сферы говорящего, которое, как указывает Ю. Д. Апресян, может быть «неожиданно продуктивным при интерпретации языковых фактов, которые на первый взгляд не имеют ничего общего друг с другом. Так, звательный падеж в современном русском языке (*Маи, Коль, пап, мам*), безусловно является средством включения адресата в личную сферу говорящего»<sup>3</sup>. Эти и многие другие черты обращений как языковых структур делают их интересным объектом лингвистического анализа.

Целью настоящего сообщения и стал сопоставительный анализ обращений в английском и русском языках, с попыткой выявить возможные отражающие национальную специфику различия. Практическим материалом послужили диалоги между любящими друг друга персонажами, почерпнутые из англоязычной и русскоязычной художественной литературы, из художественных фильмов различных жанров на этих языках, в том числе драм, мелодрам, любовных историй, комедий, боевиков, фантастических фильмов и сериалов. В основном анализу подвергались диалоги между героями со сходными по чертам характерами, реализующиеся в более или менее одинаковых ситуациях и отражающие сопоставимые модели поведения персонажей. Такой отбор материала дает возможность увидеть превалирующие типы и формы обращений собеседников в двух языках и выявить национально специфические тенденции. В целом было рассмотрено 449 реплик, содержащих обращения, на русском языке (из 40 источников) и 492 — на английском языке (из 35 источников), что представляется как количественно сопоставимым по рассматриваемым двум языкам, так и вполне достаточным для получения достоверных выводов корпусом примеров.

Учитывая различия в культурах сопоставляемых языков, можно ожидать, что принципиальные расхождения в избранной проблемной области коснутся того, (а) насколько регулярно и последовательно произносится имя собеседника; (б) как часто оно заменяется на иные способы именования; (в) какие структурные типы используются в каждом из языков. Общие представления об английском и русском языках свидетельствуют о том, что в русском, скорее всего, будет значительно больше уменьшительно-ласкательных форм, используемых при обращении к любимому собеседнику как в силу продуктивности разнообразных словообразовательных моделей, так и в силу большого значения экспрессивного словообразования в славянских языках. Как пишет А. Вежбицкая, оно несет функциональную нагрузку, которую трудно переоценить<sup>4</sup>. В частности, экспрессивное словообразование в сфере личных имен, используемых в качестве обращений, дает возможность говорящему эксплицитно выразить свою личную сферу. Помимо этого, возможны расхождения еще и в том,

<sup>2</sup> Гольдин В. Е. Обращение: теоретические проблемы. — Саратов, 1987. — С. 114.

<sup>3</sup> Апресян Ю. Д. Дейксис в лексике и грамматике и наивная модель мира // Интегральное описание языка и системная лексикография. — М., 1995. — С. 629–651. — С. 646.

<sup>4</sup> Wierzbicka A. Personal Names and Expressive Derivation // Semantics, Culture and Cognition: Universal Human Concepts in Culture-Specific Configuration. — New York, 1992.

какие именно номинативные единицы используются каждым из языков в более или менее однотипных ситуациях (например, при обращении к маленькой дочери для русского языка традиционные варианты это *рыбка* или *ласточка*, тогда как для английского — *pumpkin*).

Анализ показывает, что в русском языке характерными обращениями оказываются следующие семь типов: полные формы личных имен собственных, сокращенные формы личного имени, уменьшительно-ласкательные формы личных имен, имена существительные — нарицательные, прозвища, субстантивированные прилагательные, а также конструкции с притяжательным местоимениями *мой, моя*. В английском языке, за исключением уменьшительно-ласкательных форм личных имен, есть все остальные типы — так же как и в русском, обращения представлены полными формами имен собственных, сокращенными формами личных имен, именами существительными — нарицательными, прозвищами, субстантивированными прилагательными и конструкциями с притяжательным местоимением *my*.

Более серьезное различие между списками по языкам заключается в том, что английские коммуниканты могут обращаться друг к другу, используя фамилии, что не зарегистрировано в нашем материале для русского языка. Тем не менее нельзя не признать, что в определенной русскоязычной среде (чаще всего — в кругах технической интеллигенции) муж и жена нередко прибегают к фамилиям, обращаясь друг к другу. Как правило, это происходит в тех семьях, где у супругов разные фамилии, и в таких случаях обращение по фамилии приобретает шутливо-ироничный оттенок. Следует отметить, что и для английского общения это явление оказалось редким — в корпусе, насчитывающем 492 реплики, нам встретилось лишь одно обращение по фамилии: «— *I love you, Mrs. Stevens*». И даже это употребление, скорее всего, объясняется самой ситуацией, в которой состоялся диалог, — после церемонии бракосочетания герой называет жену по фамилии, демонстрируя тем самым, как важно для него заключение брака с этой женщиной и что он горд, что она теперь носит его фамилию. В остальных же диалогах корпуса говорящие стремятся выразить не столько свое отношение к ситуации, сколько свои чувства к собеседнику, что практически невозможно в случае использования такой официальной формы обращения, как фамилия.

Отметим также, что в русском материале не встретилось ни одного обращения собеседников друг к другу по имени и отчеству, что можно объяснить, в первую очередь, той сферой (возлюбленные или супруги), которой мы ограничили наш материал, — вряд ли любящим людям придет в голову называть любимого его официальным именем, которое так сильно «отодвигает» собеседников друг от друга и придает разговору официальный тон. Еще одна причина заключается в том, что весь материал отобран из произведений, созданных в конце XX века и отражающих коммуникативные модели современности (в то время как, например, в произведениях Л. Н. Толстого супруги нередко именуют друг друга по отчеству или используют титул).

Что касается полных форм имен собственных, то их использование в диалогах между близкими людьми, говорящими на русском языке, оказывается крайне редким (менее 3% всех примеров на русском языке) и практически во всех случаях их можно охарактеризовать как маркированные по тональности, так как чаще всего они либо выражают дополнительные оттенки (некоторое недовольство собеседником), либо свидетельствуют о серьезности разговора, как, например, в реплике «— *Евгений, мне нужно с тобой поговорить*», где в целом нейтральное высказывание приобретает более серьезную тональность за счет использования полного имени. В другом примере



муж не согласен с тем, что говорит жена, не принимает ее точку зрения и пытается ее образумить, используя в целом более мягкое высказывание, выражающее скорее удивление или недоумение, чем недовольство. Его серьезное отношение к ситуации при этом успешно передается «официальным» обращением к жене: «— **Надежда**, ну что ты говоришь!» Можно сказать, что, по сути, обращение в данном случае частично реализует волюнтаривную функцию воздействия на адресата. Безусловно следует оговориться, что рассмотренные выше оттенки серьезности или недовольства способны передавать лишь те полные имена собственные, которые также могут употребляться и в уменьшительно-ласкательной или сокращенной форме. Те имена собственные, которые не имеют сокращенных форм, лишены такой дополнительной коннотации, как, например, в следующей реплике: «— **Игорь**, давай еще подумаем».

Вполне естественно, если принимать во внимание особенности морфологического строя английского языка, что говорящие на нем обращаются к любимому человеку по его полному имени значительно чаще, чем в русском, — почти в каждом пятом случае (19% всех примеров). Интересно и то, что имена собственные в английском материале оказались более разнообразными, чем в русском. Тем не менее есть также черта, общая для обращений по имени в обоих языках, а именно то, что подавляющее большинство имен собственных занимают фразеологическую позицию в высказывании, в чем проявляется апеллятивная функция таких обращений.

Говоря об именах собственных в английском языке, нельзя не подчеркнуть и сложность отнесения некоторых имен английского языка к конкретной группе, так как многие из них можно трактовать и как полную форму, и как сокращенную, и как уменьшительно-ласкательную форму. Примером такого спорного случая стало женское имя *Bonnie*, которое может быть как сокращенной формой от имени *Bonita*, так и полным именем. Обычно такая неоднозначность снимается, если в тексте произведения или в фильме есть обращения по имени к этому же персонажу в другой форме, или же благодаря словарям-справочникам английских имен собственных. Однако в отношении данного имени ни один из источников не дал однозначной информации. В этой и других подобных ситуациях имя собственное трактуется нами как полная форма.

Следует отметить, что в отличие от русского языка, в английском языке обращение по имени в его полной форме не характеризуется какой-либо особой тональностью, придающей высказыванию дополнительные коннотации (большую холодность, официальность и отстраненность коммуникантов друг от друга): «— *I love you Victor and I could not imagine any man could be more wonderful or more exiting*». Совершенно ясно, что данную реплику, несмотря на обращение по имени в полной форме, которое никогда не придает высказыванию дополнительную эмоциональность, все же нельзя назвать нейтральной благодаря общему контексту.

В качестве обращения к собеседнику в русском языке значительно чаще используются неполные формы имени собственного, что отражает присущую русскому разговорному регистру тенденцию. Можно сказать, что именно такое обращение является и наиболее стилистически нейтральной формой, которая традиционно представлена как образованная за счет простого усечения основы, сопровождающегося добавлением флексии — **а** или сочетания данной флексии с йотированным суффиксом — **й/а** (**-я**): *Валерий* — *Валера*, *Анастасия* — *Настя*, а также с суффиксами — **ш** или — **н**: *Мария* — *Маша*, *Павел* — *Паша*, *Софья* — *Соня*, *Дарья* — *Даша*. Примеры обращений такого рода в нашей выборке более чем в пять раз превосходят количество примеров с полным

именем и составляют почти 17% всех реплик корпуса. Все они весьма однотипны: «— *Паша, послушай, я очень тебя люблю!*» Нередко имя собеседника сопровождается и другими единицами, выполняющими ту же функцию обращения и усиливающими эмоциональную окрашенность высказывания: «— *Машиа, милая, родная, прости меня!*». И хотя без имени собственное высказывание сохраняет свой экспрессивный накал, все же нельзя не признать, что произнесение имени адресата реплики делает ее более личной, более интимной.

Обращение к собеседнику с использованием сокращенной формы имени в английском языке также весьма распространено (в наших примерах оно составили 15%). Определенную сложность представляет омонимия сокращенных имен, когда одна и та же форма может возникнуть на основе нескольких имен, например: *Al* может быть образовано от *Alphonse*, а также и от *Alan*, или от *Allen*, или же от *Alvin*, или, наконец, от *Alexander*. Дополнительной трудностью становится и то, что зачастую по сокращенной форме почти невозможно определить пол человека, так имя в примере: «— *Oh, Al, you must be hungry*» — может быть и мужским, и женским, хотя, безусловно, общий контекст дает нам право предположить, что эта реплика, скорее всего, произнесена женщиной и обращена к мужчине.

В целом можно отметить, что сокращенные формы личных имен в английском языке семантически нейтральны, не маркированы эмоционально-экспрессивно и в этом сближаются с личными именами в полной форме. Такая семантическая нейтральность сокращенных форм личных имен в английском принципиально отличает их от аналогичных форм в русском языке, которые передают более близкие и теплые отношения между говорящими по сравнению с официальной полной формой имени.

Поскольку рассматриваемые диалоги ведутся людьми, которых связывает такое чувство, как любовь, то неудивительно, что в русском языке коммуниканты гораздо чаще используют разнообразные словообразовательные модели, модифицируя имя собеседника и придавая ему более нежное звучание. Вполне ожидаемо поэтому, что уменьшительно-ласкательные формы имени оказываются самыми частотными номинациями и составляют 37% всех обращений. Наиболее употребительными субъективно-оценочными суффиксами в анализируемом материале являются суффиксы *-очек / -очка / -ечка / -енька / -онька*. Подобный способ экспрессивного словообразования имен собственных встречается практически во всех флективных языках, отличающихся развитым слово- и формообразованием. Каждый суффикс имеет свое психофизическое наполнение, характеризует и «раскрывает» не только адресата, но и адресанта. Такие суффиксы, как приведенные выше, по мнению Вержбицкой, сигнализируют о чем-то или ком-то маленьком, вызывающем добрые нежные чувства, как это происходит, когда мы обращаемся к любимому ребенку: «— *Ванечка, ты все еще на меня сердисься?*» Подобное обращение еще более смягчает тональность вопроса, передавая одновременно и ласковое отношение адресанта, и ее желание загладить вину, исправить ситуацию. Некоторые суффиксы способны сочетаться друг с другом, образуя новые конструкты и более сложные формы имен собственных: «— *Ленуська, ты помнишь, что ты обещала мне?*» За счет объединения с суффиксом *-ушь* обычно «грубоватый» суффикс *-к* в обращении к женщине становится положительно окрашенным, а имя в целом приобретает дополнительную, несколько ироничную, «игривую» тональность.

Иногда уменьшительно-ласкательная форма имени становится основным маркером эмоциональности высказывания, как это видно из следующего примера: «— *Розочка,*

может, твоему врачу позвонить?» — где именно обращение сигнализирует об отношении собеседника, демонстрируя его заботу и участие. В сочетании с прилагательными, имеющими аналогичный уменьшительно-ласкательный суффикс, рассматриваемая форма имени еще более ярко проявляет эмоциональность отношения говорящего: «— **Андрюшенька**, бедненький, я боюсь за тебя». Интересно, что, как правило, в таких цепочках обращений оба компонента оформлены одинаковыми суффиксами, и если какой-либо из них и может его лишиться, то это, скорее всего, будет имя собственное [ср. «— **Андрей**, бедненький, я боюсь за тебя» и «— **Андрюшенька**, бедный, я боюсь за тебя», где первое сочетание звучит явно естественнее, чем второе].

Также встречаются ситуации, когда уменьшительно-ласкательная форма имени используется исключительно для того, чтобы снять категоричность высказывания, смягчить просьбу или требование, как, скажем, в следующих примерах: «— **Лизонька**, ничего смешного здесь нет» и «— **Анечка**, ну я тебя очень прошу, давай туда сходим».

Уменьшительно-ласкательные формы английских личных имен (составившие 8% всех обращений) чаще всего строятся по двум основным моделям — за счет сокращения или усечения конечной части имени с последующим прибавлением суффиксов *-y/-ie / -e / -ey* и *-eo / -o*, придающих оттенок уменьшительности и ласкательности и за счет просто сокращения имени: «— *Where are you going, Joety?*», «*Evie, you know it's silly to speak that way*», «*Marcy, you are so beautiful!*», «*Peg, I am home!*» Вторая модель уменьшительно-ласкательных форм имени в очень большой степени сближается с сокращенными именами, так что зачастую трудно определить, действительно ли за счет усечения конечной части добавляется эмоциональный оттенок или же нет. В последнем примере (**Peg**) обращение звучит явно более тепло и нежно, чем другие сокращенные формы.

Анализируя отобранные примеры обращений с точки зрения гендерных предпочтений, можно отметить, что использование полных форм личных имен в английском языке в целом более характерно для женщин, чем для мужчин, при этом последние называют по имени своих собеседниц-подруг в два раза реже. Показательно и то, что в русском языке наш материал дает близкие результаты — персонажи-женщины чаще называют собеседника полным именем нежели персонажи мужского пола. К сожалению, слишком малый общий объем таких примеров не дает возможности говорить об этом как о типичной характеристике общения на русском языке, хотя, вероятно, и отражает общую тенденцию.

С другой стороны, обращения в форме сокращенного имени дают нам обратную картинку — в диалогах со своими любимыми английские мужчины в два чаще прибегают к ним, чем женщины. Это разительно отличает английский язык от русского, где сокращенные формы имени используются обоими полами более или менее одинаково часто.

Употребление уменьшительно-ласкательных форм имени в английском языке демонстрирует еще более заметное расхождение между полами — в нашем материале мужчины в пять раз чаще обращаются к своим подругам, называя их уменьшительно-ласкательными именами, чем женщины (33 мужских реплики по сравнению с шестью, вложенными авторами в уста женщин). В русском языке персонажи-мужчины также гораздо чаще персонажей-женщин используют имена собственные с уменьшительно-ласкательными суффиксами, хотя и не с таким перевесом, как в английском (более трех четвертей всех употреблений уменьшительно-ласкательных имен вложены

в уста персонажей мужского пола). По-видимому, такой результат свидетельствует об отражении в сопоставляемых языках близких для обеих культур стереотипных социальных ролей, когда женщина считается слабой и незащищенной, а мужчина — сильным и снисходительным.

Обратимся теперь к именам нарицательным, используемым в качестве окказиональных обращений, которые далее (с определенной долей условности) будем называть прозвищами. Такого рода обращения чаще всего не являются общепринятыми и распространенными, так как скорее отражают характер внутрисемейных отношений и, как правило, должны характеризоваться постоянством использования в рамках конкретной пары коммуникантов. Как и более традиционные для русского языка ласковые обращения, они передают нежные чувства говорящего по отношению к собеседнику, даже если сама форма слова не имеет уменьшительно-ласкательного форманта: «— *Ириска, ты бы начала с аптечки*» или «— *Лис, я никогда никого не любил в жизни кроме тебя!*» Устойчивость подобных обращений-прозвищ в диалогах и их способность заменить реальное имя персонажа проявляется в том, что собеседники пользуются ими регулярно, можно сказать, многократно, несмотря на то, что общее количество прозвищ, используемых в качестве обращений к любимому человеку, невелико — около 8%.

В полном соответствии с тем, как это происходит в русском языке, в английском прозвища могут быть как авторскими, окказиональными, так и вполне традиционными, стандартно используемыми по отношению к тому, кто вызывает у говорящего нежные чувства. Иногда прозвища, обусловленные единичной специфической ситуацией, появляются в единственном диалоге и больше не повторяются на протяжении всего произведения. Таким оказалось, например, следующее: «— *I miss you, Benny-Boo-Boo-Boo*», которое построено на основе имени персонажа (*Benn*). Вообще говоря, прозвище *Страшила (Boo)* неизменно использует еще и имя собственное [ср. *Страшила Рэдди — Boo Radley* из «Убить персмешника» Харпер Ли]. Чаще все же данные героям прозвища используются в качестве обращений на протяжении всего текста: «— *I'm not talking legality, Preppie, I'm talking ethics*»; «— *Would'ja, please watch your profanity, Preppie*»; «— *You don't know about falling off cliffs, Preppie*». В данных примерах героиня называет своего возлюбленного не придуманным ею прозвищем, а тем, которое обычно дают молодым людям из богатых семей высшего общества восточного побережья Соединенных Штатов (иначе говоря, являющимся WASP — White Anglo-Saxon Protestant) за их стремление к правильной речи, хорошим манерам и дорогой одежде. Такое прозвище, которое звучит, с одной стороны, довольно фамильярно, а с другой стороны, иронично, может восприниматься спокойно и без обиды только в диалогах между очень близкими людьми.

Еще один пример также относится к закрепившемуся за персонажем прозвищу и, хотя в семантике самого слова нет гендерных коннотаций в отличие от предыдущего прозвища (*Preppie*), которым обращаются исключительно к молодым мужчинам, оно также используется женщиной по отношению к мужчине: «— *Look here, Sparky*»; «— *You look pretty too, Sparky*». Героиня неоднократно называет своего возлюбленного прозвищем, широко распространенным в США в значении «живой, энергичный, приятный в общении человек».

Надо признать, что такие незакрепившиеся в языке английские прозвища, встречаются даже в два раза реже чем в русском языке, и на их долю приходится всего лишь 4% от числа всех примеров. Характерно, что в русском языке этот тип обращения

используется только персонажами мужского пола, несмотря на то, что с позиций гендера они вполне нейтральны, тогда как в английском им пользуются собеседники обоих полов.

От используемых в качестве обращения окказиональных имен нарицательных (прозвищ) несколько отличаются традиционные ласковые обращения, хотя и сближаются с ними функционально. Подчеркнем еще раз, что прозвища (уникальные или традиционные) регулярно заменяют в обращениях личное имя персонажа, тогда как имена нарицательные, во-первых, зачастую закреплены в языке, и, во-вторых, используются говорящим по отношению к конкретному собеседнику очень редко, если не однократно. К ним относятся обращения типа «солнышко», «малышка», «детка», «умница», «красавица», встречаемость которых в диалогах любящих людей составляет в целом 11%. Собственно, рассматриваемые в данной статье значения приведенных выше единиц уже давно закрепились в языке и зафиксированы в словарях, чем и обусловлена их особая частотность в самых разных ситуациях: «— *Детка*, скажи, пожалуйста, мне, что ты об этом думаешь?», или «— *Солнышко*, здравствуй!», или «— *Ну не надо, малышка*».

Весьма распространенным оказывается и способ обращения к любимому с помощью зоонимов в уменьшительно-ласкательной форме — не только «зайчонок», «зайка», «зайнышка», «рыбка», «рыбонька», которые стали уже совершенно привычными для нашего слуха, но даже и «мотылек» может служить своего рода именем для вызывающего нежные чувства персонажа: «— *Я скучал по тебе, мотылек*», «— *Ты готова, рыбка?*», «— *Нет, зайчонок*», «— *Зайнышка*, не жди меня сегодня к обеду, я могу задержаться».

Можно также отметить, что чаще всего в отобранных примерах обращения такого рода завершают реплику, фактически теряя функцию «звательности», так что на первый план выходит эмотивная функция данного обращения, хотя во многих случаях перенос обращения во фразоначальную позицию не дает заметного изменения смысла [ср.: «— *Ты уже спишь, зайка?*» и «— *Зайка*, ты уже спишь?».]. Что же касается обращений типа «красавица», «умница» и других, соотносимых с внешними чертами, способностями или характером человека, то здесь усматривается тенденция к их употреблению с притяжательными местоимениями *мой* или *моя*. Очевидно, что такие реплики, как «— *Ты уже приготовила обед, красавица?*» или «— *Умница*, я вижу, ты совсем готова» звучат несколько грубовато и иронично, если не издевательски, и, возможно, свысока, что совершенно снимается сочетанием с притяжательным местоимением [ср.: «— *Ты уже приготовила обед, моя красавица?*» или «— *Умница моя*, я вижу, ты совсем готова»].

Английские имена нарицательные, которыми любящие герои называют друг друга, в нашем корпусе, напротив, представлены в той же мере, что и в русском, давая в результате почти 10% от всех примеров, при этом они отличаются значительным многообразием, заметно большим по сравнению с русским языком. Это и *baby*, и *beautiful tulip*, и *honey*, и *sweetheart*, и *kitty cat*, и *pet*, и *little muffin*, и *lemon pie* и другие. Самым распространенным и часто встречающимся обращением является *baby*, которое характеризует исключительно мужскую речь: «— *Come on, baby, drive into the net*»; «— *Poor baby!*»; «— *Get in the water, baby!*» — хотя нельзя не признать, что вторая из приведенных выше реплик может быть в равной степени использована и женщиной по отношению к мужчине. То, что англичанам некоторые зоонимы представляются содержащими нежные коннотации и, следовательно, ласковыми словами,

уже не кажется странным, поскольку та же тенденция прослеживается и в русском языке, хотя сами лексические единицы, входящие в состав таких обращений в двух языках и различаются: «— *Your heart's very loud, I said You're not really frightened, are you, pet?*»; «— *What's up, kitty cat?*» Пример, в котором в качестве обращения выступает название цветка, также кажется вполне понятным и ни в коей мере не национально специфичным, несмотря на отсутствие аналогичных в нашем русском материале: «— *Can you give me a towel, beautiful tulip?*» (ср. вполне возможное в русском языке обращение: «**Прекрасная роза, дай мне полотенце, пожалуйста**»). Обширную группу слов, содержащих сему «сладоности» и используемых как обращения, представляют английские наименования разнообразных кондитерских изделий: «— *Don't feel bad, sugar pop*»; «— *Little muffin!*»; «— *Yes, lemon pie*». Возможны также такие обращения, как *jellybean, sweetie pie, blueberry pie* и другие. Несмотря на отсутствие подобных примеров в русской части корпуса, можно предположить, что такие единицы, как **булочка, пышка, пирожок, шоколадка, конфетка** также возможны в качестве обращения в русских диалогах между двумя влюбленными. К ним примыкает по смыслу и обращение *sweetie pea*, хотя это и не кондитерское изделие, но ключевым в этом обращении является сладость: «— *Hi sweetie pea. It's is me!*» И, наконец, завершают эту группу именованных ставшие уже совсем привычными *pumpkin* и *honey-bunny*: «— *I love you, pumpkin! I love you, honey-bunny!*».

В некотором смысле устойчивой тенденцией для таких обращений-именований оказывается их фразоконечное положение, при котором аппелятивная функция стирается, давая возможность выдвинуть на первый план эмотивную и контакто-устанавливающую функции. Другой типичной чертой имен нарицательных, используемых в качестве обращений, стала их «мускулинность» — в английском языке персонажи мужского рода называют так своих подруг в пять раз чаще по сравнению с персонажами женского пола, тогда как в русском языке такое обращение является исключительно мужским, а женщины его вообще не используют по отношению к своим мужьям и возлюбленным.

Еще одним широко распространенным типом обращения к любимому человеку, составившим в русском языке более 22% рассмотренных обращений, стали субстантивированные прилагательные, для которых типична определенная устойчивость в использовании и разнообразие позиций в высказываниях. В русском языке самыми частотными среди них являются «*милый/милая*» (к этому прилагательному прибегают почти в каждом третьем случае), «*дорогой/дорогая*» (используется практически с такой же частотностью, хотя и чуть меньшей) и, наконец, «*родной*» и «*любимый*» (каждое десятое обращение): «— **Милый, какой чудесный вид**», «— **Пока, дорогая, до вечера**», «— **Доброе утро, любимый**».

Заметим, что реплики с такими субстантивированными прилагательными могут использоваться как в экспрессивных диалогах, когда коммуниканты обсуждают свои отношения, дают волю эмоциям и признаются в своих чувствах друг другу, так и в диалогах «бытового характера», в которых коммуниканты обсуждают повседневные дела: «— **Любимая, что ты в этом нашла, это же просто рисунок**», «— **Родной, скажи, ты не разлюбишь меня?**»

Круг субстантивированных прилагательных, используемых носителями английского языка при обращении к любимому человеку, также довольно узок, несмотря на их весьма и весьма высокую частотность (39%), это — *dear, sweetie, sweet* и *darling*. Кроме того, субстантивированные прилагательные представлены в конструкциях с при-

тяжательными местоимениям *'my'*, к которым мы обратимся ниже. Самым частотным из них является *dear*, за ним следует *darling, sweetie* и *sweet*. Прилагательные в качестве обращений могут занимать как фразоначальную, такую и фразоконечную позицию в зависимости от того, какая функция представляется говорящему более важной — апеллятивная или эмотивная: «— *See you later, sweetie!*»; «— *Don't worry. Just come here, darling*»; «— *Darling, I am here!*»; «— *Dear, can you help me with the pump?*»

Интересно, что субстантивированные прилагательные оказались единственной формой обращения на русском языке, которая используется в равной степени как мужчинами, так и женщинами. Более того, как показал проанализированный корпус примеров, женщины и мужчины используют одни те же прилагательные, не демонстрируя никаких принципиальных гендерных предпочтений, как, например, в двух следующих репликах: «— *Все в норме, дорогая*» и «— *Дорогой, что ты хотел мне сказать?*» В английском языке эта форма обращения также в целом никак не маркирована с точки зрения гендера, за исключением прилагательного *sweetie*, которое адресуется женщинам. Иначе говоря, в отношении субстантивированных прилагательных в качестве обращений оба языка ведут себя одинаково с тем лишь исключением, что в английском общении они задействованы более интенсивно (в 1,7 раза чаще), чем в русском.

Последней из используемых любящими людьми форм обращения стало сочетание имени нарицательного или субстантивированного прилагательного с притяжательными местоимениями *мой/моя*, которые способны выступать в следующих конструкциях:

- *моя* + существительное («— *Какая же ты глупенькая, моя ласточка!*»);
- существительное + *моя* («— *Послушай, болтунья моя!*», «— *Девочка моя, я так скучаю по тебе!*», «— *Ты не справедлива, любовь моя!*»);
- *мой/моя* + прилагательное («— *Давай я тебе помогу, моя милая*»);
- прилагательное + *мой/моя* («— *Я совсем не злюсь, дорогая моя*»).

Создается впечатление, что конструкция с притяжательным местоимением в наибольшей степени — по сравнению с другими типами обращений — способна передавать чувства и эмоции говорящего, его теплое отношение к собеседнику, и именно это свойство позволяет рассматривать такие конструкции во всей их совокупности в одном разделе. Кроме того, именно за счет своей экспрессивности они используются нечасто — в 7% случаев. Что касается гендерных предпочтений, то прослеживается более частотное использование этой конструкции в речи персонажей-мужчин. Персонажи-женщины представляются более сдержанными в таких проявлениях своих чувств и относительно редко используют притяжательные местоимения в обращениях к любимым мужчинам. Однако необходимо отметить, что в тех случаях, когда женщины используют подобные конструкции, они служат для выражения повышенной экспрессивности и часто состоят из целой цепочки нескольких эмоционально окрашенных обращений, как, например, в следующем примере: «— *Миленький... миленький мой, любименький, я так люблю тебя!*» Для мужской речи типично использование обращений с *моя* в высказываниях нейтрального характера, где маркером передачи теплого отношения служит исключительно сама конструкция с притяжательным местоимением.

Аналогичная группа обращений в английском языке, состоящая из существительных и прилагательных в сочетании с притяжательным прилагательным *my*, также является не очень обширной — такие сочетания дают нам чуть более 5% примеров. Конструкции с притяжательным прилагательным распадаются на три структурных типа:

- *My* + существительное: «— *I hope, I brought your appetite, my girl!*»;
- *My* + субстантивированное прилагательное: «— *I am sorry, my dear!*»; «— *It may seem strange for you, my darling, but we have been married without my having had time to explain to you so much you have to know about me!*»;
- *My* + прилагательное + существительное: «— *I want to make love to you, my sweet baby!*», «— *Oh, Holly, my darling girl!*»

Любопытно, что, как и в русском языке, в подавляющем большинстве случаев в английских примерах такое обращение произносится персонажем-мужчиной, лишь один пример иллюстрирует употребление данной конструкции женщиной в разговоре с мужчиной: «— *We will do what Hadji suggests, my darling!*». Можно, следовательно, заключить, что в отношении этого типа обращений оба языка проявляют большое сходство.

Наконец, нередко для выражения большей экспрессивности в русском языке используются несколько обращений, как существительных, так и прилагательных в самых разнообразных сочетаниях: «— *Миленький, хороший, я думала ты умер!*», «— *Светочка, дорогая, объясни мне, пожалуйста, как такое могло произойти?*», «— *Лизонька, Лизок, Лизочек, ну что ты!*», «— *Ну что ты, девочка моя, родная!*», «— *Девочка моя, любимая, поверь мне пожалуйста!*» В английском материале подобных этому «нанизанных» один за другим обращений обнаружено не было, и хотя вряд ли можно из этого делать вывод, что такие структуры в данном языке невозможны, все же представляется, что в этом отражается их большая редкость по сравнению с русским.

Таким образом, можно заключить, что в диалогах любящих друг друга людей на русском языке предпочтительной формой обращения являются имена собственные с уменьшительно-ласкательными суффиксами, субстантивированные прилагательные и имена нарицательные, что отражает стремление говорящих как можно ярче выразить свои чувства и отношение к собеседнику. Небезынтересно то, что мужчины в такого рода диалогах более склонны использовать экспрессивные обращения, нежели женщины — женщины не называют своих возлюбленных ни именами нарицательными в уменьшительно-ласкательной форме (*зайка, солнышко*), ни нежными прозвищами (*Ириска, Лис*) и в три раза реже по сравнению с мужчинами обращаются к ним по имени в уменьшительно-ласкательной форме. Подобный результат можно толковать двояко — как большую сдержанность женщин в разговорах с любимыми мужчинами, с одной стороны, и как отражение стереотипных социальных ролей, с другой, когда женщина представляется маленькой, слабой и беззащитной, что и отражается в обращении. Скорее всего, ситуация объясняется именно социальными стереотипами, поскольку полные имена (как обращение либо к равному, либо к более сильному) в репликах женщин встречаются в два раза чаще чем в репликах мужчин, тогда как и те и другие практически в равной степени прибегают к субстантивированным прилагательным, которые не отражают никакой иерархии в отношениях между коммуникантами. Похоже, что та же доминирующая собственническая позиция мужчин в русском социуме выражается еще и в том, что они в три раза чаще, чем женщины, обращаются к своим подругам используя притяжательное местоимение *моя*.

Ограниченность морфологических средств английского языка, участвующих при образовании форм личных имен, приводит к тому, что собеседники, если они обращаются друг к другу по имени, вынуждены повторять одну и ту же форму, не имея возможности принципиально модифицировать ее. Вполне возможно, что именно



стремлением разнообразить формы обращения к собеседнику и объясняется столь активное использование в английском языке (помимо имен собственных в полной форме) и субстантивированных прилагательных по сравнению с русским. Хочется также отметить, что высокая употребительность в общении близких людей этих по сути экспрессивных единиц английского языка приводит к заметному стиранию эмотивного значения и делает их, скорее, маркерами близости отношений, а не сердечности и/или любви в отличие от аналогичных русских прилагательных.

В целом, как показал проведенный анализ, в обоих языках самыми активно употребляемыми обращениями в диалогах любящих друг друга людей являются обращения по личному имени в разных его формах. Однако отмечается большое расхождение между языками в предпочтениях тех или иных конкретных форм имен. Полные имена в русском языке используются значительно реже, чем в английском, и в тех случаях, когда имя собственное имеет сокращенный вариант, обращение полным именем воспринимается как выражающее отстраненность, холодность собеседника или как сигнализирующее о серьезности ситуации и разговора. В английском же языке полные формы личных имен оказываются одной из самых частотных форм обращения, будучи по большей части нейтральными, не привносящими дополнительных коннотаций в высказывание.

Сокращенные (неполные) формы имен собственных в русском языке используются в каждой пятой реплике отобранных примеров. Широкое обращение к такому способу наименования любимого человека обусловлено его меньшей формальностью и большей фамильярностью, вполне уместной в разговоре близких людей. При этом следует отметить, что такие обращения воспринимаются скорее как нейтральные, нежели как передающие нежные чувства говорящего. Что касается английского языка, то в нем употребление сокращенных форм личных имен можно отнести к нейтральным формам обращений наравне с полными именами, используемыми в различных ситуациях, как при обсуждении повседневных тем, так и в диалогах с более эмоциональным насыщенным содержанием.

Наиболее распространенной формой обращения в русском языке являются уменьшительно-ласкательные имена, для которых к тому же характерно большое разнообразие вариантов производных, например: *Лизок, Лизочек, Лизонька, Лизочка* или: *Настюныш, Настенька, Настюха, Настюша*, что обусловлено широкими возможностями суффиксального словообразования в русском языке и тем, что различные формы имени передают целый спектр оттенков в эмоциях и настроениях говорящего. В английском же языке использование сокращенной формы имени с уменьшительно-ласкательными суффиксами является наименее распространенной формой обращения. Указанное различие между языками вполне ожидаемо, так как оно обусловлено спецификой морфологического строя сопоставляемых языков.

Принципиальное количественное расхождение между двумя рассматриваемыми языками наблюдается в отношении обращений, в которых использованы субстантивированные прилагательные. Если говорящие на русском языке прибегают к такой форме в каждом пятом случае, то в английском языковом сообществе подобное обращение к любимому человеку оказывается самым распространенным и используется в каждом 2–3 случае. Однако в их употреблении есть и явное сходство. В обоих языках список таких прилагательных узок (три-четыре единицы) и в обоих языках персонажи обоих полов в равной степени использовали эту форму номинации.

В том что касается использования прозвищ и имен нарицательных при обращении к любимому, то в количественном отношении языки очень близки. Однако

многообразии вариантов обращения в английском языке значительно превосходит русский. Можно также отметить, что в английском языке такие обращения больше ассоциативно связаны с вкусовыми ощущениями (сладостью) (например, *blueberry pie, lemon pie, jellybean, sugar pop*), тогда как в русском языке обращения в форме имен нарицательных имеют более общий характер, соотносясь с разнообразными понятиями и качествами адресата (*солнышко, малышка, умница, красавица*).

Гендерные предпочтения в использовании тех или иных форм обращения по языкам демонстрируют, что в этом отношении оба языка проявляют больше сходств, чем различий. И англоговорящие, и русскоязычные мужчины отдают предпочтение более эмоционально насыщенным вариантам обращения — уменьшительно-ласкательным формам имен собственных, именам нарицательным, а также конструкции с притяжательным местоимением (прилагательным — в английской терминологии). Эта тенденция, по-видимому, отражает закрепившиеся в обеих культурах социальные роли мужчин и женщин (доминирующую в случае первых и подчиненную в случае вторых), а также собственнические настроения, присущие мужчине как главе дома и семьи. Иерархичность социальных ролей проявляется и в том, что большинство персонажей женщин обращается к своему любимому, называя его полным или наиболее нейтральным именем, что отражает уважительное отношение к собеседнику. Интересно, правда, то, что обращения-прозвища, хотя и одинаково мало используются в обеих культурах, продемонстрировали для каждого из языков свою специфическую тенденцию — в русском языке прозвищами пользуются только мужчины, в английском, напротив, только женщины.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Апресян Ю. Д. Дейксис в лексике и грамматике и наивная модель мира // Интегральное описание языка и системная лексикография. — М., 1995. — С. 629–651.
2. Гольдин В. Е. Обращение: теоретические проблемы. — Саратов, 1987.
3. Fox K. *Watching the English. The Hidden Rules of English Behaviour*. — Boston; London, 2008.
4. Wierzbicka A. *Personal Names and Expressive Derivation // Semantics, Culture and Cognition: Universal Human Concepts in Culture-Specific Configuration*. — New York, 1992.

*И. А. Барина*

## **О НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ СПЕЦИФИКЕ ПЕРЕВОДА ЮРИДИЧЕСКОГО ТЕКСТА**

Межкультурная коммуникация трактуется отечественными лингводидактами как совокупность специфических процессов взаимодействия партнеров по общению, принадлежащих к разным лингвоэтнокультурным сообществам. Речь идет о становлении способности человека к межкультурной коммуникации. Этот процесс осуществляется в учебных условиях во взаимосвязи, во-первых, освоения учащимися иноязычного кода (развития речевого опыта) и, во-вторых, развития их культурного опыта, в составе которого можно вычленить отношение индивидуума к себе, к миру, а также его опыт творческой деятельности.

Осваивая каждый новый язык, человек расширяет не только свой кругозор, но и границы своего мировосприятия и мироощущения. При этом то, как он воспринимает мир и что он в нем видит, всегда отражается в понятиях, сформированных на основе его (человека) исходного языка и с учетом всего многообразия присущих этому языку выразительных средств. Более того, ни одна ситуация, ни одно событие не воспринимаются человеком беспристрастно. Они оцениваются им, равно как и явления иных культур, всегда через призму принятых в родном лингвосоциуме культурных норм и ценностей, через призму усвоенной индивидуумом модели миропонимания.

Развитие способности к межкультурному общению сопряжено с развитием у обучаемого компетенции, позволяющей ему соотносить свою культуру с культурой страны изучаемого языка. Последнее требует умения видеть различия и общность в культурах, в системах норм, обязанностей, прав и т. д.

Язык и человек неразделимы. Язык не существует вне человека, и человек не существует вне языка. Поэтому человека нельзя изучать вне языка, и язык нельзя изучать вне человека. Язык отражает окружающий мир и культуру, созданную человеком. Язык — это орудие культуры: он формирует человека, определяет его поведение, образ жизни, мировоззрение, менталитет, национальный характер. Через язык человек получает представление о мире и обществе, о его культуре, о системе ценностей, морали, поведении и т. д. Язык отражает мир и культуру и формирует личность носителя языка. По В. Гумбольдту, язык стоит между человеком и миром:

«Это мир, лежащий между миром внешних явлений и внутренним миром человека»<sup>1</sup>. Сегодня кажется уже очевидной связь между культурой и языком, историей и языком, человеком и языком. Большинство исследователей сходятся во мнении, что нельзя изучать язык как нечто самодостаточное, как некую закрытую систему, нельзя изучать его отдельно от человека.

Представляется, что если человек, изначально попав в иную культурную среду, настроен воспринимать культурные различия, то он только их и видит, соответственно, и окружающие воспринимают его как чужого. Если же он сам себя идентифицирует как «чужого», то отчего же окружающие должны воспринимать его как «своего».

Различия в межкультурной коммуникации обусловлены исключительно фактором психологической дистанцированности партнеров по коммуникации, при этом пространственно-временная дистанцированность представляется не существенной. Определяющим является желание понять, услышать. Если этого желания нет, тогда и нет коммуникации, не только межкультурной<sup>2</sup>.

Успешная коммуникация зависит не только от собственно языковых знаний — знания содержания лексических единиц и грамматико-синтаксических категорий, но и от экстралингвистических факторов — знаний об окружающем нас мире, которые «уже связаны так или иначе с языковыми, более всего конвенциональными формами вербализации этих знаний»<sup>3</sup>.

Первым шагом в ходе знакомства с чужой культурой является язык, проводник в иноязычную культуру. Однако в процессе изучения языка, постепенно осваивая словарь и грамматические категории, человек сталкивается с тем, что языковой барьер — это не единственное препятствие для успешной коммуникации. Возникают ситуации, когда язык становится не языком единения, а языком разъединения. Это объясняется тем, что, контактируя с иноязычной культурой, индивид интерпретирует ее в образах и понятиях своей культуры. Этим, главным образом, и определяется понимание или непонимание специфических феноменов культуры исследуемой речи.

Представляется, что так называемые «межкультурные» проблемы абсолютно снимаются на межличностном уровне коммуникации. «Адресат речи» либо переспросит, либо уточнит, либо подскажет. Так и должно быть, если мы говорим о «действительной» коммуникации. Ты не интерпретируешь, а либо понимаешь, либо не понимаешь<sup>4</sup>.

Проблемы межкультурной коммуникации гораздо глубже межкультурных различий. Уровень межкультурных противоречий является порождением соответствующей политической культуры, имеющей место в каждой общественно-политической системе и определяющей «политическое поведение людей, придавая ему то или иное содержание и направление»<sup>5</sup>.

В настоящее время обучение иностранным языкам происходит в рамках межкультурной парадигмы, предполагающей коммуникативное, социокультурное и когнитивное развитие обучаемых. В рамках данной парадигмы важна попытка превращения

---

<sup>1</sup> Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. — М., 2000. — С. 304.

<sup>2</sup> Уланова И. А. О межкультурной коммуникации: наблюдения, ощущения, заблуждения // Проблемы социо- и психоллингвистики: Сб. ст.; Перм. ун-т. — Пермь, 2004. — С. 35–38.

<sup>3</sup> Гальскова Н. Д. Теория обучения иностранным языкам / Н. Д. Гальскова, Н. И. Гез. — М., 2006. — С. 12.

<sup>4</sup> Уланова И. А. О межкультурной коммуникации...

<sup>5</sup> Гаджиев К. С. Политическая наука. — М., 1996. — С. 335.

многообразия языков и культур из фактора, препятствующего диалогу представителей разных лингвистических социумов, в средство взаимопонимания и взаимообогащения культур<sup>6</sup>. Основопологающим способом межкультурного обучения иностранным языкам является метод сравнения элементов, структур различных культур и языков<sup>7</sup>, установление между ними сходств и различий. При этом стратегической целью обучения иностранному языку является формирование вторичной языковой личности как показателя способности обучаемого принимать полноценное участие в межкультурной коммуникации.

В межкультурном общении необходимо учитывать особенности национального характера коммуникантов, специфику их эмоционального склада, национально-специфические особенности мышления<sup>8</sup>. Изучение мира носителя языка направлено на то, чтобы помочь понять особенности речеупотребления, дополнительные смысловые нагрузки, политические, культурные, исторические коннотации единиц языка и речи.

В этой связи особо отметим тот факт, что главной особенностью любого национального языка права является его органическая связь с соответствующей правовой системой конкретного государства. Большая часть права, которым занимается подавляющее большинство юристов, относится к соответствующему национальному праву. Исключения составляют международное право, международное частное право и европейское право. Несмотря на некоторое сходство правовых систем прежде всего континентальной Европы, каждое государство имеет свой собственный правовой порядок, свои специфические правовые нормы, свои традиционные формы и процедуры судопроизводства и собственный язык права с соответствующей понятийно-терминологической системой.

Изучение иностранного языка означает поэтому для юриста одновременное изучение другой правовой системы<sup>9</sup>. Так, перевод юридических текстов с одного языка на другой предполагает не только переход от одного языка к другому, но и одновременно переход от одной правовой системы, представленной в сознании юриста-переводчика как концептуальная картина юридической действительности своей страны, к другому миру права.

У понятий «язык», «культура», «право» исторически установились тесные родовидовые и причинно-следственные отношения. Каждое из этих понятий может стать предметом изучения и исследования самостоятельно, но в реальной жизни народа они тесно переплетаются. Нет культуры без языка и права, язык существует только в контексте культуры и права, в то время как право есть конкретная часть культуры и языка. Успешное овладение каждым из понятий может быть достигнуто только опираясь на смежные понятия.

---

<sup>6</sup> Там же. С. 55.

<sup>7</sup> Гальскова Н. Д. Теория обучения иностранным языкам / Н. Д. Гальскова, Н. И. Гез. — М., 2006. — С. 117.

<sup>8</sup> Антипов Г. А., Донских О. А., Марковина И. Ю., Сорокин Ю. А. Текст как явление культуры. — Новосибирск, 1989.

<sup>9</sup> Ильин Ю. В. Английская юрислингвистика (образование, развитие и функционирование юридической терминологии в британском и американском вариантах английского языка). — В 2 ч. — Н. Новгород, 2004; Левитан К. М. Специфика юридического перевода // Обучение иностранным языкам как средству межкультурной коммуникации и профессиональной деятельности // Межвузовский сборник научных трудов. — Пермь, 2003. — С. 317–325.

Как общечеловеческие понятия, прошедшие длительный путь исторического развития, понятия «культура» и «право» зафиксировали в своем определении свой отправной момент — народные традиции и обычаи. В определениях культуры и права имеется общий существенный компонент — *customs, traditions*, что позволяет считать два данных понятия не только сопоставимыми, но и включить понятие права в более емкое и широкое понятие культуры<sup>10</sup>.

В правовом тексте для российского студента содержатся сложности двух планов: общеязыковые и терминологические. Юридические термины являются концентрированным выражением истории и современности английского права. За каждым отдельным термином стоит история его создания, развития и функционирования. Судьба терминов различна: одни остаются однозначными, другие выходят из употребления или, наоборот, остаются надолго. На конкретном этапе развития английского общества «работает» лишь одно из значений, и подмена его другим чревата правовой ошибкой. При рассмотрении истории страны в правовой и лингвистической призме становится особенно очевидным, что так называемое Соединенное Королевство Великобритании и Северная Ирландия — это соединение нескольких культур, языков и систем права. Далеко не всегда отношения между странами-членами в области власти и права строятся на принципе диктата и силы из центра, что прекрасно доказывается специфическими юридическими терминами, которые отражают конкретные правовые реалии конкретной части Королевства. В рамках Соединенного Королевства практически сосуществуют три судебно-правовых системы: Англии и Уэльса, Шотландии, Северной Ирландии. В качестве примера приведем суд Шотландии: роль присяжного жюри здесь уникальна и не похожа на функцию присяжных в других частях Соединенного Королевства, а именно: вместо двух типичных вариантов вердикта «*guilty*» — «*not guilty*» («виновен» — «невиновен») здесь возможен третий «*not proven*» («не доказано»), что коренным образом может изменить решение суда и судьбу обвиняемого. Так появляется уникальный правовой термин «*Scottish verdict*» — *dubious decision* («сомнительное решение»)<sup>11</sup>.

Все эти сложные узловые моменты государственно-правового развития Англии в историческом и современном ключе могут быть раскрыты только через анализ тех языковых средств, с помощью которых они реализуются.

Язык права особенно чутко реагирует на изменения социально-политической жизни каждого общества, оперативно отражает их в своем лексическом составе, что обуславливает определенные трудности при переводе юридических текстов. Связи культуры и национального языка больше всего проявляются в его лексике. В каждом языке есть слова, не имеющие однословного перевода на другой язык. Эти слова обозначают обычно реалии жизни конкретного социума, отражая национальный компонент в культуре каждого народа.

В юридической терминологии также присутствует национально-культурный компонент, поскольку юриспруденция как общественно-политическая наука тесно связана с уровнем социально-экономического развития общества и его культурно-историческими традициями. Юридическая понятийно-терминологическая система

---

<sup>10</sup> Ильин Ю. В. Язык — культура — право // Инновационные технологии в обучении иностранным языкам / Материалы Всероссийской научно-практической конференции. — Н. Новгород, 2004. — Ч. 1. — С. 102–115.

<sup>11</sup> Там же.

отражает политико-правовую культуру общества, его идеологию, нравственные и религиозно-духовные ценности.

В России не существует ничего подобного английскому общему праву. Россия имеет кодифицированную систему права, аналогичную немецкой и французской. В Англии же система общего или прецедентного права сформировалась под влиянием ряда экономических и политических обстоятельств. Когда там сложились реальные условия для объединения страны, был введен институт королевских выездных судей, которые отправляли общее правосудие по всей стране. Отсюда возник термин «*common law*» — «общее право», требующий дополнительных разъяснений для русскоязычных студентов.

Таким образом, часть юридических терминов относится к безэквивалентной лексике, образуя интеркультурные лакуны. Интеркультурные лакуны являются результатом расхождения локальных культур. Чем различнее культурные системы, тем больше интеркультурных лакун. Для понимания такой лексики необходимы фоновые знания коммуникантов, поскольку культурно маркированная лексика служит важным источником социокультурной информации о стране. Непонимание значения ключевых понятий в сознании носителей языка, а также перенос сведений из родной культуры на понятия чужой культуры могут привести к недоразумениям в общении и культуроведческим ошибкам.

Например, в английском праве в отдельную отрасль выделяется «*land law*», название которой все студенты автоматически переводят как «земельное право», что не совсем верно<sup>12</sup>. Слово *land* в английском праве подразумевает не только участок земли, но и находящиеся на нем строения, т. е. недвижимость в целом. В российском праве нет отдельной отрасли, которая регулировала бы подобного рода отношения. Поэтому при переводе словосочетания *land law* правильнее было бы использовать описательный перевод «право, регулирующее операции с недвижимостью». Студенты-юристы обычно спорят по поводу содержания понятий в британской и американской — и русской правовых системах. Так, предметом разногласий может стать слово «*burglary*», традиционно переводимое как «кража со взломом». В Уголовном кодексе РФ нет преступления, которое бы квалифицировалось подобным образом и составляло отдельную статью, поэтому некоторые студенты пытаются подобрать ему какой-то аналог из УК и переводят его «кража», иногда «хищение»<sup>13</sup>.

Итак, адекватный перевод юридических текстов возможен при условии выявления и тщательного анализа особенностей политико-правовых систем различных стран мира и соответствующей специальной лексики. Особо отметим, что сейчас, по-видимому, следует говорить о необходимости более глубокого и тщательного изучения мира носителей языка, их культуры в широком этнографическом смысле слова, их образа жизни, национального характера, менталитета и т. п., потому что реальное употребление слов в речи, реальное речевоспроизводство в значительной степени определяется знанием социальной и культурной жизни говорящего на данном языке речевого коллектива. Картина мира, окружающего носителей языка, не просто отражается в языке, она формирует язык и его носителя и определяет особенности речеупотребления.

---

<sup>12</sup> Борисова Л. А. Из опыта обучения юридическому переводу студентов-лингвистов и студентов-юристов / Лингвистика и межкультурная коммуникация. — Вестник НГЛУ им. Н. А. Добролюбова. — Н. Новгород, 2009. — Вып. 4. — С. 124.

<sup>13</sup> Там же.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Антипов Г. А., Донских О. А., Марковина И. Ю., Сорокин Ю. А. Текст как явление культуры. — Новосибирск, 1989.
2. Борисова Л. А. Из опыта обучения юридическому переводу студентов-лингвистов и студентов-юристов / Лингвистика и межкультурная коммуникация. — Вестник НГЛУ им. Н. А. Добролюбова. — Н. Новгород, 2009. — Вып. 4.
3. Гаджиев К. С. Политическая наука. — М., 1996.
4. Гальскова Н. Д. Теория обучения иностранным языкам / Н. Д. Гальскова, Н. И. Гез. — М., 2006.
5. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. — М., 2000.
6. Ильин Ю. В. Язык — культура — право // Инновационные технологии в обучении иностранным языкам / Материалы Всероссийской научно-практической конференции. — Н. Новгород, 2004. — Ч. 1. — С. 102–115.
7. Ильин Ю. В. Английская юрислингвистика (образование, развитие и функционирование юридической терминологии в британском и американском вариантах английского языка). — В 2 ч. — Н. Новгород, 2004.
8. Левитан К. М. Специфика юридического перевода // Обучение иностранным языкам как средству межкультурной коммуникации и профессиональной деятельности / Межвузовский сборник научных трудов. — Пермь, 2003. — С. 317–325.
9. Углова И. А. О межкультурной коммуникации: наблюдения, ощущения, заблуждения // Проблемы социо- и психолингвистики: Сб. ст.; Перм. ун-т. — Пермь, 2004. — С. 35–38.



*Т. Н. Иванова*

## КОНФЛИКТНЫЙ ДИАЛОГ: ЛОГИКА РАЗВИТИЯ И СТРУКТУРНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ

Г. П. Грайс в статье «Логика и речевое общение» вскользь упомянул конфликтное общение как частный случай речевого взаимодействия<sup>1</sup>.

Конфликт — это особенно яркое и интенсивное взаимодействие коммуникантов, что объясняет интерес к нему лингвистов последних трех десятилетий. Этот интерес объясняется также тем, что исследование конфликтного общения и конфликтного диалога дает возможность более глубокого анализа определенных языковых явлений.

Конфликтный диалог свидетельствует о различиях в мировосприятии коммуникантов и о проявлении фактора когнитивного диссонанса, о специфике которого мы уже писали<sup>2</sup>.

Цель данной статьи — рассмотреть основополагающие характеристики конфликтного диалога, проверить, как в конфликтном диалоге проявляется перформативность, свойственная речезыковому континууму, какова логика развития конфликта, какие единицы составляют конфликтное речевое общение и какие языковые средства обеспечивают сигналы конфликта.

В случае конфликтного общения коммуниканты, соблюдая Принцип Кооперации Грайса на поверхностно-структурном уровне, вносят вклад в течение разговора, но в то же время вряд ли способствуют реализации общей цели<sup>3</sup>. Цели участников конфликтного общения, по-видимому, можно считать противоположно направленными несмотря на то, что на уровне контура диалога собеседник действительно вносит вклад согласно общей цели продвижения диалога как речевого действия. Иначе говоря, в отношении содержания каждый из собеседников пытается продвинуть свою цель, не взирая на желания другого, а иногда прямо противореча им.

Проанализируем пример из романа Д. Гришэма «Продавец дождя» (Grisham J. *The Rainmaker*. — N. Y., 1996). Здесь мы имеем дело с ситуацией, которая имеет место в суде

---

<sup>1</sup> Грайс Г. П. Логика и речевое общение // Новое в зарубежной лингвистике. — М., 1985. — Вып. 16. — С. 217–237. — С. 225.

<sup>2</sup> Иванова (Шелингер) Т. Н. Фактор когнитивного диссонанса и конфликтное речевое общение // Речевое общение и аргументация. — СПб., 1996. — С. 59–68.

<sup>3</sup> Грайс Г. П. Логика и речевое общение... С. 222.

во время судебного слушания. Молодой адвокат Руди вступает в схватку с более известным и опытным адвокатом Драммондом. В начале их диалога Драммонд пытается указать Руди на «его место» в адвокатской иерархии, подчеркивая свой более высокий статус, однако полностью овладеть коммуникативной инициативой Руди ему не дает.

'And **we object to** this young man's appearance in this matter.' He sweeps his arms toward me. His words are *slow and heavy*. I *hate* him already. 'Why, he doesn't **even** have a **license**.'

I hate him for his *patronizing tone*, and for *his silly hairsplitting*. This is only a motion, not a trial.

'Your Honor, I'll have my **license next week**,' I say. My *anger* is greatly assisting my voice.

'That's **not good enough**, Your Honor,' Drummond says,' arms open wide, like this is such a ridiculous idea. *The nerve!*

'I've passed the bar exam, Your Honor.'

'**Big deal**,' Drummond snaps at me. I look directly at him. He's standing in the midst of four other people, three of whom are sitting at his table with legal pads in front of them. The fourth sits behind them. I'm getting the *collective glare*.

'**It is a big deal, Mr Drummond. Go ask Shell Boykin**,' I say. Drummond's face *tightens* and there's a noticeable *flinch*. In fact, there's a collective flinch from the defense table.

This is a real *cheap shot*, but for some reason I *couldn't resist*. Shell Boykin is one of two students from our class privileged enough to be hired by Trent & Brent. We despised each other for three years, and we took the exam together last month. <...> I'm sure the great firm is slightly embarrassed that one of its bright young recruits flunked the bar.

Drummond's scowl intensifies, and I smile in return<sup>4</sup>.

Борьба за коммуникативную инициативу является одной из основополагающих характеристик конфликтного общения, которая показывает, что участники не принимают друг друга в том качестве, в котором каждый из них хочет себя видеть<sup>5</sup>.

В рамках данного диалога нельзя определить участника общения, полностью обладающего коммуникативной инициативой, по ходу коммуникации происходит мена коммуникативных ролей. В начале диалога адвокат Драммонд играет ведущую роль в определении направления развития дискуссии. Утверждение *we object to this young man's appearance in this matter* свидетельствует о его уверенности в себе и ощущении превосходства над молодым неопытным Руди. Следующая реплика мистера Драммонда — вопрос, преобразованный в утверждение, — *Why, he doesn't even have a license*. Присутствует вопросительное слово *why*, но в конце предложения — не вопросительный знак, а точка. Таким образом, адвокат защиты хочет подчеркнуть слабость своего оппонента, а именно отсутствие у него права принимать участие в данном судебном процессе без наличия лицензии (*license*).

Но данное утверждение оспаривается Руди — *I'll have my license next week*. Здесь используется прием размежевания собеседников с помощью отрицания, включающий повтор слов реплики оппонента. На данном этапе развития конфликтного диалога коммуникативная инициатива принадлежит Руди.

Далее коммуникативная инициатива вновь переходит к адвокату защиты. Реплики *That's not good enough* и *Big deal*, полные иронии и сарказма, звучат как насмешка над неопытным Руди.

---

<sup>4</sup> Grisham J. *The Rainmaker*. — N. Y., 1996. — P. 252–253.

<sup>5</sup> Макаров М. Л. *Основы теории дискурса*. — М., 2003. — С. 221–223.

Но адвокат обвинения агрессивно перехватывает инициативу в разговоре. Вновь используется риторическое средство языка — повтор элемента *big deal*. Императивное высказывание *Go ask Shell Boykin* выражает сарказм, но уже со стороны Руди.

Далее автор объясняет смысл данной фразы, в данной ситуации понятный лишь Руди и мистру Драммонду.

Важно отметить значение слов автора для данного диалога, в них выражено отрицательное отношение коммуникантов друг к другу. Самыми яркими являются *эпитеты* *slow, heavy (words); patronizing (tone); silly (hairsplitting); open wide (arms); ridiculous (idea); noticeable, collective (flinch); privileged (student); great, slightly embarrassed (firm); bright young (recruit); устойчивое выражение cheap shot; глаголы*, выражающие эмоции и поведение *to sweep the arms, to hate, to snap at somebody, to look directly, to tighten (about the face), to despise somebody, to intensify (about the scowl)*. Автор своими объяснениями подчеркивает эмоциональный негативный фон, который постепенно усиливается в ходе диалога.

Борьба за коммуникативную инициативу часто определяется фактором отношения к власти у собеседников, а вернее тем, как они эту власть воспринимают. В романе «Продавец дождя» наибольшая власть в ходе судебного заседания принадлежит судье, поэтому, когда он вступает в диалог, то даже могущественный мистер Драммонд вынужден уступить.

'Let me interrupt you for a second, Mr. Drummond,' Judge Kipler says *thoughtfully*. His words are measured, his voice carries. 'I have your motion, and I have your brief in support of your motion.' He picks these up and sort of waves them at Drummond. 'Now, you've talked for four minutes, and you've said exactly what's right here in black and white. Do you have anything new to add?'

'Well, Your Honor, I'm entitled to -'

'**Yes or no, Mr. Drummond?** I'm perfectly capable of reading and understanding, and you write very well I might add. But if you have nothing new to add, **then why are we here?**'

I'm sure this has never happened to the great Leo Drummond before, but he acts as though it's a daily occurrence. 'Simply trying to aid the court, Your Honor,' he says with a smile.

'**Denied,**' Kipler says *flatly*. '**Move along.**'

Drummond moves along *without missing a step*. 'Very well, our next motion is for sanctions. **We contend -'**

'**Denied,**' Kipler says.

'**Beg your pardon.**'

'**Denied.**'

<...>

'Each side has asked for sanctions, and I'm denying both motions,' Kipler says, looking squarely at Drummond. I get my nose thumped a bit in the process.

...

But Drummond is a pro with thick skin. He would never let on that a lowly circuit court judge irritates him. 'Very well, moving right along, I'd like to address our request to remove this case to federal court.'

'Let's do that,' Kipler says. 'First, why didn't you try to remove this case when Judge Hale had it?'

Drummond is ready for this. 'Your Honor, the case was new and we were still investigating the involvement of the defendant Bobby Ott. Now that we've had some time, we're of the opinion that Ott has been included solely to defeat federal jurisdiction.'

'So you wanted this case in federal court all along?'

'Yes sir.'

'Even when Harvey Hale had it?' 'That's correct, Your Honor,' Drummond says earnestly.

Kipler's face tells everyone that he doesn't believe this. Not a single person in the courtroom does either. But it's a minor detail, and Kipler has made his point. Drummond plows ahead with his argument, completely unfazed. He's seen a hundred judges come and go, and he is remarkably unafraid of any of them. It will be many years, through many trials in many courtrooms, before I will ever feel unintimidated by the guys up there in the black robes.

He talks for about ten minutes, and is in the process of covering the precise points already set forth in his brief when Kipler interrupts.

'Mr. Drummond, excuse me, but do you recall just a few minutes ago I asked if you had anything new to present to the court this morning?'

Drummond, hands frozen in place, mouth open, glares at His Honor.

'Do you recall that?' Kipler asks. 'Happened less than fifteen minutes ago.'

'I thought we were here to argue these motions,' Drummond says crisply. The calm voice has a few cracks in it.

'Oh, we certainly are. If you have something new to add, or perhaps a confusing point to clear up, then I'd love to hear it. But you're simply rehashing what I'm holding here in my hand.'

<...>

'Your request to remove to federal court is denied, Mr. Drummond. The case stays here,' Kipler says firmly, already signing his name. This is not well received across the aisle, though they try not to show it.

'Anything else?' Kipler asks.

'No, Your Honor,' Drummond gathers his papers, and leaves the podium. I watch out of the corner of my eye. As he steps to the defense table, he gazes for a quick second at the two executives, and I see the unmistakable look of fear in his eyes. Goose bumps cover my forearms and legs<sup>6</sup>.

В этом диалоге коммуникативная инициатива принадлежит судье, именно его ходы в общении определяют и предписывают пути развития диалога. Но если в начале данного диалога попытки удержать инициативу представлены в вежливой форме — «Let me interrupt you for a second, Mr. Drummond», то с развитием диалога звучат более жесткие императивные высказывания.

Дж. Лич писал о конфликтах как о столкновении стремлений или несовместимости целей и говорил о том, что присутствующая в нормальной коммуникации максима вежливости является средством избежать конфликта<sup>7</sup>. Выделяя четыре категории иллокутивных функций, Лич соотносит их с классификацией речевых актов Серля, которая соотносится с пятью функциями языка, а именно:

- 1) сказать, каким образом что-то существует;
- 2) попытаться заставить людей сделать что-то;
- 3) взять на себя обязательство сделать что-то;
- 4) выразить чувства и отношения;

---

<sup>6</sup> Grisham J. *The Rainmaker*. — N. Y., 1996. — P. 290–293.

<sup>7</sup> Leech G. *Principles of Pragmatics*. — London, 1983. — P. 105.

5) внести изменения в реальность<sup>8</sup>.

Дж. Лич считает, что конфликтивные иллокуции (угрозы, обвинения, проклятия и упреки и т. д.) являются маргинальными, потому что в процессе воспитания люди учатся заменять их другими. Однако, по-видимому, все зависит от степени накала страстей и при эскалации конфликта вежливость может уступить место маргинальным, по мнению Лича, высказываниям<sup>9</sup>.

Следующий пример из романа Д. Френсиса «Бурный финиш» (Francis D. Flying Finish. — London, 1968) необходимо разбить на несколько разных поддиалогов, где используются разные тактики. Диалог начинается с тактики язвительного поддакивания, которое на самом деле содержит импликацию — «Я не согласен».

«She (the mother) has asked **the Filyhoughs** to lunch next Sunday.»

«**That coy spotty Angela**. It's a waste of time. I won't be here anyway.»

«Angela **will inherit half a million**», she said earnestly.

«And we have **beetles in the roof**», I agreed dryly.

«**Mother wants to see you married**.»

«**Only to a very rich girl**»<sup>10</sup>.

Затем, устав от уговоров сестры, главный герой переходит к оценке и прямым отказам выполнить просьбу.

«**Mother told** Angela you would be here.»

«**That was silly of her**.»

«Henry!»

«I do not like Angela,» I said coldly. «**I do not intend to be here for lunch** next Sunday. Is it quite clear?»

«**But you must**...you can't leave me to deal with them all alone.»

«You will just **have to restrain** Mother **from issuing these stupid invitations**. Angela is **umpteenth unattractive heiress** she's invited this year. **I'm fed up** with it»<sup>11</sup>.

Конфликт продолжает нарастать, и появляется тактика перехвата инициативы и грубое выражение оценки. В конце концов терпение уже сестра, что приводит к ссоре и обрыву общения.

«We need...»

«**I am not**,» I said stiffly, «**a prostitute**.»

**She stood up bitterly offended. «That's unkind»**

«And while we are at it, I wish the beetles good luck. This **damp decaying pile of a house** eats up every penny we've got and if it fell down tomorrow we'd all be far better off.»

«It's **our home**», (he is silent) «Henry, **please be here** for the Filyhoughs.

«No», I said forcefully. «**I won't**. I want to do something else next Sunday. You can count me right out.»

She suddenly and completely lost her temper. Shaking she said, «**I cannot stand much more of your damned autistic behaviour. You are a spoilt, bad tempered bastard...**»<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> Серль Дж. Р. Классификация речевых актов // Новое в зарубежной лингвистике. — М., 1986. — Вып. 17. — С. 170–194. — С. 180–187.

<sup>9</sup> Leech G. Principles of Pragmatics. — London, 1983. — P. 136, 144.

<sup>10</sup> Francis D. Flying Finish. — London, 1968. — P. 10.

<sup>11</sup> Там же. P. 11.

<sup>12</sup> Там же. P. 11.

Для логики развития конфликта важными представляются семантические и прагматические критерии. Среди семантических показателей необходимо отметить, в первую очередь, значение оценки, которое у участников конфликта всегда оказывается противоположным. Также важна эмоциональная сторона. Авторы коллективной монографии «Эмотивный код языка и его реализация» считают, что если в начале диалога реализована отрицательная эмоция, она может вызвать агрессивную ответную реакцию в форме наступления<sup>13</sup>.

Представляется, что решающим критерием все же является критерий прагматический. Таким критерием можно считать векторность интенций двух говорящих, которая либо совпадает, либо мешает друг другу и создает конфликтность, а также сознательный выбор говорящим противоположно направленного вектора, если он или она считает для себя приемлемым вступление в конфликт. Так, в примере реплика первого говорящего внешне не содержит никаких отрицательных оценок и отрицательных эмоций, но второй говорящий воспринимает ее негативно и переходит в наступление. По-видимому, причин здесь несколько: 1) настроенность второго говорящего на конфликт; 2) разное восприятие говорящими используемого обращения. В результате возникает вектор примирительный (у первого говорящего) и вектор наступательный, отрицающий примирение (у второго говорящего). Представляется возможным выделить единицу прагматического уровня, ведущим признаком которой будет ее векторность и способность провоцировать или эскалировать конфликт в определенных условиях, и назвать ее *конфликтема*.

При вступлении в конфликт стороны могут отстаивать свою точку зрения с помощью различных аргументов, использование которых образует своего рода гиперструктуру: «Я так считаю, потому что...» или «Я так поступаю, потому, что...» Если участники конфликта действуют рационально, то их речевые действия можно анализировать с помощью теории аргументации Ф. ван Еемерена и Р. Гроотендорста и учитывать возможные логические ошибки аргументации<sup>14</sup>. В то же время в гиперструктуре «Я так считаю, потому что...» могут использоваться единицы, которые занимают место аргументов и начинают выполнять их функции, хотя и не могут считаться аргументом с точки зрения строгой теории аргументации, например, пословицы и цитаты, а не описание фактов, имеющих отношение к делу. Когда собеседникам изменяет рациональность, они могут использовать запрещенные приемы и включать в ход разговора ругательства, оскорбления, переключение с темы разговора на личность собеседника. Такие условные аргументы можно считать своего рода *аргументемами*, — т. е. единицами прагматического уровня, главным признаком которых является включенность в конфликт, наличие вектора и интенция аргументации, т. е. доказательства той или иной точки зрения. Аргументемы более эмоциональны и менее рациональны, чем обычные аргументы, а следовательно, более уязвимы с точки зрения разных трактовок разными коммуникантами. Разная трактовка, в свою очередь, может способствовать тому, что аргументема может принимать прагматическую функцию конфликтемы и вместо дискуссии, направленной на разрешение конфликта мнений, в этом случае может возникнуть более жесткий спор, а затем и ссора.

---

<sup>13</sup> Эмотивный код языка и его реализация / Под ред. В. И. Шаховского. — Волгоград, 2003. — С. 66, 71.

<sup>14</sup> Еемерен Ф. ван, Гроотендорст Р. Аргументация, коммуникация и ошибки. — Л., 1992.

Нельзя не упомянуть в этой связи характерные ошибки аргументации, которые используются в разных типах дискурса для сознательной, а иногда и не осознанной манипуляции мнением или решением собеседника. Начнем с ошибки «Общего основания» «Isn't history based upon faith? If so, then isn't the Bible also a form of history?»

Разве история не основана на вере? Если это так, то разве нельзя считать Библию (которая тоже основывается на вере. — *Прим. мое. Т. Н.*) формой истории<sup>15</sup>?

Одна из серьезных ошибок, которая очень часто встречается в политических дебатах, в различных статьях — это так называемая борьба с фиктивным противником. В англоязычной литературе она носит название *straw man*, буквально — пугало. Суть в том, что тот, кто оспаривает точку зрения, подменяет реальную точку зрения противника на более упрощенную, чуть иную формулировку, которую легче оспорить, ошибочно полагая, что успех в оспаривании упрощенной формулировки означает обязательно успех в оспаривании реальной формулировки.

«If we legalize marijuana, then more people would start to take crack and heroin, and we'd have to legalize those too. Before long we'd have a nation full of drug-addicts on welfare. Therefore we cannot legalize marijuana».

«Если сделать легальной марихуану, то большее количество людей начнет пользоваться крэком или героином, и нам придется легализовать и эти наркотики. Очень скоро большая часть нации превратится в наркоманов, которые пользуются социальными пособиями. Поэтому мы не можем легализовать марихуану»<sup>16</sup>.

Высказывание подобного рода строится на операторе «если... то», который предполагает причинно-следственные отношения или логическую операцию импликации. Однако ни одно из следствий реально не является следствием исходной посылки, а вернее, это нужно доказывать. Спорящий в данном случае пытается уйти от обязанности доказывать свою точку зрения.

Данная статья не ставит своей целью описать все логические ошибки. Это сделано в прекрасной книге Ф. ван Еемерена и Р. Гроотендорста. Мы остановимся еще на некоторых, которые часто проявляются в конфликтном общении. Чрезвычайно конфликтно-опасной является ошибка поспешной генерализации, когда собеседник распространяет частный пример на всех. Вариантом такой логической ошибки является высказывание «Все женщины плохо водят машину» или «Все мужики — сволочи».

Аргумент новизны или традиционности, который часто используется в рекламе, но которого не чужды и научные рассуждения. Это хорошо, потому что это было всегда или много лет. Подобный довод часто приводят в защиту старых традиционных методов преподавания языка.

В конце нашего списка следуют логические ошибки, о которых писал еще Аристотель — аргумент от незнания или невежества и аргумент от палки. Оба они кажутся весьма легкими для распознавания, и, казалось бы, никто на такую удочку не попадет, но тем не менее они встречаются во всех сферах, начиная от повседневности и заканчивая областью самой высокой полемики.

Аргумент от невежества состоит в следующем характерном высказывании: Я никогда не видел (не слышал) этого, значит, этого нет. Интересно, что в современной телевизионной социальной рекламе против СПИДа используется антитезис, который как раз отрицает аргумент от невежества. «Если мама не говорила с тобой про СПИД, это

---

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же.

не значит, что его нет». Аргумент от невежества может легко стать конфликтопорождающим или конфликтоэскалирующим фактором, если один из собеседников уверен, что второй должен что-то знать, а тот агрессивно настаивает на своем незнании.

Аргумент «от палки» может напоминать угрозу: Тот, кто не сделает вовремя уроки, не будет смотреть интересный фильм. Некоторые примеры приведенных ошибок взяты из научных работ по аргументации, но подобное, несомненно, можно найти и в конфликтных диалогах в художественной литературе.

По-видимому, каждое высказывание содержит 1+ N пресуппозиций и в каждом случае тот, кто воспринимает высказывание, реагирует на одну из пресуппозиций, которую не учитывает второй говорящий, если конфликт не намеренный, и которую он использует как механизм речевых нападков, если конфликт намеренный. По всей вероятности, если опираться на теорию А. В. Зеленщикова, пресуппозиции в данном случае ведут себя как креативные<sup>17</sup>.

Логика развития конфликта, как правило, приводит к тому, что самые нейтральные единицы языка воспринимаются как оскорбления. С лингвистической точки зрения важно, что происходит переход от семантической к прагматической характеристике элементов речевого общения, происходит удаление от реального денотативного значения слов. Наибольшую восприимчивость к конфликтной среде обнаруживают дейктические элементы, референциальные свойства которых проявляют большую гибкость, такие как, например, местоимения. Также конфликтными рычагами могут служить наречия частотности, времени, места, т. е. единицы, которые обладают определенной параметральностью.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Грайс Г. П. Логика и речевое общение // Новое в зарубежной лингвистике. — М., 1985. — Вып. 16. — С. 217–237.
2. Еемеерен Ф. ван, Гроотендорст Р. Аргументация, коммуникация и ошибки. — Л., 1992.
3. Зеленщиков А. В. Пропозиция и модальность. — М., 2010.
4. Иванова (Шелингер) Т. Н. Фактор когнитивного диссонанса и конфликтное речевое общение // Речевое общение и аргументация. — СПб., 1996.
5. Макаров М. Л. Основы теории дискурса. — М., 2003.
6. Серль Дж. Р. Классификация речевых актов // Новое в зарубежной лингвистике. — М., 1986. — Вып. 17. — С. 170–194.
7. Эмотивный код языка и его реализация /Под ред. В. И. Шаховского. — Волгоград, 2003.
8. Francis D. Flying Finish. — London, 1968.
9. Grisham J. The Rainmaker. — N. Y., 1996.
10. Leech G. Principles of Pragmatics. — London, 1983.

---

<sup>17</sup> Зеленщиков А. В. Пропозиция и модальность. — М., 2010.



О. А. Куницына

## ЭКСПРЕССИВНОСТЬ ЦИТАТНЫХ ВКЛЮЧЕНИЙ АНГЛОЯЗЫЧНОГО ГАЗЕТНОГО НОВОСТНОГО ТЕКСТА

Цель настоящей статьи рассмотреть средства, используемые авторами газетного текста для определения эмоционально-экспрессивного фокуса высказывания. Такими средствами являются различные виды экспрессивных-синтаксических конструкций, которые при употреблении в цитатных включениях новостного текста реализуют особый стилистический прием, который мы назвали «эффект присутствия».

Ш. Балли считал экспрессивным любой факт речи или языка, так или иначе связанный с эмоциями, однако трактовку понятий экспрессивности и эмоциональности современными лингвистами нельзя назвать однозначной. Ш. Балли отмечал, что «приемы или механизмы функционирования языка подчиняются определенным правилам и в силу этих правил могут быть следствием определенных эмоциональных мотивов или вести к некоторым непосредственно связанным с экспрессией последствиям»<sup>1</sup>.

Отмечая связь эмоциональности и экспрессивности, В. И. Шаховский относит понятие эмоциональность к разделу психологии и оперирует вместо него понятием эмотивность. Под экспрессивом ученый понимает языковую единицу, «основной семиологической функцией которой является экспрессия, т. е. усиление воздействующей силы за счет сем усиления, образности и др.»<sup>2</sup>. По мнению В. И. Шаховского, экспрессив может быть оценочным и неоченочным, эмотивным и неэмотивным.

В настоящей статье мы исходим из понимания экспрессивности как прагматической категории, основной функцией которой является целенаправленное воздействие на читателя с точки зрения фокусировки внимания на определенных элементах содержания высказывания, на синтаксическом уровне экспрессивность реализуется в проявлении особых типов конструкций, которые позволяют выделять в речевой цепи определенные фрагменты информации.

Для анализа были выбраны новостные статьи тематики стихийных бедствий из британских изданий “The Guardian”, “The Independent”, “The Telegraph” за 2011–2012 гг., размещенные на официальных сайтах этих изданий.

---

<sup>1</sup> Балли Ш. Язык и жизнь. — М., 2003. — С. 107.

<sup>2</sup> Шаховский В. И. Категоризация эмоций в лексико-семантической системе языка — М., 2008. — С. 25.

В качестве основных функционально-жанровых типов медиатекстов Т. Г. Добросклонская выделяет следующие: новости (информационные), информационно-аналитические тексты (комментарий), тексты группы features, реклама<sup>3</sup>.

Новостные тексты наиболее полно реализуют одну из главных функций массовой коммуникации — информативную, а также одну из главных функций языка — сообщение. Реализация информативной функции тесно связана с отражающим свойством текстов массовой информации. Способность СМИ отражать события окружающей действительности, запечатлевая многообразие сегодняшнего мира, в первую очередь в новостном тексте, является ключевым фактором в создании современной картины мира. Наши представления о том, что происходит в различных точках планеты, во многом обусловлены теми образами и интерпретациями, которые ежедневно распространяются массмедиа, то есть можно говорить о формировании информационной картины мира. Подобно языковой картине мира, информационная картина мира культуроспецифична, так как отражает национально-культурные особенности мировосприятия и систему ценностных отношений. Можно сказать, что в текстах массовой информации происходит интереснейшее наложение языковой и информационной картин мира.

В силу чрезвычайной устойчивости микро- и макроструктуры, а также в силу высокой степени повторяемости и многократной воспроизводимости новостные тексты можно считать базовыми текстами массовой информации.

Определяя макроструктуру текста английской новостной газетной статьи, можно сделать вывод, что почти все информационные тексты строятся по принципу, известному в английской журналистике под названием «the inverted pyramid» (перевернутая пирамида). Принцип перевернутой пирамиды предполагает, что вся самая ценная и важная информация сообщается в начале текста, при этом основная информационная нагрузка приходится на первую фразу, которая называется «the lead» и фактически содержит все важнейшие компоненты сообщения в концентрированном виде. Заголовок статьи стоит в «сильной позиции», фокусируя на себе внимание читателя. Сенсационные или загадочные заявления, вынесенные в заголовок, имеют целью заставить читателя прочитать всю статью. Таким образом, макроструктура газетной новостной статьи оказывает воздействие на читателя, т. е. она экспрессивна с точки зрения акцентирования его внимания, поэтому мы считаем такой уровень экспрессивности экспрессивно-акцентирующим.

Рассмотрим примеры, связанные с информацией о всевозможных природных катаклизмах, которые в газете “The Guardian” относятся к региону Pacific Asia. Что бы ни случилось на другом конце планеты — землетрясение, извержение вулкана, ураган, или цунами — европейский житель узнает об этом достаточно оперативно. Как показал анализ, в первой части новостных статей рассматриваемой тематики приводятся фактические данные о стихийном бедствии, а во второй — комментарий очевидцев и пострадавших.

Приведем пример, в котором сообщается о землетрясении в Новой Зеландии, вследствие которого на проезжающий мимо автобус обрушилась стена кирпичного здания. В первой, «фактологической», части статьи читатель узнает название города и улицы, где произошло происшествие, силу землетрясения, количество погибших в этом конкретном месте и общее число погибших в городе при землетрясении.

---

<sup>3</sup> Добросклонская Т. Г. Вопросы изучения медиатекстов (опыт исследования современной английской медиаречи). — М., 2005.

*As the bus passed along busy Colombo Street in central Christchurch the magnitude 6.3 quake struck, sending masonry crashing down from buildings and killing 12 people in the street. Eight of the dead were the driver and passengers on the bus, including Mr Coppeard, and the other four were pedestrians. The quake killed a total of 181 people across the city*<sup>4</sup>.

Интересен выбор автора в отношении фрагмента информации, помещенного в заголовок и лид.

*Briton died in crushed bus in New Zealand's Christchurch earthquake.* — заголовок

*An inquiry has heard how a Briton died while travelling on a bus that was crushed by falling rubble in the Christchurch earthquake.* — лид

Из всей возможной аудитории автор пытается заинтересовать именно британского читателя сообщением о гибели его соотечественника в «экзотической» стране. Хотя на самом деле ничего необычного в этом происшествии нет, а то, что среди 181 погибших оказался один англичанин, — простое стечение обстоятельств. Однако, учитывая тот факт, что о столь сильном землетрясении в новостных изданиях появилась не одна статья, автору необходимо было сфокусировать внимание реципиента на таком фрагменте информации, который бы оказал на него большее воздействие и заставил бы прочитать именно эту статью из всех других на ту же тему. То есть, в соответствии с прагматической установкой автора, ориентированного, в первую очередь, на реципиента-англичанина и, далее, на европейца, высказывание «*Briton died in crushed bus in New Zealand's Christchurch earthquake*» более экспрессивно, чем следующие заголовки статей про то же событие:

1. «*Powerful earthquakes hit New Zealand near Christchurch*»<sup>5</sup>;

2. «*Christchurch hit by new earthquakes*»<sup>6</sup>;

3. «*New Zealand's Christchurch hit by series of earthquakes*»<sup>7</sup>.

Во второй, «описательной», части рассматриваемой статьи приводятся комментарии женщины, которая стала не только свидетельницей происшествия, но и единственной выжившей в нем.

*The sole survivor from the bus was Ann Brower, who told a royal commission inquiring into the fatal collapse of buildings in the earthquake that the vehicle **stopped suddenly and began shaking violently**. «I looked out the window and **saw bricks falling** off the buildings,» she said. «Within a second or two I **heard bricks falling** on the roof of the bus. «**The next thing I remember is passing out**»<sup>8</sup>.*

Экспрессивность такого рода включений актуализируется на эмоционально-нейтральном фоне принимающего текста. Цитатные включения репрезентируют

---

<sup>4</sup> The Telegraph // URL: [www.telegraph.co.uk/news/worldnews/australiaandthepacific/newzealand/9056031/Briton-died-in-crushed-bus-in-New-Zealands-Christchurch-earthquake.html](http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/australiaandthepacific/newzealand/9056031/Briton-died-in-crushed-bus-in-New-Zealands-Christchurch-earthquake.html) (дата обращения — 15.02.2012).

<sup>5</sup> The Telegraph // URL: [www.telegraph.co.uk/news/worldnews/australiaandthepacific/newzealand/8974610/Powerful-earthquakes-hit-New-Zealand-near-Christchurch.html](http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/australiaandthepacific/newzealand/8974610/Powerful-earthquakes-hit-New-Zealand-near-Christchurch.html) (дата обращения — 15.02.2012).

<sup>6</sup> The Independent // URL: [www.independent.co.uk/news/world/australasia/christchurch-hit-by-new-earthquakes-6280942.html](http://www.independent.co.uk/news/world/australasia/christchurch-hit-by-new-earthquakes-6280942.html) (дата обращения — 15.02.2012).

<sup>7</sup> The Guardian // URL: [www.guardian.co.uk/world/2011/dec/23/new-zealand-earthquake-christchurch](http://www.guardian.co.uk/world/2011/dec/23/new-zealand-earthquake-christchurch) (дата обращения — 15.02.2012).

<sup>8</sup> The Telegraph // URL: [www.telegraph.co.uk/news/worldnews/australiaandthepacific/newzealand/9056031/Briton-died-in-crushed-bus-in-New-Zealands-Christchurch-earthquake.html](http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/australiaandthepacific/newzealand/9056031/Briton-died-in-crushed-bus-in-New-Zealands-Christchurch-earthquake.html) (дата обращения — 15.02.2012).

устную, спонтанную речь очевидцев, которая, как утверждал Ш. Балли, всегда более экспрессивна, чем письменный язык. Очевидцы стремятся описать подробности и детали произошедшего, а также передать свои эмоции и переживания.

В приведенном примере быстрая смена событий передается с помощью цепочки предикатов (*stopped, began, looked, saw, heard*), из которых три предиката (*looked, saw, heard*) являются глаголами чувственного восприятия. Экспрессивность отражения ситуации достигается использованием таких единиц, как *suddenly*, указывающей на внезапность ситуации, и *violently*, указывающей на степень ее проявления. В словаре *The new shorter Oxford English dictionary* приводится следующее значение:

*violent* — *of a storm or other natural force: operating with great force or strength, now esp. destructively*<sup>9</sup>.

Как бы подхватывая череду коротких событий, следующих одно за другим, параллельные конструкции «*saw bricks falling, heard bricks falling*» подчеркивают, как быстро падающие на глазах пассажирки кирпичи стали бить автобус по крыше. Глаголы чувственного восприятия *saw* и *heard* переключают наше внимание с визуального эффекта, когда мы «видим» происходящее своими глазами, на звуковое восприятие, чтобы мы могли «услышать» глухие удары кирпича по железу над головой.

Завершающим элементом цепочки дискретных событий становится потеря сознания пострадавшей, которое выделено в речевой цепи посредством употребления эмфатической конструкции *cleft sentence*: «*The next thing I remember is passing out*». Употребление фразового глагола, характерного для разговорного стиля, обусловлено тем, что включенная цитата принадлежит устной речи.

Таким образом, на фоне приведенных в статье фактов мы можем схематически представить ситуацию следующим образом: <резкая остановка автобуса — сильная тряска — падающие со стены кирпичи — звук ударяющихся о крышу кирпичей — потеря сознания>.

Другим распространенным типом экспрессивно-синтаксических конструкций является паузация, т. к. цитатные включения принадлежат устной речи, а в спонтанной речи человеку не всегда легко подобрать слова, чтобы описать свои чувства и происходящие события, особенно если он хочет передать эти события наиболее ярко.

«*The difference between us and the government is that I was directly affected by the disaster. I feel like I've died once already ... I'm not scared of failure any more. I survived, and I want to make the most of the chance I've been given*»<sup>10</sup>.

В данной статье речь идет о последствиях разрушительного цунами в Японии. Имущество рыбаков было полностью уничтожено, а правительство не торопится восстанавливать необходимую инфраструктуру. Чтобы дать читателю возможность задуматься о том, насколько глубоко их затронула произошедшая катастрофа, один из рыбаков делает паузу после предложения *I feel like I've died once already*. Это — своего рода эмоциональное ядро высказывания, за которым следует вывод: страшнее смерти ничего быть не может, поэтому надо предпринимать попытки наладить свою жизнь и свое дело и не бояться неудач.

Кроме параллельных синтаксических конструкций, пример которых приведен выше («*saw bricks falling, heard bricks falling*»), также можно выделить параллельные

<sup>9</sup> *The new shorter Oxford English dictionary*. — 1993, 3583.

<sup>10</sup> *The Guardian* // URL: [www.guardian.co.uk/world/2012/mar/08/tsunami-fishermen](http://www.guardian.co.uk/world/2012/mar/08/tsunami-fishermen) (дата обращения — 15.02.2012).

предикативные конструкции, в которых происходит противопоставление, выраженное конверсивными предикатами: *take away — give back*.

«*We don't bear a grudge against the sea,*» he says. «***It took away our living and our loved ones, but now it's beginning to give something back***»<sup>11</sup>.

Далее автор использует риторический вопрос. Прагматической интенцией автора является побуждение читателя самому прийти к ответу на вопрос, т. е. принять его точку зрения.

«*But I want it to be demolished. There is talk of replacing it with a park, but who would want their children to play in a place like this?*»<sup>12</sup>

В данном примере речь идет о полуразрушенной во время того же цунами школе. Согласно мнению большинства, школу нужно сделать памятником трагедии, а не сносить. Кроме того, некоторые предлагают разбить на этом месте парк. Однако женщине, цитата которой приводится в статье, кажется такое предложение нелепым. Свое отношение она выражает в риторическом вопросе, обращенном через принимающий текст к читательской аудитории.

Проведенный анализ позволяет говорить о том, что экспрессия цитатных включений всегда связана с эмоциями, передаваемыми говорящим. Поэтому представляется необходимым разграничить два уровня экспрессивности газетного новостного текста: экспрессивно-акцентирующий и экспрессивно-эмоциональный. На экспрессивно-акцентирующем уровне передача эмоций автора или третьего лица не осуществляется, но автор акцентирует внимание читателя при помощи средств экспрессивного синтаксиса именно на тех отрезках информации, которые отвечают его прагматической установке. Он направляет восприятие читателя, внедряет определенные идеи или оценки, или же просто интригует читателя, побуждая его прочитать всю статью. Примером последнего является то, что основная информация вынесена в сильную позицию, т. е. в заголовок, который далеко не всегда можно трактовать однозначно.

Экспрессивно-эмоциональный уровень предполагает, что новостной текст оказывает воздействие на читателя, передавая чьи-либо эмоции. Так как информация представлена максимально «отчужденно» от автора статьи с целью создать впечатление объективного изложения, то эмоции принадлежат не автору статьи, а третьему лицу. Мы приходим к выводу, что чем ярче и достовернее участники опишут свой опыт, тем более эффективное воздействие он окажет на читателя. У реципиента статьи после ее прочтения возникнет впечатление, что он присутствовал на месте событий, был свидетелем происходящего, видел все происходящее своими глазами. Создается впечатление дополнительного сопереживания происходящему. Такой эффект мы определяем как «эффект присутствия» и считаем его частью оказываемого на читателя воздействия, т. е. одним из проявлений прагматической функции экспрессивности.

Таким образом, фокусировка внимания читателя на наиболее важных деталях происходящего достигается за счет употребления в цитатных включениях различных видов экспрессивно-синтаксических конструкций, что приводит к усилению «эффекта присутствия», позволяющего представить информацию в максимально достоверном

---

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> The Guardian // URL: [www.guardian.co.uk/world/2012/mar/08/japan-tsunami-one-year-parents-children](http://www.guardian.co.uk/world/2012/mar/08/japan-tsunami-one-year-parents-children) (дата обращения — 15.02.2012).

виде и оказать воздействия на читателя. Материал, которым послужили цитатные включения новостного текста тематики стихийных бедствий, позволяет проследить различные эмоциональные состояния людей, обуславливающие экспрессивно-эмоциональную окраску газетного новостного текста.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Балли Ш. Язык и жизнь. — М., 2003.
2. Добросклонская Т. Г. Вопросы изучения медиатекстов (опыт исследования современной английской медиаречи). — М., 2005.
3. Шаховский В. И. Категоризация эмоций в лексико-семантической системе языка — М., 2008.
4. The new shorter Oxford English dictionary. — 1993.

# ПРОБЛЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ И ПСИХОЛОГИИ

---

Ю. В. Сергаева

## НОМО CREANS: ТВОРЧЕСТВО В БОЛЬШОМ И МАЛОМ

Номо creans (человек творящий) — это природная ипостась индивида, его форма и смысл жизни. Насколько такое определение универсально и почему часто возникает вопрос о том, что отличает творческую личность от нетворческой, каковы сферы деятельности творческой личности и какие результаты этой деятельности можно считать истинным творчеством? Каждая область наук предлагает свое видение проблемы и споры о том, что есть творчество, а что им не является, не утихают. Понятие «творчество» в современной парадигме научного знания трактуется достаточно широко, сопрягаясь с терминами «креативность», «творческая способность», «новаторство», «творческое мышление», значения которых могут представляться как синонимичные и определяться одно через другое как в общих толковых словарях, так и в специализированной литературе:

1) *creativity* — creative ability, artistic or intellectual inventiveness<sup>1</sup>;

2) *Творчество* есть «продуктивная мыслительная деятельность, приносящая нетривиальный (качественно новый, неочевидный) результат»<sup>2</sup>;

3) *Творчество* — «присущее индивиду иерархически структурированное единство способностей, которые определяют уровень и качество мыслительных процессов, направленных на приспособление к изменяющимся и неизвестным условиям в сенсомоторных, наглядных, оперативно-деятельностных и логико-теоретических формах»<sup>3</sup>.

Достаточно сложно провести границы, четко разделяющие все вышеназванные смежные с творчеством понятия, так как они немислимы друг без друга и реализуются в комплексе, представляя грани одного и того же явления. Творчество многомерно и синкретично — это когниция, деятельность, способ реализации и результат деятельности, способность, отношение творящего субъекта и окружающих к объекту творчества, экзистенция и эволюция. Тем не менее анализ научной литературы позволяет

---

<sup>1</sup> Webster's New World Dictionary.

<sup>2</sup> Гут Р. О творчестве в науке и технике // Вопросы психологии. — 2007. — № 4. — С. 130–139. С. 131.

<sup>3</sup> Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Под ред. И. Т. Касавина. — М., 2009.

провести условную дифференциацию, позволяющую акцентировать типологическую сущность творчества и смежных с ним понятий.

*Творческое мышление* являет собой когнитивный процесс, направленный на генерирование новых идей и концептов, применение нестандартного подхода, принятие новых взглядов<sup>4</sup>. Результатом такого мышления становится открытие совершенно нового или улучшенного подхода к решению той или иной задачи.

*Творчество* представляется как основанная на таком мыслительном процессе деятельность, «порождающая нечто качественно новое и отличающаяся неповторимостью, оригинальностью и общественно-исторической уникальностью»<sup>5</sup>. Следует отметить, что видение значимости и результатов такой деятельности в приведенном выше определении несколько заужено, замыкаясь рамками эстетической и общественно-исторической ценности. Комментируя подобную трактовку творчества, Л. С. Выготский отмечал, что в таком случае это «есть удел немногих избранных людей, гениев, талантов, которые создали великие художественные произведения, сделали большие научные открытия или изобрели какие-нибудь усовершенствования в области техники»<sup>6</sup>.

Более широким и более адекватным можно признать понимание творчества как лично и социально значимой деятельности, результатом которой может выступать как новый осязаемый продукт (предмет искусства, художественное произведение, новое слово и т. п.), так и выбор оптимального для преследуемой цели варианта решения проблемы из нескольких возможных, собственная интерпретация какого-либо явления<sup>7</sup>. По определению, данному творчеству в Большом психологическом словаре, творческой может считаться «всякая практическая или теоретическая деятельность человека, в которой возникают новые (по крайней мере для субъекта деятельности) результаты (*знания, решения, способы действия, материальные продукты*)»<sup>8</sup>.

В лично ориентированном понимании творчество во взглядах философов, психологов, мастеров художественного творчества может мыслиться как свобода выбора, реализация своих возможностей, «самоактуализация»<sup>9</sup>, как некий выход личности за установленные рамки, пределы<sup>10</sup>, форма вечного протеста против уже созданного, «подлинное лицо бунта».

Но если все приведенные выше интерпретации строятся на условии, что «творчество специфично для человека, т. к. всегда предполагает творца — субъекта творческой деятельности, то Я. А. Пономарев предельно расширяет границы понимания творчества, считая его условием любого развития живой и неживой природы: «Творчество — необходимое условие развития материи, образования ее новых форм, вместе

---

<sup>4</sup> Гилфорд Дж. Три стороны интеллекта // Психология мышления. — М., 1965. — С. 433–457; Боно де Э. Серьезное творческое мышление. — Мн., 2005; Гогац А., Мондехар Р. Бизнес + Креатив. Преодолевать невидимые барьеры. — Гревцов Паблшер, 2007.

<sup>5</sup> Большой энциклопедический словарь. — М., 1997.

<sup>6</sup> Выготский Л. С. Воображение и творчество в детском возрасте. — М., 1991. — С. 7.

<sup>7</sup> Творчество: теория, диагностика, технология / Под ред. Т. А. Барышевой. — СПб., 2008; Harris, 1987

<sup>8</sup> Большой психологический словарь. — М., 2005.

<sup>9</sup> Бердяев Н. А. Смысл творчества. — М., 2006; Роджерс К. К теории творчества: Взгляд на психотерапию. Становление человека. — М., 1994. — С. 74–79.

<sup>10</sup> Богоявленская Д. Б. Пути к творчеству. — М., 1981; Аббаньяно И. Экзистенция как свобода // Вопросы философии. — 1992. — № 8. — С. 146–157.



с возникновением которых меняются и сами формы творчества. Творчество человека лишь одна из таких форм»<sup>11</sup>.

*Креативность* нередко выступает синонимом понятия *творчество*, прежде всего в силу многозначности этимологического источника — *creativity* (от лат. *creo* — *творить, создавать*). В сопоставлении с творчеством креативность, или творческая способность (для актуализации именно этого значения термин *creativity* иногда переводят как «творческость»), понимается как некий потенциал, способность индивида порождать новые идеи и способы выражения, отклоняться в мышлении и деятельности от стереотипов, осознавать пробелы и выдвигать гипотезы о недостающих элементах. Креативность составляет мотивационную основу творчества, его «субъективную детерминанту»<sup>12</sup>. Связывая креативность с одаренностью, ученые тем не менее не уравнивают эти понятия, т. к., как отмечает Д. Б. Богоявленская, практика показывает, что личности с богатым творческим потенциалом не всегда испытывают потребность его реализовать<sup>13</sup>.

*Новаторство* (от лат. *novator* — строящий заново, обновитель, изобретатель), которое, является выражением творческих способностей человека, как правило, предполагает не просто выбор одного варианта из двух, нестандартный подход к известному явлению, а непременно процесс создания и использования нового в определенном контексте, «проявление нового в созидательной деятельности людей»<sup>14</sup>. По сути новаторство, в особенности с позиций экономики и предпринимательства, предстает как стратегическая деятельность, для которой творчество и креативность являются важным составным элементом.

Междисциплинарность и многомерность самого понятия творчества порождает широкий диапазон взглядов на творческий процесс и его природу. Назовем лишь несколько основных подходов к определению природы творчества, его мотивов и значимости для индивидуума и для социума.

Так, например, психоаналитические определения творчества основаны на психодинамическом подходе З. Фрейда, согласно которому творчество относится к виду витального и духовного влечений: стремлению к самовыражению, производству чего-либо, сохранению себя в вечности. При этом на глубинном бессознательном уровне творчество есть результат неудовлетворенного желания любви, славы и пр., т. е. десексуализация, сублимация невроза, вызванного эмоциональным напряжением от неудовлетворенной потребности. Лишить человека возможности творить, значит вызвать у него невротические состояния, а потому психологи нередко видят сущность психотерапии в излечении неврозов через пробуждение творческих стремлений человека.

С природой бессознательного связано и видение творчества К. Юнгом, который считал творческий дар одним из видов инстинкта, не подвластным сознанию человека началом, живущим и произрастающим в человеке «как дерево в почве»<sup>15</sup>.

С позиций гештальтпсихологии творческий процесс предполагает сведение разрозненных фактов, элементов и фрагментов знания в единое целое (ментальное

<sup>11</sup> Пономарев Я. А. Психология творчества. — М., 1976. — С. 43.

<sup>12</sup> Барышева Т. А., Жигалов Ю. А. Психолого-педагогические основы развития креативности. — СПб., 2006.

<sup>13</sup> Богоявленская Д. Б. Пути к творчеству. — М., 1981.

<sup>14</sup> Большая советская энциклопедия.

<sup>15</sup> Юнг К. — Г. Архетип и символ. — М., 1991. — С. 277.

образование — гештальт), которое при этом превосходит значимость каждого элемента. Изменение гештальта за счет перекомпоновки его элементов, переосмысления связей между ними дает озарение, новое видение проблемы, что является истинным творческим актом.

Идея озарения, инсайта как стадии творческого процесса нашла отражение и развитие в когнитивных теориях, описывающих процессы решения проблем, выбора образа и т. п. В известной работе Г. Уоллеса «The Art of Thought», опубликованной в 1926 г., творческое решение проблемы представлено как продукт эволюции, в ходе которой новая идея проходит несколько стадий развития от замысла до своего воплощения, при этом инсайт (illumination) составляет предпоследний этап после долгого подготовительного процесса<sup>16</sup>. Развивая теорию инсайта как механизма и движущей силы творческого процесса, Дж. Дэвидсон выделяет 3 вида инсайта — инсайты избирательного декодирования (selective encoding insights), комбинирования (selective combination insights) и сравнения (selective comparison insights)<sup>17</sup>.

Ассоциативная теория творчества тоже связана с анализом интеллектуального поведения при поиске решения проблемы. Критерием креативности как творческой способности является отдаленность семантических зон ассоциируемых элементов, величина отклонения от стереотипа, что может быть выявлено при помощи соответствующих тестов. А. Кестлер<sup>18</sup> также рассматривает творчество как ассоциативное действие, но для его характеристики вводит термин «бисоциация» (bisociation) — сопоставление и объединение двух матриц (patterns), относящихся к несовместимым, на первый взгляд, сферам знания.

Приверженцы инвестиционной теории креативности подчеркивают значимость умения не только генерировать новые идеи, но и убеждать других в их ценности, привлекательности, даже если эти идеи были изначально отвергнуты большинством. Наибольшая степень креативности достигается при наличии как субъективных креативных ресурсов — когнитивных (тип мышления, знания, инсайт и т. п.), личностных (нон-конформизм, настойчивость и др.), мотивационных, так и объективных факторов — условий окружающей среды. Такой подход к творчеству находит применение, прежде всего, в сфере экономики, политологии, социологии, научного творчества.

Проектируясь на мир искусства, эстетические концепции творчества акцентируют его роль в развитии мифотворческих возможностей интеллекта творящего или воспринимающего субъекта. Художественное творчество, наделяя сознание человека образами, служит своеобразной защитой против угнетающей рефлексии, способствует лучшей адаптации индивида в реальном мире хаоса и абсурда, т. е. это то, без чего невозможно было бы существовать. Идеи свободы, выхода за пределы самого себя, преодоления, достижения особого чувственного состояния прочно ассоциируются с природой творческой личности еще со времен Платона и не потеряли своей актуальности. Умение занимать внешнюю позицию наблюдателя видится необходимым условием творческого акта. При этом нередко подчеркивается избранность творческих личностей: по мысли М. М. Бахтина, «изнутри себя самое жизнь не может породить

---

<sup>16</sup> Wallas G. Art of Thought // Creativity. P. E. Vernon (ed.). — 1972.

<sup>17</sup> Davidson J. The role of insight in giftedness // R. Sternberg, T. Tardif (eds.). The nature of creativity. — Cambridge, 1988. — P. 201–222.

<sup>18</sup> Koestler A. The act of creation. — London, 1964.

эстетически значимой формы, не выходя за свои пределы, не перестав быть самой собою»<sup>19</sup>.

Взгляд на творчество с точки зрения гуманистического подхода характеризует творческий процесс не только как поиск решения проблемы или создание эстетически ценной формы, но и как образ жизни. По мысли П. Энгельмейера, творчество «начинается с первого же дня жизни и кончается вместе с последним вздохом... Вся деятельность человека пропитана творчеством, зиждется на творчестве, есть проявление и следствие творчества»<sup>20</sup>. Ингерентная гуманистическая природа творчества подчеркивается Н. А. Бердяевым, определяющим саму личность как творческий акт, и Б. Г. Ананьевым, считающим, что суть творчества состоит в самовыражении, объективации внутреннего мира любого человека. Западные гуманисты также рассматривают творчество как самоактуализацию личности, врожденную способность и «универсальную функцию человека, которая ведет ко всем формам самовыражения»<sup>21</sup>.

Полиморфность творческой деятельности, ее неразрывная связь со всеми уровнями организации личности и со всеми сферами жизни человека находит отражение и в синергетическом подходе. Претендуя на универсальную теорию, данный подход встраивает творчество в новую научную парадигму, в рамках которой творчество трактуется как одна из необходимых характеристик самоорганизующихся информационных систем.

Сложный междисциплинарный характер творчества отражается, как видно из этого краткого обзора, в непрекращающемся стремлении представителей разных областей наук предложить свою интерпретацию мотивов, стадий и моделей творческого процесса, в попытках заглянуть в «творческую лабораторию» ученых, изобретателей, людей искусства, измерить степень креативности при решении той или иной задачи. Дискуссионными, в числе прочих, остаются вопросы о механизмах творческого мышления, о врожденной и приобретенной гениальности, соотношении стереотипного и творческого, критериях творческого продукта и типологии видов творчества.

Можно выделить две основные точки зрения в отношении определения творческой личности.

Согласно первой, креативность, творческие задатки присущи каждому человеку как способность мыслить, говорить, чувствовать. Реализация творческого потенциала независимо от его масштабов делает человека психически нормальным. Творчество при таком подходе трактуется широко, как процесс создания нового в любых масштабах, часто незапрограммированный, непредсказуемый, внезапный. Ценность результата творческого акта и его новизна для большой группы людей, для общества при этом не принимается во внимание, главное то, чтобы результат был новым и значимым для самого «творца».

Согласно второй точке зрения, не всякого (нормального) человека можно считать творческой личностью, или творцом. Критериями творчества признаются новизна и ценность результата деятельности, который должен быть общезначим, хотя и различным по масштабу. Итальянский исследователь проблем творчества А. Дзикаки отмечает, что «творчество имеет следующие параметры: эстетику, красоту, притягательность, успех. Именно поэтому концепция творчества нуждается в подкреплении

---

<sup>19</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М., 1979. — С. 63.

<sup>20</sup> Энгельмейер П. К. Теория творчества. — Изд. 2-е. — М., 2007. — С. 18.

<sup>21</sup> Маслоу А. Мотивация и личность. — СПб., 2003. — С. 486.

такими принципами, как соответствие специфическим эстетическим стандартам, ценность для общества, присутствие прекрасного»<sup>22</sup>.

Творческие способности и их развитие обусловлены присущим личности творческим мышлением, занимающим важное место в общей типологии мыслительной деятельности.

Построение типологии мышления зависит прежде всего от принципа сопоставления, т. к. один и тот же интеллектуальный стиль может быть описан в разных терминах и с разной степенью обобщения. Так, в зависимости от того, какое место в мыслительном процессе занимают слово, образ и действие, как они соотносятся между собой, выделяют три вида мышления (Энциклопедический словарь):

- конкретно-действенное (или практическое, техническое, конструктивное)
- конкретно-образное (художественное)
- абстрактное (словесно-логическое, понятийное, теоретическое)

Согласно другим параметрам, типы мышления могут быть классифицированы следующим образом:

а) В зависимости от скорости протекания, четкости этапов выделяют:

- интуитивное (малая осознанность, быстрота)
- дискурсивное (поэтапно развернутое, осознанное)

б) В зависимости от способа получения результатов:

- эмпирическое (метод проб и ошибок)
- аналитическое (метод продуманного анализа)

в) В зависимости от новизны результатов, подходов к проблеме:

- творческое (продуктивное, нестандартное)
- критическое (репродуктивное)

Остановимся на последней дихотомии более подробно.

Творческое мышление, которое часто характеризуется (а иногда и заменяется) терминами «дивергентное»<sup>23</sup>, «латеральное»<sup>24</sup>, как и критическое мышление, ассоциируется с верхними уровнями интеллектуального поведения, представленными в свое время в таксономии Б. Блума<sup>25</sup> и расположенными от наиболее простого к сложному: Знание (Knowledge), Понимание (Comprehension), Применение (Application), Анализ (Analysis), Синтез (Synthesis), Оценка (Evaluation).

Сопоставление творческого мышления с критическим, как правило, акцентирует их противоположные характеристики: генерирующее — аналитическое, дивергентное — конвергентное, латеральное — шаблонное, диффузное — сфокусированное, образное — вербальное, ассоциативное — линейное, правое полушарие мозга — левое полушарие мозга, обогащающее чем-то новым — обосновывающее данное. Однако выделение этих дихотомий достаточно условно и умозрительно. Различаясь по определенным параметрам, критическое и творческое мышление тем не менее не существуют отдельно друг от друга, а взаимодействуют в диалектическом единстве, но с разной степенью проявления при решении той или иной задачи.

Для оценки критического мышления применяются следующие критерии: ясность (Clarity), точность (Accuracy), релевантность (Relevancy), логичность (Logic), глубина

<sup>22</sup> Дзикики А. Творчество в науке. — М., 2001. — С. 130.

<sup>23</sup> Гилфорд Дж. Три стороны интеллекта // Психология мышления. — М., 1965. — С. 433–457.

<sup>24</sup> Боно де Э. Серьезное творческое мышление. — Мн., 2005.

<sup>25</sup> Bloom B. Major Categories in the Taxonomy of Educational Objectives. — N. Y., 1956.

(Depth), полнота (Breadth), непредвзятость (Fairness), значимость (Significance). Что касается оценки креативности, то известный американский исследователь творческого мышления Дж. Гилфорд выделил в свое время ряд ключевых параметров креативной личности, которые впоследствии были дополнены, детализированы и широко использовались в международной практике оценки степени креативности:

1. Оригинальность, нон-конформизм характеризует своеобразие творческого мышления, необычность подхода к проблеме, способность давать нестандартные ответы.

2. Гибкость — способность к разнообразию ответов, к быстрому переключению, т. е. способность легко переходить в мышлении и поведении от явлений одного класса к другим, часто далеким по содержанию.

3. Интеграция — способность одновременно учитывать несколько противоположных условий, предпосылок или принципов.

4. Чувствительность к противоречивой или неполной информации, умение подметить едва заметные детали, сходство или различие.

5. Беглость и продуктивность мысли — способность продуцировать большое количество идей.

6. Способность оценить, развить и переработать идеи.

Параметры креативности личности постоянно расширяются, пополняясь такими необходимыми качествами интеллектуального и социального поведения, как спонтанность, способность к длительной концентрации на объекте творчества, самодисциплина, толерантность к неразрешимым ситуациям, развитое эстетическое чувство, воображение, готовность к риску, склонность к игре, открытость и разная по удаленности ассоциативность мышления.

Особым фокусом в исследованиях творческой личности становятся взаимоотношения субъекта и социальной среды. Когнитивные и личностные характеристики креативного субъекта рассматриваются в прагматическом аспекте, т. е. с учетом мотивации личности к творческой деятельности, включающей как внутреннюю заинтересованность, так и установку на решение задачи, задаваемую социальным окружением.

Следует заметить, что понятие творческой личности не должно сводиться к единому набору черт и параметров. Отсутствие нескольких из указанных выше способностей не делает личность нетворческой, равно как и творчество не проявляется в какой-либо одной сфере или форме представления результатов, а реализуется на разных уровнях, подразделяется на определенные виды.

Творчество полиморфно и многомерно, поэтому классификация его видов строится на разных основаниях и остается дискуссионным вопросом. Виды творчества отличаются по сферам проявления, результатам, степени их новизны и способам получения, количеству участников и т. д. В зависимости от сферы деятельности обычно выделяют художественное творчество, научное творчество и техническое творчество.

На современном этапе к видам творческой деятельности относят также *педагогическое творчество* (использование нестандартных, инновационных способов решения педагогических задач), *спортивное творчество* (установление рекордов) и *коммуникативное творчество* (умение общаться). Можно предположить, что этот список будет постоянно дополняться, отражая современные тенденции к все более расширительному толкованию творчества.

Для общей теории творчества важно выделить универсальные и специфические черты каждого из видов. Одним из таких параметров является характеристика эта-

пов творческого процесса, которые в самом обобщенном виде универсальны и лежат на поверхности — замысел, разработка плана, выполнение (см., напр., концепцию творческого «трехакта» П. Энгельмейера, предложенную им в 1910 г.<sup>26</sup>).

Принятые в современной науке основные стадии процесса творчества — подготовка (*preparation*), созревание (*incubation*), озарение (*illumination*) и проверка (*verification*) — были сформулированы в известной работе Г. Уоллеса, где творческое решение проблемы представлено как продукт эволюции, в ходе которой новая идея проходит несколько стадий развития от замысла до своего воплощения<sup>27</sup>. Эти универсальные этапы эволюции мысли могут модифицироваться, по мнению некоторых теоретиков творчества, в зависимости от сферы деятельности.

Так, техническое и научное творчество предполагают прохождение 1) стадии сознательной подготовки (определение проблемы, сбор информации, обдумывание попыток решения и т. п., что создает предпосылки для «интуитивного проблеска»<sup>28</sup>); 2) стадии бессознательной инкубации, созревания решения (кажущийся уход от проблемы, нахождение затруднений, что на самом деле способствует созреванию направляющей идеи); 3) стадии перехода бессознательного в сознательное в виде инсайта (озарение, вдохновение, когда «в сферу сознания поступает идея решения сначала в виде гипотезы, принципа или замысла»<sup>29</sup>) и далее 4) этапа сознательной проверки решения (развитие и окончательное оформление идеи, верификация полученных данных).

Художественное творчество предполагает, по мнению исследователей, некоторую модификацию этих стадий: 1) замысел произведения; 2) конкретизацию замысла в виде плана (художественное программирование); 3) поиск адекватной формы для реализации задуманного и 4) материальное воплощение замысла<sup>30</sup>.

Сходство типов творчества заключается в том, что творческий процесс предполагает наличие субъекта творчества, творца, побуждаемого к творчеству определенными потребностями, мотивами, стимулами, обладающего известными знаниями, умениями, творческими способностями. Немаловажным для понимания сути творчества является ставшее уже классическим положение о том, что творческий процесс предполагает и наличие личности, воспринимающей и оценивающей результат деятельности творящего, вступающей в своеобразный диалог с автором произведения. Таким образом, справедливо говорить о выделении *сотворчества* как особого вида деятельности, позволяющего «зрителю или слушателю открыть и понять за событийной стороной произведения искусства его глубинное смысловое значение (контекст — текст — подтекст)»<sup>31</sup>. Однако ограничивать сотворчество рамками художественного творчества видится несправедливым, а следует говорить о двустороннем характере любого вида творчества.

В зависимости от других параметров можно выделить следующие типы творчества: 1) коллективное; 2) индивидуальное; 3) повседневное (малое); 4) исторически значи-

<sup>26</sup> Энгельмейер П. К. Теория творчества. — Изд. 2-е. — М., 2007. — С. 97–103.

<sup>27</sup> Wallas G. Art of Thought // Creativity. P. E. Vernon (ed.). — 1972.

<sup>28</sup> Пономарев Я. А. Фазы творческого процесса... С. 3.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Якобсон П. М. Психология художественного творчества. — М., 1971; Щирова И. А., Гончарова Е. А. Многомерность текста: понимание и интерпретация. — СПб., 2007.

<sup>31</sup> Ильин Е. П. Психология творчества, креативности, одаренности. — СПб., 2009. — С. 22.

мое (большое); 5) творчество методом проб и ошибок (эвристическое); 6) творчество по алгоритму.

При описании типов творчества нередко встает вопрос об их иерархии — что можно считать высшей степенью проявления творчества, а что называть творчеством можно только условно, насколько более ценен тот или иной вид творчества? По мнению Л. Выготского, для самореализации в области искусства человеку необходимо особое эстетическое целостное отношение к окружающему миру, специфическая восприимчивость, когда личные значимые идеи, впечатления и переживания требуют их отражения в художественном произведении как особой форме действительности<sup>32</sup>.

Однако духовность, эмоциональный заряд определяют направление творческого поиска не только в искусстве, но и в других сферах применения творческой деятельности — науке, технике, спорте и т. д. Так, «научные прорывы на уровне парадигм», как и «новое слово в искусстве»<sup>33</sup>, представляют собой, по классификации М. Boden<sup>34</sup>, проявление *трансформационной креативности*, что является творчеством в полном смысле слова. *Исследовательская креативность* (формулирование проблем, обнаружение лакун и т. д.) и *комбинаторная креативность* (порождение нового через необычную комбинацию известных идей), согласно этой типологии, находятся на более низком уровне иерархии.

Л. А. Китаев-Смык<sup>35</sup> выделяет в зависимости от новизны результата 3 уровня творчества, которые, по сути, коррелируют с вышеназванными этапами творческого процесса Г. Уоллеса:

- компилятивный (уровень сбора и классификации уже известных фактов)
- проективный (уровень обобщения новых суждений на основе собранной информации)
- инсайтно-креативный (уровень озарения, неожиданного постижения чего-либо нового)

Соотнесение комбинации и компиляции с определенными видами или стадиями творческого процесса по-новому акцентирует проблему плагиата в современных условиях. Если в музыке грань между ремиксом и плагиатом достаточно тонка, то и в интернет-коммуникации творчество многих блоггеров, создающих компилятивные тексты, обладает новой выразительной эстетикой.

Значимость результата и вариативность стадий творческого процесса, как видится, зависит не от сферы его реализации, а скорее от методологической сущности творчества, например, от различий между алгоритмической и эвристической (методом проб и ошибок), компилятивной или инсайтно-креативной деятельностью, между повседневным (личностным) и исторически значимым творчеством. Зачастую отличие между большим и малым (*mundane creativity, creativity in the small*) творчеством определяется лишь размером аудитории, и, по справедливому замечанию Л. С. Выготского, «в каждодневной окружающей нас жизни <...> все, что выходит за пределы рутины и в чем заключена хоть йота нового, обязано своим происхождением творческому процессу человека»<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Выготский Л. С. Психология искусства. — М., 1986.

<sup>33</sup> Ильин Е. П. Психология творчества, креативности, одаренности. — СПб., 2009. — С. 25.

<sup>34</sup> Boden M. The creative mind: Myths and mechanisms. — N. Y., 2004.

<sup>35</sup> Китаев-Смык Л. А. Факторы напряженности творческого процесса // Вопросы психологии. — 2007. — № 3. — С. 69–82.

<sup>36</sup> Выготский Л. С. Воображение и творчество в детском возрасте. — М., 1991. — С. 7.

Таким образом, исходя из широкого трактования творчества, считаем, что творческим актом должна быть признана любая личностно и (или) социально значимая деятельность, результатом которой может выступать как новый продукт (артефакт, слово, идея), так и реорганизация известного, выбор оптимального для преследуемой цели варианта решения проблемы из нескольких возможных. Нельзя не признать, что творчество — это не удел лишь мастеров слова и художников, изобретателей и музыкантов, но форма бытия, необходимое условие самого существования личности.

Следовательно, для адекватного понимания творческих процессов в целом, и в языке в частности, необходимо исследовать разные проявления творческой активности — индивидуальное и коллективное, алгоритмическое и эвристическое, общественно значимое (высокохудожественное) и повседневное (не случайно В. И. Карасик отмечает «высокую степень креативности в языковой игре на низовом уровне культуры»<sup>37</sup>). Обращаясь непосредственно к лингвокреативной деятельности человека, О. К. Ирисханова рассматривает вышеназванные виды творчества в виде дихотомий, которые представляют собой как аспекты когнитивно-дискурсивной деятельности, так и направление смещения фокуса современных исследований в этой области «от ... к» — 1) от индивидуального к коллективному (социальному); 2) от необычного к повседневному; 3) от формального к когнитивному; 4) от композиционному к интегративному; 5) от алгоритмического к интуитивному<sup>38</sup>. Тем не менее, независимо от направления исследований, подчеркнем, что ориентированный на творчество подход, рассмотрение всех проявлений личности и ее языковой способности через призму творчества, действительно стали на современном этапе мегапарадигмой научного знания о человеке и языке.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аббаньяно И. Экзистенция как свобода // Вопросы философии. — 1992. — № 8. — С. 146–157.
2. Барышева Т. А., Жигалов Ю. А. Психолого-педагогические основы развития креативности. — СПб., 2006.
3. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М., 1979.
4. Бердяев Н. А. Смысл творчества. — М., 2006.
5. Богоявленская Д. Б. Пути к творчеству. — М., 1981.
6. Большой психологический словарь. — М., 2005.
7. Большой энциклопедический словарь. — М., 1997.
8. Боно де Э. Серьезное творческое мышление. — Мн., 2005.
9. Выготский Л. С. Воображение и творчество в детском возрасте. — М., 1991.
10. Выготский Л. С. Психология искусства. — М., 1986.
11. Гилфорд Дж. Три стороны интеллекта // Психология мышления. — М., 1965. — С. 433–457.
12. Гогац А., Мондехар Р. Бизнес + Креатив. Преодолеть невидимые барьеры. — Гревцов Паблицер, 2007.

<sup>37</sup> Карасик В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. — Волгоград, 2002. — С. 17.

<sup>38</sup> Ирисханова О. К. О лингвокреативной деятельности человека: отглагольные имена: Монография. — М., 2004.



13. Дзикаки А. Творчество в науке. — М., 2001.
14. Ильин Е. П. Психология творчества, креативности, одаренности. — СПб., 2009.
15. Ирисханова О. К. О лингвокреативной деятельности человека: отглагольные имена: Монография. — М., 2004.
16. Карасик В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. — Волгоград, 2002.
17. Китаев-Смык Л. А. Факторы напряженности творческого процесса // Вопросы психологии. — 2007. — № 3. — С. 69–82.
18. Кобляков А. А. Основы общей теории творчества (синергетический аспект) // Философия науки. — Вып. 8. — М., 2002. — С. 96–107.
19. Маслоу А. Мотивация и личность. — СПб., 2003.
20. Научное творчество. — М., 1969.
21. Пономарев Я. А. Психология творчества. — М., 1976.
22. Пономарев Я. А. Фазы творческого процесса: Исследование проблем психологии творчества. — М., 1983.
23. Роджерс К. К теории творчества: Взгляд на психотерапию. Становление человека. — М., 1994. С. 74–79.
24. Творчество: теория, диагностика, технология / Под ред. Т. А. Барышевой. — СПб., 2008.
25. Щирова И. А., Гончарова Е. А. Многомерность текста: понимание и интерпретация. — СПб., 2007.
26. Энгельмейер П. К. Теория творчества. — Изд. 2-е. — М., 2007.
27. Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Под ред. И. Т. Касавина. — М., 2009.
28. Юнг К. — Г. Архетип и символ. — М., 1991.
29. Якобсон П. М. Психология художественного творчества. — М., 1971.
30. Bloom B. Major Categories in the Taxonomy of Educational Objectives. — N. Y., 1956.
31. Boden M. The creative mind: Myths and mechanisms. — N. Y., 2004.
32. Davidson J. The role of insight in giftedness // R. Sternberg, T. Tardif (eds.). The nature of creativity. — Cambridge, 1988. — P. 201–222.
33. Encyclopedia of Creativity / Ed. Mark A. Runco и Steven R. Pritzker. — San Diego; London, 1999.
34. Koestler A. The act of creation. — London, 1964.
35. Wallas G. Art of Thought // Creativity. P. E. Vernon (ed.). — 1972.
36. Webster's New World Dictionary.

*А. С. Трескинский*

## **ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ И ИНТЕРНЕТ-КОММУНИКАЦИИ**

Интернет как новое средство социальной коммуникации объективно меняет образ жизни многих людей, вносит все больший вклад не только в расширение знаний об окружающем мире, но и в процесс трансляции и воспроизводства определенных социальных норм и ценностей, моделей социального поведения и правил взаимодействия.

Меняющаяся среда жизнедеятельности человека оказывает сильное влияние на формирование новых параметров воспитания и образования личности. В системе факторов, оказывающих влияние на формирование личности в процессе социализации, сегодня активно формируется инновационный вид — информационные технологии. Эра информационных технологий неумолимо набирает обороты. Поэтому представляет научный интерес рассмотрение основных компонентов, влияющих на становление молодого поколения под воздействием новейших информационных технологий, выяснение степени популярности информационных технологий как фактора социализации и определение роли информационных технологий в трансформации процессов социализации.

Важно отметить, что в условиях трансформации общества вопросы социализации молодежи выходят на первые позиции во всех сферах жизни общества. Необходимо проанализировать новые формы социализации молодежи, показать действительное влияние информационных технологий на формирование процесса социализации молодого поколения и обратить внимание широких кругов общества на разнообразие форм передачи ценностей и использования достижений информационного пространства в комплексных программах формирования нового человека.

### **Социализация молодежи и информационные технологии**

Неоспоримый факт, что каждое новое поколение отличается от остальных, но дети, появившиеся на свет после 1993 г., с детства приобщаются к инновационным технологиям и владеют совсем иным подходом к информации. Информационные технологии способствовали появлению новых форм становления молодого человека. Существует даже особая классификация молодежной группы по уровню владения информационными технологиями и, в зависимости от этого, по соответствующему

образу жизни. Согласно такой классификации, все молодые люди делятся на: «продвинутых», «умников», «реальных пацанов», «новых бедных» и «массу»<sup>1</sup>. Две группы нового поколения, в сумме составляющие чуть больше четверти молодежи (29%), можно отнести к самой передовой ее части.

«Умники» — группа, обладающая большим объемом ресурсов, как реальных, так и потенциальных. Они явно руководствуются современными модернистскими ценностями. Группа состоит преимущественно из взрослеющей молодежи. Во многом именно из-за возраста представители этой группы наиболее ресурсоемки. Группа активно осваивает новые технологии, отличается обильным потреблением, которое носит обдуманый, рациональный характер.

Сегмент, называющийся «продвинутые», объединяет в себе более юную молодежь, определенно относящуюся к цифровому поколению. Это «поколение Интернета», социальных сетей пока еще не обладает большим объемом ресурсов, но с большой долей вероятности с течением времени будет вносить в информационное пространство новые элементы, ценности, тренды. Это те, у кого еще есть время побыть молодыми и беззаботными. Отличается очень активным культурным потреблением, спонтанными покупками. Тем не менее пока еще контролируются родителями.

Примерно один из десяти представителей нового поколения относится к группе «реальных пацанов», в которой объединены молодые мужчины с явно выраженными традиционными мужскими ценностями: спорт, машины и другое. В вышеупомянутые традиционные ценности вливаются современные тренды и новые веяния.

Самый большой сегмент — «масса», включает около 40% молодежи и состоит из самой обычной молодежи. Это инертное большинство, характеризующееся отсутствием четких ценностных позиций. Это группа тех, кто не имеет устоявшегося мнения, но активно стремится быть «как кто-то». Последователи модных веяний и трендов, уже освоенных более передовыми группами. В зависимости от обстоятельств, представители этой группы вполне могут переходить в остальные типы.

Последний выделенный сегмент — представители социальных низов — названы «новыми бедными». К этой группе относится каждый пятый представитель молодого поколения. Они направлены на традиционные ценности, обладают небольшим объемом ресурсов и социального потенциала. Никто из представителей данной группы не пользуется Интернетом.

Данная классификация опубликована Федеральным агентством по печати и массовым коммуникациям и подтверждает то, что происходит трансформация массового сознания под воздействием достижений научно-технического прогресса.

Важно проанализировать положительные и отрицательные параметры взаимодействия молодого человека и информационного окружения, чтобы понять, как влияют информационные технологии на процесс социализации молодежи.

## **Положительные параметры влияния информационных технологий на формирование ценностных ориентаций молодежи**

В условиях реформирования системы среднего и высшего образования в России достаточно активно практикуется использование электронных учебников и аудиокниг. Тысячи обучающих курсов по разнообразным темам существуют в режиме

---

<sup>1</sup> URL: [ideafor.info/?p=892](http://ideafor.info/?p=892) (дата обращения — 18.09.2012).

онлайн, позволяя человеку получить дополнительное образование не выходя из дома. На данный момент самые популярные из таких курсов специализируются на обучении иностранным языкам. Очень популярны интерактивные формы проведения занятий и тренингов, позволяющие обмениваться знаниями преподавателям и студентам, даже если они находятся на разных континентах. Кроме всего прочего, новые технологии позволяют молодому поколению оперативно получать самую новую информацию о том, что происходит в мире.

Когда мы говорим о теме «Информационные технологии и общение», первое, что приходит в голову — это Интернет и социальные сети. Конечно, социальные сети оказывают спорное воздействие на молодое поколение. Однако трудно спорить со статистикой. Опрос пользователей социальной сети MySpace в возрасте от 14 лет до 21 года показал, что 36% из них легче говорить о своих проблемах онлайн<sup>2</sup>. Поэтому интернет-друзья знают о них больше, чем офлайновые знакомые. Значит ли это, что молодое поколение стало менее доверительно относиться к своему реальному окружению и испытывать затруднения при личном общении? Об этом стоит задуматься. Однако факт остается фактом, социальные сети позволяют найти молодым людям единомышленников, сторонников, разделяющих их интересы, и общаться с ними вне зависимости от местоположения.

Сейчас, чтобы полюбоваться достопримечательностями других стран, не обязательно покупать билеты на самолет, а можно увидеть все это и многое другое, не выходя из дома. Кроме традиционных сайтов с фотографиями существуют сайты с постоянным онлайн-видео в режиме реального времени. Видео передают камеры, установленные в разных уголках планеты.

Интернет способствовал появлению десятка новых профессий и тысяч новых рабочих мест, что, некоторым образом, помогает решать проблему безработицы. Сегодняшним школьникам и студентам Интернет дает возможность дополнительного заработка. Два наиболее распространенных занятия в сети для молодежи — это копирайт и рерайт, то есть работа с написанием статей и обработкой текста. А информационные технологии дали путевку в жизнь миллионам выпускников вузов.

Кроме вышеупомянутых социальных сетей, в Интернете существуют тысячи блогов, форумов, чатов, интернет-магазинов, сайтов с картинками, музыкой и видео.

Сейчас становится модно делать покупки в интернет-магазинах. Существует даже возможность заказывать брендовые вещи из-за границы по приемлемым ценам, так как покупки осуществляются напрямую у поставщиков и изготовителей. К тому же очень удобно делать покупки в спокойной обстановке, не выходя из дома.

Можно сделать вывод, что информационные технологии делают молодежь более мобильной и коммуникабельной, быстро реагирующей на изменения, происходящие в окружающей среде, а главное, способной воспринимать большое количество информации, одновременно выполняя сопутствующие действия. Несомненно — это оказывает влияние на формирование ценностей, мировоззрения и практического опыта, а значит, происходит изменение параметров и форм процесса социализации молодежи. Все мировое сообщество наблюдает за формированием новых параметров и форм процесса социализации на основе опосредованных информационных технологий. Сегодня можно утверждать, что изложенные факты говорят о развитии другого сознания, совершенно иных ценностей и морали нового поколения, что существенно отличает его от предыдущего.

---

<sup>2</sup> URL: [ruformator.ru/news/article05889/default.asp](http://ruformator.ru/news/article05889/default.asp) (дата обращения — 26.09.2012).

## Отрицательные параметры влияния информационных технологий на формирование ценностных ориентаций молодежи

Рассмотрев положительную сторону влияния социальных сетей на процесс социализации молодежи, нельзя не принимать во внимание и отрицательную сторону этого явления. Действительно, социальные сети занимают важную часть в жизни современной молодежи, так как общение в сети является для не наиболее важным и именно на это она тратит все свое свободное время. Можно сказать, что социальные сети нужны молодым людям только для развлечения, так как основной целью их посещения является — просмотр видео, скачивание музыки и другое. В сети молодые люди обсуждают достаточно редко серьезные социально-политические, экономические или нравственно-этические проблемы, просто болтают с друзьями, знакомыми. В этих переписках сплетни, бытовые проблемы, а порою и просто пустые разговоры. И общение это довольно примитивное. В связи с этим речь идет о простой коммуникации, и теряется ценность самого духовного общения.

Интернет и телевидение в наши дни являются «рассадником» социально-деструктивной информации. Антигуманная и криминальная информация, навязчивая реклама — все это насаждает в обществе культ насилия, жестокости, искажая моральные устои и порождая ситуацию вседозволенности. Проблема информационной среды имеет взаимосвязь с нарушениями установленных норм русского языка и использованием в этих информационных сферах, таких как быт и литература, ненормативной лексики, сленга, жаргонных выражений, иноязычных заимствований. Все это дезориентирует молодежь. Поэтому молодежи, как наиболее подверженной влиянию разнообразной информации, следует научиться с осторожностью относиться к ней.

Все больше подростков начинают заниматься компьютерным мошенничеством, предупреждают специалисты по сетевой безопасности. Как показывает практика, основной целью незаконной деятельности молодых людей в сети является не жажда обогащения за чужой счет, а потребность в признании своих «заслуг». Основные преступления в сети: обмен номерами чужих кредитных карт, взлом сайтов, выуживание и обмен чужой личной информацией, распространение вредоносных программ. Основная проблема данного явления в том, что среди молодых людей не проводится какой-либо особой профилактики, чтобы предотвратить возможные преступления.

Почти все специалисты призывают пользователей с осторожностью относиться к Интернету и компьютеру, чтобы предотвратить возможные негативные последствия для здоровья. Педиатры не устают повторять, что длительное сидение за компьютером портит зрение и осанку. Психологи сообщают, что дети и подростки, проводящие много времени за компьютером, чрезмерно возбудимы, у них развивается агрессия, фобии, выйдя из компьютерного зазеркалья, они с трудом ориентируются в реальном мире<sup>3</sup>. Таким образом, чрезмерное увлечение новыми технологиями уже с детства грозит нездоровым и не вполне адекватным состоянием нового поколения.

Несомненно, новые технологии делают нашу жизнь проще. Однако относительно молодого поколения в этом может заключаться и опасность. Большинство молодых людей, избалованных достижениями научно-технического прогресса, уже не в со-

---

<sup>3</sup> URL: [www.krokha.ru/rebenok-ot-trekh-do-pyati/kak-vliayut-kompyuternye-detskie-igry-nadoshkolnikov](http://www.krokha.ru/rebenok-ot-trekh-do-pyati/kak-vliayut-kompyuternye-detskie-igry-nadoshkolnikov) (дата обращения — 21.09.2012).

стоянии самостоятельно мыслить и принимать решения. Обработку информации и формирование аналитических выводов молодежь оставляет за поисковыми системами. Потребляя огромное количество информации, они зачастую не думают о ее содержании.

Пожалуй, самый большой минус информационных технологий — это зависимость. Современный человек уже не представляет свою жизнь без техники, делающей его жизнь в сотни раз проще. Что же касается молодежи, самая большая их зависимость — это Интернет. Сегодня интернет-зависимостью страдает каждый второй посетитель Сети. Психологи считают ее психическим заболеванием не менее опасным, чем алкоголизм и наркомания. Однако специалистов, помогающих от него избавиться, мало, а число «интернет-больных» с неумолимой скоростью растет. Уже сейчас, по самым скромным подсчетам социологов, число больных исчисляется миллионами<sup>4</sup>.

Отрицательные и положительные аспекты влияния информационных технологий на процесс социализации молодого поколения можно проследить на примере проведенного автором социологического опроса среди студентов Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета: «Выявление степени популярности информационных технологий в молодежной среде. Определение адекватности восприятия ценностей, передаваемых посредством ИТ».

На вопрос «Сколько времени в среднем в день Вы тратите на разговоры по телефону, Интернет, телевизор, чтение книг?» респонденты ответили следующее:

— 65% опрошенных считают Интернет самым популярным и проводят в нем в среднем в день более двух часов, а некоторые указали — более 9-ти часов. К тому же более 50% опрошенных при пользовании Интернетом посещают более пяти сайтов;

— 24% опрошенных смотрят телевизор более двух часов в сутки. Можно сделать вывод: онлайн-телевидение в Интернете постепенно заменяет молодежи сам просмотр телевизора;

— 12% разговаривают по телефону более двух часов в сутки;

— лишь 9% опрошенных уделяют чтению книг более двух часов в день. Еще 10 лет назад книга была основным источником знаний. К сожалению, сейчас всего 10 человек из 100 опрошенных отводят чтению книг достаточное время.

На вопрос о целях использования информационных технологий респонденты ответили следующим образом: 69% от общего числа опрошенных используют ИТ для помощи в образовании, 67% — для общения, 20% — для работы, 11% привлекает сервис (например покупки через Интернет) и лишь 4% используют ИТ для повышения своего статуса в глазах окружающих. Самыми популярными социальными сетями, по мнению респондентов, являются Vk.com — 71% и Одноклассники — 29% от общего числа опрошенных.

Чтобы провести сравнительный анализ, был взят за основу для одного из вопросов американский опрос на тему: «Интернет делает жизнь лучше». Опрос был проведен на территории США компанией Harris Interactive по заказу Intel с 18 по 20 ноября 2011 г. среди молодых в возрасте от 18 лет<sup>5</sup>. Более 90% американцев считают, что Интернет действительно делает жизнь лучше. Опрос, проведенный среди студенческой молодежи Санкт-Петербурга, дал такие же результаты.

---

<sup>4</sup> URL: [www.xakep.ru/post/46490/default.asp](http://www.xakep.ru/post/46490/default.asp) (дата обращения — 27.09.2012).

<sup>5</sup> URL: [eterra.info/news/3580](http://eterra.info/news/3580) (дата обращения — 21.09.2012).

Однако имеются и существенные различия во мнениях. Многие американцы заявили, что в пользу Интернета могли бы отказаться от просмотра телевизора, ограничили бы себя в таких возможностях, как ужины в ресторане, покупка одежды, посещение спортзала. Когда респондентов попросили оценить некоторые возможности по шкале от 1 (откажусь безо всяких проблем) до 5 (не могу жить без этого), доступ к Интернету занял первое место — 65% американцев ответили, что не могут жить без него. После Интернета по важности идут следующие возможности: кабельное телевидение — 39%, ужины в ресторанах — 20%, покупка одежды — 18%, посещение тренажерного зала — 10%.

Что касается российской молодежи, то 50% опрошенных ставят на первое место проведение времени с родными, 38% — со второй «половинкой». В остальные 12% входят друзья, Интернет и телевидение. Причем среди ИТ в данном опросе снова лидирует Интернет. Можно сделать вывод, что информационные технологии занимают значимое место в жизни молодежи. Однако российская молодежь, по сравнению с американской, все еще сохраняет традиционные ценности, что свидетельствует о ее переходном состоянии.

Вторая часть анкеты определяет адекватность восприятия ценностей, передаваемых посредством ИТ. На вопрос «Как часто Вы меняете друзей в интернет-пространстве?» 69% опрошенных ответили, что практически не меняют, и лишь 2% от числа всех опрошенных меняют друзей постоянно, расстаются с ними с легкостью.

На вопрос «Каким образом посредством ИТ осуществляется усвоение культурных и нравственных норм и ценностей российского народа» 52% опрошенных ответили, что происходит замена ценностей. Ответы — ценности усваиваются и приумножаются и ценности только разрушаются — занимают равное количество голосов — по 24%. Исходя из того, что 52% выбрали вариант «Замена ценностей», следует — современная молодежь осознает, что ценности, передаваемые посредством ИТ, заменяют традиционные и частично искажают их, но не придает этому должного значения.

Лишь 29% опрошенных молодых людей признают, что они интернет-зависимы. Остальные же — 71% — считают, что они могут спокойно жить без Интернета. Однако это не значит, что так есть на самом деле.

Мы вступаем в новое время тотальной информатизации, когда на человека «сваливается» огромное количество информации. И молодым людям приходится ускорять темпы потребления и менять образ мышления в соответствии с новыми запросами постиндустриального общества. Сейчас молодежь усваивает всю необходимую информацию, формирующую ее мировоззрение, через СМИ и Интернет. Усвоение ценностей из данных источников приводит к их искажению и частичной замене. Таким образом, информационные технологии трансформируют процесс социализации молодежи, постепенно меняя идеалы, ценности, потребности, отношение к окружающей среде и модели поведения.

Информационные технологии — это лишь инструмент, который способствует становлению личности. Но все зависит от изначальных параметров личности. ИТ усиливает дифференциацию в молодежной среде, когда активные, используя положительные параметры информационных технологий, становятся активнее, а пассивные берут минимум и становятся пассивнее. Сегодня общество стремится целенаправленно повлиять на становление молодежи посредством ИТ, внедряя новые технологии в сферу образования. Проведенный в городе Санкт-Петербурге опрос показал, что ИТ стремительно вливаются в жизнь молодежи. Несомненно, положительным аспектом

можно назвать использование молодыми людьми Интернета и других информационных технологий как помощи в образовательном процессе. Данный опрос также свидетельствует о переходном состоянии современной молодежи, то есть о трансформации традиционных ценностей под воздействием необходимости подстраиваться под новый век информационных технологий.

#### **ИСТОЧНИКИ**

URL: [eterra.info/news/3580](http://eterra.info/news/3580) (дата обращения — 21.09.2012).

URL: [ideafor.info/?p=892](http://ideafor.info/?p=892) (дата обращения — 18.09.2012).

URL: [ruformator.ru/news/article05889/default.asp](http://ruformator.ru/news/article05889/default.asp) (дата обращения — 26.09.2012).

URL: [www.krokha.ru/rebenok-ot-trekh-do-pyati/kak-vliyayut-kompyuternye-detskie-igry-na-doshkolnikov](http://www.krokha.ru/rebenok-ot-trekh-do-pyati/kak-vliyayut-kompyuternye-detskie-igry-na-doshkolnikov) (дата обращения — 21.09.2012).

URL: [www.xakep.ru/post/46490/default.asp](http://www.xakep.ru/post/46490/default.asp) (дата обращения — 27.09.2012).



*И. М. Воротилкина, Е. Л. Луценко*

## К ПРОБЛЕМЕ ВОСПИТАНИЯ ТОЛЕРАНТНОСТИ В МОЛОДЕЖНОЙ СРЕДЕ

В современной России происходят изменения во всех сферах жизни — политической, экономической, духовной, что нередко порождает разногласия и социальную напряженность. Социальные трансформации в России, национальные конфликты, ксенофобия, экстремизм, различные формы дискриминации побудили к более глубокому изучению проблемы воспитания у молодежи толерантности, так как именно толерантность на современном этапе должна стать моральным, этическим и духовным ориентиром развития и укрепления целостности молодого поколения. Что же собой представляет толерантность? Во французском языке под толерантностью понимается уважение свободы другого, его образа мыслей, поведения, политических и региональных взглядов. В китайском языке быть толерантным — значить «позволять, допускать, проявлять великодушие в отношении к другим». В арабском — «прощение, снисхождение, мягкость, сострадание, благосклонность, терпение, расположение к другим»<sup>1</sup>.

Проблема толерантности в молодежной среде достаточно актуальна, она находит отражение в работах ученых и практиков. Так, С. М. Елисеев рассматривает политическую толерантность, особенности ее проявления в субкультуре студентов, И. Ч. Аверзаев выделяет формы и методы воспитания этнической толерантности<sup>2</sup>, А. Вислова, С. Панченко разработали тренинг на развитие взаимодействия, взаимопонимания в молодежной среде<sup>3</sup>. В работах А. Гурьянова показано, как доброжелательность способствует созданию творческой атмосферы в коллективе<sup>4</sup>. В трудах А. С. Карцова

---

<sup>1</sup> Разносторонний анализ феномена толерантности представлен в издании: Толерантность / Общ. ред. М. П. Мчедлова. — М., 2004.

<sup>2</sup> Аверзаев И. Ч. О формировании толерантности у учащейся молодежи // Воспитание школьников. — 2010. — № 7. — С. 64–66.

<sup>3</sup> Вислова А. Нетерпимость в молодежной среде и способы ее преодоления // Воспитание школьников. — 2008. — № 3. — С. 15–20.

<sup>4</sup> Гурьянов А. Воспитание толерантной личности // Воспитание школьников. — 2008. — № 2. — С. 25–28.

рассматриваются права человека и политика толерантности, а также этнокультурное взаимодействие, ненасильственное взаимодействие между различными группами<sup>5</sup>.

Огромная часть людей нашего общества — это молодежь, которая всячески подчеркивает свою оригинальность, свое отличие от другой части населения, взрослых и детей, используя для этого свой стиль жизни, свои организации, музыку, журналы. Все это приводит к созданию разнообразных субкультур: хиппи, индианисты, толкинисты, мажоры, рэйверы, рэперы, панки, экстремистские политизированные субкультуры «левого» и «правого» толков. Анализ специальной литературы позволил выделить разнообразные типы субкультур, ранжированные по определенным признакам.

Субкультуры связаны:

- с музыкой: готы, панки, транс-культура; металлисты, рокеры, рэперы;
- с определенным мировоззрением и образом жизни: панки, готы, индианисты, растаманы, хиппи;
- с играми, уходом в другую реальность: геймеры, ролевики, толкинисты;
- с компьютерными технологиями: геймеры, хакеры.

В современных условиях молодежь — проводник принципов веротерпимости, формирования культуры и укрепления межпоколенческих и межэтнических взаимоотношений. Тем не менее именно молодое поколение России оказалось самой незащищенной в культурном отношении категорией населения, которая находится в своеобразном ценностном и духовном вакууме. Приходится констатировать тот факт, что наряду с позитивными характеристиками стали проявляться тревожные симптомы подверженности молодежи влиянию интолерантных настроений, разрушающих традиционные ценности национальных культур народов России. Особое опасение вызывает рост молодежных неформальных объединений экстремистской направленности.

Анализируя молодежные субкультуры, следует выделить и асоциально (или враждебно) настроенные группы: скинхэды, панки, люберы, гопники, нацисты, футбольные фанаты и металлисты; а также группы современного искусства: граффиттеры, брейк-дансеры. К молодежной субкультуре относятся также: мажоры, рейверы; экологисты, пацифисты; диггеры, хитч-хайкеры и те же скауты и многие другие.

Сегодня основой толерантности учащейся молодежи является межкультурное и межэтническое взаимодействие, благоприятная среда для общения представителей различных этносов и субкультур в высшей школе. Культурное сообщество сохранило в своей памяти лишь то, что было интересно, содержательно и незаурядно. Оно уже произвело предварительный отбор, выделив то, что достойно уважения. Поэтому было бы просто нелепо сразу же высказывать свое мнение о культурных шедеврах, не изучив того, что было сказано о них раньше. Великие литературные критики прошлого (говоря о них, мы разумеем не профессию, а умение глубоко понимать литературу и прекрасно выражать свои мысли о ней) должны быть представлены учащимся не как диктаторы, а как мудрые собеседники. Выслушать их и учесть их мнения — естественное требование толерантности. Но вовсе не обязательно с этими мнениями соглашаться. С ними можно и спорить. Все дело — в уровне аргументации<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Карцов А. С. Права человека и толерантность // Полис (Политические исследования). — 2010. — № 6. — С. 116–130.

<sup>6</sup> Типология. Молодежные субкультуры. Методическое пособие / Сост. О. В. Куспяк. — Сургут, 2010.

Также одним из путей достижения цели сформировать толерантную личность, находящуюся в компетенции образования, может поликультурное образование, смысл которого заключается в формировании толерантного мышления через осознание собственной принадлежности, во-первых, к нации, во-вторых, к государству, в-третьих — к международному сообществу. Процесс поликультурного образования включает в себя несколько уровней. Первый — глобальный — это знакомство с системой знаний о правах и свободах человека и народов, о нациях и их отношениях, о расах и религиозных конфессиях, формирование гражданских и общечеловеческих чувств, развитие позитивного опыта общения с людьми разных наций. Эти задачи отражены в международных документах. ООН, ЮНЕСКО и другие международные организации подчеркивают необходимость воспитания детей и молодежи в духе мира и дружбы. Во Всеобщей декларации прав человека ООН сказано: «Образование должно содействовать взаимопониманию, терпимости и дружбе между всеми народами, расовыми и религиозными группами и должно содействовать деятельности ООН по поддержанию мира».

Глобальный уровень поликультурного образования предполагает приобщение к решению мировых проблем: космос, экология, здоровье, природные катаклизмы и т. п. Практически это возможно через знакомство с ролью и местом ООН, Совета Европы, Европейского Союза, Лиги Арабских Государств, Организации Американских государств, Организации Африканского Единства, СНГ и др.; с международными документами, такими как Декларация прав и т. д.

Второй уровень — государственный (или федеральный). Он предполагает гражданскую самоидентификацию. Эта задача определена в ряде документов государственного уровня. В России это находит свое отражение в Концепции государственной национальной политики Российской Федерации. В ней подчеркивается необходимость «обеспечения реализации в системе дошкольного воспитания, среднего и высшего образования, повышения квалификации кадров, в воинских коллективах программ и курсов по вопросам воспитания культуры межнационального общения». Как попытку разрешить это противоречие можно рассматривать положения Федеральной программы образования о выработке специальных механизмов, гарантирующих развитие образования как подразделения культуры, обеспечивающего усвоение каждым представителем подрастающего поколения базовых культурных достижений.

Третий уровень поликультурного образования — приобщение к культуре своего этноса-нации и близкое знакомство с этнокультурой других народов. Через осознание того, что в основе всех этнических культур лежит единый знаменатель, человек сформирует толерантное отношение к другим людям, к представителям других наций и культур<sup>7</sup>.

XXI век — век «тесный» в культурном смысле... Процесс глобализации, с одной стороны, разрушил рамки, границы между представителями культур различного типа, с другой стороны — грозит нивелировкой культурной идентичности. Именно поликультурное образование, основанное на диалоге культур, на признании самоценности субъектов различных культур, на межкультурной компетентности, позволит сформировать основы толерантного мировоззрения. Именно оно обеспечивало субъекту наличие образованности — того социально и профессионально значимого качества,

---

<sup>7</sup> Елисеев С. М., Устинова И. В. Особенности политической толерантности студенчества // Социологические исследования (Социс). — 2010. — № 6. — С. 145–151.

которое обеспечивало ему возможность профессиональной карьеры, перехода из одной социальной группы в другую. При этом образ жизни, образ мыслей, т. е. то, что принято включать в ментальные характеристики, различались в соответствии с характером профессиональных занятий: пекарь и парфюмер, буржуа и наемный рабочий — обладают собственной картиной мира, различными ментальными характеристиками и различными формами самоидентификации.

Развитие толерантных установок не заканчивается на школьной скамье, далее эту линию продолжает поддерживать высшее учебное заведение. Разработка эффективных механизмов интеграции российских вузов в международную образовательную систему, качественная подготовка выпускников к международному профессиональному общению и другие факторы сделали еще более актуальной проблему формирования культуры толерантности у студентов вуза. В ст. 3 Декларации принципов толерантности отмечается, что «толерантность как никогда ранее важна в современном мире. Мы живем в век глобализации экономики и все большей мобильности, быстрого развития коммуникации, интеграции и взаимозависимости, в век крупномасштабных миграций и перемещения населения, урбанизации и преобразования социальных структур».

Формирование толерантного сознания в вузе происходит под влиянием процесса целенаправленной институциональной профессиональной социализации будущих специалистов и связывается в значительной степени с гуманизацией образования. Главной целью работы вузов и факультетов является подготовка к будущей профессиональной деятельности человека не только образованного, наученного, но и принявшего профессиональные нормы, ценности и обязанности, т. е. социализированного. Культура толерантности рассматривается как составляющая эффективной профессиональной подготовки будущего специалиста, выпускника вуза и гармоничное развитие личности в социуме. Таким образом, профессиональные ценности, среди которых важное место занимает толерантность, составляют ядро, ведущий компонент профессионального самосознания, отражающий субъективное отношение студента к будущей профессиональной деятельности и выступающий необходимым условием саморазвития и самореализации личности будущего специалиста.

Эффективность формирования культуры толерантности в процессе профессиональной социализации студентов зависит от целой системы факторов. Чтобы регулировать этот процесс, необходимо четко представлять себе те профессиональные качества, которые необходимы современному специалисту. Предпосылками толерантности в профессиональном становлении являются индивидуальные, субъектные, личностные и индивидуальные качества специалиста.

Профессиональное самоопределение задействует в большей степени базовые компоненты толерантности — общекультурную толерантность. Это ключевая профессионально-нравственная гуманистическая компетентность специалиста, сущностью которой являются: позитивное отношение к овладению основами профессиональной деятельности, устойчивые интересы и стремление к общественному признанию, эмоциональная и моральная устойчивость личности при встрече с различиями и др.

На этапе профессиональной адаптации, профессиональной индивидуализации и адаптации развивается профессиональное сознание специалиста, формируется общепрофессиональная познавательная компетентность. Это стадия общепрофессиональной ролевой толерантности, где будущий специалист, обретая знания и навыки, соотносит образцы своего поведения с поддерживаемыми в профессии. Соот-

ветственно, в большей степени задействуются профессионально значимые качества или практико-ориентированные — организаторские способности, ответственность, самостоятельность, компетентность и др.

Профессиональная самоидентификация студента как субъекта профессиональной деятельности способствует развитию мотивационно-ценностных критериев в деятельности, достижения успеха в самостоятельных профессиональных действиях. Толерантность здесь предопределяет активность, мотивы продвижения личности в профессии. Это такие качества как — активность, аналитичность, способность к рефлексии и др.

Профессиональная интеграция предполагает творчество, результативность, индивидуальность профессиональной деятельности. Здесь в высшей степени задействованы нравственно ориентировочные качества, необходимые в отношениях с клиентами, определяющие в целом отношения специалиста — психолога к себе и другим, к профессии и обществу и т. п. Это устойчивые, системные, интегративные образования толерантности личности.

Работа по формированию культуры толерантности в рамках профессионально значимых ценностей у будущих работников социальной сферы в вузе опирается в основном на учебную деятельность студентов, их самостоятельную исследовательскую деятельность, практику студентов, досуговую деятельность. Следует подчеркнуть, что эффективности этого процесса можно ожидать лишь при организации комплексного и системного воздействия различных факторов во всех видах деятельности студентов, усилении внимания к воспитательной работе, которая должна охватывать все стороны формирования личности будущего молодого специалиста. Недаром сегодня главная задача вуза формулируется не просто как «подготовка специалиста», а «воспитание профессионала», то есть вуз должен сформировать, прежде всего, человека во всей полноте его личностного духовного богатства и индивидуального своеобразия (что отмечается и в Национальной доктрине образования). В связи с этим значительно возрастает роль преподавателя, его личности, знаний и культуры мышления, системы ценностей и профессионализма. Процесс формирования культуры толерантности может осложняться тем, что по сути дела, преподаватели и студенты являются носителями результатов двух различных моделей социализации. Важно, чтобы преподаватель не только был способен передавать знания о правах и свободах, но и создать в аудитории обстановку, способствующую свободной дискуссии, на личном примере показать открытость и терпимость к противоположному мнению<sup>8</sup>.

Помимо всего изложенного необходимы разработка и внедрение в систему обучения форм работы с преподавателями, способствующих прежде всего овладению ими умениями разрешения противоречий, возникающих в процессе определения содержания учебного материала, в ходе педагогического взаимодействия непосредственно в аудитории и за ее пределами.

Слабым звеном нынешних выпускников и студентов являются пробелы в сфере профессиональной коммуникации. В общении, что очень важно для становления человека, складываются мерки, по которым оцениваются поступки, усваиваются морально-этические нормы, правила. В непрерывной коммуникативной деятельности на занятиях нарабатывается ценностный опыт личности, который проявляется

---

<sup>8</sup> Толерантность и образование: современные проблемы формирования толерантного сознания: Коллективная монография / Отв. редактор А. В. Перцев. — Екатеринбург, 2006. — Вып. 16.

в ценностных суждениях. Целесообразно использовать активные методы включения студентов в практическую деятельность, требующие знаний, навыков общения, убежденности, умений отстаивать свои позиции ненасильственным путем, использование социального проектирования и анализа на занятиях жизненных ситуаций. Положительным является и использование в процессе обучения диалоговой формы подачи материала. Профессиональная социализация в процессе прохождения производственной практики предполагает включение студента в систему профессиональных отношений и самостоятельное воспроизводство ими этих отношений.

Для достойного отношения к инакомыслию очень важно усваивать ценности не только своей культуры, но и культуры других народов. Таким образом, заказ общества выдвигает новые требования к специалисту, который, помимо высочайших профессиональных качеств, должен обладать поликультурным мышлением и таким качеством, как толерантность. В условиях многообразия духовных миров людей мир обречен на толерантность, которая является своеобразным мостом для диалога.

Большая работа по воспитанию толерантности в молодежной среде проводится на факультете социально-культурной деятельности и сервиса Приамурского государственного университета им. Шолом-Алейхема. При воспитании толерантности у студенческой молодежи учитываются внутренние индивидуальные особенности личности (пол, возраст, образование, социальное положение), а также внешние факторы: особенности социокультурной среды; политическая обстановка в стране и регионе; система образования, средства массовой информации. Работа со студентами строится на принципах индивидуализации, субъектности, адекватности, рефлексивной позиции, создания толерантной среды.

Принцип индивидуализации предполагает учет индивидуальных особенностей, потенциала каждого студента в ходе аудиторной и внеаудиторной работы, уровня сформированности толерантности, создание условий для самораскрытия и самореализации студента.

Принцип создания толерантной среды: формирование в университетской среде гуманистических отношений между студентами, а также между студентами и преподавателями; формирование у студентов и преподавателей чувства взаимной ответственности; превалирование творчества в организации аудиторной и внеаудиторной работы.

Принцип адекватности предполагает учет определенных факторов и условий микро-, мезо- и макросреды (региональных, национальных, религиозных, семейных, и др.).

С целью формирования толерантности в студенческой среде используются разнообразные формы и методы работы: проблемная лекция, дебаты, дискуссия, «круглый стол», мастер-класс, активизация творческой деятельности, деловая учебная игра, метод малых групп, упражнения, подготовка письменных аналитических работ, проектная технология.

Воспитательный процесс на факультете осуществляется согласно запланированным мероприятиям, где большое внимание уделяем следующим видам работ: конкурсы социальной рекламы «Толерантность вчера, сегодня, завтра», формирующей уважительное отношение к представителям различных национальностей, конкурсы научных и методических работ, конкурс листовок, плакатов, рисунков на тему: «Толерантность в современном обществе», участие в научно-практических конференциях, кураторский час «Наша многонациональная высшая школа»; участие в круглых столах,

участие в молодежных слетах, участие в городских, региональных и всероссийских мероприятиях (конференциях, семинарах, совещаниях) по вопросам воспитания толерантности.

Большая роль в формировании у студентов толерантности отводится кураторам студенческих групп. В связи с этим организуем обучение кураторов студенческих групп по вопросам формирования толерантного сознания и поведения молодежи, раскрываем принципы, методы, формы работы в области межкультурного воспитания студентов. Студенты активно привлекаются к проведению мероприятий по формированию толерантных этнокультурных установок. Все это способствует формированию толерантной среды, предотвращению социальных отклонений, стрессовых и конфликтных ситуаций в период обучения в университете.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аверзаев И. Ч. О формировании толерантности у учащейся молодежи // Воспитание школьников. — 2010. — № 7. — С. 64–66.
2. Вислова А. Нетерпимость в молодежной среде и способы ее преодоления // Воспитание школьников. — 2008. — № 3. — С. 15–20.
3. Гурьянов А. Воспитание толерантной личности // Воспитание школьников. — 2008. — № 2. — С. 25–28.
4. Елисеев С. М., Устинова И. В. Особенности политической толерантности студенчества // Социологические исследования (Социс). — 2010. — № 6. — С. 145–151.
5. Карцов А. С. Права человека и толерантность // Полис (Политические исследования). — 2010. — № 6. — С. 116–130.
6. Типология. Молодежные субкультуры. Методическое пособие / Сост. О. В. Куспьяк. — Сургут, 2010.
7. Толерантность / Общ. ред. М. П. Мчедлова. — М., 2004.
8. Толерантность и образование: современные проблемы формирования толерантного сознания: Коллективная монография / Отв. редактор А. В. Перцев. — Екатеринбург, 2006. — Вып. 16.

*Т. П. Никитина*

## ЛИЧНОСТНЫЙ КОНФЛИКТ В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

Окинавская хартия глобального информационного общества гласит: «Информационно-коммуникационные технологии (*ИТ*) являются одним из наиболее важных факторов, влияющих на формирование общества двадцать первого века. Их революционное воздействие касается образа жизни людей, их образования и работы, а также взаимодействия правительства и гражданского общества. *ИТ* быстро становятся жизненно важным стимулом развития мировой экономики. Они также дают возможность всем частным лицам, фирмам и сообществам, занимающимся предпринимательской деятельностью, более эффективно и творчески решать экономические и социальные проблемы. Перед всеми нами открываются огромные возможности»<sup>1</sup>. Однако большие возможности таят и большие опасности.

### Человек информационного общества

Обратимся к концепции продолжения Маршала Маклюэна<sup>2</sup>. Согласно точке зрения автора, любой девайс является продолжением человеческого тела. Машина продолжение ног, нож — продолжение рук и т. п. Информационные технологии становятся, ни много ни мало, продолжением нервной системы. До этого скрытая в недрах тела, она оказывается растянутой, как клубок ниток, по телеграфным проводам. Маклюэн излагал свои идеи еще до появления Интернета. Нервная система не просто отделена от человеческого тела и подвержена внешнему влиянию и манипуляциям, но и слита в единый и глобальный конгломерат сети. В такой обстановке остро встает вопрос об индивидуальности, т. е. точек самоидентификации субъекта. Маклюэн считает единственным способом самоутверждения агрессию. Это возврат к первородной

---

<sup>1</sup> Окинавская хартия // URL: [www.iis.ru/library/okinawa/charter.ru.html](http://www.iis.ru/library/okinawa/charter.ru.html) (дата обращения — 03.11.11).

<sup>2</sup> Маклюэн М. С появлением спутника планета стала глобальным театром, в котором нет зрителей, а есть только актеры // Кентавр. — М., 1994. — № 1. — С. 20–31.



дикости, попытка сбросить оковы цивилизации и вернуться к острому восприятию жизни. Данная проблема ярко описана в романе Чака Поланника «Бойцовский клуб». В нем современный образ жизни охарактеризован как лишенный боли, безопасный застрахованный, но от этого совершенно пресный. Герой романа организует нелегальные бои среди обезличенных офисных клерков, о которых говорится прямо, что «никто из вас не обладает уникальностью снежинки». А затем он отмечает, как эти люди стали отличаться от своих коллег. Опыт боли изменил их тела и души.

Цивилизация ставит перед индивидом две конфликтующие задачи. С одной стороны, массмедиа, проникая в каждый дом и закуток культуры, требует от индивида «быть собой», «обрести себя». Реклама говорит человеку, что он особенный и т. п. При этом под особенностью понимается не просто какое-то отличие. Массмедиа требуют именно исключительности. Если приглядеться к рекламным лицам, можно отметить следы восторженности. Но ведь обычный человек не может быть все время восхищен, так же как все время страдать. Большую часть времени его психологическое состояние можно охарактеризовать как спокойное, серое, которое не принимает ни высокая культура с ее идолом сильных чувств, ни массовая, формулирующая требование «жить позитивно». И тут индивид сталкивается с другим противоречащим требованием культуры — «будь правильным». Начиная с подросткового возраста, журналы объясняют, как правильно говорить, спать, приглашать на свидание, чтобы быть успешным. Когда человек вырастает, журналы и ТВ объясняют ему, как надо жить, делая это в духе буржуазных ценностей. В итоге, индивид неудовлетворен собой. Он либо слишком сер, либо не вписывается в схемы позитивного, продуктивного, мышления и поведения. Самым простым способом разрубить гордые узлы противоречивой культуры является насилие и связанная с ним животная агрессия и боль.

Индивид не находит себе места в противоречивых требованиях общества и отрицает их все разом. Он стремится вырваться из социума, но лишь за тем, чтобы оно признало его права на индивидуальность. Простое снисходительное разрешение существовать не устраивает радикала. Под мнимой толерантностью остается непоколебимое требование следовать нормам «ты можешь быть каким угодно, если ты являешься геем, антисемитом, неудачником и проч.». Индивид не всегда может отрефлексировать ущербность такой свободы, но он ее чувствует и отвечает на уровне чувств, скатываясь к животным инстинктам, которые, как ему кажется, уж не обмануть. В своих представлениях, сформированных обществом, человек не может быть уверен, но наиболее реальным, эмпирическим проявлением «Я» является тело. Из всех же ощущений тела боль наиболее отчетлива и реальна. Поэтому большое количество еще не сформировавшихся индивидуальностей в буквальном смысле ищут себя в уличных драках, формируя своеобразные шайки. Кажущееся бесцельным насилие на проверку оказывается хорошо организованным сообществом. Группы враждующих фанатов организуют встречи друг с другом и чаще всего устраивают драки внутри сообщества.

Другой пласт насилия опаснее. Причины, его побуждающие, носят социальный характер. Это насилие уже имеет внешнюю цель, которая осознается участниками. Если в молодежном насилии, описанном выше, образ «врага» выстраивается специфической игрой и остается игровым, в этом образ врага более отчетлив и стабилен. Это фатическое насилие. Название его происходит от определения фатического действия в коммуникации. Это действие (понимаемое в широком смысле, который подразумевает и понимание слова как перформативного акта), которое направлено исключительно на проверку эффективности канала связи. Оно позволяет ответить на вопросы: «Слу-

шают ли меня? Услышат, если я захочу что-то сказать?» В социальной сфере, прибегая к, казалось бы, бессмысленным бунтам, аутсайдеры общества, низведенные до уровня «homo sacer», проверяют, помнят ли о них. Лишенные политического влияния «homini sacer», окруженные массмедиа, лавируют в потоках информации, но не видят в этом зеркале социального бытия самих себя. Именно таким образом Славой Жижек охарактеризовал причины арабских бунтов во Франции.

В информационном обществе возникают опасности двух видов: формальные и, воспользуемся логикой Аристотеля, материальные. Материальные были кратко описаны выше. В эту категорию включены негативные элементы содержания СМИ. Можно назвать их идеологией массмедиа. В общем виде это проблема контента, поощряющего потребительское отношение к миру, другим людям и себе самому.

Другой род опасностей, заключенных в СМИ, — это сами СМИ. Новые технологии влияют на человека. Технические нововведения не просто продолжают человека, но меняют его. Маклюэн называет этот феномен «петлей». Старые навыки отмирают, и человек теряет способность самостоятельно делать что-то. Кто из нас теперь способен разжечь костер без спичек? То же и в коммуникации. Информационные технологии берут на себя функцию коммуникации индивидов, как следствие, сами индивиды теряют коммуникативные навыки. Человек воспринимается как воплощение своего электронного альтер эго.

Здесь возникает конфликт виртуальной и реальной среды. Неслучаен в связи с этим рост интереса к сетевым блогам и размещенным в них личным фотографиям. Дневники велись всегда. Но почему возникает необходимость их публикации, параллельной событиям жизни? Электронная среда становится более реальной, чем жизненная. В связи с этим возникает проблема преступлений в среде Интернет. Еще совсем недавно было трудно представить, что за оскорбительные слова, публикуемые в блогах, может последовать административное или даже уголовное наказание. Тем не менее юридическая практика в ряде прецедентов продемонстрировала, что воспринимает виртуальную среду равнозначной реальной. Общество сделало этот шаг еще раньше. Произошла самоидентификация живого человека и его электронного двойника. Что не удивительно в свете упомянутой проблемы самоидентификации. Введение фигуры воображаемого себя приводит к симулякру индивидуальности. Многие показатели, такие как анонимность, визуальные и вербальные маски, говорят о том, что альтер эго вовсе не обязательно должно быть неким продолжением оригинала. Они живут в двух параллельных мирах, и тем не менее реальный человек заботится о своей виртуальной тени порой больше, чем о себе самом. Еще большую проблему составляет виртуальное пространство игр. Их популярность настолько велика, что можно рассматривать пространство игр RPG как особую страну, а их жителей как внутренних эмигрантов.

Поскольку в пространстве игр налажена вся необходимая инфраструктура, включая и СМИ, его само можно рассматривать как СМИ. О том, что игровой мир значим, говорит то, что от правительства РФ поступил заказ для программистов на создание российской игры Р. П. Г. Компьютерная игра совсем недавно вошла в жизнь общества, поэтому серьезных исследований на данную тему мало. А значит, целесообразным является дать слово молодым ученым-философам, заставшим волну роста популярности компьютерных игр в наиболее впечатлительный период своей жизни — юности. А. Ю. Винников и Ю. В. Новиков в своей статье «Роль элайнмента вселенной в становлении личности» пишут, что в современном мире средством первичной самоидентификации должна выступать компьютерная игра. На примере игры они показывают, что возможность выбора персонажем тех или иных ценностей по-

могает игроку «выработать способность разграничения субъективных и объективных аспектов мира и понять существование множества альтернатив»<sup>3</sup>. В данном случае важно не то, является ли компьютерная игра действительно воспитателем общества, а то, что и политическая практика, и философский дискурс начинают «воспринимать игру всерьез». СМИ перерастает из простого посредника между событием и индивидом в среду, создающую само событие. СМИ задает тон в манере подачи, структурировании информации, отсеивании ненужной, верификации и прочее. Это позволяет нам назвать СМИ метареальностью, т. е. реальностью реального.

## Информация как метареальность

Приведем пример из мультсериала «Симпсоны». Главный герой видит из окна ядерный гриб. Он отходит от окна и обращает внимание на свой телевизор, транслирующий репортаж о взрыве. Герой вскрикивает и только после этого понимает, к чему был столь непривычный вид из окна. Комедийный жанр сериала позволяет массовой культуре посмеяться над подменной реальностью и ценностями. Выглядит это смешно, но суть в том, что мы воспринимаем что-то как произошедшее только после того, как информация о нем была оглашена в СМИ. Информация стала метареальностью, т. е. сверхреальностью, — идеей в платоновском ключе, определяющей субъективную реальность. Мы действуем исходя из собственных представлений. В этом смысле только они и являются для нас реальностью. Но человеческое восприятие ограничено, поэтому мы стремимся получить объективную информацию, продолжая наше восприятие в СМИ. Индивид забывает, что за той стороной экрана не боги, а такие же люди, представляющие не объективную реальность, а мнение о ней. В информационном поле происходит то, что Маклюэн назвал «нарциссическим анабиозом». Внутреннее, т. е. индивидуальное, мнение воспринимается как что-то внешнее, что должно быть сформировано «объективной» информацией, где место объективности уступает всеобщности информации. Отсюда большая возможность манипуляции сознанием, так как теряется различие между собственным мнением и способом подачи информации, а также оценкой событий, представленных СМИ.

Принцип «не человек для субботы, а суббота для человека» был нарушен. И в современном обществе формулируется: «Не среда для человека, а человек для среды». Человек превращается в средство утверждения массовой культуры. Жизнь трансформируется в нечто, позволяющее наполнить интернет-контент, что лишает ее самооценности, а СМИ, вместо того чтобы освещать реальность, превращаются в сверхреальность, дезориентируя тем самым индивида.

## Проблема среды

Область электронного проявления жизни называют киберпространством. Такое название вовсе не самоочевидно. Существует значительная разница между понятиями «среда» и «пространство». Первое активно влияет на формирование личности, второе

---

<sup>3</sup> Философия и жизнь: Тезисы докладов и выступлений студенческой научной конференции 21 ноября 2009 г. в рамках Дней петербургской философии-2009. — СПб., 2009. — С. 12.

лишь является пространством проявления его сил. Вспомним теории среды, начиная от идей просвещения и заканчивая социалистическими взглядами. В Окинавской хартии изложены взгляды идентичные просветительским. Если в философии наивная вера в разум как облагораживающий человеческую жизнь и определяющий всю его деятельность феномен изжила себя, то в информационных технологиях (ИТ) она только набирает силу. Приведем пример Окинавской хартии: «Суть стимулируемой ИТ экономической и социальной трансформации заключается в ее способности содействовать людям и обществу в использовании знаний и идей. Информационное общество, как мы его представляем, позволяет людям шире использовать свой потенциал и реализовывать свои устремления»<sup>4</sup>. Но ведь помимо разумных существуют и другие, не менее важные стимулы человеческой деятельности. Поэтому немаловажным является понимание того, какие страсти культивирует Интернет и как их видоизменяет. Основным негативным явлением в данном случае является перепроизводство духовных ценностей и, как следствие, их обесценивание и этический плюрализм. Не просто доступ к множеству ценностных картин мира, но параллельное использование противоречащих друг другу дезориентирует индивида. Киберпространство обрело самостоятельную логику и теперь уже индивид подстраивается под закон, существуя одновременно в двух мирах. Может показаться, что ничего опасного в виртуальном единении индивидов, обмене информацией, достижениями культуры, мнением относительно происходящего в реальном и виртуальном мире нет. Однако это единение идет в ущерб реальному, которое все еще остается более ценным. Не найдя выхода своим задаткам в реальном мире, индивид может решить прекратить бесплодный конфликт с ним и уйти в более гостеприимное виртуальное пространство. Но в этом мире все находится в дурной избыточности. Если жизнь по своей природе избыточна и разнообразна, что делает ее прекрасной, то виртуальная жизнь утомительно избыточна, так как в ней все не только пространственно находится в одном месте — в мониторе компьютера, но и темпорально. Любое событие, если есть о нем какая-то информация, может быть проиграно заново.

Новые технологии объединяют людей, дают им новые возможности, но вместе с тем сметают старые аппозиции. И Герберт Маркузе и Маклюэн указывают на изменение пространственного мышления современного человека, его ощущения ближнего и дальнего. А значит, и механизма аппозиции, противопоставления. Между мужским и женским, ближним и дальним, доступным и элитарным. Если присмотреться к рекламе, то мы увидим слоганы вроде «элитное жилье», «элитный отдых», «элитные влажные салфетки» Тотальность элитарности, доступность высокой культуры уничтожает ее облагораживающее действие и ее саму. Больше нет необходимости совершать над собой усилие, чтобы подняться до ее уровня.

Бодриар предлагает следующую картину трансформации ценностей, присущую этике. Первая из них — это стадия существования повседневных бытовых норм. Затем идет рыночная стадия, когда ценность выступает инструментом обмена; структурная, для которой характерно существование ценности — символа, и наконец, характерная для современного общества стадия дробления, или фрактальная стадия. Говоря о ней, Бодриар отмечает, что при «стадии фрактальной, которую мы могли бы так же назвать вирусной или стадией диффузии ценностей, уже не существует соответствия

---

<sup>4</sup> Философия и жизнь: Тезисы докладов и выступлений студенческой научной конференции 21 ноября 2009 г. в рамках Дней петербургской философии-2009. — СПб., 2009. — С. 2.

чему бы то ни было. Ценность распространяется во всех направлениях, без какой-либо логики, присутствуя в каждой скважине и щели. То есть идеи освобождаются от своих значений, что не мешает им функционировать. В результате идеи смешиваются, что приводит к возникновению трансэстетики, в которой объединяются и исчезают противоположные понятия красоты и безобразия, высокого и низкого; транссексуальности, в которой смешиваются символы мужского и женского, и трансэкономики, в которой взлет и крах неразличимы. Это формирует и человека, про которого философ говорит: “Все мы агностики или трансвеститы от искусства или секса. У нас нет больше ни эстетических, ни сексуальных убеждений. Мы исповедуем все убеждения без исключения”<sup>5</sup>.

Для нас важно то, что ценности и нормы так же меняются своими значениями и воплощениями, выражаясь образно, выходят из своих берегов, что важно для адекватного понимания этики. Человек вплетается в общую сеть, некий глобальный разум. Информация, формирующая взгляды, широко распространена, и любое из лиц, включенных в общество, имеет возможность влиять на его информационное поле. Это новый виток глобализации, опасный стиранием индивидуальности и своеобразия, так как обилие противоречивой информации усложняет выбор необходимой и формирование собственного смыслового поля, как индивида, так и культур, а также стирает их ценностное содержание. Мораль перестает пониматься как нечто неизбывное или как последняя инстанция в оценке поступка. То же уничтожение через массовость переживают этические и философские понятия. Нельзя сказать, что зло стало столь массовым, что потеряло оппозиционность добру. Скорее потерял сам механизм противопоставления. Все во всем, все близко и вместе с тем теряет перспективу. Старые дихотомичные понятия, используемые в классической философии, больше не отражают суть вещей.

Маклюэн считает, что новые скорости, ставшие возможными благодаря технологиям, положили конец тому, что он называет человеком Гуттенберга. Для человека печатного слова характерна визуальность, наличие внешних целей. Для человека, живущего в сверхзвуковом мире, ничто не может быть далеко. Из этого положения Маркузе выводит тезис одномерности общественной культуры, а Маклюэн полагает, что человек электроники отказывается от отдаленных целей и энциклопедических программ и предпочитает диалог и немедленную вовлеченность.

Появляется новая журналистика, ее целью является не передать достоверно события, а передать эффект присутствия. Новый подход к журналистике еще более проявляется в телевидении. Оно приносит внешний мир в домашнюю жизнь и так же предлагает частную жизнь на обсуждение публике.

Телевидение переходит от речи, требующей затрат, к зрению, передавая картинку с ничтожной затратой энергии. Восприятие телевидения требует настолько малых затрат психологических ресурсов, что человек может воспринимать грандиозное количество кванторов информации одновременно. Опасность заключается в том, что восприятие минует сознание и воздействует на чувственность, в результате сигнал обходит внутреннюю цензуру.

Поэтому результаты воздействия неконтролируемы. Ролан Барт в риторике образа раскрывал механизмы ее подспудного влияния на сознание человека. Визуальная картинка между тем содержит совершенно определенное послание, что широко

---

<sup>5</sup> Бодриар Ж. Прозрачность зла. — М., 2000. — С. 10–11.

используется в рекламе для манипуляции человеком. Более того, реклама, в особенности иконический образ, более всего воздействует на низменные и наиболее эмоциональные очаги человеческой психики, поэтому ее воздействие чаще всего негативное с этической точки зрения.

Поскольку информация стала еще более доступна, чем раньше, благодаря децентрализации источников распространения, стерлась грань между открытой информацией и «позиционными бумагами» — конфиденциальными и секретными документами. Привычной становится глобальная слежка, практика использования технических средств шпионажа в журналистике и бизнесе. Секретные данные периодически просачиваются в СМИ, что порождает войну компроматов.

Среди черт информационной революции Маклюэн называет снижение тенденции самоопределения через противопоставление другим и эгоистических ориентаций. Это следствие вовлеченности людей в жизнь друг друга и значительного расширения сферы общественных интересов. Действия каждого человека в акустическом мире влияют на жизнь других. Поэтому становится сложным технически что-то скрыть. Вдобавок наличие секретов вызывает подозрения относительно индивида. Индивид утрачивает приватную сферу жизни. Результатом стало снижение нравственности частной жизни и одновременное усиление норм общественной жизни. Индивидуальное, в том числе и нравственная жизнь, уступает место общественному. Общественное мнение как регулятор нравственности заменило собой совесть.

СМИ принимают форму пропаганды определенного образа жизни. Рисуют образ совершенного человека, который не может быть достигнут. Они так же навязывают потребности, чуждые человеку, что приводит к утрате способности отделить собственную индивидуальность от внешнего образа. Одной из попыток завоевать индивидуальность является агрессивное поведение. В статье рассмотрены два принципиально разных сценария такого поведения. Первый это бессмысленное игровое насилие в рамках специфических сообществ, как то фанатские группы. Второй это фактическое насилие, направленное на проверку канала связи. Их объединяет стремление быть признанным обществом. Не найдя признания в реальном обществе, индивид может уйти в виртуальное, что ограничивает его жизненный горизонт диагональю экрана. Но и в электронном мире индивид не избавляется от конфликтов, а лишь приходит к новым, связанным с его дурной избыточностью.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. — М., 2000.
2. Маклюэн М. С появлением спутника планета стала глобальным театром, в котором нет зрителей, а есть только актеры // Кентавр. — М., 1994. — № 1. — С. 20–31.
3. Окинавская хартия // <http://www.iis.ru/library/okinawa/charter.ru.html> (дата обращения — 03.11.11).
4. Философия и жизнь: Тезисы докладов и выступлений студенческой научной конференции 21 ноября 2009 г. в рамках Дней петербургской философии-2009. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2009.

*К. В. Романов*

## **СЕМЬ РИСКОВ В РАЗВИТИИ ОБРАЗОВАНИЯ: ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД**

Нынешний век — это время стремительного возникновения и развития новых направлений в области высшего социально-гуманитарного образования. Психология, политология, конфликтология, связи с общественностью, программирование и информационные технологии. К числу дисциплин, выходящих на рынок труда, относится «рискология». Поскольку ее возникновению предшествовали многочисленные дискуссии философского плана, попробуем выделить философские риски в развитии образования, т. к. именно от сферы образования напрямую зависит судьба новейших и традиционных цивилизаций. Существует ли в обществе существенное для человека образование и существенно ли для человека развитие существующего образования? В глубинных истоках этот вопрос уходит своими корнями в обсуждение смысла бытия. М. Хайдеггер писал о том, что мышление означает память, благодарность, воспоминание<sup>1</sup>. Здесь корень — поминание ушедшей сущности бытия, которая породила новый тяг существования.

Хайдеггер утверждал: «Остается один-единственный вопрос: что зовет нас мыслить? Что есть то, что зовет нас в мышление?»<sup>2</sup> Его ответ: «Существующее сущее, несуществующее сущее и существующее не-сущее»<sup>3</sup>. Мыслить нас побуждает вечное становление сущего. Что если? Вот самый рискованный из вопросов, которые человек задает себе и другим.

Философское размышление о значимости для человека развития образования само по себе являет риск. Риски — возможности опасностей, неудач, действия наудачу в надежде на счастливый исход<sup>4</sup>. Например, это риск неблагодарности по отношению к уходящему небытию. Но это и риск приятия невероятного и невозможного. В чем состоят риски философского размышления о развитии образования? Нельзя не признать, что виртуальные ответы нередко несут в себе опасность для существующих устоев.

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Что зовется мышлением? — М., 2007. — С. 223.

<sup>2</sup> Там же. С. 276.

<sup>3</sup> Там же. С. 278.

<sup>4</sup> Ожегов С. И. Словарь русского языка. — М., 1987. — С. 678.

Первый риск философского взгляда на образование состоит в сомнении относительно однозначных ответов на эти вопросы, начиная с аксиоматически очевидного. Человеку с невысоким уровнем образования, человеку сплюсненной, низкой культуры (робот) нужны однозначные ответы и решения в рамках наличного бытия. Такой человек вынужден крепко держаться за вчерашний день. Пределы бытия изменились, ход времени дрогнул — и этот человек становится «упертым». Кто больше рискует — сомневающийся или «упертый» в ситуации столкновения с невероятным, необычным, экстремальным?

Философствование отличается высокой степенью терпимости к другой точке зрения, к незнанию (известное «я знаю, что я ничего не знаю»), к непониманию. Для философии важнее обретение в собеседнике готовности к совместному размышлению. Один круг вопросов — сущностный: «что есть педагогика?», «что есть человек?», «что есть образование?». Другой круг — вопросов: «зачем?» и «почему?»<sup>5</sup>. Третий круг вопросов: вопросы типа «что если?». Пользуясь логическими конструкциями, аналогиями и уподоблениями, образами и смыслами, философия все время выходит за рамки наличного бытия. Человек, как и общество, не может жить, не принимая некоторых констант бытия. Но человек открыт миру. Он не может сегодня долго стоять на одном месте. Именно движение требует постоянного обновления в понимании самих констант. Риск вечного сомнения требует большей жертвенности, нежели риск бездействия.

Второй риск философского взгляда на образование состоит в недооценке наиболее актуальных угроз существованию вида «гомо сапиенс» и создаваемых этим видом цивилизаций. Угрозы войн, голода, нищеты, природных катаклизмов тысячелетиями стимулировали развитие науки и соответственно образования. Ситуация изменилась со сменой цивилизационного типа. Ушедшая эпоха, возвеличив технократичность мышления, содействовала антропологической деструкции духовных ценностей бытия. За фасадом торжествующей массовой культуры открылась зияющая пропасть дегуманизации, неверия и духа вседозволенности. Перед всеми современными угрозами — космическими, природными, социальными, экономическими, психологическими — культурно-антропологическая катастрофа роста бездуховности требует признания максимального риска.

Оценивая значение западной культуры для России, Ю. Н. Солонин пишет: «При всех трагических перипетиях, преследовавших европейскую культуру, философское, философско-этическое, философско-гуманистическое ядро ее остается неизблемым. Насколько оно сохраняется, настолько удастся сохранять духовные ценности от окончательного размывания волнами обыденной буржуазности, основанной на гедонистическом потребительстве, на приземленной утилитарной расчетливости, измеряющей эффективность жизненной стратегии человека критериями телесной удовлетворенности, чувственного комфорта и эгоистической самоуспокоенности нравственного сознания. Без этого ядра европейская культура невозможна». Повышение качества жизни, расширение прав и свобод человека оказываются связаны «с обеднением этого ядра, сужением его, со своеобразной эрозией под воздействием прагматического рационализма, инструментализацией духовно-душевной жизни»<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Сапронов П. А. О бытии ничто. — СПб., 2011.

<sup>6</sup> Солонин Ю. Н. Привитие философии (Философские факультеты и философская культура) // Вопросы философии. — 2011. — № 2. — С. 8, 9.



Высокая западная культура угасает под влиянием постмодернизма, который продвигает концепцию освобождения духа от консервативных интеллектуальных традиций. Для целостной духовной жизни оказалась убийственна концепция университета американского типа с культом интерактивной педагогики тренингов, заменяющих живое общение, с культом технологий компьютерных игр, которые превращают игрока в «зомби». Важнее путем диалога и полилога обогащать российский национальный опыт самосовершенствования совместным действием, переживанием, мироощущением.

«В российском национальном опыте, как нам представляется, — приходит к выводу Ю. Н. Солонин, — должна стоять проблема человеческой открытости, экзистенциального доверия, снятия границ отчуждения в межличностном и коллективном со-бытии людей, а не прямо ей противоположная, из которой выросла западная философия»<sup>7</sup>.

Третий риск философского взгляда на образование состоит в сосредоточении внимания на осознании культурно-антропологической основы метаучебного, метапредметного ядра содержания образования (метатемы). Современное среднее образование лишено целостной картины мира. Каждая дисциплина выступает в качестве «вещи в себе». Между тем М. Хайдеггер утверждал: «Мысль (“Gedenken”) обычно подразумевает: идею, представление, мнение, догадку (“Einfall”). Изначальное слово “gedanc” гласит: собранное, все собирающее мышление»<sup>8</sup>. Тем началом, которое позволяет связать стремительно разбегающиеся области современного знания, является аксиологическая тематика все собирающего мышления по поводу ценности человека в жизни народа. Риск здесь состоит в возможности нарушения принципа полицентризма. Не служит ли это дорогой обратно к моноидеологии в сфере мировоззрения и ценностей?

Четвертый риск состоит в признании школьным педагогом того, что в методологическом плане философия дает и общей педагогике и каждому предмету наиболее общие предельные закономерности и принципы, которые формулируются на основе определенных категорий. Метапредметный уровень надпредметной интеграции — это уровень философской методологии. Единственное что здесь недопустимо — это фундаментализм, подменяющий собой фундаментальность. Философия — это «не универсальный ключ, открывающий все тайны мироздания, она не определяет априори ни конкретных результатов частных наук, ни их своеобразных методов»<sup>9</sup>. Риск состоит в переводах между концептуальными языками универсальных и предметных категорий. Философия не делает открытий в науках. Она рождает эти науки и идет дальше дорогой вечных сомнений.

Пятый риск педагогического философствования состоит в поиске идеала идентичности личности. Идеал дается через свободу выбора человека. Из современной системы образования исчезла «духовная навигация» — система координат связи развития индивидуальности с развитием социума. «Духовная навигация — это наблюдение за собой, продумывание своей жизни, ее смысла и назначения, это стремление реализовать намеченный жизненный сценарий (скрипт), отслеживание того,

---

<sup>7</sup> Солонин Ю. Н. Привитие философии (Философские факультеты и философская культура) // Вопросы философии. — 2011. — № 2. — С. 12.

<sup>8</sup> Хайдеггер М. Что зовется мышлением? — М., 2007. — С. 159.

<sup>9</sup> Дзегутанов Б. К., Стрельченко В. И., Балахонский В. В., Хон Г. Н. История и философия науки. Учебное пособие для аспирантов. — СПб., 2006. — С. 306.

что из этого получается реально, осмысление опыта своей жизни, собирание себя вновь и вновь»<sup>10</sup>. «Сущность свободы, — считал А. Н. Уайтхед, — это достижимость целей. Человечество всегда страдало главным образом из-за утраты надежды достичь своих главных целей»<sup>11</sup>. Как только эта первичная потребность обменивается на всевозможные прагматические зависимости от разного рода инстинктов, зависимостей, подхлестываемых огромной, транквилизаторами, потребленчеством, человека ждет духовный кризис<sup>12</sup>.

Судьба XXI в. в руках молодого поколения. Она зависит от того, что выберет человек — благо гармонии, или искус игры, или безразличие. Это риск личного выбора жизненного сценария, риск поворота судьбы.

Шестой риск — сопровождение введения ФГОС. Без философского осмысления психолого-педагогического сопровождения введение нового поколения ФГОС в образовательный процесс быстро превратится в рутину: за обилием цифр может исчезнуть главное — ребенок, его родители и его учителя. В этом отношении представляется весьма перспективной позиция, высказанная академиком РАО А. Асмоловым в виде 11 апрельских тезисов на форуме «Организация введения федеральных государственных образовательных стандартов общего образования» Департамента образования г. Москвы<sup>13</sup>. Это философско-психологические идеи поддержки в ребенке его креативности, самостоятельности, самоидентификации через социализацию, обучение умению учиться, развитие картины мира ребенка, идея опоры на почемучек. Важно помнить: *если школа не опережает общество, то общество никуда не движется*. В принятии этого философского постулата заключена опасность для спокойного существования.

Наконец, седьмой риск состоит в самой философии управления образованием. Мы живем в атмосфере ушедшей цивилизации классического образования, но в новой реальности, осознаваемой как постнеклассическая рациональность<sup>14</sup>. «Философ, — считает В. М. Розин, — занимается критикой и распредмечиванием реальности, которая, с его точки зрения, уже исчерпала себя и поэтому должна уйти со сцены истории. Далее философия конституирует новую реальность, но посредством *нормирования новых способов получения знания о мире*, другими словами, устанавливая по-новому в мышлении. Конституируя новую реальность, философ обсуждает и задает *сущность интересующего его явления*»<sup>15</sup>.

Из всех шагов это самый трудный. Надо организовать такую работу с педагогическими кадрами, которая влекла бы к реализации новой методологии. М. Хайдеггер писал: «Учить труднее, чем учиться, потому, что учить означает: давать учиться»<sup>16</sup>.

---

<sup>10</sup> Розин В. Образование в обновляющемся мире // Alma mater. Вестник высшей школы. — 2006. — № 7. — С. 21.

<sup>11</sup> Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии / Сост. И. Т. Касавин. — М., 1990. — С. 460–461.

<sup>12</sup> Олейникова О. Д. Актуальные аспекты современного нравственного воспитания // Философия образования. — 2005. — № 2 (13). — С. 90–91.

<sup>13</sup> Апрельские тезисы Александра Асмолова: Новая жизнь начальной школы // Просвещение. — 2012. — № 52. — Май. — С. 1–2.

<sup>14</sup> Романов К. В., Сергейчик Е. М. Философия образования. — СПб., 2011. — С. 12.

<sup>15</sup> Розин В. М. Философия управления: основные направления, предмет, сущность управления // Философия управления: проблемы и стратегии / Отв. ред. В. М. Розин. — М., 2010. — С. 8.

<sup>16</sup> Хайдеггер М. Что зовется мышлением? — М., 2007. — С. 101.

Мотивация деятельности педагога сегодня становится не меньшей проблемой, чем мотивация детей. Образовательное учреждение захлестнуто потоком нормативной информации, а также потоками документооборота, связанными с введением системы менеджмента качества. В каких понятиях и принципах должна быть осмыслена эта информация? Актуален вопрос о кадровой политике в управлении образовательным учреждением<sup>17</sup>. Проведение маркетинговых исследований образования всех уровней позволяет принимать управленческие решения с учетом интересов не только детей и их родителей, но и с учетом интересов самих педагогов<sup>18</sup>. Принципиально важной становится разработка антикризисных ресурсов управления образованием<sup>19</sup>.

Вывод: понятие риска становится одной из центральных категорий в философском осмыслении методологии исследований образования.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Апрельские тезисы Александра Асмолова: Новая жизнь начальной школы // Просвещение. — 2012. — № 52. — Май.
2. Джегутанов Б. К., Стрельченко В. И., Балахонский В. В., Хон Г. Н. История и философия науки. Учебное пособие для аспирантов. — СПб., 2006.
3. Кадровая политика школы / Под ред. И. В. Гришиной. — СПб., 2011.
4. Ожегов С. И. Словарь русского языка. — М., 1987.
5. Олейникова О. Д. Актуальные аспекты современного нравственного воспитания // Философия образования. — 2005. — № 2 (13).
6. Перминова Л. М., Яковлева Н. И., Перминов В. Л. Образование в эпоху кризиса: XXI век. Монография. — М., 2012.
7. Розин В. Образование в обновляющемся мире // Alma mater. Вестник высшей школы. — 2006. — № 7.
8. Розин В. М. Философия управления: основные направления, предмет, сущность управления // Философия управления: проблемы и стратегии / Отв. ред. В. М. Розин. — М., 2010.
9. Романов К. В. Ценностное ядро образования как личный выбор жизненного пути // Школьные технологии. — 2012. — № 4. — С. 18–25.
10. Романов К. В., Сергейчик Е. М. Философия образования. — СПб., 2011.
11. Сапронов П. А. О бытии ничто. — СПб., 2011.
12. Солонин Ю. Н. Привитие философии (Философские факультеты и философская культура) // Вопросы философии. — 2011. — № 2.
13. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии / Сост. И. Т. Касавин. — М., 1990.
14. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? — М., 2007.

---

<sup>17</sup> Кадровая политика школы / Под ред. И. В. Гришиной. — СПб., 2011.

<sup>18</sup> Романов К. В. Ценностное ядро образования как личный выбор жизненного пути // Школьные технологии. — 2012. — № 4. — С. 18–25.

<sup>19</sup> Перминова Л. М., Яковлева Н. И., Перминов В. Л. Образование в эпоху кризиса: XXI век. Монография. — М., 2012.

# НАШИ ПОТЕРИ

---

**Б. И. Федоров**

5 октября 2012 г. на 75-м году жизни скончался Борис Иванович Федоров. Он родился в Ленинграде 1 марта 1938 г. В 1965 г. окончил философский факультет Ленинградского государственного университета по кафедре логики. В 1968 г. защитил кандидатскую диссертацию по теме «Логические исследования Бернарда Больцано». В 1982 г. докторскую — «Философия, логика и методология науки в трудах Б. Больцано». С 1968 г. работал на философском факультете ЛГУ, с 1984 г. — заведующим кафедрой философии в ЛИТМО, с 1997 г. — в Санкт-Петербургской академии постдипломного педагогического образования (АППО). Б. И. Федоров — автор и соавтор многих работ. С 1991 г. — бессменный председатель Ассоциации логиков Санкт-Петербурга.

## ДВЕ КНИГИ ПО НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

**Фетисов В. П. Солнце не заходит. Труды по нравственной философии. — Воронеж, 2011. — 518 с.;**  
**Философия морали. Тоска по русскому аристократизму (К 70-летию со дня рождения В. П. Фетисова). — М., 2012. — 480 с.**

Философская продукция российской провинции не часто попадает в руки читателя, живущего в Москве или Санкт-Петербурге. Но мне повезло. Волею случая передо мной два объемистых тома. Один из них издан в Воронеже и является собранием работ русского философа Владимира Петровича Фетисова (1941–2009) — создателя Воронежской школы философской этики. Другой том издан в Москве и представляет собой материалы состоявшегося в Воронеже в мае 2011 г. Международного этико-философского семинара им. Андрея Платонова, приуроченного к 70-летию со дня рождения В. П. Фетисова. В качестве названия конференции взят заголовок одной из книг В. П. Фетисова. Тиражи и того и другого издания небольшие. Причем материалы семинара изданы и вовсе крошечным тиражом (200 экз.). А ведь одних участников семинара свыше 60 человек.

Следует заметить, что Владимир Петрович Фетисов, автор ряда работ, посвященных моральной философии, является одним из главных создателей Этико-философского семинара им. Андрея Платонова на базе Воронежского государственного университета.

Начнем со сборника работ создателя Воронежской школы этики.

Название сборника «Солнце не заходит», данное книге по названию одной из последних работ мыслителя, призвано подчеркнуть убеждение автора в абсолютном характере духовных ценностей. Большую часть сборника занимает работа «Философия морали (Тоска по русскому аристократизму)» и работа «Возвращение в мир (Книга обо всем и ни о чем)». Затем следует пять небольших эссе: «Трактат о вере». «Земля и небо». «Оправдание жизни». «Солнце не заходит». «Маленький человек и большие люди». Завершают сборник созданные в разное время статьи. Причем последняя работа «Жить за умерших» написана незадолго до смерти философа.

Работы, составляющие сборник, написаны ясным, литературным русским языком. Их литературная форма напоминает нам неторопливую дружескую беседу. Это беседа о глубоко пережитом и глубоко продуманном. Просто и доходчиво автор касается сложных философских проблем.

Демонстрируя (всегда уместно!) незаурядную историко-философскую эрудицию, автор ссылается и на древнекитайских мудрецов, и на древнегреческих мыслителей,

и на христианских, и на западноевропейских философов и на русских. На страницах книги мы встречаем имена: Конфуция, Лао-цзы, Ян Чжу, Гераклита, Эмпедокла, Платона, Аристотеля, Эпикура, Бэкона, Канта, Гегеля, Фейербаха, Шопенгауэра, Ницше, Фрейда, Швейцера, Сквороды, Бердяева, Соловьева и др.

Однако широкое знание автором истории мировой философии не затемняет главного: это глубоко русская книга. Это итоговые размышления мыслителя над русской философией, над ее своеобразием. Для него основная задача русской философии состоит в том, «чтобы разглядеть во временном вечное, а у абсолютного найти связь с относительным» (С. 508). Главную же особенность русской философии В. П. Фетисов видит в том, что, по его мнению, «лучше всего назвать сердечностью» (С. 510). По его убеждению в качестве главного символа для русской философии берется сердце. Разумеется, он в данном случае говорит не об анатомическом органе.

Одной из центральных тем сборника является анализ понятия «русский аристократизм». Анализируя это понятие, В. П. Фетисов указывает важнейший признак русского аристократизма — «нравственно-философское отношение к жизни и миру» (С. 21). Мыслитель пишет: «Для русского аристократа нравственное благородство — высшая цель, а нравственность — единственная подруга, которой хранит он рыцарскую верность» (С. 22). Размышляя о подлинном и ложном аристократизме в русском человеке и подчеркивая, что нравственное благородство — высшая цель русского аристократа, В. П. Фетисов указывает главный признак благородства — «способность поставить совесть, нравственность, порядочность выше всего в жизни и даже дороже самой жизни» (С. 7).

Здесь очень важно подчеркнуть следующую позицию автора. Говоря о русском человеке, он разъясняет: «Под “русским” я понимаю человека любой национальности, связавшего (вольно или невольно) свою жизнь с исторической судьбой России, с ее языком, литературой, культурой» (С. 9).

На страницах сборника мы встречаем философское осмысление основных этических проблем: смысла жизни и смерти, любви, добра и зла, долга и пользы. Автор затрагивает темы взаимодействия экономики и нравственности, взаимосвязи морали и политики. Касается проблемы соотношения науки, философии и религии.

Разумеется, что далеко не все согласятся с его пониманием этих проблем. Но нельзя не отметить очевидное. Подкупающая доверительность тона, располагающая к себе простота изложения, уважительное отношение к читателю, неподдельная искренность — все это несомненные достоинства сборника.

Стоит указать на еще один момент. В аннотации к одной из книг, входящих в сборник, автор указал, что «книга предназначена для любого интеллигентного человека, но, прежде всего, для преподавателей, учителей и воспитателей всех уровней» (С. 7). Эти слова можно отнести ко всему сборнику.

Теперь несколько слов о мелких недочетах. Есть (хотя и немного) и опечатки, и недопечатки. Например, досадная опечатка на странице 9. Напечатано «культурой» вместо «культурой». Или менее заметная недопечатка. На странице 226 напечатано «он», а надо «оно» («народное и государственное добро»).

К недостаткам издания можно отнести отсутствие библиографии работ автора и отсутствие именного указателя. Неплохо было бы, не ограничиваясь изображениями, помещенными на обложке книги, разместить в тексте или в приложении те или иные фотографии, запечатлевшие философа.

Автор предисловия, известный философ Владимир Варавва, ученик Владимира Петровича, пишет: «Надеемся, что данное собрание философских работ В. П. Фетисова

будет способствовать подъему нравственной философии в России и духовному росту современного человека» (С. 5). Нельзя не присоединиться к этим словам. Более того, можно выразить не надежду, а глубокую уверенность в том, что так оно и будет.

Когда-то Герцен, говоря о самобытном русском поэте, сыне воронежского пра-сола, заметил: «Из самых глубин нации зазвучал такой голос, как голос Кольцова». Вот и сейчас из самых глубин национальной жизни звучат голоса тех, кто подобно воронежскому философу В. П. Фетисову стремятся вернуть нравственной философии то положение в сфере духа, которое она по праву заслуживает.

А таких мыслителей не мало, если судить по материалам Этико-философского семинара им. Андрея Платонова, посвященного юбилейной дате В. П. Фетисова. Статьи и выступления участников семинара не могут не заинтересовать любого, интересующегося судьбами отечественной философской мысли. Среди участников семинара известные исследователи и творческие продолжатели лучших традиций русской философии: А. А. Корольков, В. В. Варавва, И. О. Надточий, В. А. Бачинин, А. В. Усачев и множество других.

Темы многих докладов семинара, естественно, были посвящены идеям, которые разрабатывал В. П. Фетисов. Это философичность русского человека, сердечность русской философии, богословие и русская философия, феномен русского аристократизма и философия морали, парадоксы «русского псевдоаристократизма» и парадоксы русской религиозно-философской этики. Ряд выступлений был посвящен проблемам, связанным с нравственной философией в творчестве Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, Н. А. Бердяева, Б. Р. Чичерина, М. А. Бакунина, Н. Ф. Федорова, Г. Д. Гурвича. Руководителем семинара (он же и один из редакторов сборника) выступал В. В. Варавва, ученик В. П. Фетисова.

На мой взгляд, стоит отметить (как положительный момент) размещение в материалах семинара ряда фотографий, запечатлевших некоторые проведенные конференции, работу этико-философского семинара, работу философского кружка, сотрудников кафедры философии ВГЛТА. К сожалению, не всегда даны фамилии изображенных на фотографии лиц. Вызывает также сожаление отсутствие раздела «наши участники» с краткими сведениями об участниках семинара. Есть и опечатки. Например, на странице 21 вместо «помыслить» напечатано «помылиться». Нельзя также не заметить следующего. Изучение своеобразия русской философии требует компаративного анализа. Например, подчеркивая этикоцентризм русской философии как ее характерную черту, в значительной степени сводя ее к нравственной философии, нельзя не упоминать близкую в этом отношении философскую традицию Китая, неразрывно связанную с этикой. Ведь этическая составляющая китайской философской мысли началась даже не с Конфуция, а намного раньше, и ее следует учитывать.

Как сборник работ Владимира Петровича Фетисова, так и материалы семинара, демонстрируют широту и размах бытования отечественной философской мысли, не сводящейся к столичным академическим кругам, и позволяют говорить о философской мысли провинции как о ярком феномене, заслуживающем пристального внимания как читателей, так и исследователей.

*Р. Н. Дёмин*

## НАШИ АВТОРЫ

**Алташина Вероника Дмитриевна** — доктор филологических наук, доцент кафедры зарубежной литературы филологического факультета Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, nikaalt@bk.ru.

**Андреева Екатерина Георгиевна** — кандидат филологических наук, доцент, заведующая кафедрой романо-германской филологии Русской христианской гуманитарной академии, e.andreeva@yahoo.com.

**Базанов Петр Николаевич** — доктор исторических наук, доцент кафедры библиографоведения и книговедения Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, bazanovpn@mail.ru.

**Барина Ирина Александровна** — кандидат филологических наук, доцент кафедры иностранных языков, лингвистики и межкультурной коммуникации Пермского национального исследовательского политехнического университета, barinova.i.a@yandex.ru.

**Бурлака Людмила Викторовна** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Русской христианской гуманитарной академии, burlaka@rhga.ru.

**Воротилкина Ирина Михайловна** — доктор педагогических наук, профессор, заведующая кафедрой сервиса, рекламы и социальной работы факультета социально-культурной деятельности и сервиса Приамурского государственного университета им. Шолом-Алейхема, btb-irina@rambler.ru.

**Головин Ярослав Борисович** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Московского государственного открытого университета, yarosgolo@mail.ru.

**Дидов Павел Валерьевич** — аспирант кафедры эстетики и этики факультета философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, varang81@yandex.ru.

**Дмитриев Андрей Петрович** — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института русской литературы РАН (Пушкинский Дом), apdspb@gmail.com.

**Долгов Владислав Борисович** — преподаватель кафедры религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, e-mail: vlad\_dolgov@mail.ru.

**Ермичев Александр Александрович** — доктор философских наук, профессор кафедры философии Русской христианской гуманитарной академии, 7723516@gmail.com.



**Иванова Татьяна Николаевна** — кандидат филологических наук, заведующая кафедрой профессиональных иностранных языков Северо-Западного института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, [tatiana-szelinger@yandex.ru](mailto:tatiana-szelinger@yandex.ru).

**Капилупи Стефано Мария** — кандидат философских наук, заведующий Отделением итальянского языка и культуры Русской христианской гуманитарной академии, [s\\_capilupi@yahoo.it](mailto:s_capilupi@yahoo.it).

**Каптен Герман Юриевич** — кандидат философских наук, преподаватель Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения, [gkaptен@rambler.ru](mailto:gkaptен@rambler.ru).

**Куницына Ольга Анатольевна** — старший преподаватель кафедры английского языка для востоковедов филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, [shxelda2004@mail.ru](mailto:shxelda2004@mail.ru).

**Луценко Екатерина Леонидовна** — кандидат социологических наук, доцент кафедры сервиса, рекламы и социальной работы факультета социально-культурной деятельности и сервиса Приамурского государственного университета им. Шолом-Алейхема, [luce-ekaterina@yandex.ru](mailto:luce-ekaterina@yandex.ru).

**Немчинова Тамара Сергеевна** — кандидат политических наук, старший преподаватель кафедры мировой политики факультета международных отношений Санкт-Петербургского государственного университета, : [tamara-n71@yandex.ru](mailto:tamara-n71@yandex.ru).

**Никитина Татьяна Павловна** — преподаватель общеобразовательных дисциплин Техникума геодезии и картографии Санкт-Петербургского государственного горного университета им. Г. В. Плеханова, [tat1986@mail.ru](mailto:tat1986@mail.ru).

**Павенков Олег Владимирович** — ассистент кафедры рекламы и связей с общественностью факультета массовых коммуникаций Санкт-петербургского государственного университета кино и телевидения, [pavenkov@yandex.ru](mailto:pavenkov@yandex.ru).

**Преображенская Кира Владиславовна** — кандидат философских наук, доцент кафедры философской антропологии и истории философии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, [kira459@list.ru](mailto:kira459@list.ru).

**Прилуцкий Александр Михайлович** — доктор философских наук, ректор Теологического института Церкви Ингрии, [alpril@mail.ru](mailto:alpril@mail.ru).

**Розенблюм Евгений Михайлович** — соискатель кафедры всеобщей истории Российского государственного гуманитарного университета, [eugene.rosenblum@gmail.com](mailto:eugene.rosenblum@gmail.com).

**Романов Константин Владимирович** — доктор философских наук, заведующий кафедрой философии образования Санкт-Петербургской академии постдипломного педагогического образования, [romanovkv@mail.ru](mailto:romanovkv@mail.ru).

**Сагатовский Валерий Николаевич** — доктор философских наук, профессор кафедры философии и истории науки Белгородского государственного института искусств и культуры, [filosof@bgiki.ru](mailto:filosof@bgiki.ru).

**Сапронова Наталия Михайловна** — заместитель директора Института богословия и философии Русской христианской гуманитарной академии, [ibif@inbox.ru](mailto:ibif@inbox.ru).

**Селиверстов Виктор Леонидович** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций, [svict@pisem.net](mailto:svict@pisem.net).

**Сергаева Юлия Владимировна** — кандидат филологических наук, доцент кафедры английской филологии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, [sergaeva@gmail.com](mailto:sergaeva@gmail.com).

- Субботин Константин Юрьевич** — аспирант кафедры коммуникационных технологий Чувашского государственного педагогического университета им. И. Я. Яковлева, [subb\\_konstantin@yahoo.com](mailto:subb_konstantin@yahoo.com).
- Тоноян Лариса Грачиковна** — доцент кафедры логики философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, [tonoyan2003@list.ru](mailto:tonoyan2003@list.ru).
- Трескинский Александр Сергеевич** — аспирант Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета, [raustovskiy@mail.ru](mailto:raustovskiy@mail.ru).
- Филиппов Герман Григорьевич** — доктор философских наук, заведующий кафедрой философии Северо-Западного института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, [filosof@szags.ru](mailto:filosof@szags.ru).
- Харьковский Георгий Альбертович** — заместитель директора ЗАО «Русский Дом», [soginес@gmail.com](mailto:soginес@gmail.com).
- Шапошников Лев Евгеньевич** — доктор философских наук, профессор, президент Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина, [shapnnsru@rambler.ru](mailto:shapnnsru@rambler.ru).
- Шацев Владимир Натанович** — старший преподаватель кафедры романо-германской филологии Русской христианской гуманитарной академии, [vshatsev@gmail.com](mailto:vshatsev@gmail.com).
- Щученко Владимир Александрович** — доктор философских наук, профессор факультета мировой культуры Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, [rucultura@yandex.ru](mailto:rucultura@yandex.ru).

## АННОТАЦИИ

*Алташина В. Д. От «слабой былинки» к «мыслящей тростинке»: об истории переводов «Мыслей» Паскаля*

Правильное понимание «Мыслей» Блеза Паскаля и их адекватное выражение на русском языке встречает на своем пути ряд препятствий. Ни один из русских переводов не сохраняет стилистических особенностей оригинала, не достигает желанной гармонии философского, образного и грамматического начал.

**Ключевые слова:** Б. Паскаль, мыслящий тростник, понимание, перевод.

*Altashin V. D. From the «Weak Rush» to the «Thinking Reed»: on the History of Translations of Pascal's «Thoughts»*

The right understanding of Blaise Pascal's «Thoughts» and its adequate expression in the Russian language meets numerous obstacles. No Russian translation has kept safe original stylistic features and reached desired harmony of philosophical, figurative, and grammatical elements.

**Key words:** B. Pascal, thinking reed, understanding, translation.

*Андреева Е. Г. Формы обращений к любимым: опыт русско-английского сопоставительного анализа*

Этно-специфические черты языка могут проявляться на разных уровнях языковой системы, включая и «универсальные» пласты с точки зрения общечеловеческих ценностей. Сопоставительный анализ материала двух языков может продемонстрировать точки серьезных расхождений в употреблении определенного вокабуляра в английском и русском языках, а также гендерную окрашенность некоторых единиц. Одним из таких культурологически и лингвистически интересных аспектов языковой системы представляется вопрос о том, какие типичные обращения к любимому человеку используются в диалогической речи на русском и английском языках.

**Ключевые слова:** сопоставительный анализ, гендерные особенности, культурно-специфический, любовь, формы обращения.

*Andreev E. G. The Forms of Addressing to the Beloved. An Experience of Russian-English Comparative Analysis*

Ethno-linguistic features can reveal themselves on any level of a language system, including its axeologically universal strata. Contrastive analysis of a pair of languages can show considerable differences in the usage of particular vocabulary items in English and Russian as well as their gender markers. The article focuses on the aspect of the language system that can be of interest to both a linguist and an anthropologist, namely, the issue of language-specific ways to address one's near and dear ones in English and Russian cultures. The research is based on dialogues presented in English and Russian novels, plays, feature films and TV series.

**Key words:** contrastive analysis, gender marker, culture-specific, love, ways to address.

*Базанов П. Н. Культура провинции русского зарубежья (поселок Келломяки, нынешнее Комарово)*

Келломяки — один из ближайших к России островков русской эмиграции в довоенный период. Здесь после революции, несмотря на экономические трудности, продолжалась театральная, научно-лекционная, салонная, художественная, литературная, издательская жизнь.

**Ключевые слова:** Комарово, Келломяки, русское зарубежье, В. Шагин.

*Bazanov P. N. The Culture of the Russian Abroad Province (the Kellomyaki village, today Komarovo)*

Kellomyaki was a one of the closest to Russia islands of Russian abroad in the period before the Second World War. Here, despite economical difficulties, theatrical, scientific and lecturing, salon, painting, literary, and editorial activity held on.

**Key words:** Komarovo, Kellomyaki, Russian abroad, V. Shagin.

*Баринова И. А. О национально-культурной специфике перевода юридического текста*

Адекватный перевод юридических текстов требует выявления и тщательного анализа особенностей политико-правовых систем различных стран и соответствующей специальной лексики. Необходимо изучать мир носителей языка, их культуру в широком этнографическом смысле слова, потому что реальное употребление слов в речи в значительной степени определяется социальным и культурным опытом речевого коллектива.

**Ключевые слова:** культура, национальная специфика, юридический текст, перевод.

*Barinov I. A. On the National and Cultural Features of Translation of the Law Text*

An adequate translation of law texts requires to explicate and carefully analyze features of political and law systems of different states and appropriate special vocabulary. It is necessary to study the world of native speakers, their culture in the wide ethnographic meaning, because real use of words in speech is to significant extent determined by the social and cultural knowledge of a speaking collective.

**Key words:** culture, national features, law text, translation.

*Бурлака Л. В., Ермичев А. А. История профессиональной философии в России: попытка виртуальной инсталляции (на материалах философских журналов конца XIX — начала XX в.)*

В Русской христианской гуманитарной академии создается электронная библиотека философских журналов и философских статей с конца XIX до начала XX вв. Составители

обращаются не только к известным журналам («Вопросы философии и психологии», «Логос», «Мысль»), но и к забытым вузовским, ведомственным, духовно-академическим изданиям.

**Ключевые слова:** профессиональная философия, философские журналы, «Вопросы философии и психологии», «Логос».

*Bourlaka L. V., Ermichev A. A. The History of Professional Philosophy in Russia: an Attempt of Virtual Installation (on the Material of Philosophical Magazines of the Late XIX and Early XX centuries)*

The electronic library of philosophical magazines and philosophical articles since the late XIX to the early XX cent. is being constituted in the Russian Christian Academy of Humanities. The authors draw on not only well known magazines («Issues of philosophy and psychology», «Logos», «Thought»), but also forgotten editions of universities, offices, and Spiritual Academies.

**Key words:** professional philosophy, philosophical magazines, «Issues of philosophy and psychology», «Logos».

*Воротилкина И. М., Луценко Е. Л. К проблеме воспитания толерантности в молодежной среде*

Проблема толерантности в молодежной среде — одна из актуальных, острых и противоречивых проблем современности. Авторы полагают путем достижения цели: сформировать толерантную личность, находящуюся в компетенции образования, — может быть поликультурное образование, смысл которого заключается в формировании толерантного мышления через осознание собственной принадлежности, во-первых, к нации, во-вторых, к государству, в-третьих — к международному сообществу.

**Ключевые слова:** толерантность, воспитание, духовность, молодежь, образование.

*Vorotilkin I. M., Lutsenko E. L. To the Problem of the Tolerance's Education in the Youth Environment*

Tolerance problem in the youth environment — one of actual, acute and inconsistent problems of the present. Authors believe, by achievement of the purpose: to create tolerant the persons, being in competence of education, the polycultural education which sense consists in formation of tolerant thinking through understanding of own accessory, first, to the nation, secondly, to the state, thirdly — to the international community can.

**Key words:** tolerance, education, spirituality, youth, education.

*Головин Я. Б. П. Б. Струве об итальянском фашизме и немецком национал-социализме*

В статье анализируется позиция П. Б. Струве в отношении итальянского фашизма и немецкого национал-социализма. Путь к осуждению фашизма и национал-социализма у Струве не был прямым. Его непоследовательность и колебания связаны с тем, что он главным врагом России и мира видел коммунизм и его российскую разновидность — большевизм. В конце 30-х гг. Струве рассматривает национал-социализм как не менее опасного, чем большевизм, врага свободы и культуры.

**Ключевые слова:** Струве, Гитлер, Муссолини, национал-социализм, фашизм, русская эмиграция.

*Golovin J. B. P. B. Struve on the Italian Fascism and German Nazism*

The article analyzes the relation of P. B. Struve to Italian Fascism and German Nazism. Struve's way to condemnation of fascism and Nazism was not straight. His inconsistency and fluctuations

can be explained by the fact that he saw communism (and its Russian variant: Bolshevism) as the main enemy of Russia and the world. In the late 30's Struve considers Nazism such as dangerous as Bolshevism enemy of freedom and culture.

**Key words:** Struve, Hitler, Mussolini, Nazism, fascism, Russian emigration.

*Дидов П. В. Воинский этос в православной традиции*

Война всегда рядом. Цивилизации приходят на смену друг другу, проходя через горнило войн. Люди считаются мудрыми, если они побеждают, не вступая в войну, считаются героями или негодьями, в зависимости от того, как они воюют. Как избежать войн? И если приходится их вести, то как делать это победоносно, не роняя собственного достоинства? Ценным опытом для мира и России в этом вопросе является наследие Православной традиции. История Церкви богата военными событиями и победами, а ее учителя оставили нам духовно щедрое наставление, как оставаться человеком в страшное время войны.

**Ключевые слова:** война и мир, православие, этика, боевой дух, мужество, самоотверженность.

*Didov P. V. The Military Ethos in the Orthodox Tradition*

The war always beside. The civilizations come on change to each other getting through smithy of the wars. The people are considered wise if they win, not getting into the war, are considered hero or villain, depending on that, as they wage war. What avoid the wars? And if happens to their lead, that what do this victorious, not dropping own value? Valuable experience for the world and Russia in this question is a heritage to Orthodox tradition. The history Church rich military event and victory, but her teachers has left us spiritual generous edification, what remain the person at terrible time of the war.

**Key words:** war and peace, orthodoxy, ethics, combat spirit, courage, selflessness.

*Дмитриев А. П. Преодоление «вероисповедной ксенофобии»: тема старообрядчества в русской литературе 1870–1880-х гг. (И. С. Аксаков, Н. П. Гиляров-Платонов, Н. С. Лесков и др.)*

В обществе эпохи великих реформ исподволь установилась репутация староверов как косной и невежественной массы, противящейся своей эмансипации. Это произошло, в частности, благодаря сочинениям ряда талантливых литераторов. Однако сочувствие, выраженное к старообрядчеству в статьях Вл. Соловьева, И. Аксакова, Гилярова-Платонова, Лескова, содействовало преодолению психологической ксенофобии по отношению к старообрядцам и расширению их гражданских прав.

**Ключевые слова:** вероисповедная нетерпимость, раскол, старообрядчество, Мельников-Печерский, Гиляров-Платонов.

*Dmitriev A. P. Overcoming of «Religious Intolerance»: the Old Belief Theme in Russian Literature of the 1870–1880<sup>th</sup> (I. S. Aksakov, N. P. Gilyarov-Platonov, N. S. Leskov, and others)*

In the society of the great reforms epoch, a reputation of Old Believers as the inert and ignorant mass that resists its own emancipation gradually emerged. That was so particularly thanks to works of some talented writers. But sympathy to Old Belief, expressed in articles of Vl. Soloviev,

I. Aksakov, Gilyarov-Platonov, Leskov, contributed to overcoming of psychological xenophobia addressed to Old Believers and widening their civic rights.

**Key words:** religious intolerance, schism, Old Belief, Melnikov-Pechersky, Gilyarov-Platonov.

*Долгов В. Б. Проблема Пятикнижия в модернистской теологии Альфреда Луази*

Статья рассматривает религиозно-философские воззрения и экзегетические методики ведущего представителя католического модернизма. Особенное внимание уделено характеристике историко-критического метода, действие которого французский теолог решительно переносил на все явления религиозной жизни.

**Ключевые слова:** Альфред Луази, католический модернизм, экзегетика, Ватикан, папство.

*Dolgov V. B. The Pentateuch Problem in the Modernist Theology of Alfred Loisy*

The article is dedicated to religious-philosophical views and exegetical methods of the leading representative of Catholic modernism. Special attention is devoted to characteristics of historical-critical method that the French theologian decisively studied all phenomena of religious life.

**Key words:** Alfred Loisy, Catholic modernism, exegesis, Vatican, papacy.

*Иванова Т. Н. Конфликтный диалог: логика развития и структурные элементы*

Статья написана на материале современной англоязычной литературы и исследует основополагающие характеристики конфликтного диалога. Проанализирована логика развития конфликта, делается попытка выявить основные единицы конфликтного диалога и языковые средства обеспечения развития конфликта. Автор выделяет прагматические единицы аргументу и конфликту, которые обладают векторностью и влияют на развитие диалога, превращая его в конфликтный диалог.

**Ключевые слова:** конфликт, диалог, языковые средства, аргумента, конфликта.

*Ivanov T. N. The Conflict Dialogue: Logic of Development and Structural Elements*

The article deals with conflict dialogue in modern English and American fiction. The logic of conflict dialogue is shown, the main features are described, and linguistic tools of conflict development are analyzed. Conflict dialogue is treated as pragmatics phenomenon and two important units of this type of dialogue, such as conflicteme and argumenteme are introduced. Both of them can be considered as vector factors turning interaction into conflict.

**Key words:** conflict, dialogue, linguistic tools, argumenteme, conflicteme.

*Кипилуни С. М., Шацев В. Н. «Трагический оптимизм» христианства и художественная литература: от Данте и Шекспира до Ф. М. Достоевского*

Объектом анализа этой статьи является литературное отражение драмы иудео-христианской эсхатологии: «уже и не еще» в словах Христа (Ин 4: 23), святого Павла (Рим. 8: 24–25) и всей традиции Востока и Запада Христианства рассматривается здесь как часть общего «трагического оптимизма» христианской мысли. Русская литература многому научилась в этом факте от трагического-христианского урока Шекспира и Паскаля (и их резонанс в истории европейского романа до Бальзака и Гюго), и дала в свое время миру великое учение в Достоевском.

**Ключевые слова:** трагическое, антиномия, диалог, роман, Россия, Европа.

*Kapilupi S. M., Shatsev V. N. The «Tragic Optimism» of Christianity and Literature: from Dante and Shakespeare to F. M. Dostoevskiy*

The theme of this article is the study of certainly literary reflection of the drama of the Judeo-Christian eschatology: the «already and not yet» of the words of Christ (Jn 4: 23), Saint Paul (Rom 8, 24–25) and of the all tradition of the East and West Christianity is seen here as part of the general «tragic hope» of Christian thought. The Russian literature has learned a lot in this fact from the Tragic-Christian lesson of Shakespeare and Pascal (and their resonance in the history of the European novel to Balzac and Hugo), and gave at own time to the world a great lesson in Dostoyevsky.

**Key words:** tragic, novel, antinomy, dialogue, Russia, Europe.

*Kapten G. Ю. К вопросу о религиозном характере восточного похода Иоанна I Цимисхия*

Представленная работа изучает вопрос о правомочности наименования восточных походов Иоанна I Цимисхия «Крестовыми походами Византии». Автор приходит к выводу, что сам ход кампании имеет немного общего с крестоносным движением XI–XII вв., а больше напоминает стремительный рейд по территории врага ради его устрашения и захвата добычи. Фактически любая война Византии с соседями неизбежно принимала характер защиты православия, поэтому эта кампания не является проявлением особого религиозного рвения ни самого императора, ни страны в целом.

**Ключевые слова:** Византия, Средние века, военное дело, Иоанн Цимисхий, Крестовые походы, Ближний Восток.

*Kapten G. Y. On the Religious Character of the Eastern Campaign of John I Ztimiskes*

The presented work research a question on competency understating east campaign of John I Ztimiskes as «Crusade of Byzantium». The author confirm that campaign of 974–975 years isn't similar on Crusaders of XI–XII centuries, and reminds impetus raid on enemy's territory to terrorize him. Actually Byzantium was permanent in war for protection of Orthodoxy, therefore this campaign doesn't demonstrate special religious eagerness the emperor or the whole country.

**Key words:** Byzantium, the Middle Ages, military science, John Ztimiskes, Crusades, the Near East.

*Куницына О. А. Экспрессивность цитатных включений англоязычного газетного новостного текста*

Статья посвящена лингвистическим средствам формирования информационной картины мира, отражающей стихийные бедствия и их последствия в новостной статье. Особое место уделяется анализу экспрессивности прямой речи, которая является одним из видов реализации «эффекта присутствия». На примере анализа статей, отражающих события в Тихоокеанском регионе, представлена палитра оценочных синтаксических конструкций, передающих эмоциональное отношение участников событий и использованных для создания экспрессивной перспективы английского новостного текста, связанной с культурными традициями представления новостей.

**Ключевые слова:** экспрессивность, новостной текст, цитатное включение, эффект присутствия.

*Kunitsyn O. A. Expressive Character of Quotations in Modern English News Text*

The article discusses linguistic means of representation of the world news in press connected with natural disasters and their aftermath. Special emphasis is laid on the analysis of quotations as



a means for the realization of «the effect of presence». Material used for the analysis deals with the accidents in the Pacific region. Different types of cleft constructions used in quotations are expected to convey the emotions and feelings of the witnesses living in the region which helps to create the expressive perspective of the news text connected with cultural traditions of news writing.

**Key words:** expressive perspective, news text, quotation, effect of presence.

*Немчинова Т. С. Проблема концептуального развития демократии в контексте четвертой волны демократизации*

В рамках исследования определены возможные последствия четвертой волны демократизации для дальнейшего концептуального развития демократии.

**Ключевые слова:** демократия, демократизация, демократические волны.

*Nemchinov T. S. The Problem of Conceptual Development of Democracy in the Context of the Fourth Democratization Wave*

Within research possible consequences of the fourth wave of democratization for further conceptual development of democracy are defined.

**Key words:** democracy, democratization, wave of democratization.

*Никитина Т. П. Личностный конфликт в информационном обществе*

Ценности в информационном поле утверждаются не рефлексией индивида, а распространенностью, прежде всего, через СМИ. Преобладание гедонистических ценностей приводит к утрате нравственных понятий и влечет за собой переход к легальному поведению. Человек хочет того, что хочет не он, и делает то, во что не верит. В поисках своей индивидуальности и цельности человек уходит в электронный мир, но и там не избавляется от конфликтов.

**Ключевые слова:** информационное общество, ценности, индивид, личностный конфликт.

*Nikitina T. P. Person Conflict in the Informational Society*

Values in the informational field take place not as result of individual reflection, but thanks to spreading, first of all, through media. Predominance of hedonistic values leads to the loss of moral notions and involves transition to the legal behavior. Man wishes not what he himself wishes and does what he does not rally believes in. Looking for his individuality and wholeness man migrates into electronic world, but there also faces conflicts.

**Key words:** informational society, values, individual, person conflict.

*Павенков О. В. Метафизика любви-агапэ в религиозной философии П. А. Флоренского*

Данная статья посвящена анализу понятия любви в религиозной философии Павла Флоренского. Он выделил два подхода в рассмотрении любви: онтологический подход (П. Флоренский, Н. Бердяев, С. Булгаков) и психологический подход (Лейбниц, Вольф, Спиноза). Особенный акцент делается нами на понимании Флоренским альтруистической любви — *ἀγάπη*. Был сделан вывод, что в философии Флоренского Любовь, тесно связанная с Истиной и Красотой, выступает онтологической основой экзистенции личности.

**Ключевые слова:** альтруистическая любовь, любовь-филио, любовь-агапэ, Истина, Красота, единосущие любящих, «Я» и «Ты», дружба, ревность.

*Pavenkov O. V. Metaphysics of Love in the Religious Philosophy of P. A. Florensky*

This article is devoted to the analysis of the concept of love in the religious philosophy of P. Florensky. He has allocated two approaches to consideration of love: ontological approach (P. Florensky, N. Berdyaev, S. Bulgakov) and psychological approach (Leibniz, Volf, Spinoza). We pay more careful attention on the understanding of altruistic love — *ἀγαπᾶν* by Florensky. We have made the conclusion that in the philosophy of P. Florensky the Love, closely connected with Truth and Beauty, is considered as an ontological basis existence of personality.

**Key words:** altruistic love, love-filio, love-agape, Truth, Beauty, consubstantiality of loving persons, «I» and «You», friendship, jealousy.

*Преображенская К. В. Абсолютное и антропологическое: ступени и смыслы формирования идеала*

В статье предлагаются концептуальные основания для интерпретации взаимосвязи христианской онтологической картины мира и европейской антропологической традиции. Исследование религиозных и псевдорелигиозных оснований социальных идеалов, конфессиональных особенностей в рамках одной религии позволяет выявить специфику современного общественного мироустройства, подойти к решению вопросов об условиях развития межкультурного диалога.

**Ключевые слова:** Абсолют, образ человека, картина мира, личность.

*Preobrazhensky K. V. Absolute and Anthropology: Steps and Semantics of Formation of the Ideal*

The article proposes a conceptual foundation for the interpretation of the relationship of the Christian ontological picture of the world and European anthropological tradition. Studying of the religious and pseudo-religious bases of social ideals, confessional features within the limits of one religion allows to reveal specificity of a modern public world order, to approach to the decision of questions on conditions of development of intercultural dialogue.

**Key words:** Absolute, image of human, image of world, personality.

*Прилуцкий А. М. Проявления гносеологического пессимизма в религиозном дискурсе*

В статье анализируются особенности религиозно-мотивированного гносеологического пессимизма и соответствующих проявлений в религиозном дискурсе реликтов архаической гносеологии.

**Ключевые слова:** религиозный дискурс, гносеологический пессимизм, суеверие, гносеомачия, гносеофобия.

*Prilutskii A. M. Manifestations Of Gnoseological Pessimism In the Religious Discourse*

Features of religious reasoned restriction of knowledge were *studied* in this paper. The author also considered manifestations of a mythological epistemology in a modern religious discourse.

**Key words:** religious discourse, gnoseological pessimism, superstition, gnoseomachia, gnoseophobia.

*Розенблюм Е. М. Развитие образа мученика в христианской литературе III–V вв. на примере св. Фруктуоза Тарраконского*

«Страсти свв. епископа Фруктуоза и диаконов Авгурия и Евлогия» (III в.) являются источником посвященного этим святым гимна в поэме Пруденция «О венцах» и проповеди св. Августина в день их памяти. Автор статьи сравнивает то, как описывается поведение мучеников в этих трех текстах, показывая на их примере, какие черты по мере развития агиографической традиции приписываются святым, а какие — обходятся молчанием.

**Ключевые слова:** Святой Фруктуоз Тарраконский, Пруденций, мученичество, агиография, Святой Августин.

*Rosenblum E. M. Evolution of the Martyr Image in the Christian Literature of the III–IV cent. (Case of St. Fructuosus of Tarraco)*

«The Martyrdom of Bishop Fructuosus and his Deacons, Augurius and Eulogius» (3rd century) is the source of both the hymn dedicated to these saints in Prudentius's «Peristephanon» and St. Augustine's sermon for their feast. The author compares the descriptions of the martyr's behavior in all the three texts, using them as an example to demonstrate which traits are attributed to saints, and which avoided, in the development of the hagiographical tradition.

**Key words:** Saint Fructuosus of Tarraco, Prudentius, Saint Augustine, martyrdom, hagiography.

*Романов К. В. Семь рисков в развитии образования: философский взгляд*

Статья посвящена разностороннему рассмотрению объективных и субъективных факторов, несущих в себе потенциальную угрозу успешному развитию образования.

**Ключевые слова:** педагогическое философствование, ядро содержания образования, идеал идентичности, философия управления, маркетинговые исследования образования.

*Romanov K. V. Seven Risks in Education Development: a Philosophical View*

The article is dedicated to many-sided examination of objective and subjective factors that potentially threaten successful development of education.

**Key words:** pedagogical philosophizing, kernel of the content of education, identity ideal, management philosophy, market researches of education.

*Сагатовский В. Н. О непонимании философии*

Многие люди не понимают философию в силу отсутствия внутренних предпосылок, образующихся на пересечении психофизиологических особенностей и мировоззренческих ориентаций. Часто свой предмет не понимают и профессионалы, о чем свидетельствует ряд распространенных подмен — философию подменяют идеологией, прикладными исследованиями, частнонаучной эрудицией, историко-философской эрудицией, интеллектуальными играми.

**Ключевые слова:** философия, общество, непонимание, наука, подмена.

*Sagatovsky V. N. On Misunderstanding of Philosophy*

Many people do not understand philosophy because of lack of inner presuppositions that emerge on the cross of psycho-physiological features and worldview preferences. Often, professional philosophers also do not understand their subject, which a number of usual substitutions

show — philosophy is being substituted by ideology, applied studies, special scientific erudition, historical philosophical erudition, and intellectual games.

**Key words:** philosophy, society, misunderstanding, science, substitution.

*Сапронова Н. М. Фигура тирана и тирания в эпоху Возрождения*

Ренессансное отношение к правителю претерпело изменения, имевшие влияние в последующей истории развития общества. Неприятие фигуры тирана, которое известно с античности и просуществовало в мысли Средневековья, теперь сменяется поворотом к поиску позитивных сторон. Взгляды двух представителей ренессансной традиции — Ф. Гвиччардини и Н. Макиавелли — получили равное продолжение в последующие века.

**Ключевые слова:** тиран, правитель, судьба, власть.

*Sapronova N. M. The Figure of Tyrant in the Renaissance*

The Renaissance attitude to the ruler has been changed that influenced further history of social development. Then, antipathy to tyrant, that had been known since Antiquity and kept in the medieval thought, changed to the search of his positive aspects. Views of two representatives of the Renaissance tradition, namely F. Guicciardini and N. Machiavelli, got equal consequences in the next centuries.

**Ключевые слова:** tyrant, ruler, fate, power.

*Селиверстов В. Л. Достоверность и память в платоновских диалогах*

В диалогах Платона среднего периода творчества прослеживается связь между сюжетным построением текста и логикой развития главной темы произведения. Часто это логически, а не исторически достоверная подсказка к пониманию основной темы диалога, скрытая в повороте сюжета или последовательности описываемого события.

**Ключевые слова:** диалоги Платона, «Федон», «Пир», «Теэтет», «Парменид», припоминание, достоверность рассказа.

*Seliverstov V. L. Authenticity and Memory in the Dialogues of Plato*

In Plato's dialogues middle creative period of creativity you can see the correlation between the plot and the logical development of the main theme of the work. Often it logically and not historically authentic clue to understanding the basic theme of dialogue, hidden in the story or sequence of the events.

**Key words:** Plato's dialogues, «Phaedo», «Symposium», «Theaetetus», «Parmenides», remembering, the reliability of the story.

*Сергаева Ю. В. Ното creans: творчество в большом и малом*

Творческим актом должна быть признана любая личностно или социально значимая деятельность, результатом которой является новый продукт (артефакт, слово, идея) или усовершенствование известного. Творчество — это не удел лишь мастеров слова и художников, изобретателей и музыкантов, но форма личностного бытия, необходимое условие самого существования личности.

**Ключевые слова:** творчество, личность, создание нового, усовершенствование.

*Sergaev J. V. Homo Creans: Creativity in the Big and Small*

Every personally or socially significant activity that results in a new product (artifact, word, idea) or improvement of the known has to be called creative act. Creativity is not a separate lot of literary masters and artists, inventors and musicians, but the form of personal being and necessary condition of the personal existence as such.

**Key words:** creativity, person, creation of the new, improvement.

*Субботин К. Ю. Статус специальной лексики исихазма*

Лингвистическое исследование исихазма, как важного феномена восточного христианства, представляет собой актуальную проблему. В статье делается попытка установления статуса специальной лексики исихазма и делается предположение, что ее совокупность представляет собой терминологию с нестройной системностью, а ее отдельные единицы проявляют свойства как собственно терминов, так и терминоидов.

**Ключевые слова:** исихазм, термины исихазма, терминология исихазма.

*Subbotin K. Y. Status of the Special Hesychast Lexicon*

The linguistic research of hesychasm, as an important phenomenon of Eastern Christianity, represents a topical problem. The article deals with an attempt to identify the status of special vocabulary of hesychasm and with an assumption that its totality represents a certain terminology with loose system-relations and its components reveal characteristics of both — terms and terminoids.

**Key words:** hesychasm, terms of hesychasm, hesychast terminology.

*Тоноян Л. Г. Бозций и проблемы логического и теологического образования*

В статье обсуждаются проблемы взаимоотношения светского и богословского образования, логики и теологии в творчестве Северина Бозция, логика, теолога, педагога. В историческом контексте рассматриваются вопросы современного отечественного образования.

**Ключевые слова:** логика, теология, Бозций, образование.

*Tonoyan L. G. Boetius and Problems of Logical and Theological Education*

There are problems of relations between lay and theological education, logics and theology in the works of Severinus Boetius, the logician, theologian, and pedagogues, discussed in the article. The issues of contemporary Russian education are regarded in the historical context.

**Key words:** logic, theology, Boetius, education.

*Трескинский А. С. Ценностные ориентации студенческой молодежи и интернет-коммуникации*

В данной статье рассмотрены компоненты, влияющие на становление молодого поколения под воздействием новейших информационных технологий. Приведена классификация молодежной группы по уровню владения информационными технологиями и по соответствующему образу жизни. Выявлена степень популярности информационных технологий как фактора социализации. Определена роль информационных технологий в трансформации процессов социализации. Раскрыты отрицательные и положительные аспекты влияния информационных технологий на процесс социализации молодого поколения.

**Ключевые слова:** молодежь, социализация, информационные технологии, социальные коммуникации, интернет, ценности, ценностные ориентации.

*Treskinsky A. S. Value Orientations of the College Youth and Internet Communication*

This article describes the components that affect the formation of young people under the influence of new information technologies. The classification of a youth group in terms of ownership of information technology and the appropriate way of life. Clarified the popularity of information technology as a factor of socialization. Defines the role of information technology in the transformation process of socialization. Revealed the negative and positive aspects of the impact of information technology on the process of socialization of the younger generation.

**Key words:** youth, socialization, information technology, social communication, the Internet, values, value orientations.

*Филиппов Г. Г. Как учили философии полвека назад*

Учебные программы подготовки специалистов в области философии выражают в той или иной мере потребности текущего этапа жизни общества. Но в каждой такой программе имеется инвариантная составляющая, которая определяется собственным содержанием философского знания. Поэтому прошлый опыт подготовки специалистов-философов представляет определенную ценность и для современных условий.

**Ключевые слова:** философия, общество, подготовка специалистов-философов.

*Philippov G. G. On Teaching Philosophy Half-Century Ago*

Educational programmes for training experts on philosophy meet one way or another the needs of the present-day phase of our society development. However each programme of the kind contains the invariant component, which is determined by the specific contents of the philosophical knowledge. That is why the gained past experience of training specialists-philosophers is of importance under present-day conditions.

**Key words:** philosophy, society, special education in philosophy.

*Харьковский Г. А. Происхождение топонима Garðar и Древняя Русь*

Происхождение топонима Garðar следует искать в мифологических представлениях германских и скандинавских народов. Гард — это структурированный, преобразованный, очеловеченный мир, а также ограда мира, защищающая его от чудовищ. С расширением границ осознаваемого мира людей, Мидгарда, отодвигался все дальше на восток таинственный Йотунхейм, и древнее значение Garðar превращалось со временем в имя реальной страны на окраине познанного мира.

**Ключевые слова:** топоним, Garðar, гард, Древняя Русь, скандинавы, структура мира.

*Kharkovskiy G. A. The Lineage of Toponym Garðar and Ancient Rus*

The lineage of the toponym Garðar has to be sought in mythological representations of Germanic and Scandinavian nations. Gard means structurized, reformed, humanized world and also the world fence that keeps it from the monsters. As far as the limits of recognized human world, Mirgard, had broadened, mystical Jotunheimr moved further to the East, and ancient meaning of Garðar transformed gradually into name of the real country on a border of the known world.

**Key words:** toponym, Garðar, gard, Ancient Rus, Scandinavians, world structure.

*Шапошников Л. Е. Исторические темы в современном православном богословии*

В статье анализируются различные богословские подходы к интерпретации истории. Дается характеристика консервативных, модернистских и новаторских взглядов на исторический процесс. Отмечается, что в современных условиях в богословии доминирует новаторское течение, выступающее за сохранение традиции и в то же время за ее развитие. Подчеркивается позитивная позиция Русской православной церкви, связанная с ее усилиями по сохранению исторической памяти и национального самосознания.

**Ключевые слова:** историософия, консерватизм, модернизм, новаторство, духовные ценности.

*Shaposhnikov L. E. Historical Philosophical Themes in the Contemporary Orthodox Theology*

This article analyses different theological approaches to the interpretation of history. The conservative, modernist and innovatory views on historical process are described. It is shown that at present the innovatory trend to save the traditions and at the same time to develop them dominates. The Russian Orthodox Church's positive attitude connected with its efforts to preserve the historical memory and national self-awareness is emphasized.

**Key words:** historiography, conservatism, modernism, innovation, spiritual values.

*Щученко В. А. Конкретный историзм Г. В. Флоровского*

Новая форма историзма — «конкретный» историзм — складывалась с начала XX столетия. Ее создатели стремились к анализу индивидуальных форм исторического генезиса, к преодолению номотетизма и морфологизма в понимании общественных явлений, к осмыслению духовной составляющей исторического процесса. Новые «конкретизирующие» подходы разрабатывали не только западные философы (М. Вебер, Э. Трёльч, К. Ясперс и др.), но и мыслители России, среди которых выделяется фигура Г. В. Флоровского. Русский философ опирался на христианскую историософию с ее установками на историцентризм (в отличие от языческого циклизма), на одухотворение исторического процесса, на анализ небывших, непредсказуемых, но вполне познаваемых состояний общественной жизни, на творческое участие христианина в исторически конкретной действительности.

**Ключевые слова:** Г. В. Флоровский, «конкретный» историзм, христианская историософия, культурно-историческая типологизация.

*Schuchenko V. A. Specific Historicism of G. V. Florovsky*

A new form of historicism that is «specific» historicism has been developing as a scientific approach since the XX century. Those who developed the new form of historicism aimed at analyzing the individual forms of historical genesis, overcoming nomothetism and morphologism and also aspired to comprehend the spiritual component of the historical process. New «specifying» approaches were developed not only by Western philosophers (M. Weber, E. Troeltsch, K. Jaspers), but also by Russian seminal minds and one of the most prominent of them was G. V. Florovsky. The Russian philosopher consistently based his theoretical views on Christian historiography with its history-centrism approach (as opposed to pagan cyclism) on the spiritualization of the historic process, analysis of non-existent, unpredictable but cognizable states of social life, on the creative participation of a Christian in the historically specific reality.

**Key words:** G. V. Florovsky, «specific» historicism, Christian historiography, culture-historical typological classification.

## 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), не более 150 знаков каждая, 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, 191023  
Тел. (812) 571-50-48, доб. 218; 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. 4**

Подписано в печать 04.12.2012. Формат 70×100<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 19,00. Тираж 550 экз. Заказ № 113