



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

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2013
том 14
выпуск 1

*Издается
с 1997 г.*

Научный журнал

*Выходит
4 раза в год*

Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
Санкт-Петербург

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

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

А. А. Ермичев

Редакционная коллегия

Е. Г. Андреева, К. Е. Нетужилов, П. Ю. Нешитов (*отв. секретарь редколлегии*),
О. Е. Иванов, М. В. Руднева, П. А. Сапронов, Р. В. Светлов, А. А. Хлевов

Редакционный совет

В. Е. Багно, Д. К. Бурлака (*председатель*),
С. И. Дудник, А. А. Корольков, Х.-А. Гарсиа Куадрадо (Памплона, Испания),
Я. Красицкий (Вроцлав, Польша), М. Инглот (Рим, Италия),
М. А. Маслин (Москва), М. Пизери (Аоста, Италия), С. С. Хоружий (Москва)

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2013. Том 14. Вып. 1.— СПб.: Изд-во РХГА, 2013.
ISSN 1819-2777

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<i>Тащиан А. А.</i> Распространение культуры псалма в христианстве I–IV вв.	7
<i>Костромин К. А.</i> Разделение церквей в контексте общеевропейской международной политики IX–XII вв.	14
<i>Хмыров Д. В.</i> Русская церковная эмиграция в Китае в историческом и политическом контексте (1917–1945)	23
<i>Фуганов А. С.</i> К юбилею Пекинской духовной миссии и её разрушенного храма	34
<i>Мраморнов А. И.</i> Газета «Братский листок» епископа Гермогена (Долганова) как составляющая епархиального управления (1904–1912 гг.)	41
<i>Колмакова М. В.</i> Изучение деятельности нетрадиционных религиозных движений в России в 70-е гг. XX в.	52
<i>Поповкина Г. С.</i> Тема здоровья и болезни в православных молитвах	56
<i>Столярова Е. В.</i> История изучения культа Вишну в эпических источниках	69

Публикация

<i>Шаскольский П. Б.</i> Христианские катакомбы в окрестностях Рима и их изучение (к открытию новых катакомб на Латинской дороге). (Публикацию подготовили А. В. Свешников, А. И. Клюев, О. В. Метель)	81
--	----

ФИЛОСОФИЯ И БОГОСЛОВИЕ: ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

<i>Кулиев О. И.</i> Отношение Оригена к «истории»	94
<i>Петрова Л. А.</i> Понятие счастья в философии Плотина	101
<i>Золотухин В. В.</i> Философские теологии Фихте и Шеллинга в середине 1800-х годов: история несостоявшегося спора	108
<i>Макаров В. В.</i> О современной философии (По материалам книги «Лекции разных лет» Е. С. Линькова)	118

Перевод

<i>Абхинавагупта.</i> Парамартхасара («Суть высшей истины») (Перевод с санскрита, предисловие и примечания С. В. Пахомова)	127
--	-----

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

К 90-летию со дня рождения Анатолия Андриановича Галактионова (26.11.1922–13.10.2002)

Синютин М. В. Если любишь Россию... (К 90-летию А. А. Галактионова)	140
Бороноев А. О. А. А. Галактионов как социолог	150

К 80-летию со дня рождения Анатолия Ильича Маилова (06.12.1932–08.10.2011)

Муравьев А. Н. Опыт и философия: к истории отечественной мысли советской эпохи.	154
Бурлака Д. К. Пути постсоветской философии. От марксизма к экзистенциализму: творчество Анатолия Ильича Маилова	162
Лебедев С. П. Воспоминание о философе. Памяти Анатолия Ильича Маилова	176

СЛОВО И ОБРАЗ В КУЛЬТУРЕ

Аль-Фарадж Е. А. «Рассуждение о подлинной и мнимой красоте» Пьера Николя в контексте идей французского классицизма.	179
Сидякина А. Б. «Записки о России» Х. Г. Манштейна как источник по истории деятельности Э. И. Бирона	188
Гаевская Н. З. Культурная функция юродства	198

Приметы времени

Шадрихина И. А. Потерянная сакральность. Несколько слов о современной русской поэзии	206
Нешитов П. Ю. Назначение поэзии	211

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ, ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

Козырев Ф. Н. Религия в современном образовании: основные понятия и типологии.	222
Локтев К. И. Толерантность как критерий проявления духовности	238
Макаров Ю. В. Психология тренинговых групп как прикладная область социально-психологической науки.	245

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Шмонин Д. В., Шахнович М. М. Теология и религиоведение в современной России: практика образовательной деятельности	253
---	-----

Наши потери

Борис Вениаминович Иовлев	256
---	-----

Наши авторы.	257
-------------------------------	-----

Аннотации.	259
-----------------------------	-----

А. А. Тащиан

РАСПРОСТРАНЕНИЕ КУЛЬТУРЫ ПСАЛМА В ХРИСТИАНСТВЕ I–IV вв.

Всякое явление духа как явление вообще есть развертывание сущей в нем существенности. Распространяя себя вовне, явление, однако, перестает быть только видимостью, или внешностью, своей сущности. Напротив, как целостность видимости, явление в себе самом есть свечение самой сущности и ее осуществление. Иными словами, благодаря своему распространению явление само отражается в себя как в свое внутреннее, в сущность.

Так как явление, вступая в свое бытие, *возникает*, то оно оказывается опосредствованным своим *генезисом*. Именно поэтому изначальный пункт нашего рассмотрения — «генетическая» обусловленность псалмов в христианской культуре. У слова «псалом» (*ψαλμός*) происхождение, как известно, греческое. Оно — производное от глагола *ψάλλειν*, который может быть переведен как «играть на струнном инструменте», т. е. «псалтыри» (*ψαλτήριον*). Именно «псалмами» были названы в Септуагинте 150 «хвалебных песен» (т. е. произведений, главным образом, относящихся к жанру гимнов) еврейской религиозной поэзии, составляющих единую книгу, чьим основным автором традиционно считается царь Давид. Тем самым ясно, что псалмопение связано с иудейской религией, в богослужении которой псалмы были неотъемлемой частью. Поскольку же храмовая служба иудеев, будучи трансформированной, в значительной степени унаследована богослужением христианским, постольку псалмодия оказалась своего рода завещанием иудейской церкви¹, оставленным ею возникавшей и образующей новый мир христианской Церкви. И здесь — в этом новом мире — псалмы стали играть еще более выдающуюся роль.

Прежде всего, всеобщий духовный характер этих лирических произведений находит свое выражение в Новом Завете, в котором Псалтирь регулярно цитируется, причем сам Христос упоминает псалмы чаще, нежели остальные тексты Ветхого Завета. Для пишущих о псалмах стало хрестоматийным указание на те места в Евангелиях, согласно которым Господь после Тайной Вечери со Своими

¹ Wagner P. Introduction to the Gregorian Melodies / Caecilia. A Review of Catholic Church Music.— 1957.— Vol. 84.— № 2.— P. 111.

учениками воспевал псалмы, восходя на Масличную гору². Даже принимая Крестные муки, Христос не раз произносит строки псалмов, дабы исполнились озвученные в них ветхозаветные пророчества³. Поэтому не удивительно, что апостол Павел связывает задание ефессянам исполняться Духом, говоря с собой псалмами, гимнами и духовными песнопениями (*πληροῦσθε ἐν πνεύματι λαλοῦντες ἑαυτοῖς ἐν ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς*)⁴. Подобный наказ он дает и колоссянам⁵. В отношении этих указаний на необходимость псалмопения обращает на себя внимание тот факт, что и в послании к Ефессянам, и в послании к Колоссянам Павел советует это делать «сердцем» (*ψάλλοντες τῇ καρδίᾳ*)⁶ или же «в сердцах» (*ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις*)⁷. Кроме того, употребленное апостолом выражение «говорить с собой псалмами» (*λαλεῖν ἑαυτοῖς ἐν ψαλμοῖς*) дополняется другим его высказыванием из первого послания к Коринфянам. Так, когда он говорит, что если в случае языкового непонимания, не будет переводчика, то в церкви нужно молчать и *говорить лишь себе* и Богу, используется как раз словосочетание *ἑαυτῶδὲ λαλείτω*⁸. Если же, наконец, принять в расчет, что «апостол языков» в своем послании к Римлянам, различая, сопоставляет верование «в сердце» (*ἐν τῇ καρδίᾳ*) и исповедование «уста-ми» (*ἐν τῷ στόματι*)⁹, то становится уместным предположить, что «сердечное» пение псалмов, рекомендуемое апостолом, является не столько откровением «сердечности», искренности умонастроения, или духовным упражнением, сколько «мерой предосторожности». Хорошо известно, что изначально христианская Церковь представляла собой общину, которая преследовалась государственными властями. Как следствие, религиозные собрания проводились по возможности незаметно, отчего апостольское время и в эпоху «мужей апостольских» практика псалмодии в среде христиан вряд ли была широко распространена. К примеру, Иустин Философ, не раз цитировавший псалмы в своих произведениях, тем не менее, ничего не говорит о псалмодии, когда в «Первой Апологии» описывает воскресное богослужение. Однако в 313 г. Миланский эдикт Константина уравнивал в правах все религиозные культы, что позволило христианам развивать литургические формы и сделать пение псалмов неизменным компонентом богослужения. В итоге позволительно говорить о том, что в IV в. возникло даже целое «псалмодическое движение». По мнению американского музыколога Дж. МакКинона, именно оно подняло «беспрецедентную волну энтузиазма в отношении пения псалмов, которая в последние десятилетия четвертого века захлестнула христианское население с востока на запад»¹⁰.

И в самом деле, тот факт, что времена изменились, и уже к концу первой четверти IV в. пение псалмов прочно вошло в жизнь христиан, подтверждается свидетельством Евсевия Кесарийского, который в комментарии к Псалму LXV сообщает,

² Мф. 26, 30; Мк. 14, 26.

³ Пс. 21, 2 — Мф. 27, 46; Мк. 15, 34; Пс. 30, 6 — Лк. 23, 46; Пс. 68, 22 — Мф. 27, 48; 19, 28.

⁴ Еф. 5, 18–19.

⁵ Кол. 3, 16.

⁶ Еф. 5, 19.

⁷ Кол. 3, 16.

⁸ 1 Кор. 14, 28.

⁹ Рим. 10, 9.

¹⁰ McKinnon J. W. Desert monasticism and the later fourth-century psalmodic movement // Music and Letters, 1994. Vol. 75, № 4. P. 506.

что отныне *приказывается петь псалмы* (ψάλλειν προσάττει)¹¹, причем необходимо, чтобы люди в церкви делали это не тихим голосом (μηδέῃ χρημέα τῆ φωνῆ τοῦτο πράττετε), а совершенно откровенно и дерзновенно, и возвещали громкими голосами и шумными криками так, чтобы и внешние могли услышать воссылаемую Богу хвалу (σὺν πολλῇ δὲ παρρησίᾳ καὶ θάρσει, φωναῖς τε γεγωνοῖς καὶ βοαῖς χρῆσασθε μεγάλας ὡς καὶ τοῖς ἄλλοις ἀκούεσθαι τὴν ἀναπεμπομένην εἰς Θεὸν ὑψ' ὑμῶν αἶνεσιν)¹². В этом аспекте весьма «актуальной» представляется интерпретация приведенных нами слов апостола о «сердечном» исполнении псалмов Никитой Ремесианским в его сочинении «О благе псалмодии». В нем он говорит, что хотя и не осуждает тех, кто *в сердце* поет псалмы, ибо всегда полезно размышлять *про себя* о Боге, все же он восхваляет и тех, кто *звуками голоса* славит Бога (*Ategosicunnonreprehendopsallente sincorde — semperenimutile est quae Deisuntincordemeditari — itaconlaudoesquietiam cum sonovocisglorificant Deum*)¹³. Далее поэтому он утверждает, что наставление апостола исполняться Духом, говоря себе псалмы, нужно понимать в том смысле, что Дух «освободил нам наши уста, развязал языки и разомкнул губы, ибо не может человек говорить без этих органов. И как жара отличается от холода, так и молчаливый разнится от говорящего» (*etiamoranostralaxavitetlinguassoluitetlabiaprorsusaperu it. Loquienim sine istisorganishominem impossibile est. etsicutaestusafrigorediscretus est sic tacens a loquentediversus est*)¹⁴.

Кроме того, в церковном псалмопении стали участвовать как мужская, так и женская часть паствы всех возрастов. Весьма показательным является описание соборности этого действия блистательным гимнографом Амвросием Медиоланским в «Толкованиях на двенадцать псалмов Давидовых». Амвросий, толкуя первый псалом, замечает, что хотя апостол Павел и заповедывал женщинам в церкви молчать, все же их исполнение псалмов во время службы совершенно приемлемо¹⁵. В «Шестодневе» же, сравнивая ритмику респонсорного пения псалмов в церкви с шумом волн морского прибоя, он к слову сообщает, что в молитве участвует весь народ (*inorationetotiusplebis*), что это — «пение мужей, жен, дев и детишек» (*cantusvirorum, mulierum, virginum, parvulorum*)¹⁶.

Не оставляет нас Амвросий и без свидетельства того, что псалмопение стало традиционным в практике домашней молитвы¹⁷. Кстати, у восточного отца Василия Великого в его «Беседе на первый псалом» мы также находим, что «строчки из псалмов распеваются по домам, разносятся по рынкам» (*τὰ δὲ τῶν ψαλμῶν λόγια καὶ κατ' οἶκον μελωδοῦσι, καὶ ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς περιφέρουσι*)¹⁸. Впрочем, едва ли не за полтора века до того, как Амвросий констатировал эту традицию в итальянских общинах, карфагенянин Тертуллиан дает нам основание полагать, что африканские христиане практиковали псалмопение в своих семьях. По крайней мере, описывая в сочинении «К жене» преимущества брака между христианами, Тертуллиан не забывает упомянуть возможность

¹¹ Εἰς τὰς Ἐπιγραφεῶν τῶν Ψαλμῶν. Ἐρμηνεία τινῶν κατ' ἐπιτομὴν... // PG, Vol. 23, Col. 648.

¹² Ibid., Col. 657.

¹³ De psalmodiae bono // Burn A. E. Nicetas of Remesiana: His Life and Works.— Cambridge, 1905. P. 68–69.

¹⁴ Ibid., P. 69.

¹⁵ Ennaratio in Psalmum primum // PL, Vol. 14, Col. 968.

¹⁶ Hexaameron, 3, 5, 23 // PL, Vol. 14, Col. 178.

¹⁷ Ennaratio in Psalmum primum...

¹⁸ Ομιλία εἰς τὸν πρῶτον ψαλμόν, 1 // PG, Vol. 29, Col. 212.

для супругов вместе распевать псалмы, соревнуясь друг с другом в том, кто лучше воспевае́т Бога¹⁹. Не можем мы не привести признание еще одного африканца, а именно самого Августина, который в сочинении «О порядке» счел необходимым упомянуть следующую деталь их жизни в деревне Кассициаке. Его ученик и друг Лиценций, удалившись после приема пищи справлять *естественную* нужду (*adrequisitanaturae*), радостно и зычно (*laeteatquegarrule*) распевал слова одного из псалмов²⁰. Хотя этот факт и вызвал возмущение у матери будущего епископа Гиппона, он все же лишний раз подчеркивает, насколько *естественным* стало пение псалмов в домашнем обиходе к концу IV в.

Употребление псалмов в «малой церкви» семейной жизни, несомненно, стимулировалось их распространением в монашеских общежитиях. Египтянин Пахомий Великий, первым написавший монашеский устав, призывал собратьев предварять молитвы произносимыми вслух псалмами, в каковых наставлялись приходившие в монастырь новички²¹. О псалмопении в женском монастыре рассказывает ИеронимСтридонский. Из его письма к Евстохии мы узнаем, что он высоко ценит обитель св. Павлы в Иерусалиме за сложившийся внутренний распорядок, при котором, правда, еще сохранялись сословные различия между монахинями, отчего работали и трапезничали они раздельно, однако же все должны были объединяться для молитв и пения псалмов²².

Тем более нельзя забывать о том, что духовная стихия псалмопения сметала конечные барьеры сословий и этносов, создавая единое пространство христианской ойкумены. Так, преисполненный пафосом псалмодического единения разных социальных слоев, Амвросий заявляет: «Псалом поется императорами и громко оглашается народной толпою» (*psalmuscantaturabimperatoribus, iubilaturapopulis*)²³. Иоанн Златоуст добавляет к этому свидетельство того, что присутствие псалмов обнаруживается повсюду: и не только в городах и церквях, но и в полях, пустынях и даже «в необитаемой земле» (*καί εἰς τὴν ἀοίκητον γῆν*)²⁴. Евсевий Кесарийский стремится утвердить вселенский охват псалмопения и констатирует, что псалмы должны исполняться по всем Божьим церквям, т. е. не только у эллинов, но и у варваров²⁵.

Однако содержательным апогеем псалмодического движения первых веков христианства следовало бы признать тот факт, что оно перешло от воспроизведения библейских псалмов, получивших в IV в. статус канонических, к произведению своих собственных, т. е. к созданию гимнических сочинений в подражание ветхозаветным. Впоследствии эти поэтические опусы стали называться ἰδιωτικοῖς ψαλμοῖς, т. е. «частными псалмами». Они сочинялись как на Востоке, так и на Западе, как христианами-кафоликами, так и теми, чьи доктрины были осуждены как еретические.

Прежде всего обращают на себя внимание псалмы представителей разнообразных гностических сект. Так, например, уже Ипполит Римский в своем «Обличении всех ересей» упоминает сочиненный «змеепоклонниками» (наасенами) *псалом*, кото-

¹⁹ Ad Uxorem, 2, 8 // PL, Vol. 1, Col. 1416–7.

²⁰ De Ordine, 1, 8, 22 // PL, Vol. 32, Col. 987.

²¹ Regula Patris Nostris Pachomii Hominis Dei, 49 // PL, Vol. 23, Col. 73.

²² Epistula CVIII, ad Eustochium Virginem, 19 // PL, Vol. 22, Col. 896.

²³ Ennaratio in Psalmum primum...

²⁴ Περιμετανοίας, καί εἰς τὸ ἀνάγνωσμά τοῦ Δαυὶδ περὶ τῆς τοῦ Οὐρίου // PG, Vol. 64, Col. 13.

²⁵ Εἰς τὰς Ἐπιγραφάς... // PG, Vol. 23, Col. 648.

рым они, похоже, возвещали все таинства их заблуждения (*ψαλμὸς αὐτοῖς ἐσχέδιασται οὗτος, δι' οὗ πάντα αὐτοῖς τὰ τῆς πλάνης μυστήρια δοκοῦσιν ὑμῶν δεῖν...*)²⁶. Не забыл Ипполит и о проповедовавшем в Риме гностике Валентине, кратко излагавшем свои соображения также и в форме псалма (*ἐν ψαλμῶ*)²⁷. Кстати, о том, что «отступник, еретик и платоник» Валентин сочинял псалмы, свидетельствует в своей работе «О плоти Христа» и Тертуллиан, противопоставляя произведениям гностика покровительствующие христианам псалмы пророка Давида²⁸. Впрочем, наибольшее влияние и распространение приобрела замечательная поэтическая деятельность «последнего гностика» Бардесана из Эдессы. Для нас самым интересным является то, что он был автором целого цикла из 150 псалмов, сочиненных в подражание библейским. У манихеев же, как известно, и вовсе существовала собственная богослужебная книга псалмов, которая подразделялась на несколько сборников. Кстати, Аврелий Августин сам, как прежний исповедник манихейства, по всей вероятности, был с ними знаком. Й. ванОорт, исследовавший отношение столпа католической церкви к этой доктрине, к слову, уверен, что там, где в «Исповеди» Августин, описывая свое общение с манихеями, задает им вопрос о том, хорошо ли наслаждаться рассудительным псалмом (*utrum bonum sit delectari psalmos obrio*)²⁹, разговор идет именно о манихейском каноне³⁰. Следует, наконец, назвать еще одних представителей некафолического христианства, активно создававших псалмодические произведения — схизматиков-донатистов. Анонимный католический опус «Предопределенный, или Ересь предопределенных и опровержение книги, безосновательно приписываемой святому Августину» (*Praedestinitus, siue Praedestinatorum haeresis, et libri S. Augustini temere ascripti refutatio*) предоставляет нам свидетельство того, что унаследовавший за Донатом епископскую кафедру в Карфагене Пармениано бошел всю Африку, выдумывая против католиков новые псалмы³¹.

Но сочинение неканонических псалмов было традиционным и для ортодоксально мыслящих христиан. Так, например, Евсевий в «Церковной истории» приводит рассуждение защищавшего Богочеловечество Христа анонимного церковного ортодокса, который риторически вопрошает: «Сколько же от начала написано правдивыми братьями псалмов и песнопений, что, богословствуя, воспевают Христа как Слово Божие?» (*ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν ὑγραφεῖσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσιν θεολογοῦντες;*)³². Вспомним и о том, что на востоке Ефремом Сирым были написаны сотни псалмодических произведений, количество, художественное достоинство и популярность которых, в конце концов, превзошли поэтические труды «конкурента» Бардесана. На Западе первым начавшим сочинять гимны для церковных целей был, как известно, Иларию Пиктавийский.

²⁶ Οκατὰ πασῶν αἰρέσεων ἔλεγχος, 5, 9, 10 // Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. 3Band.— Leipzig, 1916. S. 102.

²⁷ Οκατὰ πασῶν..., 6, 36, 37 // Ibid. S. 167.

²⁸ De carne Christi, 17; 20 // PL, Vol. 2, Col. 826; 831.

²⁹ Confessiones, 8, 10, 24 // PL, Vol. 32, Col. 760

³⁰ Oort, J. van. Augustine and Manichaeism: New Discoveries, New Perspectives // Verbum et Ecclesia, 2006. № 2 (Vol. 27). P. 722.

³¹ Praedestinitus, siue Praedestinatorum haeresis, et libri S. Augustini temere ascripti refutatio, 1, 44 // PL, Vol. 53, Col. 601.

³² Εκκλησιαστικὴ ἱστορία, 5, 27; 5, 28 // PG, Vol. 20, Col. 512–513.

Примечательно, что Исидор Севильский в трактате по литургике «О церковных обязанностях» ставит галльского епископа перед всеми остальными сочинителями гимнов, имеющих «человеческое вдохновение» (*ingeniohumanocompositi*) (т. е. неканонических), а первым среди авторов богодухновенных гимнов (*divinihymni*) называет самого Давида³³. За Иларием в списке Исидора следует Амвросий, чье творчество изобилует такого рода поэзией (*copiosusinhuiusmodicarmine*)³⁴. Как и его предшественник, епископ Милана использовал свои гимны против арианской ереси, стремясь и таким посредством утверждать Божество Христа. Августин свидетельствует в «Исповеди»: в миланской Церкви для укрепления духа преследуемой арианами паствы было решено распевать псалмы и гимны сообразно обычаю восточных христиан (*hymnietsalmiutcanerentursecundummoreorientaliumpartium*)³⁵. Особенно же важным представляется то, что, как показывает африканский епископ, эта практика «частного» гимнотворчества и его исполнения широко распространилась по миру, обретя множество подражателей³⁶. Наконец, и сам Августин является сочинителем стихотворного произведения, созданного «человеческим вдохновением». Это — его единственный дошедший до нас поэтический опус «Псалом против секты Доната» (*Psalmuscontrapartem Donati*).

Итак, каковы же итоги нашего рассмотрения распространения псалмопения в первые христианские века? Было отмечено, что, будучи в своем возникновении (как и само христианство) опосредствованным иудейской религиозной традицией, псалмопение в данный период получило «вселенский» размах, что нашло свое выражение в следующих аспектах: в переходе от преимущественно «сердечного» к откровенному звучному исполнению и в его укорененности в структуре христианского богослужения в качестве неизменной составляющей; в причастности к нему индивидуальности вне зависимости от половых и возрастных определений; в его развернутости в жизненных сферах мирян и монахов; в преодолении им всех рамок социального и этнического характера; наконец, в создании множества неканонических поэтических произведений, имитирующих в той или иной степени библейские псалмы. Закономерен вопрос: какова же та сила, что вызвала к бытию все многообразие, всю разноаспектную среду культуры псалма в христианстве? Это — вопрос о самой сущности рассмотренного явления. Однако ответ на него составляет предмет уже другого исследования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Burn, A. E. Nicetas of Remesiana: His Life and Works.— Cambridge, 1905.
2. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Hippolytus. Dritter Band.— Leipzig, 1916.
3. McKinnon, J. W. Desert monasticism and the later fourth-century psalmodic movement // Music and Letters.— 1994.— Vol. 75.— № 4.
4. Oort, J. van. Augustine and Manichaeism: New Discoveries, New Perspectives // Verbum et Ecclesia.— 2006.— № 2.— Vol. 27.

³³ De EcclesiasticisOfficiis, 1, 6, 1–2 // PL, Vol. 83, Col. 743.

³⁴ De EcclesiasticisOfficiis, 1, 6, 2...

³⁵ Confessiones, 9, 7, 15 // PL, Vol. 32, Col. 770.

³⁶ Ibid.

5. *Patrologiae cursus completus: Series Graeca* / J.-P. Migne.— Parisiis, T. 20, 1857.
6. *Patrologiae cursus completus: Series Graeca* / J.-P. Migne.— Parisiis, T. 23, 1857.
7. *Patrologiae cursus completus: Series Graeca* / J.-P. Migne.— Parisiis, T. 29, 1857.
8. *Patrologiae cursus completus: Series Graeca* / J.-P. Migne.— Parisiis, T. 64, 1862.
9. *Patrologiae cursus completus: Series Latina* / J.-P. Migne.— Parisiis, T. 1, 1878.
10. *Patrologiae cursus completus: Series Latina* / J.-P. Migne.— Parisiis, T. 2, 1878.
11. *Patrologiae cursus completus: Series Latina* / J.-P. Migne.— Parisiis, T. 14, 1882.
12. *Patrologiae cursus completus: Series Latina* / J.-P. Migne.— Parisiis, T. 22, 1877.
13. *Patrologiae cursus completus: Series Latina* / J.-P. Migne.— Parisiis, T. 23, 1883.
14. *Patrologiae cursus completus: Series Latina* / J.-P. Migne.— Parisiis, T. 32, 1877.
15. *Patrologiae cursus completus: Series Latina* / J.-P. Migne.— Parisiis, T. 53, 1865.
16. *Patrologiae cursus completus: Series Latina* / J.-P. Migne.— Parisiis, T. 83, 1862.
17. Wagner P. *Introduction to the Gregorian Melodies // Caecilia. A Review of Catholic Church Music.*— 1957.— Vol. 84.— № 2.

К. А. Костромин

РАЗДЕЛЕНИЕ ЦЕРКВЕЙ В КОНТЕКСТЕ ОБЩЕЕВРОПЕЙСКОЙ МЕЖДУНАРОДНОЙ ПОЛИТИКИ IX–XII вв.

Разделение церквей на католическую и православную, обыкновенно датируемое 1054 г., не было одномоментным актом, но растянутым во времени длительным процессом¹. Ход этого процесса, как в контексте истории византийской или римской кафедр или истории Киевской Руси не раз привлекал к себе внимание исследователя². Однако роль этого процесса в общеевропейского или даже шире — в контексте евразийско-средиземноморского политического процесса далеко не всегда учитывается в исследованиях. Разумеется, нельзя сказать, что политический контекст не учитывается при рассмотрении истории церковных конфронтаций. Более того, последнее столетие стало привычным сопровождать рассказ о церковном конфликте 1054 г. освещением предыстории и последствий, иллюстрируя их сюжетами из истории Византии, Священной Римской империи германской нации, Римского папского престола или Киевской Руси. Однако правомерно поставить вопрос: повлияло ли, и если да, то как, разделение церквей на изменение геополитической ситуации IX–XII вв.?

Почему вообще можно говорить о глобальной международной политике в Средние века? Ведь, казалось бы, единое европейское пространство и общие правила поведения, основанные на политике «сдержек и противовесов» или на международном праве, еще не сложились. Однако, думается, это возможно³. Во-первых, в этом убеждает вовлеченность практически всей Европы и даже отчасти Азии и Северной Африки в таких сюжетах мировой истории, как Великое переселение народов (раннее средневековье), антиарабское сопротивление (каролингская эпоха), крестовые походы (позднее средне-

¹ Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия. — М., 1998. — С. 112–119.

² Лебедев А. П. История разделения церквей в IX, X и XI веках / Под науч. ред. М. А. Морозова. — СПб., 2001; Рамм Б. Я. Папство и Русь в X–XV веках. — М.-Л., 1959; Суттнер Э. Х. Исторические этапы взаимных отношений Церквей Востока и Запада. — М., 1998; Бармин А. В. Полемика и схизма. — М., 2006; Костромин К. А. Разделение церквей в контексте взаимоотношений Киевской Руси с Западной Европой во второй половине XI в. // Вестник СПбГУ. — Сер. 2. — 2010. — Вып. 3. — С. 85–89 и др.

³ Фрис В. Православие и католичество. Противоположность или взаимодополнение? — Брюссель, 1992. — С. 47–48.

вековье) или Столетняя война (рубеж Средних веков и Нового времени). Во-вторых, несмотря на имеющееся у многих историков стойкое ощущение «информационного вакуума», недостаточности источниковой базы для реконструкции исторических процессов в Средние века, работы Л. Н. Гумилева показали, что имеющихся данных вполне достаточно, чтобы восстановить ход, причины и следствия, контекст и подтекст исторического сюжета не только в отношении таких стран как Византия или Священная Римская империя, но и бесписьменных народов, населявших северное прикаспийское побережье, или народов степи от Китая до Карпатских гор, что до появления его работ казалось невозможным. Именно Л. Н. Гумилеву удалось показать, насколько могут быть взаимосвязаны процессы этнообразования в зарождавшейся Киевской Руси и, к примеру, внешнеполитические задачи, стоявшие перед Харазрией, политика умирившего Аббасидского халифата или Темучина в монгольских степях⁴. Не являются ли данные примеры наглядным подтверждением того, что международные отношения в Средние века носили геополитический характер?

При этом необходимо учитывать, что в средневековье религиозный фактор, будучи связан с этническим сознанием, играл куда более заметную роль, чем в современном мире, даже несмотря на то, что мы и сегодня наблюдаем возрастание значения религии в международных отношениях⁵. Для средних веков было достаточно самого незначительного религиозного повода, чтобы начать крупномасштабную войну. Однако, здесь необходимо оговориться — мир был в средние века, как это ни покажется странным, и куда более поликонфессионально терпимым⁶, чем теперь. Достаточно вспомнить, что одновременно на одной только Восточно-европейской равнине, к примеру, в VIII в. довольно компактно проживали хазары — иудеи, волжские булгары — мусульмане, русы, славяне и угро-финны — большей частью язычники, но язычники различные, а также готы — ариане, и кроме того здесь присутствовало уже заметное количество христиан — византийцев. Для более позднего периода отмечается возможность двоеверия — сочетания в разных социальных слоях одного этноса христианства и язычества, причем часто — одними и теми же людьми. Поэтому роль религиозного фактора важно точно устанавливать в каждом отдельном случае, не преуменьшая его влияния, но и не преувеличивая его.

Попутно заметим, что вообще религия и церковь в средневековом мире имели большую связь с этническим мировоззрением, чем сегодня. Ведь и христианские патриархаты отражали национальные особенности христианства в различных регионах и государствах. Помимо крупных патриархатов, объединявших крупные суперэтносы — византийский или германский (можно было бы сказать «каролингский», поскольку до конца X в. единый западноевропейский мир *Rex Christiana*, на чем делал акцент Л. Н. Гумилев⁷, первоначально обнимал только Франкскую державу и Восточно-германское королевство и лишь позднее начал распространяться на восток среди чехов и поляков; в него не входили Ирландия и непосредственно Рим, что позволяет

⁴ Гумилев Л. Н. 1) Древняя Русь и Великая Степь. — СПб., 2001; 2) Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации. — М., 2008. — С. 68–138, 243–354 и др.; 3) Тысячелетие вокруг Каспия. — М., 2009; 4) Древние тюрки. — М., 2010.

⁵ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. — Екатеринбург, 2005. — С. 322.

⁶ Важно не путать терпимость с толерантностью; последняя характеризуется равнодушием, индифферентным отношением к выбору религиозного опыта, что немисливо в средневековье.

⁷ Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. — Л., 1990. — С. 112–113, 244.

говорить о попытке создания поместной Германской церкви⁸), были и узконациональные — Охридская архиепископия для болгар, Антиохийский патриархат — для остатков сирийского населения или Киевская митрополия для русов⁹. Примерно то же самое можно сказать и об арабском мире, где ислам уже в VIII в. был поделен на различные движения и секты, порой находившиеся друг с другом в очень напряженных отношениях. Национальным было, таким образом, не только язычество, но любое проявление религиозности. Это требовало и от простых людей, и тем более от участников политического процесса известной религиозной грамотности, с одной стороны, и терпимости и широты, с другой. Такая этно-религиозная пестрота создавала определенные политические сложности, способствуя формированию глобальных политических процессов, в которых важную роль играл религиозный компонент.

Переходя непосредственно к проблеме геополитического значения разделения церквей, необходимо охарактеризовать последствия для международных отношений схизмы патриарха Фотия и папы Николая I. Если не затрагивать многочисленных политических аспектов этого исторического сюжета, следует напомнить, что конфликт между двумя влиятельнейшими патриархами начался с констатации канонических препятствий для признания патриарха Фотия действующим главой византийской церкви. В ответ на это Фотий начал обвинять папу в уклонении от чистоты православного учения, указывая на наличие некоторых обрядовых и культурных отличий церквей западной и восточной традиций, и придавая им догматическое значение¹⁰.

Важно отметить: тот факт, что конфликт имел ограниченное церковно-каноническое значение, дает повод утверждать, что он имел резонанс только в Риме, Константинополе и отчасти на Балканах, поскольку конфронтацию сопровождал спор о канонических границах патриархатов в Иллирике. В спорах участвовало считанное число полемистов — полемическое послание тогда написал один только Фотий. Несмотря на то, что непосредственный интерес в вовлечении Болгарии и Моравии в политическую игру на своей стороне имели и Византия, и Римская церковь, и Священная Римская империя, германский мир Европы не был вовлечен в этот спор, и это принципиально важно. Без поддержки германских или франкских королей этот конфликт был обречен на то, чтобы остаться только в рамках церковных стен. Более того, поскольку ни в западной церкви практически не нашлось оппонентов¹¹, ни в восточной — поддержавших сторонников, положение Фотия с его критицизмом выглядит совсем уж двусмысленно. Даже славянский христианский мир не был вовлечен в этот спор и был его пассивным свидетелем — окончательное самоопределение церкви Моравии

⁸ *Костромин К. А.* Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук (СПбГУ). — СПб., 2011. — С. 36–37.

⁹ Если сам факт того, что национальное самоопределение провоцировало создание национальных церквей представляется нам базовым и неизменным, то процесс создания поместных национальных церквей и механизм отделения от уже существовавшей пентархии могут быть совершенно различны и, более того, сильно отличаться от того, как это происходило в другие эпохи, как например в наши дни. Представляется, что выход поместных славянских церквей из под омофора Рима и Константинополя в XI–XII вв. осуществлялся не по принципу действия неких канонов церкви, а по принципу «брать столько суверенитета, сколько могут».

¹⁰ *Лебедев А. П.* История разделения церквей в IX, X и XI веках. — С. 52–80; *Рансимен С.* Восточная схизма. — С. 31–33.

¹¹ Те два ответа, которые были составлены по поручению папы, носят апологетический характер, из чего следует, что ответы были вынужденными (*Бармин А. В.* Полемика и схизма. С. 59–75).

и Балкан сделали только к концу XI в.¹² Половина X и весь XI век здесь вполне мирно сосуществовали различные славянские, греческие, латинские и немецкие иерархии. Таким образом, конфликт Фотия и Николая I можно признать разве что прелюдией к разделению церквей, но никак не его началом именно по той причине, что международный резонанс вызвали исключительно канонико-правовые претензии.

Совсем другое можно сказать о конфликте середины XI в. Он также начинался как конфронтация двух лидеров — патриарха Михаила Керулария и папского легата кардинала Гумберта¹³. Однако этот конфликт породил богатую литературную богословскую полемику, в которой в довольно скором времени, а именно к началу XII в., приняло участие большинство западноевропейских и славянских государств и народов. Еще в середине XI в. о конфликте не было известно ни в Европе, ни на Руси¹⁴. До конца XII в. ни германские богословы, ни русское духовенство не вступили в полемику. Те немногочисленные полемические произведения, которые, как казалось в XIX–XX вв., были написаны на Руси, лишь подтверждают правильность данного тезиса¹⁵. В самом деле, на Руси были написаны послание митрополита Леонтия (условно — непосредственно вскоре после 1054 г.) и послание митрополита Ефрема (найденное И. С. Чичуровым, написано в 70-е гг. XI в.), но только на греческом языке¹⁶. Первое из них так и не было переведено на славянский, второе было использовано для полемики в рамках славянского мира значительно позднее — в середине XII в. на его основе было составлено произведение «О фрягах и прочих латинах». Атрибуция «Стязания с латиной» митрополиту Георгию не выдерживает критики, а послание, приписывавшееся ранее преподобному Феодосию (единственный текст, автором которого был бы русский автор), на самом деле было написано игуменом Феодосием Греком в середине XII в.¹⁷ Таким образом, из всей полемической литературы XI в. на Руси остается только послание митрополита Иоанна антипапе Клименту III, однако его экуменический характер не дает оснований считать его конфронтационным.

¹² Христианство в странах Восточной, юго-восточной и центральной Европы на пороге второго тысячелетия / Отв. ред. Б. Н. Флоря. — М., 2002. С. 267–339; *Kostromin K.* The division of the churches in Russia in the 11th and at the beginning of the 12th century and church relations in the Balkans Peninsula // Српска теологија данас 2012. Зборник радова четвртог годишњег симпозиона, одржаног на Православном богословском факултету 25–26 маја 2012. — Београд, 2013 (в печати).

¹³ *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). — Брюссель, 1964. — С. 543–552; *Лебедев А. П.* История разделения церквей в IX, X и XI веках. — С. 237–251; *Пузовић В.* Црквене и политичке прилике у доба великог раскола 1054 године. — Београд, 2008.

¹⁴ См. подробнее: *Костромин К. А.* Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.). Диссертация...

¹⁵ *Костромин К. А.* Разделение церквей в контексте взаимоотношений Киевской Руси с Западной Европой во второй половине XI в. // Вестник СПбГУ. — Сер. 2. — 2010. — Вып. 3. — С. 85–89.

¹⁶ *Поппэ А. В.* Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии (окончание) // Византийский временник. — Т. 29. — М., 1969. — С. 95–104; *Чичуров И. С.* Антилатинский трактат киевского митрополита Ефрема (ок. 1054/55–1061/62 гг.) в составе греческого канонического сборника Vat. Gr. 828 // Вестник ПСТГУ. — Сер. I. — М., 2007. — Вып. 3 (19). — С. 107–132; *Ћићуров I.* Ein antilateinischer Traktat des Kiever Metropolitens Ephraim // *Fontes Minores.* — Frankfurt/M., 1998. — Bd. 10. — S. 319–356.

¹⁷ *Костромин К. А.* Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.). Диссертация... — С. 124–136. Подробнее об истории изучения и проблеме авторства см.: *Костромин К. А.* Проблема атрибуции «Слова Феодосия, игумена Печерского, о вере крестьянской и о латыньской» // Христианское чтение. — № 1 (36). — СПб., 2011. — С. 6–97.

Примерно та же картина наблюдается и в странах Западной Европы¹⁸. Однако причина нераспространенности последствий конфликта 1054 г. в Западной Европе и в славянском мире совершенно различна. В франко-германском мире литература не создавала общественного мнения, в отличие от Византии и Руси. Будучи латинской по языку, она была недоступна широким массам, оставаясь уделом элиты, прежде всего церковной, так как придворная элита читала неохотно и только то, что было вызвано «производственной» необходимостью, а университетская элита к XI в. еще не сложилась¹⁹. При фактическом же отсутствии социальных лифтов в феодальном обществе Европы содержание полемики не становилось известно даже клирикам, поскольку их контакты с церковной администрацией были сильно затруднены и совершенно формализованы. Поэтому конфликтность здесь проявилась лишь в результате личной встречи европейского населения, причем, что очень важно, в двух ипостасях — простонародья и феодалов, со славянами на Балканах и византийцами во время первого Крестового похода²⁰. По мере разрастания кризиса в крестоносном движении разрастался и конфликт, приведший к печальным последствиям в 1204 г.

Совершенно иное можно наблюдать в славянском мире. Здесь язык служил не средством разделения общества на классы, но коммуникации. Поэтому здесь написанное слово намного легче находило путь в массовое сознание. Учитывая ту высокую грамотность, которую продемонстрировали новгородцы начиная уже с XI в. на материале берестяных грамот, следует предполагать, что общественное мировоззрение проникало сквозь социальные перегородки²¹. Если даже кто-то не мог читать, то мог слушать и понимать язык проповеди, чего не было в Европе. Поэтому важно обратить внимание на появление славянской полемической антилатинской литературы. Если, как мы выяснили, на Руси таковых произведений не было до начала XII в., то совершенно иная картина наблюдается на Балканах. Там известны по крайней мере два автора, писавших антилатинские произведения — Лев и Феофилакт Охридские²².

Однако здесь есть неясность. Созданные в середине XI в. полемические произведения на славянском языке должны были оказать влияние на степень комплиментарности в межконфессиональных отношениях. Этого не видно. Более того, на Балканах едва ли не до середины XII в. сохранялась поликонфессиональность, давая возможность различным церковным структурам безконфликтно сосуществовать на довольно компактной территории²³. Еще более удивительным кажется то, что после появления антилатинских произведений на Руси они не оказали влияния на бытовую письменность, сохранившуюся в форме берестяных грамот — в них нет ни следа знакомства с идеей разделения церквей, хотя в официальных памятниках, как например Вопроша-

¹⁸ Павлов А. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. — СПб., 1878. — С. 61.

¹⁹ Ле Гофф Ж. Рождение Европы / Пер. с фр. А. Поповой. — СПб., 2007. — С. 98–99, 101, 204–206.

²⁰ Рансимен С. Восточная схизма... С. 62–77.

²¹ Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси. Историко-бытовые очерки XI–XIII вв. — М., 1966. — С. 21–24; Фроянов И. Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. — Л., 1980. — С. 123, 130.

²² Подскалки Г. Средневековна теолошка књижевност у Бугарској и Србији (865–1459). — Београд, 2010. — С. 298–299, 303.

²³ Живковић Т. Црквена организација у српским земљама (рани средњи век) / Историјски институт. Посебна издања, књига 45. — Београд, 2004. — С. 49–72, 85–193.

ние Кирика, глубокие следы влияния уже присутствуют²⁴. Транспонируя письменную ситуацию Новгорода XII в. на бесписьменную (в бытовом отношении) землю Киева XI в., мы видим такую же ситуацию.

Ответ на это недоумение, кажется, найти довольно просто. Балканский полуостров был пограничной территорией, где осуществлялась встреча трех культур — германо-римской, греко-византийской и славянской. Конфликт между ними принес бы на и без того неорганизованную и не столь уж высоко развитую территорию еще больший упадок. Поэтому это культурное пограничье было границей не разделения, а встречи культур. Поскольку Русь оказалась под куда более сильным влиянием церковной традиции Болгарии (а через нее и всего Балканского полуострова), чем непосредственно Византии (поскольку Болгария по сути сыграла роль передаточного звена в распространении славяно-христианской культуры), то Киевское государство воспринимало себя аналогично — территорией контакта, а не территорией разделения. Позднее, после распада Киевской Руси эту роль по вполне понятным причинам взял на себя Новгород.

Конфликт в Константинополе не помешал князю Изяславу с сыновьями и супругой совершить поездку по странам Западной Европы, а также многочисленным бракам князей с представительницами западноевропейских владетельных домов²⁵. Он не помешал приезду в Киев трирского епископа Бурхарда и появлению на Руси праздника перенесения мощей свят. Николая Чудотворца в Бари, как и довольно многочисленной (в рамках древнерусской) западноевропейской агиографической литературы²⁶.

Более того, заметим, что и идея Крестовых походов, которая часто рассматривается в контексте споров об инвеституре как стратегическая победа папства над германскими императорами, не имела антивизантийской церковной полемической окраски²⁷. Более того, инициатива в общеевропейском походе против турок принадлежала императору Алексею Комнину, начавшему также и процесс переговоров по поводу прекращения схизмы Михаила Керуллара и Гумберта²⁸. Византийское войско участвовало в первом крестовом походе наравне с войском европейских феодалов и империя в результате войны получила Киликию, как и остальные участники крестоносного воинства получили земельные наделы и княжества.

Обращает на себя внимание тот факт, что разделение церквей стало приобретать законченные черты лишь в тот момент, когда все основные участники геополитического процесса стали терять влияние на происходящие события. XII век для Руси — это эпоха

²⁴ Памятники древнерусского канонического права.— Ч. 1. (Памятники XI–XV в.) / Русская историческая библиотека.— Т. VI.— СПб., 1908.— Стб. 26–27, 60. Правило 10 1-й пагинации и 16 3-й пагинации.

²⁵ Назаренко А. В. Порядок престолонаследия на Руси X–XII вв.: наследственные разделы, сеньорат и попытки десигнации (типологические наблюдения) // Из истории русской культуры.— Т. 1. Древняя Русь.— М., 2000.— С. 500–518; Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков.— М., 2001.— С. 559–584 и др.

²⁶ Латиноязычные источники по истории Древней Руси. Германия, IX — первая половина XII вв. / Сост., пер., коммент. М. Б. Свердлова.— М.-Л., 1989.— С. 164–165; Шляпкин И. Русское поучение XI века о перенесении мощей Николая Чудотворца и его отношении к западным источникам.— СПб., 1881.

²⁷ Успенский Ф. И. История Византийской империи.— Т. 4.— Отдел VI. Комнины.— Отдел VII. Расчленение империи.— М., 2002.— С. 128–184.

²⁸ Катанский А. История попыток к соединению церквей греческой и латинской в первые четыре века по их разделении.— СПб., 1868; Рансимен С. Восточная схизма... С. 52–54, 59–60, 64–67.

развала единого киевского государства на отдельные княжества со своими внешнеполитическими приоритетами. На это же время пришелся и глубокий кризис и фактическая децентрализация власти в Священной Римской империи, а еще не набравшее силу Франкское королевство также не могло стать активным проводником религиозной политики в мире²⁹. Хотя, казалось бы, для Византийской империи XII век трудно назвать неудачным, однако в этом мнимом благополучии крылось будущее внезапное, но катастрофическое падение, которое империя испытала в 1204 г. Венгрия, Чехия и Польша также пришли к упадку в XII в. Словом, разделение церквей стало не столько результатом активной внешней политики сильных государств Европы, сколько результатом кризиса самих внешнеполитических взаимосвязей³⁰. На этом фоне расцветшее папство, получившее в XII в. наибольшие дивиденды от победы в споре об инвеституре, кажется единственным «заказчиком» церковной конфронтации. Однако, думается, это не так.

Дипломатия Апостольского престола держало религиозную ситуацию под контролем. Свидетельство этому — религиозная ситуация на Балканах в XII в. На фоне этнополитической раздробленности здесь наблюдается дискретная церковно-административная система. Поликонфессиональная среда не была полностью ликвидирована римскими папами в XI и XII в., хотя они легко могли это сделать. Тем не менее, папство предпочитало влияние на балканские народы при помощи «мягкой силы» (думается, что этот термин в данном случае вполне применим). Этому устремлению пап подыгрывало и отсутствие на Балканах в XII в. централизованных государств.

Ситуация, сложившаяся в мире в начале XII в., сама подталкивала народы к разделению. В эту эпоху наметился процесс создания будущих европейских наций, что нашло свое отражение в национализации романского искусства, до того обладавшего единым шаблоном практически для всех европейских культур³¹. Возвращаясь теперь к сказанному в начале, отметим, что национальный характер поместных церквей в раннем средневековье компенсировался стремлением народов к воссозданию универсализма Римской империи. Однако на этом пути народы Европы потерпели крах — Священная Римская империя, став государством германцев, смогла претендовать лишь на часть наследия Римской империи; Византия в силу своего восточного положения и доминирования греческого населения (хотя и в многоэтническом государстве) также смогла унаследовать римскую имперскую идею только частично. Универсализм оказался несбыточным, породив обратное стремление — к замыканию в этнической самоидентичности. Выражаясь образно, рост национального самосознания, приведший к краху идею универсальной империи, дал метастазы в религию. Национальный характер патриархатов и национализация государств, взятые совокупно, дали эффект отталкивания, породив такое историческое явление, как разделение христианской церкви в рамках двух, так и не построенных универсумов.

²⁹ По нашему мнению, Фридриха I Барбароссу едва ли можно считать императором, усилившим централизацию власти в империи. Его многочисленные внешние походы, с одной стороны, отвлекали его от решения внутривнутриполитических проблем, а с другой, были его своеобразным признанием невозможности их решить. Борьба феодальных центров продолжалась в течение всего XII века (*Колесницкий Н. Ф.* «Священная Римская империя»: притязания и действительность. — М., 1977. — С. 111–151).

³⁰ *Гумилев Л. Н.* Конец и вновь начало. Популярные лекции по народоведению. — М., 2010. — С. 155–164.

³¹ *Костромин К. А.* Церковный раскол XI века на Руси и романское искусство // Православ'я — цивілізаційний стрижень слов'янського світу. Збірник наукових праць. — Київ, 2011. — С. 135–140.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бармин А. В. Полемика и скизма.— М., 2006.
2. Гумилев Л. Н. Древние тюрки.— М., 2010.
3. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь.— СПб., 2001.
4. Гумилев Л. Н. Конец и вновь начало. Популярные лекции по народоведению.— М., 2010.
5. Гумилев Л. Н. Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации.— М., 2008.
6. Гумилев Л. Н. Тысячелетие вокруг Каспия.— М., 2009.
7. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли.— Л., 1990.
8. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры.— М., 1984.
9. Живковић Т. Црквена организација у српским земљама (рани средњи век) / Историјски институт. Посебна издања, књига 45.— Београд, 2004.
10. Из истории русской культуры.— Т. 1. Древняя Русь.— М., 2000.
11. Катанский А. История попыток к соединению церквей греческой и латинской в первые четыре века по их разделении.— СПб., 1868.
12. Колесницкий Н. Ф. «Священная Римская империя»: притязания и действительность.— М., 1977.
13. Костромин К. А. Проблема атрибуции «Слова Феодосия, игумена Печерского, о вере крестьянской и о латыньской» // Христианское чтение.— № 1 (36).— СПб., 2011.— С. 6–97.
14. Костромин К. А. Разделение церквей в контексте взаимоотношений Киевской Руси с Западной Европой во второй половине XI в. // Вестник СПбГУ.— Сер. 2.— 2010.— Вып. 3.— С. 85–89.
15. Костромин К. А. Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук.— СПб., 2011.
16. Костромин К. А. Церковный раскол XI века на Руси и романское искусство // Православ'я — цивілізаційний стрижень слов'янського світу. Збірник наукових праць.— Київ, 2011.— С. 135–140.
17. Латиноязычные источники по истории Древней Руси. Германия, IX — первая половина XII вв. / Сост., пер., коммент. М. Б. Свердлова.— М.-Л., 1989.
18. Ле Гофф Ж. Рождение Европы / Пер. с фр. А. Поповой.— СПб., 2007.
19. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Пер. с фр. под общ. ред. В. А. Бабинцева.— Екатеринбург, 2005.
20. Лебедев А. П. История разделения церквей в IX, X и XI веках / Под науч. ред. М. А. Морозова.— СПб., 2001.
21. Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков.— М., 2001.
22. Павлов А. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян.— СПб., 1878. (Извлечено из XIX отчета о присуждении награды графа Уварова).
23. Памятники древнерусского канонического права.— Ч. 1. (Памятники XI–XV в.) / Русская историческая библиотека.— Т. VI.— СПб., 1908.
24. Подскалки Г. Средньовековна теолошка књижевност у Бугарској и Србији (865–1459).— Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2010.
25. Поппэ А. В. Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии (окончание) // Византийский временник.— Т. 29.— М., 1969.— С. 95–104.
26. Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.).— Брюссель, 1964.
27. Пузовић В. Црквене и политичке прилике у доба великог раскола 1054 године.— Београд: Хришћански културни центар, 2008.
28. Рамм Б. Я. Папство и Русь в X–XV веках.— М.-Л., 1959.

29. Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия.— М., 1998.
30. Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси. Историко-бытовые очерки XI–XIII вв.— М., 1966.
31. Суттнер Э. Х. Исторические этапы взаимных отношений Церквей Востока и Запада / Пер. с нем. О. Акимовой.— М., 1998.
32. Успенский Ф. И. История Византийской империи.— Т. 4.— Отдел VI. Комнины.— Отдел VII. Расчленение империи.— М., 2002.
33. Фрис В. Православие и католичество. Противоположность или взаимодополнение? — Брюссель, 1992.
34. Фроянов И. Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории.— Л., 1980.
35. Христианство в странах Восточной, юго-восточной и центральной Европы на пороге второго тысячелетия / Отв. ред. Б. Н. Флоря.— М., 2002.
36. Чичуров И. С. Антилиатинский трактат киевского митрополита Ефрема (ок. 1054/55–1061/62 гг.) в составе греческого канонического сборника Vat. Gr. 828 // Вестник ПСТГУ.— Сер. I.— М., 2007.— Вып. 3 (19).— С. 107–132.
37. Шляпкин И. Русское поучение XI века о перенесении мощей Николая Чудотворца и его отношение к западным источникам.— СПб., 1881.
38. Ćićurov I. Ein antilateinischer Traktat des Kiever Metropolitens Ephraim // Fontes Minores.— Frankfurt/M., 1998.— Bd. 10.— S. 319–356.
39. Kostromin K. The division of the churches in Russia in the 11th and at the beginning of the 12th century and church relations in the Balkans Peninsula // Српска теологија данас 2012. Зборник радова четвртог годишњег симпозиона, одржаног на Православном богословском факултету 25–26 маја 2012.— Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2013 (в печати).

Д. В. Хмыров

РУССКАЯ ЦЕРКОВНАЯ ЭМИГРАЦИЯ В КИТАЕ В ИСТОРИЧЕСКОМ И ПОЛИТИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ (1917–1945)

Долгое время тема беженцев из Российской империи в Китай находилась под негласным запретом в отечественной историографии. Не рассматривались, либо лишь вскользь упоминались сопутствующие исторические обстоятельства, события, факты. Замалчивались вопросы, связанные с церковной эмиграцией и деятельностью русской Православной церкви в Китае, полностью игнорировался огромный вклад православных подвижников в дело помощи многочисленным беженцам-соотечественникам.

С 1990-х гг. перед историками открылась возможность исследовать эту малоизученную страницу нашего прошлого. Жизни российской эмиграции в Китае и Японии в послереволюционный период посвящены работы Н. Е. Абловой «История КВЖД и российская эмиграция в Китае (первая половина XX века)»¹, О. И. Сергеева и С. И. Лазаревой «Российская эмиграция на Дальнем Востоке (1917–1945 гг.)»², В. И. Голдина «Роковой выбор. Русское военное зарубежье в годы Второй мировой войны»³.

Появился также ряд исследований, непосредственно посвященных деятельности русской православной церковной эмиграции в Китае. Это, прежде всего, книга священника Дионисия Поздняева «Православие в Китае (1900–1997 гг.)»⁴, а также работа В. Ф. Печерицы «Духовная культура русской эмиграции в Китае»⁵, некоторые

¹ Аблова Н. Е. История КВЖД и российская эмиграция в Китае (первая половина XX века).— Мн., 1999.

² Сергеев О. И., Лазарева С. И. Российская эмиграция на Дальнем Востоке (1917–1945 гг.) // Российская эмиграция на Дальнем Востоке.— Владивосток, 2000.

³ Голдин В. И. Роковой выбор. Русское военное зарубежье в годы Второй мировой войны.— Архангельск; Мурманск, 2005.

⁴ Дионисий Поздняев, священник. Православие в Китае (1900–1997 гг.).— М., 1998.

⁵ Печерица В. Ф. Духовная культура русской эмиграции в Китае.— Владивосток, 1999.

статьи, например «Харбинская епархия в период распространения советского влияния в Китае (1923–1924 гг.)» С. Н. Бакониной⁶.

Интересный фактический материал можно почерпнуть из биографических книг и интернет-публикаций о деятелях православной церкви, волею судеб оказавшихся в Китае после трагических революционных событий. Назовем биографическое исследование Н. Г. Мизь «Эмигрантский путь игуменьи Руфины»⁷, а также повествование о ней на сайте Екатеринбургской епархии, в разделе «Непрославленные подвижники»⁸. Важные исторические подробности приведены в статье Е. В. Ковалевой «Православная Церковь в Харбине: служение епископа Ювеналия (Килина)»⁹.

Национально-политическая ситуация в Китае и Православная Церковь до японского вторжения

В Китае революционные события, радикально изменившие общественное устройство и жизнь людей, произошли примерно в то же время, что и в России. В 1911 г. поднялось Учанское восстание, которое стало началом Синьхайской революции 1911–1913 гг., в результате чего была свергнута маньчжурская династия. Империя Цин развалилась, в стране была провозглашена Китайская республика.

В 1913 г. произошла «Вторая революция» под предводительством Сунь Ятсена. Основатель группировки северных милитаристов Юань Шикай подавил разрозненные выступления в центральных и южных провинциях и установил военную диктатуру. После его смерти в Китае начали оформляться многочисленные военно-феодалные вотчины различных милитаристских группировок. Это время (1916–1928 гг.) известно как Эра милитаристов. Раздробленность страны и тяжелое экономическое положение, в котором находилось даже большинство местного населения, безусловно, создавали особые трудности для эмигрантов. Это сказывалось как в затрудненности связей между приходами православной церкви в различных районах страны, так и в недостатке ресурсов для нормальной деятельности общин.

Деятельность Российской Духовной Миссии в Пекине

Российская Духовная Миссия в Пекине являлась церковно-политическим представительством Российской церкви и государства в Китае в XVII–XX веках. Миссия была центром научного изучения Китая и подготовки первых русских синологов. Из-за отсутствия дипломатических отношений между двумя государствами ее служители в течение долгого времени были неофициальными представителями российского правительства в Китае.

⁶ Баконина С. Н. Харбинская епархия в период распространения советского влияния в Китае (1923–1924 гг.) // Вестник ПСТГУ. История. История Русской Православной Церкви.— 2008.— Вып. II.— 4 (29).— С. 84–105.

⁷ Мизь Н. Г. Эмигрантский путь игуменьи Руфины.— Владивосток, 2000.

⁸ Сайт Екатеринбургской епархии, раздел «Непрославленные подвижники» // URL: <http://www.ekaterinburg-eparhia.ru/saints/2011-02-03-07-08-11/at470> (дата обращения — 20.01.2013).

⁹ Ковалева Е. В. Православная Церковь в Харбине: служение епископа Ювеналия (Килина) // Вестник церковной истории.— 2007.— № 4 (8).

Наивысшего расцвета миссия достигла к 1917 году — ее капитал приближался к 1 млн рублей. Миссия владела землями и строениями. В школах миссии по всему Китаю обучалось до 3 тыс. человек. Многие изучали русский язык, потом принимали крещение. К 1916 году численность православных китайцев достигла 5587 человек. Было учреждено 32 миссионерских стана, в которых строились храмы, назначались священники и учителя. Миссия имела под своим управлением 19 храмов, 5 подворий (Петербург, Москва, Харбин, Маньчжурия, Далянь), 20 школ (храмы в Маньчжурии находились в ведении Владивостокской епархии). Первый православный епископ Китая — владыка Иннокентий (Фигуровский) — строил китайскую Церковь на крови мучеников восстания ихэтуаней (так называемое Боксёрское восстание 1899–1901 гг.). При епископе Иннокентии был полностью завершён труд по переводу на китайский язык богослужебных книг.

Ситуация коренным образом изменилась после разгрома белых армий Колчака на Дальнем Востоке и атамана Дутова в Туркестане в 1919–1920 годах. В Китай хлынул поток русских, бежавших через Дальний Восток и Среднюю Азию (некоторые источники называют цифру более 500 тыс. человек)¹⁰. В Китае были закрыты Посольство и Консульства Российской Империи.

В это время связь с церковным центром, Московской Патриархией, прервалась. Российская Духовная Миссия в Китае, как и другие зарубежные учреждения Русской Православной Церкви, на основании постановления Патриарха Тихона и Высшего Церковного Совета от 7 (20) ноября 1920 года перешла во временное подчинение Зарубежному Архиерейскому Синоду. В начале 1921 года Начальник Российской Духовной Миссии в Пекине признал себя подчиненным образованному незадолго до этого Церковному Управлению за границей. Пекинская Миссия вошла в состав Русской Зарубежной Церкви. Определением Зарубежного Синода в 1922 году была образована новая епархия — Пекинская и Китайская. Таким образом, сохранив старое название, Миссия стала первой православной епархией на территории Китая и ее административным центром. В пределах Пекинской епархии были образованы викариатства в Шанхае — во главе с епископом Симоном (Виноградовым) и в Тяньцзине (позднее перенесено в Ханькоу) — во главе с епископом Ионой (Покровским).

Главной задачей Российской Духовной Миссии в Китае стала забота о беженцах из России. В 1919 году на территории Китая были закрыты все православные миссионерские станы — таким образом, существенно изменились приоритеты ее деятельности. Чтобы хоть как-то улучшить материальное положение русских беженцев, архиепископ Иннокентий отдал им в долгосрочное пользование большую часть имущества Миссии.

Харбинская епархия

В 1922 г. Харбинская епархия была выделена из Владивостокской епархии Заграничным Высшим Церковным Управлением, ее правящим архиереем был назначен архиепископ Мефодий (Герасимов). В ее пределах оказались бежавшие из России архиепископ Мелетий, архиепископ Нестор и епископ Димитрий. Открытие Харбинской епархии было фактически признано Всероссийской церковной властью:

¹⁰ Дионисий Поздняев, священник. Православие в Китае (1900–1997 гг.).— М., 1998.— С. 45.

ее не приписывали к соседней Пекинской епархии и не назначали в Харбин нового архиерея. В силу своего особого канонического статуса Харбинская епархия претендовала на первенство на Дальнем Востоке.

«...Хотя он [Харбин] имел нерусское название, но это был типичный русский город как по своему внешнему виду, так и по своему быту, по своей культуре,— пишет в своих воспоминаниях С. Троицкая.— В каждом районе Харбина и его пригородах была церковь, причем если старое здание церкви требовало капитального ремонта или необходимо было увеличить его вместимость, то православные русские люди предпочитали построить рядом новый храм, и обычно не деревянный, а кирпичный. Так были построены новые церкви: Софийская, Благовещенская, Алексеевская (в Модягоу) и церковь во имя Святителя Николая в Затоне... В каждой церкви был священник-настоятель, а епархией правил или епископ, или архиепископ, или митрополит. После большевистской революции в России, когда началось жестокое преследование православного духовенства, в Харбин прибыло немало представителей высшего и рядового духовенства»¹¹.

Русская православная эмиграция, вынужденная покинуть Советскую Россию, и за ее пределами не могла чувствовать себя в безопасности. «С установлением советского режима на КВЖД на православную церковь оказывали давление не только советские органы, агенты ОГПУ, коммунистические и комсомольские организации, но и китайские красные партизаны, хунхузы,— пишет В. Ф. Печерица.— Арестовывались и похищались священники, закрывались приходы, разграблялось имущество храмов. Одним словом, гонения, которым подвергалась церковь на Родине, продолжались и здесь, только в иных масштабах... Были арестованы и высланы в СССР и осуждены сотни священников из Дайрена, Мукдена, Харбина и других мест Маньчжурии»¹².

В 1929 г. советские войска на Дальнем Востоке вторглись в пределы Китая в Трехречье (на территорию автономной Внутренней Монголии в Маньчжурии), преследуя русских беженцев из Сибири и белогвардейцев. По поводу зверств большевиков в Трехречье митрополит Антоний отозвался обращением ко всем народам мира: «Душу раздирающие сведения идут с Дальнего Востока. Красные отряды вторглись в пределы Китая и со всей своей жестокостью обрушились на русских беженцев — выходцев из России, нашедших в гостеприимной китайской стране прибежище от красного зверя. Уничтожаются целые поселки русских, истребляется все мужское население, насилуются и убиваются дети, женщины. Нет пощады ни возрасту, ни полу, ни слабым, ни больным. Все русское население, безоружное, на китайской территории Трехречья умерщвляется, расстреливается с ужасающей жестокостью и с безумными пытками»¹³. Волна русских беженцев хлынула в Харбин, где все они получили кров и пищу, и лишь к 1930 г. стали возвращаться в Трехречье.

Деятельность иерархов, оказавшихся на территории Маньчжурии, в первую очередь также была посвящена заботам о страждущих. Так, по инициативе епископа

¹¹ Сайт Екатеринбургской епархии, радел «Непрославленные подвижники» // URL: <http://www.ekaterinburg-eparhia.ru/saints/2011-02-03-07-08-11/at470> (дата обращения — 20.01.2013).

¹² Печерица В. Ф. Духовная культура русской эмиграции в Китае.— Владивосток, 1999.— С. 19.

¹³ Дионисий Поздняев, священник. Православие в Китае (1900–1997 гг.).— М., 1998.— С. 56.

Димитрия (Хайларского) были созданы «Серафимовский приют» для мальчиков-сирот и «Серафимовская столовая». На земельном участке Спасо-Преображенской церкви Корпусного городка в Харбине протоиерей М. Филологов создал «Дом-убежище митрополита Мефодия» для вдов, сирот и престарелых из духовного звания.

В 1930 г. в Харбине началось строительство величественного Софийского храма. Вообще же в городе с 1918 г. по 1931 г. были построены следующие храмы: Свято-Николаевский при городской тюрьме, Свято-Петропавловский в Сунгарийском городке, Свято-Преображенский в корпусном городке, Камчатское подворье, Богородицко-Владимирская женская обитель (основана в 1924 г. игуменией Руфиной), Казанско-Богородицкий мужской монастырь в Гондатеьвке, Борисоглебская церковь в Цинхэ, Свято-Николаевская церковь в Частном Затоне, Иоанно-Богословская при приюте-училище «Русский дом», Иоанно-Предтеченская при Московских казармах, Пророко-Ильинская на Пристани, Покровская на Старом кладбище. Строили церкви и на железнодорожной линии.

* * *

Во второй половине 1920-х гг. меняется политическая власть в Китае. Еще 20 января 1924 г. партия Гоминьдан провела I Всекитайский съезд, где был принят курс на союз с китайскими коммунистами и СССР. 16 июня была учреждена Военная академия Вампу под руководством Чан Кайши, в создании которой большую роль играли военные советники из СССР. А в начале 1927 г. Чан Кайши пошёл на открытую конфронтацию с компартией Китая. После нескольких военных операций к 1927 г. войска Гоминьдана контролировали большую часть территории Китая. Период с 1927 г. по 1937 г., когда Гоминьдан правил Китаем, получил название Нанкинская декада (по названию новой столицы).

Постоянные военные столкновения этих партий, их борьба за контроль над районами Китая негативно сказывались на жизни местного населения и русских эмигрантов. В целом в 1920–1930-х гг. священники Российской Духовной Миссии и Харбинской епархии столкнулись с рядом проблем.

Зачастую русская эмиграция, раздираемая внутренними распрями, неадекватно относилась к помощи Миссии. Доходило даже до прямого расхищения монастырского имущества в Пекине. Самоотверженная помощь беженцам усугубила и без того тяжелое материальное положение Миссии. Лишенная денежных поступлений и помощи из России, доходов от своих подворий в Москве и Петрограде, обремененная долгами, она была почти полностью разорена. 31 мая 1924 г. был подписан советско-китайский договор, по которому над Миссией нависла угроза лишиться всего имущества как собственности советского государства. К счастью, Начальнику Миссии удалось доказать китайским властям, что законным владельцем имущества являлась Церковь в лице Российской Духовной Миссии в Китае.

Кроме того, глав Духовной Миссии глубоко тревожили взаимоотношения с Московской церковной властью. Так, в июне 1928 г. Харбинские архиереи получили Указ Временного Московского Священного Синода от 20 июня 1928 г., обращенный к Карловацкому Священному Синоду и митрополиту Евлогию (Георгиевскому). Речь шла о признании иерархами зарубежья власти митрополита Антония (Храповицкого) или митрополита Сергия (Страгородского). В Указе говорилось и о том, что всякий

клирик, признающий Московский Синод, но не вступающий в советское гражданство, отстраняется от службы. Ни один из архиереев на территории Китая не посчитал возможным для себя принять этот Указ. Деятельность Духовной Миссии сильно осложнялась и внутренними разногласиями, которые зачастую были результатом целенаправленной разрушительной деятельности некоторых священников, подготовленных специально для этой цели советской властью. Не было единомыслия также среди клириков Миссии и Харбинской епархии.

Начало японского вторжения в Китай и деятельность Православной Церкви на оккупированных территориях

Японо-китайская война явилась следствием проводившегося в течение нескольких десятилетий империалистического курса Японии на политическое и военное господство в Китае. Его целью был захват сырьевых резервов и других ресурсов. Задолго до 1937 г. стороны время от времени сталкивались в боях, так называемых «инцидентах». Среди них можно особо отметить Маньчжурский (Мукденский) инцидент 18 сентября 1931 г. — именно этой датой некоторые китайские историки датируют начало японо-китайской войны. В этот день Квантунская армия под предлогом защиты железной дороги захватила мукденский арсенал и близлежащие городки. Китайским войскам пришлось отступить, и к февралю 1932 г. вся Маньчжурия оказалась в руках японцев. 28 июля японские войска уже захватили Пекин, а 30-го — Тяньцзинь.

28 июня 1931 г. преставился митрополит Иннокентий (Фигуровский). На место владыки Иннокентия назначен был преосвященный Симон, возведенный в сан архиепископа 26 июня 1931 г. Краткое время его правления 19-й Миссией не было спокойным. Оно было омрачено попыткой раскола со стороны китайского духовенства, возглавляемого старейшим священником-китайцем, сыном священномученика Митрофана Цзи (первого православного священника из китайцев), протоиереем Сергием Чан. Нанкинское правительство, рассмотрев просьбу протоиерея Сергия, утвердило его на посту Начальника Миссии — формально он стал хозяином имущества Миссии.

Ввиду желанья Высшего Церковного Управления осуществить в Китае демократические реформы в церкви владыка Симон поручил архимандриту Виктору (Святину) разработать Положение об управлении Российской Духовной Миссией в Китае как Китайской епархии Православной Церкви. Убедившись, что в Европе священноначалие не вполне ясно представляет себе особые условия существования Миссии в Китае, он в 1932 г. командировал архимандрита Виктора как своего представителя на Архиерейский Собор в Сремские Карловцы (Югославия). В результате Российская Духовная Миссия в Китае была организована как епархия из пяти благочиннических округов.

24 февраля 1933 г. архиепископ Симон скончался. Начальником 20-й Миссии Зарубежный Архиерейский Синод назначил епископа Виктора (Святина). Он также столкнулся с неприятием со стороны китайского духовенства: протоиерей Сергей Чан обратился к митрополиту Сергию (Старгородскому) с просьбой принять его и вернуть ему паству под свой омофор и даже добился в этом временного успеха.

Деятельность Харбинской епархии в государстве Маньчжоу-го

В начале 1932 г. японские власти, установив контроль над всей территорией Маньчжурии, создали государство Маньчжоу-го. Фактически установился колониальный режим. Поначалу в осуществлении своей колониальной политики в Маньчжурии японские власти делали ставку на эмигрантское население страны. «Обещая эмигрантам обеспечение их прав, оккупационные власти рассчитывали в их лице иметь союзника для реализации своих планов. Особый интерес для японских властей представляла российская колония. Учитывая антисоветские настроения эмиграции, оккупанты рассчитывали использовать ее для борьбы с СССР»¹⁴.

«К оккупации японцами Маньчжурии российские эмигранты отнеслись по-разному,— отмечают исследователи.— Часть из них увидела в происходящем начало больших событий, которые так долго ожидались там... Большинство эмигрантской прессы реагировало на происшедшие события осторожно: не давая им политической оценки, ограничивалось лишь констатацией фактов, руководствуясь при этом принципом полного невмешательства в политическую жизнь чужой страны»¹⁵. Есть и другие свидетельства: «Вся белоэмигрантская печать Маньчжурии была полна верноподданнических статей и славословий в адрес правительств Ниппон и Маньчжоу-го»¹⁶,— пишет Н. Е. Аблова. Далее она отмечает, что Православная церковь Маньчжурии также приветствовала приход японской армии. Архиепископ Нестор в «Очерках Дальнего Востока» превозносил новое государство за заботливость по отношению к русским эмигрантам, приравненным в правах к маньчжурским подданным. Более того, служитель церкви «с упованием, с трепетом надежды» ждал начала войны Японии с СССР¹⁷. Автор подчеркивает явное заблуждение иерарха по поводу истинных целей японцев и добавляет, что «большая часть белой эмиграции в Китае, столкнувшись с японским режимом на собственном опыте, не разделяла взглядов Семенова, архиепископа Нестора и Керенского, хотя и не занимала просоветских позиций»¹⁸.

После создания Японией государства Маньчжоу-го Харбинская епархия оказалась за пределами Китайской Республики и с трудом могла совещаться по вопросам церковной жизни с Начальником Духовной Миссии в Пекине. «Православные испытывали гонения — японская администрация требовала ото всех граждан символического поклонения богине Аматэрасу — родоначальнице императорского дома Японии,— пишет Дионисий Поздняев.— Были убиты священники Александр Жуч и Феодор Боголюбов, иеромонах Павел, некоторые священнослужители были в принудительном порядке переведены из Харбинской епархии в Пекин»¹⁹.

В 1936 г. игуменья Руфина стала думать о переводе обители в Шанхай. «...Настоящее политическое положение Харбина, где находится наша обитель,— пишет она

¹⁴ Сергеев О. И., Лазарева С. И. Российская эмиграция на Дальнем Востоке (1917–1945 гг.) // Российская эмиграция на Дальнем Востоке.— Владивосток, 2000.— С. 18.

¹⁵ Там же. С. 19.

¹⁶ Аблова Н. Е. История КВЖД и российская эмиграция в Китае (первая половина XX века).— Мн., 1999.— С. 202–203.

¹⁷ Там же. С. 203.

¹⁸ Там же. С. 204.

¹⁹ Дионисий Поздняев, священник. Православие в Китае (1900–1997 гг.).— М., 1998.— С. 87.

в прошении святителю Иоанну (Максимовичу), епископу Шанхайскому в 1935 г., — ставит нас в очень тяжелое в материальном отношении положение. С удалением из Харбина советских служащих КВЖД число прихожан, а следовательно, и сумма дохода монастыря резко упала. Кроме того... в силу стихийных бедствий в Японии, японцы массами выселяются на материк и волна переселенцев в Харбин становится все сильнее и гуще. Доброжелатели обители... из японцев тайно сообщали, что русское население Харбина через два года уменьшится до минимума»²⁰.

По мнению ряда русских и китайских исследователей, к середине 1930-х гг. жизнь российской колонии в Шанхае начала налаживаться, многое изменилось к лучшему²¹. «Приток российских беженцев из Маньчжурии привел к значительной активизации экономической деятельности белоэмигрантов в Шанхае... Тридцатые годы были периодом наибольшей стабильности и процветания в истории российской колонии в Шанхае. Процессу адаптации русских беженцев в новых условиях помогали многочисленные эмигрантские объединения и благотворительные общества, наиболее значительными из которых в это время были: Русский эмигрантский комитет, Русское общество “Помощь”, Русское православное братство...»²² Исследователь Ван Чжичэн называет 11 действовавших в указанные годы православных храмов, около 15 средних и 3 высших учебных заведения²³.

Японо-китайская война и ее влияние на жизнь русской православной эмиграции

Большинство историков считает началом Японо-китайской войны инцидент на мосту Лугоуцяо (то есть на мосту Марко Поло) 7 июля 1937 г. Один из ведущих деятелей гоминьдановского движения, «Молодой маршал» Чжан Сюэлян полагал, что японцы представляют более серьёзную угрозу, нежели коммунисты. В 1937 г. он взял Чан Кайши в заложники и заставил его пойти на союз с коммунистами ради победы над завоевателями.

8 августа — 8 ноября 1937 г. состоялось Второе Шанхайское сражение, в ходе которого японские войска сумели овладеть Шанхаем, несмотря на сильное сопротивление китайцев. Относительная экономическая стабильность русской колонии, сложившаяся здесь к середине 1930-х гг., таким образом, длилась недолго. 13 декабря 1937 г. пал Нанкин, правительство эвакуировалось в город Ханькоу. Японская армия в течение 5 дней устраивала в городе кровавую резню гражданского населения, в результате которой погибло 200 тысяч человек. В январе было завершено завоевание Шаньдуня. 25 октября 1938 г. японцы овладели Ханькоу, и Чан Кайши вынужден был снова перенести свою столицу — на этот раз в Чунцин. «Внутриполитические события 20–40-х гг. в Китае, национально-освободительная война против Японии не могли не сказаться и на деятельности Российской Духовной Миссии, затруднив или ослабив

²⁰ Сайт Екатеринбургской епархии, радел «Непрославленные подвижники» // URL: <http://www.ekaterinburg-eparhia.ru/saints/2011-02-03-07-08-11/at470> (дата обращения — 20.01.2013).

²¹ *Аблова Н. Е.* История КВЖД и российская эмиграция в Китае (первая половина XX века). — Мн., 1999. — С. 229.

²² Там же.

²³ Там же. 229–230.

ее связи с особенно отдаленными районами. Фактически прервалась связь с Синьцзяном, отсутствовал в благочинии и объединяющий центр,— церковная жизнь, таким образом, шла самотеком», — пишет Дионисий Поздняев²⁴.

13 апреля 1940 г. был подписан Советско-японский договор о нейтралитете, гарантирующий невступление в войну Японии на советском Дальнем Востоке, если Германия все же начнет войну с Россией. «Начало Великой Отечественной войны внесло раскол в ряды русских шанхайцев... — пишет Н. Е. Аблова. — Эмигранты разделились на “пораженцев” и “оборонцев”, причем последних, желавших победы Советского Союза, было значительно больше...»²⁵

В Шанхае положение русской колонии стало еще более сложным после нападения Японии на Перл-Харбор в декабре 1941 г. «Для иностранцев, в том числе и русских, наступили тяжелые времена. Японские оккупационные власти ужесточили административный контроль за европейцами и американцами, создавали всевозможные препоны для их экономической деятельности, усилили идеологическое давление на шанхайскую прессу», — отмечает автор исследования²⁶.

В государстве Маньчжоу-го в начале 1940-х гг. еще острее встал вопрос о противостоянии японскому давлению в религиозной сфере. «Важное место в новом государстве отводилось участию в ежегодных ритуалах, которые совершались императором. Поначалу все ограничивалось поклонами государственным флагом, но по указу от 8 мая 1943 г. для совершения поклона нужно было направляться к храму “Дзиндзя”, посвященному национальным героям, возведенным в ранг богов. Вопрос о недопустимости для православных граждан участвовать в ритуальных церемониях горячо обсуждался, и к 12 февраля 1944 г. было разработано “Архипастырское послание православному духовенству и мирянам Харбинской епархии”, подписанное членами епископского совещания... Впоследствии харбинские архиереи представили начальнику полиции Харбина свои тезисы против принуждения православных к поклонению японским божествам»²⁷.

В. И. Голдин отмечает кардинальные изменения в позиции тех представителей русской церковной эмиграции, которые ранее разделяли японское стремление покончить с большевистским владычеством на восточной территории России вплоть до Урала: «Если ранее ее священнослужители благословляли победы японского оружия, то в конце войны Харбинская православная церковь признала Патриаршую Московскую церковь, а один из харбинских архиепископов назвал Сталина раскаявшимся грешником, призванным провидением спасти Россию»²⁸.

5 апреля 1945 г. СССР в одностороннем порядке разорвал пакт о нейтралитете с Японией в связи с обязательствами, данными на Ялтинской конференции: вступить в войну против Японии через три месяца после победы над Германией, которая была уже близка. 8 августа Совет народных комиссаров СССР официально присоединился

²⁴ Дионисий Поздняев, священник. Православие в Китае (1900–1997 гг.).— М., 1998.— С. 255.

²⁵ Аблова Н. Е. История КВЖД и российская эмиграция в Китае (первая половина XX века).— Мн., 1999.— С. 231.

²⁶ Там же.

²⁷ Ковалева Е. В. Православная Церковь в Харбине: служение епископа Ювеналия (Килина). Вестник церковной истории.— 2007.— № 4 (8).— С. 45–46.

²⁸ Голдин В. И. Роковой выбор. Русское военное зарубежье в годы Второй мировой войны.— Архангельск; Мурманск, 2005.— С. 380.

к Потсдамской декларации США, Великобритании и Китая и объявил войну Японии. К этому времени Япония была уже обескровлена, и её способность продолжать войну — минимальной. Советские войска, пользуясь количественным и качественным превосходством, перешли в решительное наступление в Северо-Восточном Китае и быстро прорвали японскую оборону.

После поражения Японии в Китай получили доступ священники Московского Патриархата. На фоне гражданской войны в стране и сложной политической обстановки русская эмиграция снова была вынуждена сделать нелегкий выбор: вернуться на Родину, в государство, которое было им, по существу, неизвестно, или отправиться дальше скитаться по свету — в Америку или Австралию. Перед этим же выбором оказалась и Церковь в Китае. «Речь шла о признании юрисдикции Московского Патриарха или о пребывании в подчинении Зарубежному Архиерейскому Синоду. И, вслед за своими иерархами, многие из русских эмигрантов, признав своим главой новоизбранного в Москве Патриарха, вернулись в Россию»²⁹.

Сотни тысяч эмигрантов в Китае, покинувшие родину почти тридцать лет назад, совсем не представляли положения дел в России. Их намеренно вводили в заблуждение, пытаясь склонить к принятию советского гражданства. «Многие наивно полагали, что, как и в прежней Царской Империи, Церковь охраняется и защищается государством. Им казалось естественным, подчинившись Патриарху, принять и советское гражданство», — пишет исследователь. — Судьбы и тех, и других, во многом сложились трагично³⁰.

В заключение можно отметить следующее. Национально-политическая ситуация в Китае напрямую влияла на жизнь и деятельность Православной Церкви. «Факторами риска» были, с одной стороны — борьба внутри страны за власть между милитаристами, националистами и коммунистами, с другой — угроза внешнего вторжения, прежде всего со стороны Японии. С образованием новых государств, сфер влияния приходилось менять образ действий, противостоять культурной, имущественной, религиозной дискриминации.

Это неизбежно приводило к смене приоритетов. Материальные проблемы затрудняли достижение главной цели, в соответствии с которой и была названа Русская Духовная Миссия в Китае, — дела проповеди и распространения Православия. Задачей первостепенной важности, в буквальном смысле вопросом жизни и смерти становилась помощь соотечественникам-эмигрантам.

Деятельность духовенства осложнялась внутренними расколами и разногласиями как внутри китайских епархий, так и по отношению к прежнему духовному центру — Московской Патриархии. Часто Советский Союз целенаправленно оказывал негативное влияние в этом плане, не только поддерживая одну из сторон в военном политическом конфликте, но и прямо внедряя «своих людей» в церковные органы управления.

Историческое значение РПЦЗ в Китае проявилось в следующих областях: разнообразная помощь русским беженцам, сохранение культурных традиций, постройка многочисленных (в том числе монументальных) храмов — центров духовной жизни, примеры самоотверженности и подвижничества как свидетельство духовной силы и веры русских православных эмигрантов.

²⁹ Дионисий Поздняев, священник Православие в Китае (1900–1997 гг.). — М., 1998. — С. 83.

³⁰ Там же. С. 105–106.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аблова Н. Е. История КВЖД и российская эмиграция в Китае (первая половина XX века).— Мн., 1999.
2. Баконина С. Н. Харбинская епархия в период распространения советского влияния в Китае (1923–1924 гг.) // Вестник ПСТГУ. История. История Русской Православной Церкви.— 2008.— Вып. II.— 4 (29).— С. 84–105.
3. Голдин В. И. Роковой выбор. Русское военное зарубежье в годы Второй мировой войны.— Архангельск; Мурманск, 2005.
4. Дионисий Поздняев, священник. Православие в Китае (1900–1997 гг.).— М., 1998.
5. Ковалева Е. В. Православная Церковь в Харбине: служение епископа Ювеналия (Килина) // Вестник церковной истории.— 2007.— № 4 (8).
6. Мизь Н. Г. Эмигрантский путь игуменьи Руфины.— Владивосток, 2000.
7. Печерица В. Ф. Духовная культура русской эмиграции в Китае.— Владивосток, 1999.
8. Сайт Екатеринбургской епархии, раздел «Непрославленные подвижники» // URL: <http://www.ekaterinburg-eparhia.ru/saints/2011-02-03-07-08-11/at470> (дата обращения — 20.01.2013).
9. Сергеев О. И., Лазарева С. И. Российская эмиграция на Дальнем Востоке (1917–1945 гг.) // Российская эмиграция на Дальнем Востоке.— Владивосток, 2000.

А. С. Фуганов

К ЮБИЛЕЮ ПЕКИНСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ И ЕЁ РАЗРУШЕННОГО ХРАМА

«Благодарю Вас, Владыко, Строительный комитет и всех собравшихся на освящение первого придела св. храма, сооруженного в память двенадцатого года на подворье Пекинской духовной миссии, за молитвы и выраженные мне чувства» — таков был ответ императора на верноподданнические чувства, выраженные в телеграмме Высокопреосвященным Сергием, Архиепископом Финляндским, после освящения первого придела храма, который был заложен 8 мая 1911 г. на Санкт-Петербургском подворье Пекинской миссии в честь столетия Отечественной войны 1812 г.¹

Мало кто знает, что 2012 г. является для Пекинской духовной миссии тройным юбилеем. От метро «Лиговский проспект» за 10 минут можно добраться до места, где в далеком 1912 г. на Петербургском подворье Пекинской духовной миссии был построен храм, посвященный Отечественной войне 1812 г. Сама же миссия была основана в 1712 г. по распоряжению Петра I².

Вообще, начало православия в Китае относится ко второй половине XVII в. В стремлении за пушным зверьем и драгоценными металлами русские промышленники, охотники и казаки добрались до реки Амура (в 1643 г. русские путешественники достигли Амура, который принадлежал в то время китайцам) и стали селиться по среднему течению реки. Здесь был основан город Албазин. В 1684 г. в город прибыл его первый воевода — Алексей Толбузин³. В 1685 г. богдыхан Канси решил «удалить» опасных соседей и наслал на них войско под предводительством генерала Лантаня. После продолжительной осады гарнизон в количестве 450 человек капитулировал. Русским пленникам было предложено вернуться в Якутию либо Нерчинск или же принять китайское подданство. Часть пленников согласилось на последнее предложение и поселилась в Пекине (их было 45 человек). С собой в Пекин албазинцы

¹ Отчет о деятельности комитета по постройке храма при Санкт-Петербургском подворье Пекинской Православной миссии.— СПб., 1912.— С. 13.

² Авраамий. История Китайской православной миссии в Китае, составленная по случаю исполнения ею в 1913 году двухсотлетия ее существования.— Пекин, 1916.— С. 2.

³ Сагарда Н. Русская православная миссия в Китае.— Полтава, 1900.— С. 4.

взяли священника Албазинской Никольской Церкви о. Максима Леонтьева, бедную церковную утварь и икону святителя Николая. В Пекине им было выделено помещение под церковь. В 1695 г. Тобольский митрополит Игнатий прислал в Китай книги для богослужения и утварь, называя в прилагающемся письме о. Максима «проповедником евангелия в Китайском царстве»⁴. Он разрешил устроить и посвятить храм во имя святой Софии премудрости Божией, и часовня, в которой для этого албазинцы справляли богослужения, превратилась в храм. Албазинцы и стали предвестниками первых православных миссий в Китай. В 1712 г., после кончины о. Максима, богдыхан разрешил прибытие русской миссии в Пекин. Миссия, снабженная иконами, ризницей и богослужебными книгами, прибыла в Пекин в 1715 г. В состав первой миссии был включен архимандрит Илларион Лежайский. В 1718 г. Илларион Лежайский скончался, и ему на смену в 1722 г. отправился архиерей Иннокентий, но его не пропустили через Китайскую границу, и начальником миссии стал предназначенный прежде архимандрит Антоний (Платковский). После заключения Кяхтинского трактата миссия Архимандрита Антония прибыла в Пекин в июне 1729 г., а в 1732 г. на северном подворье был освящен храм во имя Успения Божьей Матери (он был построен на месте разрушенной от землетрясения церкви св. Софии премудрости Божией). В 1736 г. при русском посольстве была построена и освящена церковь в честь сретения Господня. До конца XVIII в. Миссия продолжала существовать на территории Китайского государства, ведя миссионерскую деятельность и обращая китайцев в православную веру (впрочем, не очень активно). В начале XIX в. было повышено ежегодное содержание миссии до 6500 р. в год и усилились меры по ее развитию — семилетней срок службы членов миссии, по истечении которого они возвращались в Россию, а на их место заступали новые люди, сменился десятилетним, началось издание трудов членов Пекинской духовной миссии и т. д.

С 1858 г. начался наиболее благоприятный период для Пекинской миссии. Христианским миссионерам предоставлялась полная свобода проповеди в пределах Китая, а китайцам — свобода крещения в православие, были переведены на китайский язык книги для богослужения. В 1863 г. было изменено положение о Пекинской духовной миссии, а в 1864 г. составлена новая синодальная инструкция. На Миссию возложили три обязанности:

1. Совершение богослужений в православных церквях в Пекине.
2. Утверждение и поддержание православной веры в православном обществе Китая.
3. Распространение, по мере возможности, православия среди язычников Китая⁵.

В 1896 г. на должность начальника Пекинской духовной миссии вступил архимандрит Иннокентий (Фигуровский). На тот момент в ведении Миссии было 5 православных церквей и несколько русских школ. При архимандрите Иннокентии миссия пережила и тяжелейшее испытание (боксерский погром), и наивысший расцвет. Это видно из следующих фактов: к концу 1906 г. в ведении Миссии состояли: первоклассный Успенский собор, пять миссионерских станций в Китае, два подворья в Манчжурии, одно в Санкт-Петербурге, десять железнодорожных церквей, одна церковь военного Заамурского округа, одна при дипломатической миссии в Пекине и три часовни. К концу же 1914 г., по официальному отчету за 1914 г., в ведении Миссии состояли:

⁴ Авраамий. История Китайской православной миссии в Китае... С. 2.

⁵ Сагарда Н. Русская православная миссия в Китае.— Полтава, 1900.— С. 13–14.

Первоклассный Успенский мужской монастырь в Пекине, Крестовоздвиженский скит близ Пекина, в горах Сишань, женский монастырь в Пекине, пять подворий в Петрограде, в Москве, в г. Харбине, в г. Дальнем, на станции Маньчжурия Китайской Восточной железной дороги; девятнадцать церквей — четыре в Пекине, по одной на русском кладбище близ Пекина, в Крестовоздвиженском скиту, в г. Шанхае южном, в Ханькоу, в Тяньцзине, в Юнпинфу, в м. Пэй-тай-хэ, в деревне Лу-вэй-шань, в деревне Дунь-динь-ань, в г. Харбине, в г. Дальнем, на станции Маньчжурия, в г. Петрограде, в поселке Отрадное (Петроградской губернии) и в г. Москве; три часовни и пять кладбищ; миссионерские станы — в провинции Чжили (14 станов), в провинции Хубэй (12), в провинции Хявань (4), в провинции Цзянь-су (1), в Монголии (1) — всего в тридцати двух пунктах; одна семинария в Пекине, 17 мужских и 3 женских школы; богадельня близ Пекина; другие учреждения Миссии в Пекине — метеорологическая станция, библиотека, типография, литография, живописная мастерская, механическая и литейная мастерские, паровая мельница, свечной завод, мыловарня, пасека, молочная ферма, ткацкая мастерская, промышленное бюро, кирпичный завод⁶.

В 1902 г. начальнику Миссии, Иннокентию, в дар от Ирины Степановны Беляевой был преподнесен земельный участок с каменным дворовым флигелем, который находился в Санкт — Петербурге по адресу: Воронежская улица, дом 110⁷ (сейчас на этом месте стоит котельная и жилой трехэтажный корпус, который был построен после 1912 г.). Дар этот пришелся весьма кстати, так как епископ Иннокентий давно искал землю для постройки подворья Миссии, где приезжающие в Петербург члены Миссии могли бы останавливаться. На пожертвованные Беляевой и иными «благочестивыми жертвователями» деньги с разрешения митрополита Санкт-Петербурга Антония была начата постройка деревянного храма. 22 декабря 1902 г.⁸ епископом Ямбургским Сергием был освящен небольшой деревянный храм с подворьем, выстроенный по проекту гражданского инженера Р. А. Берзена⁹. Храм считался временным. В 1903 г. при храме открылось общество трезвости с ежедневной записью. К июню 1904 г. записавшихся насчитывалось уже около 15 тысяч человек¹⁰. Был организован хор, в котором к 1904 г. числилось 50 человек. Количество посещений верующих доходило до 200 тыс. в год. Заведующим с самого начала был иеромонах Василий. Была открыта воскресная школа, которую посещало около 100 человек. Также появился книжный склад, и было налажено издание брошюр религиозного содержания. Складом заведовал студент С. Прозоровский. С 1905 г. помощником при Василии состоял А. Триденцев. В 1907 г. Триденцев стал временно заведующим подворьем. (Спустя несколько лет, после того, как сформировался приход, труды старосты принял на себя Михаил Михайлович Воронцов). На 1906 г. денежный оборот подворья с приходом и расходом по свечной операции и складу превышал 20 тыс. рублей. К 1907 г. в воскресной школе училось до 130 человек (82 девочки и 42 мальчика).

Постепенно становилось ясно, что места в храме недостаточно — возникла необходимость в его расширении. Выход был только один — строить новый, камен-

⁶ Авраамий. История Китайской православной миссии в Китае... С. 8.

⁷ Отчет о деятельности комитета по постройке храма при Санкт-Петербургском подворье... С. 5.

⁸ Там же. С. 6.

⁹ Российский Государственный Исторический Архив (далее — РГИА).— Ф. 796.— Оп. 183.— Д. 1796.— Л. 1 об.

¹⁰ Авраамий. История Китайской православной миссии в Китае... С. 217.

ный, более вместительный храм. Но финансами на постройку нового храма Миссия не располагала. Сообщества при храме, организованные местными жителями, также не могли собрать сумму, достаточную для оплаты строительства. Единственное, что сделали в это время — создали проект храма, авторами которого были архитекторы Кишкин и В. Шорохов¹¹. Общими усилиями собрали капитал в 5 тысяч рублей. К 1909 г. у подворья возникли финансовые трудности. Вследствие прогрессирующего с каждым месяцем дефицита по петербургскому подворью Пекинской миссии и невозможностью выплачивать налог на нужды Петербургской епархии, заведующему подворьем священнику Александру Триденцеву предписывалось образовавшийся из пожертвований на построение нового храма при подворье капитал в 8 тыс. рублей обратить в неприкосновенный и положить на имя миссии для наращивания с процентами с указанной целью; также расходы по содержанию подворья сократить до минимума, оставив при дворе одного псаломщика и двух сторожей на прежних условиях, а призреваемых мальчиков сирот отдать в приют для бедных или содержать на подворье в качестве келейников и пономарей¹². В 1910 г. заведующим подворьем был назначен иеродьякон Московского Чудова монастыря Леонид¹³. В марте 1910 г. иеродьякон Леонид, посвященный в сан иеромонаха, принял бразды правления делами Санкт-Петербургского подворья Миссии. Ему тут же была поставлена задача — построить каменный храм, на месте старого деревянного. Приблизительная стоимость строительства составляла 100 тыс. рублей. В это время иеромонах Леонид знакомится с неким господином Астратовым, а через него — с Фроловым, Курменевым и Барановым. Через них он познакомился с еще несколькими людьми, которые пожелали помочь в строительстве храма и объединились в строительный комитет. Взяв за руководство устав Комитета по построению храма в Санкт-Петербурге при подворье Кашинского монастыря Тверской епархии (Самсоньевский проспект, дом 57), комитет приступил к работе. Председателем был избран Санкт-Петербургский купец Пантелеимон Андреевич Фролов, почетным председателем гофмейстер Двора Его Величества Борис Владимирович Штюрмер.

8 сентября 1910 г. состоялось первое заседание Комитета. 17 ноября 1910 г. Иннокентием был утвержден Комитетский устав. До 1 марта 1912 г. было проведено 54 заседания. Проведение земляных работ поручили подрядчику Е. Ф. Пелевину, каменных — И. И. Дувакину, бетонных — М. Федорову, железобетонных — В. А. Барри, центрального отопления — А. К. Тайпале. Кирпичи были куплены в 1910 г. у фирмы «В. Русанов», а в 1911 г. — у Пономрева¹⁴.

6 февраля 1911 г. на внеочередном заседании Комитета было внесено предложение о посвящении строящегося храма памяти Отечественной войны (в 1912 г. праздновался столетний юбилей)¹⁵. Решение было принято. Чтобы закончить строительные работы в срок, Комитет решил взять кредит. 1 января 1912 г. было занято 12 тыс. рублей у двух членов комитета. На 1 января Комитет располагал следующими суммами: 2841 рубль 62 копейки наличными деньгами, процент с бумаг на сумму 2350 рублей и 12 тысяч

¹¹ РГИА.— Ф. 835.— Оп. 1.— Д. 684.— Л. 1–5.

¹² Официальный отдел // Китайский благовестник.— 1909.— № 13–14.— С. 28.

¹³ Авраамий. История Китайской православной миссии в Китае... С. 218.

¹⁴ Подробнее см.: Отчет о деятельности комитета по постройке храма при Санкт-Петербургском подворье... СПб., 1912.

¹⁵ РГИА.— Ф. 796.— Оп. 193.— Д. 1253.— Л. 2.

кредита. Поставщикам не было уплачено за работу и доставку материала 20 тысяч рублей, а до конца строительства требовалось еще 40 тысяч рублей. Также в планы Комитета входил проект по постройке флигеля и обустройству там школы грамоты на 40 человек. Сумма, необходимая на постройку, составляла 12 тысяч рублей¹⁶. Комитет обратился к Святейшему Синоду с просьбой организовать Всероссийский церковный сбор¹⁷. Во Всероссийском сборе Комитету было отказано, но ему разрешили обращаться непосредственно к епархиальным Преосвященным, которые могли разрешить или не разрешить сбор пожертвований в их епархиях¹⁸.

Для производства строительных работ был приглашен епархиальный архитектор Андрей Петрович Аплаксин. По заданию Комитета проект архитекторов Кишкина и В. Шорохова исправили и представили Комитету уже в ином — новгородском стиле. Было постановлено: не нарушая действующего храма, производить постройку нового — обстраивать фундамент и стены храма до тех пор, пока старое строение не будет препятствовать возведению нового. И только тогда произвести разборку старого храма.

По подсчетам, на устройство фундамента требовалось около 60 куб. саженей бутовой плиты. Настоятель Санкт-Петербургского подворья Леонид направился на Волхов, где происходила выломка известковой плиты, и обратился с воззванием к владельцам ломок с призывом пожертвовать на строительство храма. В итоге на постройку было доставлено около 30 куб. саженей плиты. В начале сентября часть рвов была подготовлена уже настолько, что появилась возможность класть фундамент¹⁹.

14 сентября 1910 г. в день Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня после Божественной Литургии в присутствии Почетного председателя Б. В. Штюмера и всего состава Комитета были освящены рвы и заложен первый камень нового храма²⁰. 8 мая 1911 г. Преосвященный Никон, епископ Вологодский совершил чин закладки нового храма²¹. 21 августа 1911 г. разобрали старый деревянный храм. В 1912 г. возведение храма было завершено (но лишь формально, чтобы успеть к юбилею. Полностью достроен и освящен он был лишь в 1914 г.), и 23 декабря были подняты на звонницу храма два больших колокола — в 150 и 70 пудов²². Первый колокол пожертвовал прихожанин Николай Ефимович Маслов, а второй был сооружен на деньги, собранные среди прихожан по подписке, (всего на колокольне было 11 колоколов). Попечительницей будущей школы стала член комитета Мария Николаевна Малкова. Она обязалась ежегодно платить на содержание школы 500 рублей.

1 декабря 1913 г. в честь Казанской иконы Божьей матери был освящен правый предел в верхнем храме подворья²³. В том же 1913 г. приобрели участок земли, выходящий на Лиговскую улицу, на которой предполагалось построить часовню. 22 сентября 1914 г. состоялось открытие церковно-приходской школы.

¹⁶ Отчет о деятельности комитета по постройке храма при Санкт-Петербургском подворье... С. 17.

¹⁷ РГИА.— Ф. 796.— Оп. 193.— Д. 1375.— Л. 1–1 об.

¹⁸ РГИА.— Ф. 796.— Оп. 193.— Д. 1375.— Л. 3–4.

¹⁹ Отчет о деятельности комитета по постройке храма при Санкт-Петербургском подворье... С. 11–12.

²⁰ Там же. С. 12.

²¹ Там же.

²² Авраамий. История Китайской православной миссии в Китае... С. 218.

²³ Там же.

После революции 1917 г. Пекинское подворье существовало еще несколько лет. На 1923 г. в ведении подворья находился один храм, два жилых флигеля (один двухэтажный с мансардой, другой трехэтажный с мансардой), три бытовых постройки²⁴. (На плане видно, как они располагались относительно друг друга. Если наложить этот план на местность, станет ясно, что поликлиника вовсе не стоит на месте храма, как считалось раньше. На фундаменте церкви частично располагается котельная. На месте же, например, абсиды — газон). Также подворье владело двумя квартирами (адреса не известны). Все жилые постройки были соединены между собой. Записка от 1923 г. свидетельствует о том, что церковь с общежитием соединялась коридором²⁵. На 1919 г. церковь имела 15283 р. 83 коп. наличными и 8500 р. бумагами²⁶.

Реалии советской власти, в частности декрет об отделении церкви от государства, были таковы, что к 1923 г. встал вопрос о ликвидации подворья и закрытии церкви. В апреле 1922 г., в рамках антирелигиозной политики советского государства, были изъяты церковные ценности. 12 июня 1922 г. исполком Володарского района постановил: в соответствии с декретом об отделении церкви от государства, «церковь закрыть и ликвидировать. Здание подворья передать в ведение Райкоммунотдела...»²⁷. Однако церковь все же не закрыли, и в июне 1923 г. ее переосвятили в приходскую, во имя Рождества Христова²⁸. После ликвидации подворья жилые помещения отошли райкоммунотделу. На 1923 г. общий приход составлял примерно 2200 человек, причт составлял 10 человек, певчих было 25 человек²⁹. При церкви имелся архив, который включал в себя более 1000 документов³⁰.

После того, как церковь получила свое новое имя, приходская жизнь продолжалась. Время от времени проводились собрания двадцатки и прихожан, решались бытовые вопросы. Так, на 1926 г. церковь отапливалась с помощью печек. Трубы котельной, которые предназначались для дачи тепла, были ржавые, потому не пригодные для эксплуатации. Котельная, которая находилась в соседнем здании, соответственно не использовалась. Вскоре котел и трубы было решено продать, чтобы установить нормальное печное отопление в церкви³¹.

Поскольку церковь была сохранена и передана приходу, особые районные комиссии время от времени производили осмотр здания и делали заключения, по которым церковь надлежало ремонтировать. В 1932 г. был сделан «капитальный ремонт»: исправлена каменная кладка цоколя, перебран дощатый настил пола, покрашены стены и потолки, реставрированы росписи, заново отштукатурены печи церкви второго этажа, вставлены оконные переплеты и восстановлена фреска³².

На 1937 г. штатных служителей церкви было всего двое³³. 2 ноября 1931 г. в Райсовете Московского района договор о пользовании помещением церкви был

²⁴ Центральный государственный Архив (далее — ЦГА).— Ф. 7384.— Оп. 33.— Д. 170.— Л. 8.

²⁵ ЦГА.— Ф. 7384.— Оп. 33.— Д. 170.— Л. 70.

²⁶ ЦГА.— Ф. 7384.— Оп. 33.— Д. 170.— Л. 1.

²⁷ ЦГА.— Ф. 7384.— Оп. 33.— Д. 170.— Л. 70.

²⁸ ЦГА.— Ф. 7384.— Оп. 33.— Д. 170.— Л. 72.

²⁹ ЦГА.— Ф. 7384.— Оп. 33.— Д. 170.— Л. 71.

³⁰ ЦГА.— Ф. 7384.— Оп. 33.— Д. 170.— Л. 106

³¹ ЦГА.— Ф. 7384.— Оп. 33.— Д. 170.— Л. 128

³² ЦГА.— Ф. 7384.— Оп. 33.— Д. 170.— Л. 280.

³³ ЦГА.— Ф. 7384.— Оп. 33.— Д. 181.— Л. 3.

перезаключен³⁴. В 1929 г. поднимался вопрос о ликвидации церкви и о передаче ее здания заводу «Аврора»³⁵. Затем, в 1931 г., вновь поступают ходатайства о закрытии, но судьбоносное решение было отложено до 1938 г., когда ходатайством жилищно-коммунальной секции Московского райсовета о закрытии церкви, как «очага заразы и угнетения масс», была поставлена точка в существовании церкви Рождества Христова³⁶. Она была ликвидирована 25 марта 1938 г., а здание передано под клуб и общежитие Промкомбинату Московского райсовета³⁷. Имелись планы по перестройке здания церкви, но, по всей видимости, они не были выполнены. В 1957 г. здание бывшей церкви передали в Управление Культуры³⁸.

Вопрос о дате сноса исторического здания до сих пор остается открытым. По свидетельствам очевидцев, церковь взрывали, причем попытка удалась только с третьего раза. Разнятся и предположительные сроки сноса — от 1967 г. до 1971 г. Однако известно, что в 1962 г. на этом месте (Воронежская, 110) была построена электростанция³⁹, а, следовательно, церковь была снесена намного раньше 1967 г. Котельная, которая сейчас стоит на части фундамента церкви, была построена в 1960 г. Таким образом, промежуток сноса здания церкви сужается до трех лет — между 1957 и 1960 гг. Как бы то ни было, надо помнить о том, что вокруг нас история, и очень часто получается так, что мы буквально ходим по ней ногами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Авраамий. История Китайской православной миссии в Китае, составленная по случаю исполнения ею в 1913 году двухсотлетия ее существования. — Пекин, 1916.
2. Отчет о деятельности комитета по постройке храма при Санкт-Петербургском подворье Пекинской Православной миссии. — СПб., 1912.
3. Официальный отдел // Китайский благовестник. — 1909. — № 13–14.
4. Российский Государственный Исторический Архив. — Ф. 796. — Оп. 183. — Д. 1796.
5. Российский Государственный Исторический Архив. — Ф. 796. — Оп. 193. — Д. 1253.
6. Российский Государственный Исторический Архив. — Ф. 796. — Оп. 193. — Д. 1375.
7. Российский Государственный Исторический Архив. — Ф. 835. — Оп. 1. — Д. 684.
8. Сагарда Н. Русская православная миссия в Китае. — Полтава, 1900.
9. Центральный государственный Архив. — Ф. 103. — Оп. 5. — Д. 430.
10. Центральный государственный Архив. — Ф. 103. — Оп. 5. — Д. 844.
11. Центральный государственный Архив. — Ф. 7384. — Оп. 33. — Д. 181.
12. Центральный государственный Архив. — Ф. 7384. — Оп. 33. — Д. 170.
13. Центральный государственный Архив. — Ф. 7384. — Оп. 33. — Д. 171.

³⁴ ЦГА. — Ф. 7384. — Оп. 33. — Д. 181. — Л. 2.

³⁵ ЦГА. — Ф. 7384. — Оп. 33. — Д. 171. — Л. 67.

³⁶ ЦГА. — Ф. 7384. — Оп. 33. — Д. 170. — Л. 292.

³⁷ ЦГА. — Ф. 7384. — Оп. 33. — Д. 181. — Л. 22.

³⁸ ЦГА. — Ф. 103. — Оп. 5. — Д. 430.

³⁹ ЦГА. — Ф. 103. — Оп. 5. — Д. 844. — Л. 29.

А. И. Мраморнов

**ГАЗЕТА «БРАТСКИЙ ЛИСТОК»
ЕПИСКОПА ГЕРМОГЕНА (ДОЛГАНОВА)
КАК СОСТАВЛЯЮЩАЯ ЕПАРХИАЛЬНОГО УПРАВЛЕНИЯ
(1904–1912 гг.)***

Как и для всего российского общества предреволюционного периода в начале XX в., для Русской Церкви особое значение приобрели средства массовой информации. На фоне общего роста исследовательского интереса к церковной истории в современной научной литературе не выглядит случайным и то, что историки обратились к анализу дореволюционной церковной периодики. В частности, большой вклад в ее изучение внес петербургский исследователь К. Е. Нетужилов, являющийся автором целого ряда статей и докторской диссертации, посвященных именно православной периодике¹.

В трудах К. Е. Нетужилова основной упор сделан на период становления периодической печати Русской Церкви в XIX в. При этом небольшое значение придается журналам и газетам Церкви в бурный пред-, меж- и революционный период. Важно для темы нашего исследователя отметить и определенную терминологическую путаницу в работах исследователя: такой основной для дореволюционной России тип регионального церковного периодического издания, как епархиальные ведомости, называется автором как журналом, так и газетой. В более ранних работах тот же исследователь более уверенно называет «ведомости» газетой².

В связи с этим стоит сразу пояснить: епархиальные ведомости — это несомненно журнал и только журнал. Если мы обратимся к основным словарям русского языка — В. И. Даля, Д. Н. Ушакова и др., то можем легко уяснить разницу между журналом и газетой. Критерием служит периодичность и внешняя форма издания. По опреде-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 12–31–01214/12).

¹ Нетужилов К. Е. История церковной журналистики в России XIX — начала XX века. — СПб., 2009. См. нашу рецензию на эту монографию: Мраморнов А. И. Церковная печать обретает историю // Церковь и время. — 2010. № 4 (53). — С. 241–247.

² Нетужилов К. Е. Епархиальная периодическая печать в дореволюционной России // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. — 2006. — Т. 7. — № 21–1. — С. 174–182.

лению Ушакова газета — это издание чаще всего ежедневное, выходящее листами. Журнал выходит реже и не листами, а книжками. У Даля находим уточнение понятия «журнал»: «повременное издание, *недельное, месячное* (выделено мною.— А. М.), выходящее по установленным срокам»³. «Епархиальные ведомости», как правило, выходили от одного раза в неделю до одного раза в месяц и переплетались в виде книжек, то есть были классическим журналом⁴.

Нам важно было привести эти данные не ради критики труда исследователя, а в качестве подтверждения важности изучения именно *церковных газет*, с одной стороны, как исторического источника, с другой — как явления церковной жизни, потенциал которого был столь велик, что оно, на наш взгляд, могло становиться средством управления.

При этом церковная газета, в отличие от газеты светской, была достаточно редким явлением дореволюционной жизни. По данным К. Е. Нетужилова в межреволюционный период 1905–1917 гг. издавалось, кроме 142 церковных журналов и 39 листков, всего 20 церковных газет⁵. Многие из них, только возникнув, исчезали. При этом светские газеты (как общероссийского, так и регионального масштаба) могли выходить десятилетиями и не терять читательского интереса. Кажется, что цифровые данные, приведенные исследователем, вряд ли подвергнутся в процессе дальнейших изысканий серьезной корректировке: чисто церковных газет действительно было мало, о чем свидетельствуют и каталоги газетных федеральных библиотек. Конечно, имеется достаточно тонкая грань между правомонархическими, право-партийными и церковными газетами: по содержанию публикуемого материала они могли быть близки друг другу, однако предложенный уже в науке критерий поможет в этом разобраться: церковными могут быть названы те газетные издания, которые создавались или редактировались высшим или приходским духовенством, профессурой духовных учебных заведений (как в революционный период «Всероссийский церковно-общественный вестник»), мирянами — членами церковно-общественных организаций (братств, сестричеств и т. п.).

Учитывая сказанное, газету «Братский листок», издававшуюся в Саратове в 1904–1912 гг. можно считать уникальной. Эта газета имела, особенно в отдельные периоды своего существования, кроме церковной, и политическую направленность, но в целом это был епископский, а значит и епархиальный печатный орган.

Ранее автору настоящей статьи приходилось обращаться к газете «Братский листок» для характеристики церковно-общественной жизни в Саратовском Поволжье в годы управления епархией епископом Гермогеном (Долгановым) и для изучения биографии самого святителя⁶. Представляется не менее важным обратить внимание

³ Использованы электронные варианты словарей, доступные для пользователей на <http://slovari.yandex.ru>.

⁴ Иные исследователи, избирая предметом своего научного рассмотрения «православные периодические издания», а в хронологию включая начало XX в., могут ни словом не обмолвиться о существовании и роли листков и газет и разбирают только отдельные журналы. См. яркий пример: Кузоро К. А. Православные периодические издания в культурном и научном пространстве России (вторая половина XIX — начало XX в.) // Вестник Томского государственного университета. — 2011. — № 1. — С. 71–80.

⁵ Нетужиллов К. Е. История церковной журналистики... С. 246.

⁶ Мраморнов А. И. «Братский листок» епископа Гермогена и характер общественно-проповеднической деятельности саратовского духовенства в 1907–1911 гг. // Провинциальное духовенство дореволюционной России. Сб. науч. тр. — Тверь, 2005. — Вып. 1. — С. 62–83; *Его же*. Церковная и общественно-политическая деятельность епископа Гермогена (Долганова, 1858–1918). — Саратов, 2006.

на газету и ее материалы с точки зрения строя и проблем епархиального управления того периода, хотя, безусловно, в этих подходах будут и точки соприкосновения.

В условиях отсутствия иных действенных средств массовой информации печатные органы в России начала XX в. — в стране, в которой усиливались не только экономические и политические, но и культурные, религиозные, нравственные противоречия — становились методом влияния и, стало быть, управления некоторыми процессами, в том числе епархиальной жизни.

Исследователи часто пишут о тех бюрократических тисках, в которые Церковь была зажата в синодальный период, размышляют о неканоничности синодального строя управления. В настоящей статье мы не преследуем цели даже касаться этих дискуссий, однако о них стоит упомянуть потому, что отставание церковной организации от вызовов времени в полной мере ощущалось в начале XX в. Очевидно, что это отставание было связано с существующими проблемами строя церковного управления. Одним из признаков такого отставания в конце XIX в. было, например, то, что в Церкви едва-едва начали проводиться совещания архиереев и съезды духовенства с обсуждением насущных проблем⁷, между тем как в сфере светского управления вовсю уже совещались и развивали самоуправление земские и городские активисты. То же было и в сфере печати: если государство, некоторые научные и культурные корпорации, бизнес того времени, стали в пореформенную эпоху обладать значительными ресурсами для выпуска ежедневных многополосных газет, то для Церкви и в начале XX в. достижением стал выпуск четырехполосного листка.

Именно такое издание представляла собой газета «Братский листок», появившийся в самый канун первой русской революции, в конце 1904 г. Создание этого печатного органа напрашивалось не только в связи с политическими событиями в стране, с надвигавшейся протестно-революционной бурей, но и в контексте предшествующей деятельности епископа Гермогена как архиерея Саратовской епархии (сначала, с 1901 г., викарного Вольского, потом, с 1903 г., и правящего Саратовского и Царицынского), который за достаточно короткий срок решил вопросы организации архиерейского дома в Вольске, строительства нового здания Вольского духовного училища, открытия церковно-приходских школ на тех приходах, где они ранее не были созданы, а став епархиальным архиереем, развил весьма активную деятельность, связанную и с постоянными поездками по огромной епархии, крайние точки которой находились друг от друга на расстоянии более чем 500 верст⁸, и с активным присутствием в сфере общественной жизни и публичных дискуссий.

Формальная подчиненность приходов, благочиний в епархиях Русской Церкви в дореволюционный период вовсе не означала высокую степень управляемости. Особенно незначительной была степень влияния архиерея на паству, даже на тех людей, которые не попадали под влияние секуляризационных процессов того времени, а с внешней стороны оставались верными Церкви (прежде всего, речь идет об огромной крестьянской массе).

Повышение уровня грамотности населения подсказывало, что печать будет одним из важнейших средств повышения управляемости, в том числе в церковной сфере. Но, конечно, епископу надо было, прежде всего, влиять и на духовенство, показывать

⁷ См. об этом: *Кравецкий А. Г.* Церковная миссия в эпоху перемен (между проповедью и диалогом). — М., 2012. — С. 15–17.

⁸ О раннем периоде служения епископа Гермогена см. подробнее: *Мраморнов А. И.* Церковная и общественно-политическая деятельность... С. 102–112.

ему своим примером принципы служения, а также позицию, которую надо было занимать. Представляется, что эти соображения в том или ином варианте имелись в сознании епископа Гермогена при создании «Братского листка».

Первые четыре номера издания, вышедшие в конце 1904 — начале 1905 гг., в миссионерских и ознакомительных целях распространялись бесплатно. Учредителем газеты формально было саратовское Братство святого Креста (и Общество религиозно-нравственного просвещения при нем), действовавшее с рубежа 1860-х и 1870-х годов и ранее выпускавшее различные листки миссионерского содержания: всего к 1905–1906 гг. им было издано около 50 наименований листов и 25 брошюр⁹. Редакция отмечала, что новое издание — это «новые листки большого формата, на лучшей бумаге, выходят правильно, два раза в неделю, по четвергам и воскресеньям».

Издатели газеты отмечали падение религиозно-нравственного уровня в русском обществе и занятость людей, даже тех, кто желают посвятить свое свободное время Богу. Но и последним, считали они, не хватает времени (а зачастую, можно добавить, и элементарный образованности) читать большие книги. Идея православия, монархии и религиозно-нравственного воспитания рассматривалась как триединая¹⁰, проповедовать ее предстояло в «коротеньком листке», занимающем очень мало времени для прочтения. С другой стороны, объяснение о «коротеньком листке» было некоторым оправданием, и следует сказать, что средств и пишущих сил на полноценную газету у епархии просто не хватало.

На церемонии официального открытия, или говоря современным термином, презентации «Братского листка», 25 января 1905 г., епископ Гермоген обозначил его задачи следующим образом: «Будем надеяться, что наш орган вызовет сочувствие к задачам Братства (святого Креста. — А. М.) в наших сотрудниках на ниве Божией во всех, даже самых отдаленных концах нашей епархии, найдет живой отклик в сердцах их и привлечет их к дружной и совместной работе в созидании духовного блага нашей паствы, ограждения Святой Православной Церкви и отечества нашего от внешних и внутренних врагов их»¹¹.

Главной целью газеты объявлялась защита православия. «Кроме того “Братский листок” имеет в виду отводить возможно более места явлениям местной церковно-бытовой жизни не только г. Саратова, но и всей епархии, что представляется чрезвычайно важным для самопознания и для разумной борьбы с теми или иными недочетами нашего церковного быта»¹².

Редакторами «Братского листка» в разное время состояли Н. П. Домнин и известные саратовские протоиереи П. А. Позднев и И. П. Кречетович. В соответствии с программой издания, представленной в 1908 г. в Главное управление по делам печати кроме «хроники общей и местной» предполагалась также публикация на следующие темы: религиозно-нравственные, патриотические, бытовые; печатались телеграфные известия и даже «литературные заметки»¹³. «Братский листок» распространялся

⁹ От Совета Саратовского общества религиозно-нравственного просвещения при братстве св. Креста // Братский листок (далее — БЛ). — 1907. — № 21.

¹⁰ От редакции // БЛ. — 1904. — № 1. — С. 1–2.

¹¹ Духовное торжество в редакции «Братского листка» // БЛ. — 1905. — № 11. — С. 1.

¹² Листовка «От редакции “Братского листка”». — Саратов, 1905.

¹³ Об издании газеты «Братский листок» // Российский государственный исторический архив (далее — РГИА). — Ф. 776. — Оп. 21. — Д. 144. — Л. 2.

по Саратову, по всей губернии, поступал также и в соседние губернские города (например, в Астрахань, где действовала дружественная епископу Гермогену монархическая партия Н. Н. Тихановича-Савицкого).

В период своего существования газета пережила несколько этапов развития. Применительно к изучаемой форме, на наш взгляд, они выглядят так:

— конец 1904 — середина 1906 гг.— становление газеты, характерна низкая степень информативности;

— вторая половина 1906 г.— газета не выходила;

— 1907 — август 1908 гг.— газета возобновляется под названием «Братский листок», а потом переименовывается в «Россиянин» с увеличением количества партийно-политических публикаций;

— август 1908 — конец 1911 гг.— период регулярного выхода газеты, повышения ее влияния и информативности;

— начало 1912 г.— угасание и прекращение выхода газеты.

Следует рассмотреть различные типы материалов, публиковавшихся в газете и имевших (либо способных иметь) ощутимое влияние на духовенство и паству епархии, а значит и являвшихся средством епархиального управления. Лишь при такой классификации и возможно предпринять попытки показать роль газеты в епархиальном управлении.

Со всей уверенностью в свете изучаемой темы важнейшим типом материалов, публиковавшихся в «Братском листке», следует признать *епархиальные хроники*. Уже в 1905 г. в газете наряду с общественно-политическими и полемическими материалами стали публиковаться епархиальные хроники — сообщения о посещениях епископом тех или иных учреждений, школ епархиального центра и уездов. Впрочем, подобные публикации в 1905–1906 гг. были достаточно сдержанными и выдержанными в духе прежних «епархиальных ведомостей». Дело в том, что тогда же, в 1905 г., епископ Гермоген реформирует и епархиальный официальный орган: на смену «Саратовским епархиальным ведомостям» приходит «Саратовский духовный вестник». По формату преобразованный журнал почти приближался к газете, и в 1905–1906 гг. по своему содержанию и типу «Братский листок» и «духовный вестник» сходятся с той лишь разницей, что в «Листке» содержались материалы и на политические темы и почти не было официальных известий, а «Вестник» продолжал публикации необходимой служебной информации. Позже стало ясно, что «Саратовский духовный вестник» должен был оставаться в рамках официоза, для которого уже давно, ранее выходившими «епархиальными ведомостями» и центральными «Церковными ведомостями» был выработан некий канон. В «Братском листке» отступления от этого канона были возможны. Именно поэтому становится возможным создавать образ епископа, близкого к епархиальному духовенству и пастве.

Именно через хроники «команда» епископа Гермогена создавала определенный образ святителя. Неудивительно, что, начиная с периода второго переименования газеты (в 1908 г., из «Россиянина» обратно в «Братский листок»), в газете начинают работать штатные хроникеры. Данную должность в разное время занимали священник Павел Беляев (часто подписывавшийся псевдонимом «П. Б.»), священник Константин Леонидов, священник Александр Мраморнов и некоторые другие пастыри епархии¹⁴.

¹⁴ Написанные им для «Братского листка» хроники опубликованы нами, см: Мраморнов А. И., *свящ.* Сочинения: Записки, епархиальные хроники, публицистика / Ред.-издатель А. И. Мраморнов.— Саратов, 2005.

Можно сказать, что они входили «в команду» епископа Гермогена и постоянно освещали его служение, его поездки по епархии.

Почти каждая хроника, в которой освещалось служение архиерея, содержала смысл произнесенной им проповеди или обращенного к кому-либо слова. Часто хроникеры характеризовали такое слово как «прекрасное и прочувствованное»¹⁵. От традиционно публиковавшихся в епархиальной печати отточенных и многократно отредактированных епископских проповедей эти переданные хроникерами проповеди отличались живостью и жизненностью. Иногда автор хроники характеризовал настроение присутствующих, как правило упоминая о сосредоточенном и внимательном выслушивании речи архипастыря. Именно так в газете предпринималась попытка создать образ народного архиерея.

К епархиальным хроникам примыкают размещавшиеся в газете материалы пастырских и миссионерских бесед. Эти беседы стали, особенно с 1908 г. регулярными, часто устраивались в формате общедоступных лекций. Издатели газеты осознавали, что публикация материалов таких публичных встреч в печатном органе позволит привлечь к ним еще большее внимание. Видимо, так и происходило, поскольку авторы газетных отчетов о таких пастырских беседах очень часто отмечали, что зал (встречи проходили в народной аудитории, а также в музыкальной училище — будущей Саратовской консерватории) оказывался заполненным или даже переполненным. Так, на семнадцатой пастырской беседе в 1908 г. «зал и хоры были переполнены самой разнообразной публикой до возможной тесноты»¹⁶. Беседы проходили и в уездных городах, например в г. Балашове, причем они также освещались в газете, что увеличивало эффект от их проведения. Интересно, что нетерпимость епископа Гермогена и редакции «Братского листка» к либералам, социалистам, атеистам и активно возбуждаемый ими еврейский вопрос не исключали того, что газета особо отмечала присутствие на пастырских беседах евреев и мусульман¹⁷.

Подробно газетой освещалась деятельность епархиальных учреждений и управленческих структур. Так, подробно освещались епархиальные съезды 1908, 1909 и 1910 гг. Решения съездов издавались потом отдельными брошюрами, а в светских газетах Саратова появлялись заметки со сведениями о подобных епархиальных событиях с позиций постороннего, а иногда и с критикой действий духовенства, но ни в брошюрах, ни в «Саратовском листке», «Саратовским вестнике» или других общественных изданиях не передавались пусть еще скромные, но всё же имевшие место дискуссии. Стоит привести наглядный пример напечатанного на страницах «Братского листка» подобного обсуждения — по животрепещущему вопросу обучения детей духовенства:

Вечернее заседание 9 октября

Дебатирется вопрос об открытии 3-го параллельного класса при духовной семинарии.

Поднимаются рассуждения о том, что ассигновать требуемую сумму можно, но с непременным условием, чтобы дети были приняты и в общежитие семинарии.

В этом роде делается и постановление.

¹⁵ См., например: БЛ.— 1908.— № 179.— С. 3.

¹⁶ П. Б. Семнадцатая пастырская беседа // БЛ.— 1908.— № 176.— С. 1.

¹⁷ П. Б. Шестнадцатая пастырская беседа // БЛ.— 1908.— № 170.— С. 1.

Единственный протест раздался со стороны священника Д. Славина:

— Не открывать!

— Почему?

— Итак расходов много.

Но возмущенные таким протестом отцы и просили, и молили не делать жестокого, губящего их детей, грозящего изгнаний их детей, грозящего изгнанием последних из семинарии, постановления.

— Не только 3-й параллельный, но мы просим вас, то же не застрахованных в будущем от такого же трагического положения, ассигновать необходимую сумму и на 4-й класс, чтобы в будущем наши детки вновь не очутились в таком тяжелом положении пасынков семинарии. Несем такие же расходы, служив в одной епархии, а правами пользуемся другими, или вернее никакими.

Постановили необходимую сумму в текущем году ассигновать на три последние месяца, а равно и ту сумму, какая потребуется и на будущий год, чтобы обучение детей шло без конфликтов.

Вновь протест о. Славина, и вновь взволнованные голоса заставляют его замолчать¹⁸.

Кажется, не стоит специально доказывать, сколь ценны подобные публикации газеты для современных исследователей епархиального управления, но важно обратить внимание и на то, что подобные материалы неофициального характера, не содержащие журналистских сплетен, а являвшиеся достоверными записями о ходе съезда, были интересны епархиальному духовенству, ведь епархиальный съезд распределял местные церковные финансы. В конечном счете, от решений съезда зависело финансирование тех или иных епархиальных учреждений, выделение тех или иных пособий. Вряд ли можно говорить, что дискуссия на съездах того времени была полностью свободной и подлинно соборной, однако именно публикация их деяний, по всей вероятности, содействовала такому порядку.

Безусловно, материалы, публикуемые в «Братском листке», проходили тщательный отбор и соответствовали линии епископа Гермогена. Критика архиерея, конечно, не допускалась на страницах газеты. И даже, например, сообщение о ревизии епархии архиепископом Нижегородским Назарием в 1909 г. было дано в газете в виде опровержения сообщения «Саратовского листка» о том, что ревизия продлится не менее месяца. Подчеркивалось: «Ревизия Высокопреосвященного Назария — обычная ревизия, какие в последнее время часто назначаются Св. Синодом». Интересно, что это опровержение было подано за подписью «канцелярия саратовского епископа». В публикации «Саратовского листка» говорилось о лихорадочной подготовке к ревизии, которая якобы шла в консистории и архиерейском доме. На это канцелярия архиерея отвечала: «Как стало нам известно касательно консистории, а тем более о своей канцелярии мы можем сообщить, что в ней происходит сейчас обычная, спокойная, но не лихорадочная работа и что эта спокойная работа в канцелярии начала вестись уже более года, как раз с того времени, когда более или менее улеглось лихорадочное состояние, в котором волею — неволею находилась епархиальная власть под влиянием нападков местных газет и лиц из левого стана»¹⁹. Сообщение, как кажется, прекрасно иллюстрирует особенности эпохи:

¹⁸ С. Н. И. Епархиальный съезд // БЛ.— 1909.— № 216.— С. 3.

¹⁹ По поводу приезда Высокопреосвященного Назария в Саратов для ревизии епархии // БЛ.— 1909.— № 130.— С. 4.

даже в официальное сообщение о делах епархиального управления вмешивались партийные настроения и разделения.

Другим важным аспектом информационной деятельности газеты как средства епархиального управления стало освещение этапов организации и развития епархиальных учреждений. «Братский листок» первоначально печатался городскими типографиями, но потом епископом Гермогеном было инициировано создание собственного «Союза печатного дела и продажи изданий» — аналога современных епархиальных издательских отделов, но обладавшего собственной типографией. 27 ноября 1908 г. состоялась экскурсия нескольких учеников городских церковно-приходских школ в типографию. Ее провел заведующий типографией «г[осподин] Леонов.., который любезно давал учащимся соответствующие подробные объяснения»²⁰. И раньше, и позже в газете появлялись сообщения и о других мероприятиях в «Союзе печатного дела». На наш взгляд, это способствовало созданию положительной роли местной Церкви в просвещении народа.

В одном из номеров «Братского листка» был опубликован проект здания богадельни св. Тита Чудотворца и Серафимовского вдовьего дома, первый взнос в 100 рублей на постройку которого незадолго до кончины прислал Иоанн Кронштадтский. Газета весной 1909 г. публиковала чертеж фасада здания и сообщала, что «если к лету сего 1908 г. соберется пожертвований до 5000 р., то к постройке будет приступлено в сем году»²¹. Таким образом, газета становилась информационным сопровождением реальных планов и дел правящего архиерея.

Важной задачей газеты было распространение сведений о церковно-школьной жизни епархии. Регулярно на страницах издания встречались заметки и хроники о постройке и освящении новых школ, о принципах организации школьного дела на приходах епархии, а также о епархиальной церковно-певческой школе, которую основал в 1908 г. епископ Гермоген.

Считая миссию для изучаемого периода одним из ключевых направлений деятельности архиерея, а значит и важнейшей сферой епархиального управления, нельзя не упомянуть о «Братском листке» как миссионерском средстве. Так, с осени 1907 г. свою деятельность в городе усилили адвентисты: они арендовали дом для проведения религиозных бесед, развешивали афиши с объявлениями о них по всему городу, объявили Саратов центром «восточно-российского» округа своей «церкви». Православное духовенство ответило антисектантской проповедью, приступило к изучению секты адвентистов. Так, например, священник К. Добронравов представил на страницах «Россиянина» краткую историю и основные заблуждения «адвентистов как очередных врагов Православной Церкви»²². Публикации против учений различных сект стали регулярно появляться на страницах газеты.

В начале 1911 г. «Братский листок» уделил большое внимание теме десятилетия служения епископа Гермогена в Саратовской епархии. Хотя по нормам дореволюционной России десятилетие не считалось юбилеем, эта годовщина была отмечена достаточно широко, что стало предметом освещения в епархиальной прессе и насмешек в светской газетной прессе. В то же время очевидно, что попытки сплочения духовенства вокруг личности архиерея через освещение юбилея его служения

²⁰ Св. К. Д. Хроника // БЛ.— 1908.— № 173.— С. 4.

²¹ БЛ.— 1909.— № 46.— С. 2.

²² Добронравов К. Адвентисты в Саратове и их вероучение // Россиянин.— 1908.— № 34, 36.

в епархиальной газете стали возможностью сплочения вокруг него духовенства и паствы.

Тему *общественной полемики* «Братского листка» в свете епархиального управления не стоит разбирать в настоящем исследовании. Было ли участие в общественной полемике методом управления? В определенной степени — да, ведь меры архипастырского воздействия в хотя и в активно секуляризовавшемся, но все еще в своей массе христианском обществе были не просто сотрясанием воздуха, а поводом к действию или бездействию для очень многих людей.

В частности, «Братский листок» стал средством борьбы епископа Гермогена с театральными зрелищами и явлениями современной ему художественной литературы. Поскольку в прежних работах автора настоящей статьи сделан достаточно подробный анализ этих публикаций и связанных с ними событий, не стоит на них останавливаться, заметив лишь, что в них очень ярко проявилась возможность газеты как действенного средства управления и манипуляции. Следует также сказать, что политическая позиция газеты вызывала критику в обществе. «Саратовский “Братский Листок” непременно хочет, чтобы чтли его превыше св. Евангелия», — писала в 1911 г. газета «Саратовский листок»²³.

Более того, наиболее острые публикации в «Листке» привлекли и государственную власть. Осенью 1908 г. епископу Гермогену грозило удаление с кафедры в связи с его конфликтом с саратовским губернатором, вылившимся и на страницы выпускаемой архиереем газеты. «Я телеграфировал губернатору, чтобы он не конфисковал “Братского листка”, в котором напечатана была эта телеграмма, так как предположено принять более серьезные меры», — писал 9 октября 1908 г. председатель Совета министров П. А. Столыпин обер-прокурору Св. Синода П. П. Извольскому²⁴. Однако эти меры приняты не были: епископ остался на кафедре, а «Братский листок» продолжил выходить, хотя предполагавшийся к конфискации номер и содержал откровенно антистольпинские выпады. К слову сказать, церковная газета особенно критиковала местную власть — в отдельных случаях губернатора, а еще чаще — городскую думу. Так, ей указывалось на недостатки в городском благоустройстве, а также на разрешение работы низкопробных трактиров накануне праздничных и воскресных дней, на то, что власть давала разрешение на размещения подобных заведений рядом с храмом. Так, один из корреспондентов газеты приводил картину субботнего вечера в районе храма Покрова Божией Матерью на Горах:

...В то время, когда в храме совершается всенощное бдение, напротив храма саженьх в 40, гремит музыка, раздается пьяное пение и неразрывное с ним русское сквернословие. Летом, когда в храме бывают отворены двери и окна, эти поганые звуки врываются в храм Божий и нарушают молитвенное настроение молящихся.

Около трактиров толпятся отрепанные бедные женщины. Это жены, матери, нередко дети рабочих, заранее собравшиеся у этих вертепов, чтобы, встретив своих мужей, идущих с субботнего расчета прямо в трактир и отобрать от них хотя часть недельного заработка; нередко весь недельный заработок пропивается в один вечер, — семье рабочего тогда грозит голод. Ужасные, часто дикие сцены происходят при этом. Слезы женщин, руготня их мужей, очень часто драки, вопль, детей — вот обычные субботние вечерние сцены у трактиров, а попозже валяющиеся пьяные тела. Многие из прихожан заявляли нам, что перестали ходить ко всенощной, боясь пьяных около трактиров, боясь их оскорблений;

²³ Саратовский листок. — 1911. — № 239.

²⁴ Столыпин П. А. Переписка. — М., 2004. — С. 293.

что эти околотракторные сцены разрушают то настроение, которое они получают в храме. Нечто подобное творится и в других местах города.

И экономическое благо рабочего народа и нравственные обязательства должны удерживать нашу думу оставить петицию тракторщиков²⁵ без удовлетворения; хочется думать, что «отцы» города не пожертвуют благополучием массы рабочих интересам небольшой кучки тракторщиков²⁶.

Само наличие подобных обличительных публикаций свидетельствовало, что Церковь была озабочена нравственным состоянием общества и по крайней мере с помощью своей газеты пыталась влиять на происходившее разложение. Стоит обратить внимание и на сохранившую актуальность подобного обличения (за исключением, может быть, бытовых деталей) в наши дни.

В 1911 г. «Братский листок» постоянно был наполнен материалами в защиту иеромонаха Илиодора. Печатались даже стихи, прославляющие того, кто через год станет расстригой и отречется от Православной Церкви. Попытки защитить его оказались тщетными: к этому времени большинству трезво мыслящих людей стало ясно, что *илиодоровщина* вышла за рамки церковности и стала случаем сбоя в системе церковного управления.

Газета как издательское предприятие являлась убыточной: духовенство епархии подписывалось на нее нехотя, а значительные средства для оплаты издания черпались напрямую из средств Саратовского епархиального свечного завода — главного источника местного финансирования епархии. Деньги оттуда выдавались редакции неоднократно по резолюции епископа²⁷. Неудивительно, что после удаления епископа Гермогена с кафедры²⁸ газета медленно угасала: в ней почти не содержалось острых, отличавшихся особой актуальностью и полемичностью публикаций.

Можно говорить, что «Братский листок», выпускавшийся в Саратове епископом Гермогеном — личностью харизматичной, нестандартной по своей активной позиции, — стал сам по себе уникальным изданием. Осознав роль печатной прессы в общественной жизни, епископ и его сотрудники попытались использовать выпускавшуюся ими газету не просто как средство информирования, но и как средство влияния, по сути — как рычаг церковного управления. Вряд ли можно говорить об уверенном и умелом пользовании этим рычагом, хотя, конечно, опыт накапливался со временем.

В текстах газеты «Братский листок» часто чувствовалось дерзновение, свойственное, с одной стороны, «лихой» межреволюционной эпохе, с другой стороны, необходимое в истинном христианском служении. Такого дерзновения не хватает церковным СМИ в наши дни. В связи с этим нельзя не сказать, что изучение истории газеты «Братский листок» имеет и практическую значимость: прежде всего, в ней освещалась жизнь и деятельность людей, живших в ту непростую эпоху, а также зафиксирован исторический опыт организации информационной борьбы в условиях секуляризирующегося государства, который важен для действенной постановки сегодняшней информационной и просветительской деятельности Русской Православной Церкви.

²⁵ О запрете работы тракторов накануне воскресных и праздничных дней.— А. М.

²⁶ *К-ий В., свящ.* Вниманию Саратовской думы // БЛ.— 1908.— № 139.— С. 4.

²⁷ РГИА.— Ф. 796.— Оп. 194.— Д. 1120.— Л. 260 об., 268.

²⁸ См. подробнее: *Мраморнов А. И.* Церковная и общественно-политическая деятельность... Гл. 4.

ЛИТЕРАТУРА

1. Добронравов К. Адвентисты в Саратове и их вероучение // Россиянин.— 1908.— № 34, 36.
2. Духовное торжество в редакции «Братского листка» // БЛ.— 1905.— № 11.
3. Кравецкий А. Г. Церковная миссия в эпоху перемен (между проповедью и диалогом).— М., 2012.
4. Кузоро К. А. Православные периодические издания в культурном и научном пространстве России (вторая половина XIX — начало XX в.) // Вестник Томского государственного университета.— 2011.— № 1.— С. 71–80.
5. Листовка «От редакции “Братского листка”».— Саратов, 1905.
6. Мраморнов А. И. «Братский листок» епископа Гермогена и характер общественно-проповеднической деятельности саратовского духовенства в 1907–1911 гг. // Провинциальное духовенство дореволюционной России. Сб. науч. тр.— Тверь, 2005.— Вып. 1.— С. 62–83.
7. Мраморнов А. И. Церковная и общественно-политическая деятельность епископа Гермогена (Долганова, 1858–1918).— Саратов, 2006.
8. Мраморнов А. И., священник. Сочинения: Записки, епархиальные хроники, публицистика / Ред.-издатель А. И. Мраморнов.— Саратов, 2005.
9. Мраморнов А. И. Церковная печать обретает историю // Церковь и время.— 2010. № 4 (53).— С. 241–247.
10. Нетужилов К. Е. История церковной журналистики в России XIX — начала XX века.— СПб., 2009.
11. Нетужилов К. Е. Епархиальная периодическая печать в дореволюционной России // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.— 2006.— Т. 7.— № 21–1.— С. 174–182.
12. Российский государственный исторический архив.— Ф. 776.— Оп. 21.— Д. 144.
13. Российский государственный исторический архив.— Ф. 796.— Оп. 194.— Д. 1120.
14. Столыпин П. А. Переписка.— М., 2004.

М. В. Колмакова

ИЗУЧЕНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НЕТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ В РОССИИ в 70-е гг. XX в.

Изучение деятельности нетрадиционных религиозных движений в России особенным образом оформляется с середины XX в. До этого времени проблема возникновения и распространения форм нетрадиционной религиозности находилась под достаточно серьезным наблюдением церковных и около церковных кругов, а также немногочисленных заинтересованных лиц. С середины 60-х гг. XX в. в Российской научной среде возрастает интерес к изучению деятельности нетрадиционных религиозных движений, что было обусловлено рядом социо-культурных и исторических причин. В это время начинает формироваться устойчивая тенденция исследования области деятельности нетрадиционных религиозных движений, вырабатываемые приемы и особенности которой, дают нам возможность говорить о формировании в нашей стране нового направления развития научного знания.

В данной работе мы ставим целью изучение академической традиции 70-х гг. XX в. в России в отношении проблемы возникновения и распространения нетрадиционных религиозных движений. Выбор данного периода не случаен, так как именно тогда начинает достаточно четко оформляться особое направление, которое предметно занимается изучением деятельности нетрадиционных религиозных движений и их влияния на жизнь советского общества. Конечно, подобные исследования существовали и задолго до 70-х гг. и мы можем говорить, что исследования послереволюционного и послевоенного периода дали определенный старт для изучения данной проблемы, но в этот период они получили специфическое и широкое распространение.

70-е гг. XX в. были ознаменованы борьбой против теизма как такового. В связи с чем, многие исследователи и ученые мужи особенно не лестно отзывались о «главном враге советского человека» — христианстве в целом и Православии в частности, а так же тех течениях, которые выделялись на его основе и вели свою деятельность на просторах Советского Союза. Это настроение достаточно четко прослеживается в словах А. И. Клибанова: «В самом конечном счете всякая вера в бога слепа и иной быть не может. Сектантство открывает глаза своим последователям на культово-обрядовые нелепицы православия, но проповедует столь же нелепые представления о божествен-

ном предопределении, наступлении второго пришествия, непосредственном общении верующего с богом и т. д.»¹. Достаточно широкий ряд работ выходит в указанный нами период, и наиболее яркими представителями «борьбы с религиозностью», и особенно нетрадиционными ее проявлениями, можно назвать труды А. И. Клибанова «Религиозное сектантство в наши дни», Ф. И. Гарковенко «Что такое религиозное сектантство», Федоренко Ф. «Секты, их вера и дела», Л. Н. Мтрохина «Современное христианское сектантство» и многих других. Наряду с монографическими исследованиями выделяется достаточно интересный блок литературы, в основном представленный в виде брошюр и лекций авторов, географическая принадлежность которых достаточно широка и позволяет судить о том, что проблема религиозности, и православного сектантства в частности, является актуальной и достаточно интересной для рассмотрения, а также противостояния деятельности данных общественных движений в самых различных уголках нашей страны. Можно выделить наиболее интересующий нас в данном исследовании, ряд работ, а именно: Чистяков И. В., Чистякова Е. М. «Правда о религиозном сектантстве» (Краснодар, 1960); Ольховский Н. В «Современное религиозное сектантство и его идеология. Материал в помощь лекторам-общественникам дорпрофсоюзей и райпрофсоюзей» (М., 1965); Минаев П. Е., Черняк Р. И. «Кто такие сектанты» (Тамбов, 1963); стенограмма лекции К. З. Литвина «Идеология и тактика современного религиозного сектантства» (Киев, 1963 г.); брошюра Антоновой О. А., Филатова А. Н. «Кто такие сектанты?» (Омск, 1960); Цветогорова Э. «Сектанты и что они проповедуют» (Новосибирск, 1960), а так же достаточно занимательная работа Москаленко В. А. и Артамошина Ю. Н. «Правда о религиозных сектантах» (М., 1963); Яковлева В. «Кто такие сектанты и что они проповедуют» (Алма-Ата, 1963); Мартиросова Г. А. «Религиозное сектантство (лекции по курсу “Основы научного атеизма”)» (Мн., 1961) и другие. Все эти работы призывают верующих найти правильный путь свободный от религиозных предрассудков.

Вполне понятно, что исследователи рассматриваемого нами периода относились к деятельности нетрадиционных религиозных движений как к некоторому вольнодумству, своеволию, как к попытке отдельного члена общества возвыситься над остальной структурой мировоззрения русского человека. Сектантство всегда было таким же неизменным спутником господствующей в той или иной стране религии, как борьба различных социальных групп, угнетенных и угнетателей, эксплуатируемых и эксплуататоров — является неизменным спутником общества, породившего религии. В каждую эпоху сектантство имеет свою специфику. На различных этапах развития общества в соответствии с условиями классовой борьбы, степенью ее обострения оно приобретает различный характер: наступательный или соглашательский, компромиссный, примиренческий, непротивленческий². Сектантство — один из важных проявлений тех изменений, которые претерпевает религиозная вера под влиянием изменившихся общественно-политических условий в различные эпохи³.

Исследователи деятельности нетрадиционных религиозных движений, являющихся ответвлениями христианства и православия в частности, считали появление данного

¹ Клибанов А. И. Религиозное сектантство в наши дни. М., 1964.-С. 9.

² Федоренко Ф. Секты, их вера и дела.— М.: Издательство политической литературы, 1965 — С. 25.

³ Федоренко Ф. Секты, их вера и дела.— М.: Издательство политической литературы, 1965 — С. 30–31.

феномена далеко не новым реакционным элементом жизни всякого религиозного общества. Появление такого феномена как «сектантство» они связывают не столько с разногласиями, основанными на догматах, сколько с противоречием экономических и политических интересов различных классов и социальных групп общества. Более того, одну из наиболее значимых причин возникновения сектантства исследователи указывают классовую борьбу, социальную основу которой они видели в крестьянской среде. История сектантских движений является составной частью истории крестьянских движений в России⁴. Сам факт роста в крестьянской среде сектантства и рационализма является известным, а оформление политического протеста с религиозным подтекстом — явление, характерное для многих народов на определенной стадии их развития. Наличие революционных элементов в крестьянстве не подлежит, таким образом, никакому сомнению⁵. Потому очень важным представлялось изучение деятельности таких движений, так как они понимались в качестве необходимого показателя религиозного устроения большей части населения страны. Вместе с тем, достаточно четко обрисовано понимание того, что само по себе сектантство — тонкий и хрупкий инструмент, обращаться с которым необходимо крайне деликатно. Сектантство является рафинированной религией не благодаря ловкости своих проповедников, а потому, что представляет собой разновидность буржуазной идеологии⁶.

Это обстоятельство отчасти является объяснением тому, что лидеры и проповедники нетрадиционных религиозных движений обладают очень эффективными методиками работы с людьми, нацеленные на извлечение собственной выгоды — черты, которые сложились исходя из особенностей социально-экономического развития страны, в которой эти организации возникают.

Мнения авторов сходятся в одном — сектантство есть явление не только и религиозное по своей сути, но и протестное, люди не могут смириться со складыванием советских ценностей и идеалов, выступают против деятельности правящих верхов, и форма этого протеста выбрана наиболее яркая и болезненная — религиозность (именно она явилась камнем преткновения в борьбе за коммунистическое будущее и послужила эффективным орудием для организации и выбора направления противоборствующих масс). Потому исследователи так вдумчиво относятся к проблеме сектантства, ведь именно это «идеологическое оружие» при определенном настрое способно качественно изменить ситуацию, а особенности этих изменений могут крайне негативно сказаться на жизни общества. Так в брошюре «Кто такие сектанты» авторы П. Е. Минаев и Р. И. Черняк обозначают данную проблему: «Вот, оказывается, к чему привели “новые” секты простых людей. К выражению признательности царскому строю, который беспощадно их давил, обрек на нищету и страдание»⁷. Возврат к прошлому и неприятие новой идеологии — вот ключевые параметры, в соответствии с которыми та или иная организация с религиозным центром становилась объектом для «перевоспитания». Одним из направлений в борьбе с таким проявлением общественного протеста исследователи усматривают в критике воззрений данных организаций и самого принципа построения их идей. «В условиях капитализма принуждение носит

⁴ Клибанов А. И. История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в.— 1917 г.).— М.: Наука, 1965 — С. 3.

⁵ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 4.— С. 228.

⁶ Клибанов А. И. Религиозное сектантство в наши дни. М., 1964.— С. 5.

⁷ Минаев П. Е., Черняк Р. И. Кто такие сектанты. Тамбов, 1963.— С. 24.

экономический характер. И соответственно тому, как цепи крепостные сменяются невидимыми, но еще более тяжелыми цепями экономической зависимости трудящихся, авторитарная религия постепенно уступает место “сознательной” вере — такому орудью идеологического воздействия господствующего класса, которое еще глубже вторгается в духовный мир верующего и еще больше опустошает его. Верующий, закрепощенный феодалом, принимал веру на веру, с закрытыми глазами он погружался в религиозный сон. Проповедники религиозных учений, возникших в буржуазном обществе, распространяют такую веру, при которой верующие спят с открытыми глазами, думают что бодрствуют, а на самом деле пребывают в глубоком религиозном сне. К таким религиям относится и сектантство»⁸. Таким образом, мы видим, что возникновение и распространение нетрадиционных религиозных движений воспринимался исследователями 70-х гг. XX в. все больше как процесс, имеющий своей основой социальное недовольство, нежели попытку отстаивать чистоту исполнения догматов и правильности обрядовых действий. Сектантство воспринимается, как «бунт низов общества», постепенно подтачивающий прочность советской власти. Уже в 80-е гг. отношение к данным общественным движениям кардинально изменится, но это предмет следующих исследований.

ЛИТЕРАТУРА

1. Клибанов А. И. История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в.— 1917 г.).— М., 1965.
2. Клибанов А. И. Религиозное сектантство в наши дни. Лекция, прочитанная на семинаре лекторов по научному атеизму в Ленинграде.— М., 1964.
3. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 4.
4. Минаев П. Е., Черняк Р. И. Кто такие сектанты.— Тамбов, 1963.
5. Федоренко Ф. Секты, их вера и дела.— М., 1965.

⁸ Клибанов А. И. Религиозное сектантство в наши дни. Лекция, прочитанная на семинаре лекторов по научному атеизму в Ленинграде.— М.: Знание. 1964 — С. 4.

Г. С. Поповкина

ТЕМА ЗДОРОВЬЯ И БОЛЕЗНИ В ПРАВОСЛАВНЫХ МОЛИТВАХ

Проблемы сохранения здоровья, поддержания его, избавления от недугов, несомненно, волновали человечество с начала времени его существования. Попытки удержания и приобретения здоровья закрепились в культуре каждого народа — традиционных практиках медицинской помощи, религиозных взглядах, обычаях и обрядах.

В православии, основной религии восточных славян, достаточно большое количество мер предпринимается для приобретения здоровья. Считается, что все церковные таинства способны привести человека к здоровью душевному и телесному; есть и особое Таинство, предназначенное для исцеления больных — Елеосвящение (Соборование). Также с целью излечения причащаются, служат заказные литургии, принимают святую воду, артос (освященный хлеб), просфоры и пр. Но традиционная медицина — это, в первую очередь, особое мировоззрение, взгляд на болезни, согласно которому и вырабатываются способы борьбы с недугом, используются соответствующие методы¹.

Поскольку религиоведение как наука сформировалось в лоне западноевропейской, а значит, христианской, культуры, это не могло не сказаться на основных предметах его исследования. Молитва занимает в христианстве одно из центральных мест, являясь основной формой богообщения. Западные религиоведы безусловно, не могли пройти мимо исследования этой религиозной формы. Так, Э. Б. Тайлор предпринял попытку рассмотрения развития молитвы «от низших до высших ступеней культуры»². Кроме религиоведов внимание молитвам уделяли и антропологи, в частности, столь известный исследователь духовной культуры, социолог, как М. Мосс³. Однако наибольшее внимание исследованию молитвы уделила психология религии и феноменология религии. В последней особенно выделяется работа Ф. Хайлера «Молитва»⁴.

¹ Поповкина Г. С. Проблемы типологии народной медицины восточных славян // Россия и АТР.— 2012.— № 2.— С. 81–87.

² Тайлор Э. Б. Миф и обряд в первобытной культуре.— Смоленск, 2000.

³ Мосс М. Социальные функции священного.— СПб., 2000.

⁴ Friedrich Heiler. Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion.— National Book Network, 1997.

Она отражает в себе как достоинства феноменологического подхода (стремление воспроизвести религиозное переживание), так и его недостатки — произвольность в истолковании религиозных феноменов, приведшая ее к кризису классической феноменологии религии.

Среди работ психологов религии можно выделить фундаментальную работу У. Джемса⁵ и новаторские исследования Ф.Е. Василюка⁶. Однако отметим, что психология после своей эмансипации от философии в конце 19 века практически отказывается от понятия души, заменяя его совокупностью психических актов и состояний. На этом построен практически весь понятийный аппарат современной психологии, что делает его трудноприменимым к исследованию форм общения души с Богом, поскольку ни Бога, ни души он не допускает. В этом отношении показателен доклад М. Пая, в котором высказывается мнение исследователя о том, что для религиоведения, изучающего молитву, допущение существования сверхъестественного или божественного существа в качестве необходимого определяющего элемента молитвы, является упрощенчеством: «It is important for a fully developed Study of Religions not to accept the simplistic view that the presumption of the existence of a supernatural or divine being, who will “do something”, is a necessary constitutive element of prayer»⁷. Отметим, что работы Ф.Е. Василюка во многом нацелены на преодоление этого противоречия.

Особняком стоят работы религиозных авторов, таких как митрополит Суражский Антоний⁸. Но при всей их глубине и огромной значимости, хочется отметить, что они нацелены, прежде всего, на наставления в молитвенной жизни читателя, а не на академическое исследование.

Этнографов, антропологов и филологов также интересовали проблемы изучения молитв и заговоров (в народной традиции нередко именуемых молитвами). Так, сюжетика и картина мира в заговорах восточных славян рассматривается в монографии Т.А. Агапкиной⁹, структура и семантика — в исследовании М.В. Завьяловой¹⁰, проблемы соотношения заговоров и молитв — в работах А.К. Богданова¹¹ и Т.С. Ильиной¹², молитва как феномен устной речи изучена О.А. Прохвятиловой¹³.

Однако на фоне достаточно большого количества работ, исследующих природу молитвы в целом, обнаруживается явный недостаток исследований отдельных аспектов

⁵ Джемс У. Многообразие религиозного опыта. Пер. с англ. — М. 1993.

⁶ Василюк Ф.Е. Переживание и молитва. Опыт общепсихологического исследования. — М., 2005.

⁷ Michael Puy. Research on Prayer in the Contemporary Study of Religions // URL: <http://www.e-religions.net/page.php?id=8&comments=1> (дата обращения — 16.12.2008).

⁸ Митрополит Суражский Антоний. Школа молитвы. — Клин, 2009. См. также: Как научиться понимать молитвы утренние, вечерние и ко Святому Причащению / Сост. Е.В. Тростникова. — М., 2012; Пархоменко К., Пархоменко Е. О молитве. — СПб.-М., 2003.

⁹ Агапкина Т.А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. — М., 2010.

¹⁰ Завьялова М.В. Балто-славянский заговорный текст. — М., 2006.

¹¹ Богданов А.К. Заговор и молитва (к уяснению вопроса) // Русская литература. — № 3. — 1991. — С. 65–68.

¹² Ильина Т.С. Между молитвой и заговором: в пространстве вербальной магии // Традиционная культура. — 2009. — № 1. — С. 19–29.

¹³ Прохвятилова О.А. Православная проповедь и молитва как феномен современной звучащей речи. — Волгоград, 1999.

молитвы, в частности, тех, которые мы намерены затронуть в нашей работе — выявить семантику понятий «болезнь» и «здоровье» в православных молитвах. В своем исследовании мы намеренно дистанцируемся от семиотических методов (например, в той форме, в которой они представлены в работах Н. Л. Мухелишвили¹⁴), поскольку они нацелены на выявление, скорее структурных, чем содержательных аспектов молитвы. Нас же интересует смысл, который в молитвах придается категориям болезни и здоровья.

Как справедливо замечает К. Е. Скурат, «Святая Православная Церковь... учит о многих ее (молитвы) видах как по способу выражения, так и по содержанию, но все их разнообразие объединяет духом наставлений своего Божественного Основателя»¹⁵. В связи с этим назрела необходимость научного анализа молитвы как фиксированного религиозного текста. Актуальность исследования обусловлена и тем, что в настоящее время обращение к церковным обрядам и молитвам довольно активно применяется в качестве альтернативы или подкрепления методам лечения научной медицины. То есть изучение молитвы является важным этапом понимания православной культуры в целом.

Цель нашего исследования — рассмотреть, каким образом в молитвах отражен православный взгляд на болезнь и здоровье.

Мы считаем, что в текстах молитв отражены особенности православного мировоззрения, касающиеся болезненного и здорового состояния человека. Соответственно, основные источники нашего исследования — молитвы о здравии, обращенные к Господу, Богородице, Святым, Ангелу-хранителю, а также читаемые в случаях болезни тропари, кондаки, каноны, акафисты. В своем исследовании мы выявляли семантику понятий «болезнь» и «здоровье» в молитвах, определяли их соотношенность с православным мировоззрением.

Говоря о понятиях «здоровье» и «болезнь» в православных молитвах, необходимо очертить основные понятия православной антропологии. С точки зрения Священного Писания, человек является душевно-телесным единством. Некоторые святые отцы выделяют высшие способности души в отдельное начало — дух¹⁶, другие этого не делают. Священное Предание допускает оба толкования. В нашей работе мы придерживаемся двухчастной модели человека. Совокупность взглядов православной Церкви на здоровье человека мы будем называть православной валеологией. Ее основу составляют следующие положения: уже отмеченное выше положение о человеке как о душевно-телесном единстве, представление о правильной и неправильной иерархии этого единства. Правильно, с точки зрения Церкви, когда душа руководствуется своими высшими способностями — духом, а телесная жизнь служит душевной (с этой точки зрения здоровым считается такое тело, которое не накладывает ограничений на жизнь души сверх тех, которые ограничивают природу самого тела). Так, если у человека болит нога, то он не сможет погулять с любимым человеком, то есть устремления души будут ограничены телесной болезнью. Но отсутствие у человека способности летать, болезнью не является,

¹⁴ Мухелишвили Н. Л., Шрейдер О. А. Семантика и ритм молитвы // Вопросы языкознания. — 1993. — № 1. — С. 45–51.

¹⁵ Скурат К. Е. Христианское учение о молитве и ее значение в деле нравственного совершенствования. — Клин, 2000.

¹⁶ См., например: Святитель Лука Войно-Ясенецкий. Дух, душа, тело. — М., 2010.

поскольку наше тело изначально не предназначено для полета. Бывают два вида неправильной иерархии: когда человек использует высшие способности души (дух), для удовлетворения низшей части души (например, фанатство, меломанство, игроманство, сплетничество). Второй вид искажений — когда телесные потребности занимают ведущее место в жизни человека (чревоугодие). То есть главный объект забот православного верующего — его душа, ее очищение от грехов, стяжание Святого Духа, подготовка к жизни в будущем веке. Так, по определению преподобного Серафима Саровского, «цель... христианской жизни состоит в стяжении Духа Святаго Божьяго»¹⁷.

Однако человек подвержен действию страстей, которые порождают грехи и могут приводить к искаженной иерархии души и тела. Находящийся под влиянием страсти человек ищет наслаждения во временном земном бытии, отказываясь от соединения с Творцом, дающим человеку высшее духовное блаженство, а значит, может погубить свою душу. Духовное делание означает освобождение от страстей путем непрестанной молитвы, терпения скорбей и очищения души от помыслов. Нераскаянные грехи ведут к неспособности познать Бога — душевной слепоте. Грех прародителей (первородный грех) и личные грехи — корень всех болезней и бед. Здоровье, благо были потеряны вместе с Раем вследствие грехопадения человека: человек стал болеть и болен по своей поврежденной грехом природе. Страсти, грехи, скорби,— это болезненные состояния, с которыми человек вынужден жить.

Однако в православии болезнь не всегда считается исключительно неблагоприятным происшествием. Иногда болезнь является и духовно полезным событием: это возможность очищения от грехов и получения «небесной мзды»: «Когда тело претерпевает испытание, душа освящается...»¹⁸. По словам же преподобного Серафима Саровского, «кто переносит болезнь с терпением и благодарением, тому вменяется она вместо подвига или даже более»¹⁹. Печаль, уныние рассматриваются Церковью как греховные, так как человек должен уметь находиться в радости, в согласии с Божьей волей, верить, что замысел Бога о человеке бесконечно более благ, чем желания человека о самом себе и близких: «...все от Бога подается нам во спасение наше... Терпите благодушно вашу болезненность и благодарите за нее Бога... Бог лучше нас знает, что кому пригоднее»²⁰. В некоторых случаях болезнь служит сигналом о «неполадках» в душевном состоянии и является напоминанием о необходимости покаяния, предостережением, по мысли Феофана Затворника, «в образумление, чтоб опомнился человек»²¹.

В связи с этим примечательны случаи болезни святых, которые, несмотря на свои целительские способности, не хотели избавиться от своего недуга, но продолжали болеть, так как болезнь в православном миропонимании, как мы отметили выше, имеет очищающее от греха действие, или является возможностью стяжания божьей благодати.

¹⁷ О стяжении Святого Духа. Сайт Сретенского монастыря // URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/nasledie/seraphim-motovilov.htm> (дата обращения — 17.06.2012).

¹⁸ Паисий Святогорец. Слова. Т. IV. Семейная жизнь.— М., 2004, 2006.— С. 234.

¹⁹ Преподобне отче Серафиме. Издательская группа Свято-Троице-Дивеевского женского монастыря (без года издания).— С. 304.

²⁰ По трудам святителя Феофана Затворника. Болезнь и смерть.— М., 2011.— С. 20–21, 23.

²¹ Там же. С. 21.

Таковы случаи, например, Пимена Многоболезненного²² и Агапита Печерского²³. Так, преподобный Агапит Печерский, будучи сильно больным, встал, как совершенно здоровый человек, когда понадобилась его целительская помощь. После излечения пациента он снова стал болеть и умер в день, который предсказал сам. То есть, по житиям, святые, несмотря на свой дар, не хотели избавляться от своей болезни, предпочитая смирение и кротость здоровью. Нередко причиной болезни могут быть нападки бесов или вселение их в тело человека. Происки бесов — распространенное, часто встречающееся препятствие на пути христианина в стяжании благодати, примеры этому мы можем найти в житиях святых.

Из вышесказанного следует, что болезнь — это не-норма для человека, она естественным образом связана с падшим человеческим состоянием, противоречит замыслу Бога о человеке: «Бог создал человека для блаженства»²⁴. Выход из этого состояния — это то, что церковь называет спасением. Условием спасения является *крещение* («крещением омывая прародительный грех»²⁵), членство человека в церкви, участие в таинствах, православная вера.

Отмеченные особенности православной валеологии, конечно же, отражены и в молитвах о здравии. Однако понятийный ряд «здоровье-болезнь», выстраиваемый на основе текстов молитв, может, на наш взгляд, дополнить отмеченные наблюдения, выявив новые акценты в научном освещении этого вопроса.

Болезнь в молитве редко описывается подробно, чаще встречаются редкие их перечисления, сопровождаемые эпитетами. Православные молитвы называют болезни злом²⁶, лютым злом²⁷, гнетущим недугом²⁸, лютым недугом²⁹, неисцельным недугом³⁰, всегубительными язвами³¹, смертоносными болезнями³², горькие болезни³³, болезни лютые и неисцельные, долгонедужие³⁴, немощи³⁵, демонов немощных дерзости³⁶, телесные

²² Житие преподобного Пимена Многоболезненного Печерского, в ближних пещерах почивающего // Жития русских святых. Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь.— Коломна (без года издания).— Подписано в печать 1993 г.— Кн. 3.— С. 291–299.

²³ Житие Агапита Печерского, врача безмездного // Жития русских святых... Кн. 2. С. 319–321.

²⁴ Букварь. Наука. Философия. Религия.— М., 2001.— Т. I.— С. 672.

²⁵ Молитва Иоанну Предтече // Молитвенный покров православного христианина.— Н.Н., 2009.— С. 395.

²⁶ Молитва Божией Матери пред Ее иконою «Неупиаемая чаша» // Молитвенный покров... С. 450.

²⁷ Молитва Великомученику и целителю Пантелеимону // Там же. С. 364.

²⁸ Там же. С. 368.

²⁹ Там же. С. 362; Молитва Праведному Симеону Верхотурскому // Там же. С. 377.

³⁰ Канон святым чудотворцам бессребреникам Косме и Дамиану, иже от Асии // Все святые, молитве Бога о нас: книга молитв и утешений во исцеление души и тела.— М., 2010.— С. 326.

³¹ Молитва Великомученику Димитрию Солунскому // Молитвенный покров... С. 375.

³² Молитва равноапостольному князю Владимиру, во святом крещении Василию // Там же. С. 381.

³³ Молитва о болящих ко Господу, Тропарь, глас 4 // Там же. С. 478.

³⁴ Канон святым чудотворцам бессребреникам Косме и Дамиану, иже от Асии // Все святые, молитве Бога о нас... С. 327.

³⁵ Молитва Мученику Мине // Молитвенный покров... С. 383.

³⁶ Мученику Лонгину Сотнику, Тропарь, глас 4 // Там же. С. 374.

человеков скорби³⁷ и т. д. В одном ряду стоят «напасти, скорби и болезни»³⁸, «скорби и болезни» «скорби, беды, напасти и злые обстояния»³⁹. Состояние болезни и сам больной описываются следующим образом: на одре болезни лежащего и смертною раною уязвленного⁴⁰, от болезней страдая люте⁴¹, на одре болезни лежащим, человеческия помощи отчаянным⁴² — то есть состояние, когда уже нет надежды на возможность излечения людьми.

Тем не менее, обилие синонимов и эпитетов к слову «болезнь» не акцентирует внимание на психологическом состоянии больного: несмотря на то, что недуг гнетущий, горький, неисцельный и всегубительный, в молитвах совершенно не прослеживается чувств печали или боязни болезни — этот момент минимизирован, мы можем только догадываться о том неудобстве, которое испытывает больной — «от болезни страдая люте». Возможно, это связано с тем, что физическое здоровье, по православным воззрениям, является, с одной стороны, следствием душевно-духовного состояния человека. С другой — неоднозначность понимания болезни (она может быть не только наказанием за грехи, но и духовно полезным событием). Также важным моментом является вера в то, что Бог дает человеку только то, что будет ему полезно, поэтому печальные чувства в болезни неуместны и даже греховны.

В православной традиции существуют молитвы святым при различных болезнях. Названия болезней в них упоминаются очень редко и удается проследить лишь некоторые общие наименования заболеваний. Так, болезни глаз, слепота именуются «слепота телесных очес»⁴³, «очными болезнями» вследствие которых люди «ни мало зрети» могут⁴⁴. Есть молитвы от «тлетворных ветров»⁴⁵ — по-видимому, инфекционных заболеваний, эпидемий. Онкологические заболевания называют «раковые болезни»⁴⁶, «неисцельными недугами»⁴⁷, жар — огневицей⁴⁸, лихорадку — трясавицей, трясавичным недугом⁴⁹. Особый тип болезни — недуг, вызванный вселением в человеческое тело бесов, людей в таком случае называют бесноватыми, бесными⁵⁰.

Довольно ярко описан в молитвах «тяжкий недуг пьянства» — «пагубное пристрастие к винопитию», «пагубное желание», «пристрастие душерастлительное к зелию

³⁷ Молитва господу Иисусу Христу // Все святые, молитв Бога о нас... С. 382.

³⁸ Молитва Пресвятой Богородице пред Ее иконою «Казанская» // Молитвенный покров... С. 393.

³⁹ Молитва Преподобному Иакову Железоборовскому // Там же. С. 410, 411.

⁴⁰ Молитва о болящих ко Господу // Там же. С. 478.

⁴¹ Молитва Святым чудотворцам бессребреникам Киру и Иоанну // Все святые, молитв Бога о нас... С. 317.

⁴² Канон святым чудотворцам бессребреникам Косме и Дамиану, иже от Асии // Там же. С. 326.

⁴³ Молитва Святому мученику Лаврентию // Молитвенный щит православного христианина. Дополнение к книге. Молитвы в болезнях.— Воронеж, 2005. С. 83.

⁴⁴ Молитва Праведному Симеону Верхотурскому // Молитвенный покров... С. 377.

⁴⁵ Молитва Преподобному Ферапону Монзенскому // Там же. С. 388.

⁴⁶ Молитва Святителю Нектарию Эгинскому // Все святые, молитв Бога о нас... С. 350.

⁴⁷ Молитва Божией Матери пред Ее иконою «Всецарица» // Молитвенный покров... С. 459.

⁴⁸ Молитва о болящих ко Господу // Там же. С. 477.

⁴⁹ Молитва Праведному отроку Артемию Веркольскому // Там же. С. 438.

⁵⁰ Например, молитва Божией Матери пред Ее иконою «Грузинская» // Молитвенный щит... С. 124.

богомерзкому»⁵¹, «когда жажда вина станет жечь... гортань»⁵². А святого или Бога просят возвратить болящего «к здоровой трезвой жизни»⁵³, «укрепить в трезвении и целомудрии» и «да избавлены будем от зол., наипаче же от пьянства»⁵⁴.

Как видим, конкретных названий болезней в молитвах очень мало. В текстах в основном встречаются общие формулировки неблагоприятных обстоятельств, от которых молящийся просит избавления: «избавитися нам от всегубительной язвы, труса, потопа, огня, меча и вечныя казни», «исцели наши душевныя и телесныя язвы»⁵⁵, «и избави нас от всякаго злаго обстояния»⁵⁶ и т. п. Возможно, обращение к святому, способному помочь при определенном недуге, играет гораздо более важную роль, чем называние болезни в молитве. Собственно болезни и телесному здоровью в молитвах о здравии уделяется очень мало внимания.

Наиболее часто в текстах молитв определяются типы *душевных* и *телесных* недугов: «Душевныя и телесныя язвы исцели, Госпоже Владычице, утоли болезни души и тела»⁵⁷, «исцели болезни душевныя же и телесныя рабов Божии, ныне поминаемых»⁵⁸, «исцели нас от недугов душевных и телесных»⁵⁹, «душевная наша и телесныя страсти уврачевати»⁶⁰ и т. п. То есть, по христианским воззрениям, болеть может не только тело, но и душа. По-видимому, к болезням души следует отнести упоминаемые состояния печали⁶¹, скорби⁶², озлобление⁶³, уныние⁶⁴, страсти, которые следует «уврачевати»⁶⁵.

Наравне с телесной слепотой упоминается слепота душевная⁶⁶. В данном случае имеется в виду «состояние души, не способной осознать истину»⁶⁷ — опасность «заболевания» души, когда человек перестает замечать собственные грехи, не прилагает усилий ко спасению бессмертной души — «не видит, каких благ лишается»⁶⁸. Поэтому

⁵¹ Молитва, читаемая от пьянства и наркомании // Молитвенный щит. С. 709.

⁵² Молитва Божией Матери пред Ее иконою «Неупиваемая чаша» // Молитвенный покров... С. 450; Молитва Святому Вонифатию Милостивому // Там же. С. 455, 456.

⁵³ Молитва Святому Вонифатию Милостивому // Там же.

⁵⁴ Молитва Божией Матери пред Ее иконою «Неупиваемая чаша» // Там же. С. 451.

⁵⁵ Молитва Священномученику Власию Севастийскому // Молитвенный покров... С. 420, 419.

⁵⁶ Молитва Священномученику Харлампию // Там же. С. 425.

⁵⁷ Молитва Божией Матери пред Ее иконою «Утоли моя печали» // Молитвенный щит... С. 118.

⁵⁸ Молитва Великомученику и целителю Пантелеимону // Молитвенный покров... С. 367.

⁵⁹ Молитва Преподобному Ферапону Монзенскому // Там же. С. 389.

⁶⁰ Молитва Преподобному Никите Переяславльскому Столпнику // Там же. С. 445.

⁶¹ Молитва блаженному Василию, Христа ради юродивому, Московскому чудотворцу // Там же. С. 360.

⁶² Молитва Пресвятой Богородице пред Ее иконою Казанская // Там же. С. 393; Мученикам благоверным князьям Борису и Глебу // Там же. С. 405; Преподобному Иакову Железнодорожникову // Там же. С. 410, 411 и т. д.

⁶³ Молитва Мученикам благоверным князьям Борису и Глебу // Там же. С. 405.

⁶⁴ Молитва Святым чудотворцам бессребреникам Киру и Иоанну // Все святые, молитве Бога о нас... С. 318.

⁶⁵ Преподобному Никите Переяславльскому Столпнику // Молитвенный покров... С. 445.

⁶⁶ Молитва Равноапостольному князю Владимиру, во святом крещении Василию // Там же. С. 382; Мученику Лаврентию Римскому // Там же. С. 371.

⁶⁷ Букварь. Наука. Философия. Религия.— Т. I.— С. 680.

⁶⁸ Букварь. Наука. Философия. Религия.— Т. II.— С. 1209.

в молитвах нередко содержатся просьбы просветить «сердечныя очи наша ко зрению спасения»⁶⁹.

В молитвах прямо говорится, что «недуг души тяжелее всех недугов тела»⁷⁰, а болезненное состояние души может быть причиной физических недугов: «...егда душа грехми боленует, часто и тело в болезнь впадает»⁷¹. Как причина болезней в молитвах указываются человеческие грехи: «язвы неисцельны, за беззакония наша нас поразившия»⁷², «за беззакония наша не смеюще возвести очес наших к высоте небесней»⁷³. К болезни приводят и давние, «незаметные» грехи «елико согреших от юности моея, во всем житии моем, делом, словом, помышлением и всеми моими чувствами»⁷⁴. Некоторые молитвы содержат довольно подробное перечисление грехов: «... аз же леностию и своим злым обычаем прогневах твою пречистую светлость и отгнах тя от себе всеми студными делы: лжами, клеветами, завистию, осуждением, презорством, непокорством, братоненавидением и злопомнением, сребролюбием, прелюбодеянием, яростию, скупостию, объядением без сытости и опивством, многоглаголанием, злыми помысли и лукавыми, гордым обычаем и блудным возбешением, имый самохотение на всякое плотское вожделение»⁷⁵.

В молитвах отражены и воззрения об утраченном рае и грехопадении человека: «Древо жизни посреде души своя, веру Твою Христе, стяжавый Твой мученик, едемского рая честнейший бысть, древо прелести змиевы погубив дерзновенно духов, венчая славою Твоею, многомилостиве»⁷⁶.

Как видим, грех понимается как причина болезни тела. Грех — это духовная поврежденность, он зарождается в духе, то есть физическое здоровье человека невозможно без здоровья духовного: «Запрети духу немощи, отстави от него всяку язву, всяку болезнь, всяку огневицу и трясавицу, и еже есть в нем согрешение или беззаконие, ослаби, остави, прости Твоего ради человеколюбия»⁷⁷. По этой причине в обращении к Ангелу-Хранителю испрашивается помощь в духовном устройении, а не спасении от болезней: «... ты меня днесь просвети, и от всякаго зла сохрани, ко всякому благому деянию настави, и на путь спасения направи»⁷⁸.

В качестве причины болезни также рассматривается бесовская напасть — «демонов немощные дерзости»⁷⁹, в связи с чем адресуется просьба Ангелу-Хранителю: «... не даждь места лукавому демону обладати мною, насильством смертного сего телесе... и настави мя на путь спасения»⁸⁰ — в молитвах нашло отражение представление о духовной реальности, возможность же такой напасти определена греховностью

⁶⁹ Молитва Божией Матери пред Ее иконою «Тихвинская» // Молитвенный щит... С. 97.

⁷⁰ Канон Святым чудотворцам бессребреникам Киру и Иоанну // Все святые, молитве Бога о нас... С. 317.

⁷¹ Там же.

⁷² Акафист Святителю Нектарию Эгинскому // Там же. С. 349.

⁷³ Великомученику и Святителю Пантелеимону Целителю // Молитвенный покров... С. 362.

⁷⁴ Акафист Святителю Николаю, Архиепископу Мирликийскому, Чудотворцу, молитва // Все святые, молитве Бога о нас... С. 363.

⁷⁵ Молитва Ангелу-хранителю // Молитвенный покров... С. 397.

⁷⁶ Молитва Мученику Иакинфу // Молитвенный щит... С. 184

⁷⁷ Молитва об исцелении Господу Иисусу Христу // Все святые, молитве Бога о нас... С. 383.

⁷⁸ Молитва Ангелу-хранителю // Молитвенный покров... С. 396.

⁷⁹ Молитва Мученику Лонгину Сотнику // Там же. С. 374.

⁸⁰ Молитва Ангелу-хранителю // Там же. С. 398.

человека. Поэтому молитвы часто оканчиваются испрашиванием благополучия для души: «Владыку всех молити мир вселенной даровати и душам нашим велию милость»⁸¹, «моли Христа Бога, да спасет души наша»⁸² и т. п.

Следствием болезненного состояния души может быть ее гибель, лишение Царства Небесного: опасность «шуияго стояния» (по левую руку от Господа)⁸³ и «вечных мук и огня геенского»⁸⁴, «праведный гнев Божий»⁸⁵, «козни диавольские и вечныя муки»⁸⁶, «мытарств горьких, бесов воздушных князей» и т. п., в связи с чем просьбы о благополучной земной жизни сопровождаются заботой о достойной христианской кончине и будущей жизни, например: «испросите нам от Господа вся благополучная, яже в животе нашем временнем, наипаче же ко спасению вечному служащая, да сподобимся молитвами вашими улучшить кончину христианскую, безболезненну, непостыдну, мирну... безконечнаго же и блаженнаго Царствия Небеснаго наследницы будем»⁸⁷.

В некоторых молитвах о здравии перечисление болезней, от которых желательно избавиться, по сути, является описанием здорового состояния человека: «...невредимы сохраните от долгонедужия, от болезней лютых и неисцельных, от расслабления тела, от изступления ума, от смертоносных язвы, от внезапных смерти...»⁸⁸, то есть, использован прием так называемого отрицательного определения — отсутствие этих недугов есть здоровье. Приведенные строки показывают, что болезнь — «лишнее», ненужное, неприсущее человеку изначально состояние. По этой же молитве, быть в благоденствии, значит, быть среди «в правой вере твердых, во благочестии преспевающих, в добрых делах усердных, в молитве к Богу прилежных...»⁸⁹.

Прямого описания здоровья, здорового состояния человека в молитвах практически не содержится; в основном представление о здоровье создается с помощью эпитетов, обращенных к святому: «хромым доброхождение»⁹⁰, «от бесов уязвленных исцелитель, паче же и самих бесов прогонитель, слепым прозрение, хромым хождение, сляченным исправление, болящим всем исцеление и здравие: от бед и скорбей избавление, печальным утешение»⁹¹ и т. п.

В молитвах прослеживаются и представления о том, что может помочь обрести здоровье. Наиболее часты молитвенные обращения к святым целителям: «чудотворцы»⁹²,

⁸¹ Молитва Гурию и Варсонофию, Казанским чудотворцам // Там же. С. 375.

⁸² Преподобному Пафнутию Боровскому, Тропарь, глас 4-й // Молитвенный щит. С. 133.

⁸³ Молитва Святителю Николаю Чудотворцу // Там же. С. 127.

⁸⁴ Молитва Святителю Тихону, епископу Воронежскому, Задонскому чудотворцу // Там же. С. 68.

⁸⁵ Молитва Божией Матери пред Ее иконою «Донская» // Там же. С. 72.

⁸⁶ Молитва Святым бессребреникам и чудотворцам Косме и Дамиану // Молитвенный покров... С. 481.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Бессребреникам и чудотворцам Косме и Дамиану Аравийским // Молитвенный покров. С. 358.

⁸⁹ Бессребреникам и чудотворцам Косме и Дамиану Асийским // Все святые, молити Бога о нас... С. 327, Бессребреникам и чудотворцам Косме и Дамиану Аравийским // Молитвенный покров... С. 358.

⁹⁰ Молитва Преподобному Иринарху, затворнику Ростовскому // Там же. С. 446.

⁹¹ Молитва Блаженному Василию, Христа ради юродивому, Московскому чудотворцу // Там же. С. 360.

⁹² Молитва бессребреникам-мученикам Киру и Иоанну // Там же. С. 401.

«чудотворче»⁹³, «целебниче»⁹⁴, «врачу многомилостивый»⁹⁵, «врачеве безмезднии»⁹⁶, имеющие «дар исцелений, дар прозрения, дар немощных душ врачевания»⁹⁷. «Благодать исцелений» — дар Господа своему угоднику: «и Христа славяще, таковую благодать тебе даровавшего исцелений...»⁹⁸, «Христос даром чудес обогати тя»⁹⁹ и др.

Еще одна возможность выздоровления — это молитвы святых: «...дерзновение имуще к Человеколюбцу Богу, непрестанною молитвою душевныя наша страсти исцелите»¹⁰⁰, «пролей ко Господу Богу нашему теплыя твоя молитвы и испроси душам нашим оставление согрешений»¹⁰¹, «...испроси у Него прощения согрешений наших... исходатайствуй пред престолом Господа Вседержителя немощным телесем нашим оставления согрешений...»¹⁰² и т. п.

Имеет чудодейственную силу исцеления обращение к мощам святых: «цельбоносные мощи»¹⁰³, «честные и многоцелебные мощи»¹⁰⁴, «приходящия к цельбоносному твоему гробу с верою»¹⁰⁵, «припадающих к всечестному и многоцелебному твоему гробу»¹⁰⁶.

С особым трепетом обращается больной с просьбой об исцелении к Богородице, называя Ее «Заступнице наша благая и скорая»¹⁰⁷, «пресвятая Госпоже, Владычице Богородице! Вышиши еси всех ангел и архангел, и вся твари честнейши: Помощница еси обидимых, ненадеющихся надеяние, убогих Заступница, печальных утешение, алчущих Кормительница, нагих одеяние, больных исцеление, грешных спасение, христиан всех поможение и заступление»¹⁰⁸ и др. Молящийся просит Богородицу: «...покрый нас честным Твоим омофором. Да избавлени будем от зол...»¹⁰⁹ или «покрый нас многоцелебным Твоим омофором»¹¹⁰. Считается, что свойствами исцелять больных обладают и иконы с изображением Богородицы: «...видя, Владычице Дево Богородице, Твою пречудную и чудотворную икону, и приемлют исцеления душевныя и телесныя

⁹³ Молитва преподобному Серафиму Саровскому // Там же. С. 406; Святителю Димитрию Ростовскому // Там же. С. 416.

⁹⁴ Молитва Святителю Димитрию Ростовскому // Там же. С. 418.

⁹⁵ Акафист Святому Великомученику Пантелеимону, молитва вторая // Все святые, молитве Бога о нас... С. 379.

⁹⁶ Канон Святым чудотворцам бессребреникам Косме и Дамиану, иже от Асии, молитва // Там же. С. 326.

⁹⁷ Молитва Преподобному Серафиму Саровскому // Молитвенный покров... С. 407.

⁹⁸ Святителю Алексию Московскому и всея России чудотворцу, тропарь, глас 8 // Там же. С. 385.

⁹⁹ Преподобному Ферапонту Монзенскому // Там же. С. 389.

¹⁰⁰ Тропарь бессребреникам и мученикам Киру и Иоанну // Там же. С. 400–401.

¹⁰¹ Акафист Святому великомученику Пантелеимону // Все святые, молитве Бога о нас... С. 378.

¹⁰² Молитва Священномученику Власию Севастийскому // Молитвенный покров... С. 420.

¹⁰³ Молитва Праведному Симеону Верхотурскому // Там же. С. 377.

¹⁰⁴ Праведному Симеону Верхотурскому, тропарь, глас 4 // Там же. С. 378. Святителю Алексию Московскому и всея России чудотворцу, молитва // Там же. С. 384.

¹⁰⁵ Преподобному Ферапонту Монзенскому, молитва // Там же. С. 388.

¹⁰⁶ Преподобному Иакову Железоборовскому, молитва // Там же. С. 410.

¹⁰⁷ Молитва Божией Матери пред Ее иконою «Донская» // Молитвенный щит... С. 71.

¹⁰⁸ Молитва Божией Матери пред Ее иконою «Оранская» // Там же. С. 74.

¹⁰⁹ Молитва Божией Матери пред Ее иконою «Неупиваемая чаша» // Молитвенный покров... С. 450.

¹¹⁰ Молитва Божией Матери пред Ее иконою «Всецарица» // Там же. С. 460.

по Твоей милости»¹¹¹. Почитаются и иконы других святых: «призри милостивым твоим оком на предстоящая люди и честней твоей иконе умильно молящиеся...»¹¹². Роль икон в православной культуре огромна¹¹³. По справедливому замечанию К. Е. Скурата, «иконой освящаются все важнейшие моменты жизни... Без святой иконы ничего имеющего большое значение, не совершается. Икону полагают и на усопшего — она сопровождает его и в мире неземном»¹¹⁴.

Все исцеления подаются по воле Божьей, поэтому святые испрашивают выздоровление у Господа. Только Бог дает чудесный дар исцелений, Его просят: «...молимся Тебе, Боже наш, раба Твоего... немоществующа посети милостию Твоею, прости ему всякое согрешение вольное и невольное»¹¹⁵, славят Его дары святым: «...слава Действующему тобою всем исцеление»¹¹⁶.

Таким образом, в молитвах четко отражено понятие о здоровье души как основе здоровья тела. Чтобы обрести здоровье, необходимо избавиться от душевных и телесных страстей, «уврачевать» их¹¹⁷, а именно «обновить» «душу покаянием»¹¹⁸, «заповеди Господни непорочно сохранять»¹¹⁹. Для этого обращаются к помощи святых: «...испроси у Господа Бога грехов прощение, телесем здравие, исправление греховного жития и вечное спасение»¹²⁰.

Необходимо отметить и цель, для которой, по текстам молитв, человеку необходимо здоровье. Телесное и душевное здоровье — это тихая богоугодная жизнь, залог благой христианской кончины, «добрый ответ на Страшном суде у Всемилоственного Бога»¹²¹, возможность райского блаженства¹²², вместе со всеми праведными воспевание Богородицы, Бога Отца, Сына и Святого Духа, что отражает веру православных в воскресение и будущую жизнь: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века»¹²³. То есть, душевное здоровье нужно не только для мирного земного существования, но и для достижения Царствия Небесного.

Итак, нами выявлены характерные эпитеты, описывающие состояние болезни и здоровья в православных молитвах. Анализ образного строя текста позволяет выявить существенные черты православной валеологии: телесное здоровье человека определяется его душевным состоянием. Грех является причиной духовной поврежденности и телесной болезни человека. Для избавления от греха необходимо спасение — членство человека в Церкви.

¹¹¹ Божией Матери пред Ее иконою «Троеручица», тропарь // Там же. С. 415.

¹¹² Молитва Великомученику и Целителю Пантелеимону // Молитвенный покров... С. 361.

¹¹³ Цеханская К. В. Иконопочитание в русской традиционной культуре. — М., 2004.

¹¹⁴ Скурат К. Е. О святом Православии. — М., 2007. — С. 99.

¹¹⁵ Молитва Господу Иисусу Христу // Все святые, молитве Бога о нас... С. 382.

¹¹⁶ Молитва Преподобному царевичу Димитрию Угличскому и Московскому // Молитвенный покров... С. 391; Преподобному Симеону Столпнику Дивногорцу, тропарь, глас 1 // Молитвенный щит... С. 177.

¹¹⁷ Преподобному Никите Переяславльскому Столпнику, тропарь, глас 4 // Молитвенный покров... С. 445.

¹¹⁸ Молитва Предтече и Крестителю Господню Иоанну // Там же. С. 395.

¹¹⁹ Молитва Преподобному Серафиму Саровскому // Там же. С. 408.

¹²⁰ Молитва Преподобному Иакову Железоборовскому // Там же. С. 412.

¹²¹ Преподобному Пафнутию Боровскому // Молитвенный щит... С. 132.

¹²² Там же. С. 133.

¹²³ Символ веры.

Важной особенностью текста молитв является отсутствие акцента на психологическом состоянии больного, также в молитвах очень мало внимания уделяется собственно телесной болезни и телесному здоровью. Выявленная закономерность противоречит атеистическим концепциям, выдвигающим психологическую функцию религии на первое место¹²⁴.

Для описания состояния здоровья в молитвах обычно применяется так называемое отрицательное определение, при котором формулируется не прямая просьба о даровании здоровья, а прошение об отсутствии болезней. Еще один способ создания желательной картины здоровья — через хвалебное обращение к святому.

Анализ текстов молитв приводит нас к постановке ряда антропологических и религиозно-философских вопросов:

Почему минимизированы психологические моменты в описании болезни в молитве? Почему здоровье в молитве выписывается через обращение к святому? Почему в молитве использована конструкция отрицательного определения (просьба об избавлении от болезни), а не прямая просьба? Зачем в просьбу о здоровье (которая могла бы быть обращена напрямую к Богу) вводится святой? Поиск решения на поставленные вопросы может быть предметом отдельного философско-антропологического исследования.

ЛИТЕРАТУРА

1. «В гуманитарном знании нам сокращать нечего»: профессор Лев Кейн о гуманитарных науках, их проблемах, российском обществе и РПЦ // URL: http://www.gazeta.ru/science/2012/06/15_a_4627557.shtml (дата обращения — 17.06.2012).
2. Агапкина Т. А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира.— М., 2010.
3. Богданов А. К. Заговор и молитва (к уяснению вопроса) // Русская литература.— № 3.— 1991.— С. 65–68.
4. Василюк Ф. Е. Переживание и молитва. Опыт общепсихологического исследования.— М., 2005.
5. Все святые, молитесь Бога о нас: книга молитв и утешений во исцеление души и тела.— М., 2010.
6. Джемс У. Многообразии религиозного опыта.— М., 1993.
7. Жития русских святых.— Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь. Г. Коломна. В 6 кн. (без года издания).— Подписано в печать 1993 г.
8. Завьялова М. В. Балто-славянский заговорный текст.— М., 2006.
9. Ильина Т. С. Между молитвой и заговором: в пространстве вербальной магии // Традиционная культура.— 2009.— № 1.— С. 19–29.
10. Как научиться понимать молитвы утренние, вечерние и ко Святому Причащению / Сост. Е. В. Тростникова.— М., 2012.
11. Митрополит Суражский Антоний. Школа молитвы.— Клин, 2009.
12. Молитвенный покров православного христианина. Н. Н., 2009.
13. Молитвенный щит православного христианина. Дополнение к книге. Молитвы в болезнях.— Воронеж, 2005.

¹²⁴ См., например: «В гуманитарном знании нам сокращать нечего»: профессор Лев Кейн о гуманитарных науках, их проблемах, российском обществе и РПЦ // URL: http://www.gazeta.ru/science/2012/06/15_a_4627557.shtml (дата обращения — 17.06.2012).

14. Мосс М. Социальные функции священного.— СПб., 2000.
15. Мухелишвили Н. Л., Шрейдер О. А. Семантика и ритм молитвы // Вопросы языкознания.— 1993.— № 1.— С. 45–51.
16. О стяжании Святого Духа. Сайт Сретенского монастыря. URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/nasledie/seraphim-motovilov.htm> (дата обращения — 17.06.2012).
17. Паисий Святогорец. Слова.— Т. IV. Семейная жизнь.— М., 2004, 2006.
18. Пархоменко К., Пархоменко Е. О молитве.— СПб.-М., 2003.
19. По трудам святителя Феофана Затворника. Болезнь и смерть.— М., 2011.
20. Поповкина Г. С. Проблемы типологии народной медицины восточных славян // Россия и АТР.— 2012.— № 2.— С. 81–87.
21. Преподобне отче Серафиме. Издательская группа Свято-Троице-Дивеевского женского монастыря (без года издания).
22. Прохватилова О. А. Православная проповедь и молитва как феномен современной звучащей речи.— Волгоград, 1999.
23. Святитель Лука Войно-Ясенецкий. Дух, душа, тело.— М., 2010.
24. Скурат К. Е. О святом Православии.— М., 2007.
25. Скурат К. Е. Христианское учение о молитве и ее значение в деле нравственного совершенствования.— Клин, 2000.
26. Тайлор Э. Б. Миф и обряд в первобытной культуре.— Смоленск, 2000.
27. Friedrich Heiler. Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion.— National Book Network, 1997.
28. Michael Pye. Research on Prayer in the Contemporary Study of Religions // URL: <http://www.e-religions.net/page.php?id=8&comments=1> (дата обращения — 16.12.2008).

Е. В. Столярова

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ КУЛЬТА ВИШНУ В ЭПИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКАХ

История формирования ритуально-культового аспекта индуизма, в частности, вишнуизма, является неотъемлемой частью истории культуры Индии. Особое место в индуистских религиозных практиках отводится рецитации божественных имен. Титулы божества, выражающие основные его аспекты, выступают свернутой формой связанных с ним мифических сюжетов и представлений. Таким образом, номенклатура имен и эпитетов бога представляет собой богатый материал для исследования формирования религиозного культа, его отличительных особенностей и ритуальных практик. В данной статье рассматривается история изучения культа бога Вишну на основе анализа основных эпических источников, содержащих перечни титулов (имен) данного божества.

Источниками изучения эпического периода в формировании культа Вишну выступают входящие в состав эпоса «Махабхарата» тексты: религиозно-философская поэма «Бхагавадгита», инкорпорированная в шестую книгу — «Бхишмапарва» («Книга о Бхишме»), и гимн «Тысяча имен Вишну» («Вишну-сахасранама» стотра), включенный в главу 149 тринадцатой книги — «Анушасанапарва» («Книга о предписании»). В первом из них, «Бхагавадгите», изложена религиозная аксиоматика развивающегося индуизма, а во втором представлен наиболее полный перечень титулов Вишну.

Исследуя «Махабхарату» с позиций филологической науки, П. А. Гринцер отмечал, что в процессе длительного устного бытования эпос включал в свой состав разнообразный поэтический материал, отражающий синхронное и диахронное разнообразие историко-культурной действительности. Для описания этого процесса, воплощенного в тексте памятника, ученый ввел аналитическое понятие «многослойность». Основными двумя слоями, определяющими содержание «Махабхараты», подчеркивал П. А. Гринцер, выступают «героический» и «дидактический». В типологическом отношении героический слой, раскрывающийся в фабуле соперничества родственных кланов Пандавов и Кауравов, является древнейшим, уходящим корнями в эпоху первобытнообщинного строя и этно-племенной культуры. Этот пласт содержания «Махабхараты» раскрывает свойственную эпосу идеализацию исторического прошлого, сконцентрированную в образе легендарного богатыря как национального героя.

Дидактический слой, диахронически более поздний, представлен в эпосе многочисленными инкорпорациями религиозных, философских, этических и правовых учений, излагаемых в более или менее тесной связи с основными сюжетными линиями¹.

Рассматриваемые нами источники относятся именно к дидактическому слою эпоса. «Бхагавадгита», как известно, излагается в качестве проповеди-наставления, преподанного божеством Кришной полководцу Пандавов Арджуне перед решающей битвой на поле Куру с войсками Кауравов. Кришна в качестве очередного земного воплощения (аватары) Вишну раскрывает Арджуне, в частности, перечни своих имен (устойчивых эпитетов) и проявлений. В «Анушасанапарве» перечень имен Вишну излагается старшему из пяти братьев-Пандавов, Юдхиштхире, пребывающим на смертном одре мудрецом Бхишмой. Отметим, что адресованные Пандавам наставления Бхишмы представлены и в двенадцатой книге «Махабхараты». Следует подчеркнуть, что глава 149 из «Анушасанапарвы», содержащая дидактический монолог Бхишмы, может квалифицироваться в жанровом отношении как шастра — трактат, содержание которого сводится к теоретическому изложению практики оглашения имен божества (Вишну).

Прежде, чем перейти к анализу указанных источников, необходимо кратко охарактеризовать историю изучения «Махабхараты» как письменного памятника.

Подобно эпическим творениям многих других народов, «Махабхарата» складывалась в течение весьма продолжительного исторического периода и не обрела единого канонического инварианта. Исследователями было обнаружено значительное количество рукописей «Махабхараты», представляющих ее как на санскрите, так и на разных языках народов Южной Азии. Ученые-текстологи классифицировали этот богатейший материал по группам, представляющим собой наиболее репрезентативные рецензии эпоса. Наиболее крупные группы образуют северную и южную рецензии «Махабхараты». Каждая из них в свою очередь подразделяется на несколько подгрупп. В состав северной рецензии входят 18 книг, южная рецензия включает 24 книги. Однако при публикациях южной рецензии было учтено преимущественное влияние северной традиции. В наиболее авторитетных изданиях — Калькуттском, Бомбейском, а также в критическом издании В. Суктханкара эпический источник подразделяется на 18 книг².

С. Л. Невелева, анализируя историю изучения «Махабхараты», указывает на три крупных периода: докритический, охватывающий 1790–1840-е гг.; критический, длившийся с 1840 по 1960-е гг.; «новый», начавшийся на рубеже 1960–1970-х гг.³ Среди множества работ, вышедших в свет за это продолжительное время, отметим наиболее значительные.

В докритический период усилиями Ч. Уилкинса, Ф. Шлегеля, Ф. Боппа были предприняты первые переводы отдельных отрывков из «Махабхараты» с санскрита на европейские языки. Наряду с этим появились публикации фрагментов рукописей памятника. В конце XVIII в. У. Джонс выдвинул предположение о жанровой квалификации «Махабхараты», определив ее в качестве «эпической поэмы древней Индии».

¹ См.: Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология.— М., 1974.— С. 297, 298.

² Подробнее о рецензиях эпоса см.: Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология... С. 121.

³ См.: Невелева С. Л. Махабхарата. Изучение древнеиндийского эпоса.— М., 1991.— С. 6–37. А также: Невелева С. Л. Махабхарата: художественный язык древнеиндийского эпоса (исследование).— М., 2010.— С. 5–17.

На начальном этапе критического периода исследователи «Махабхараты» сформулировали ряд основных источниковедческих вопросов, позволяющих приблизиться к пониманию типологических особенностей этого произведения: хронология генезиса памятника и стадий формирования текста; соотношение героико-эпического и дидактического содержания; связь сюжетно-фабульных линий с реальными историческими событиями, мифом, ритуалом и мыслительной традицией.

Систематическое изучение памятника началось в 1854 г. с публикации монографии германского эпосоведа А. Хольцмана-старшего «Индийские саги»⁴. В 1893 г. С. Серенсен выступил с монографическим исследованием «Махабхараты» как феномена индийской словесности⁵.

Проблема выявления связей «Махабхараты» с ведийскими текстами была впервые поставлена в 1876 г. А. Вебером. Ученый установил соответствия между архитектурным инвариантом ведийского гимна и композиционной структурой отдельных фрагментов эпоса, подчеркнув тем самым конституирующую роль сакрально-жреческого гимнословия в историко-культурном генезисе индийской словесности⁶. А. Людвиг, продолжая эту линию исследований, наметил в анализе «Махабхараты» исторический и мифологический нарративные мотивы⁷.

В конце XIX — начале XX в. над указанными аспектами в проблематике изучения памятника работали такие ученые, как А. Хольцманн-младший⁸, Й. Дальманн⁹, Э. У. Хопкинс¹⁰ и др. В дальнейшем работу продолжили Г. Ольденберг¹¹, В. Пизани¹², Р. Н. Дандекар¹³.

В середине XX в. индийский ученый В. С. Суктханкар, возглавлявший группу исследователей-текстологов, занятых подготовкой критического издания памятника, выдвинул и обосновал гипотезу об интегрирующей ценностно-смысловой функции «Бхагавадгиты» в составе «Махабхараты».

Ранние издания «Махабхараты» — Калькуттское (1834–39)¹⁴, Бомбейское (1863)¹⁵ и Кумбхаконанское, включающее южную рецензию (1910), не имели критического характера.

⁴ Holtzmann A. (sen). Indische Sagen. Bd 1–2.— Stuttgart, 1854.

⁵ Sørensen S. Om Mahābhārata's Stilling I den Indiske Literatur.— København, 1893.

⁶ Weber A. Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte.— Berlin, 1876.

⁷ Ludwig A. Über die mythische Grundlage des Mahābhārata // “Sitzungsberichte der Königl. Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften”.— Prag, 1898.

⁸ Holtzmann A. (jun). Zur Geschichte und Kritik des Mahābhārata.— Kiel, 1892. Das Mahābhārata im Osten und Westen.— Kiel, 1895.

⁹ Dahlmann J. Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch.— Berlin, 1895. Genesis des Mahābhārata.— Berlin, 1899.

¹⁰ Hopkins E. W. The Great Epic of India. Its Character and Origin, 2 ed.— New Haven, 1920.

¹¹ Oldenberg H. Das Mahābhārata. Seine Entstehung, sein Inhalt, seine Form.— Göttingen, 1922.

¹² Pisani V. The Rise of the Mahābhārata.— “A Volume of Eastern and Indian Studies. Present. To F. Thomas” — London, 1934.

¹³ Dandekar R. N. The Mahābhārata: Origin and Growth // “University of Ceylon Review”.— Colombo, 1954.— Vol. XII.— № 2.

¹⁴ The Mahābhārata. An Epic Poem Written by the Celebrated Veda Vyāsa Rishi.— Vol. 1–4.— Calcutta, 1834–1839.

¹⁵ The Mahābhārata, with the comment. Of Nilakaṇṭha (Ṛimadmahābhārataṃ nilakaṇṭhakṛtika), pt 1–18.— Bombay, 1863, 1890.

Первый полный перевод «Махабхараты» на английский язык был выполнен в 1883–1896 гг. бенгальским ученым К. М. Гангули. Эта публикация известна также как «издание П. Ч. Роя»¹⁶. В 1895–1905 гг. вышел в свет перевод М. Н. Датта¹⁷. В 1932 г. вышел перевод П. П. С. Шастри южной рецензии «Махабхараты»¹⁸.

Задача подготовки критического издания памятника была впервые поставлена в 1897 г. М. Винтерницем. Работа над полным критическим переводом началась в Индии в 1919 г. На базе Института востоковедных исследований (г. Пуна). В ней принимал участие международный исследовательский коллектив, объединивший ведущих ученых того времени: С. К. Белваркара, П. В. Кане, М. Винтерница, Р. Д. Кармакара, Рагху Виру, Ф. Эджертона, Н. Б. Удгикара, В. С. Суктханкара. Эта работа завершилась в 1966 г., изданием 22 томов, в которых наряду с основным текстом публиковались многочисленные разночтения и главы, исключенные из основного текста¹⁹.

В 1973–1979 гг. индианист-санскритолог И. А. Б. ван Бейтенен опубликовал перевод на английский язык 1–5 книг «Махабхараты», выполненный по критическому изданию. Этот труд обрел международное научное признание.

В отечественной индианистике начало переводов и исследования санскритского оригинала «Махабхараты» было положено работами В. И. Кальянова (1908–2001 гг.). В 1950 г. вышел в свет выполненный им по критическому изданию перевод первой книги — «Адипарва» («Книга первая»)²⁰. Затем в 1962 г. перевод книги второй — «Сабхапарва» («Книга о собрании»)²¹. Далее в 1967, 1976, 1992 и 1996 гг. были опубликованы переводы книги четвертой — «Виратапарва» («Книга о Вирате»)²², книги пятой — «Удьогпарва» («Книга о старании»)²³, книги седьмой — «Дронапарва» («Книга о Дроне»)²⁴ и книги девятой — «Шальяпарва» («Книга о Шалье»)²⁵.

Значительный вклад в изучение памятника внесли санкт-петербургские ученые-санскритологи Я. В. Васильков и С. Л. Невелева, работавшие в соавторстве над комментированным переводом «Махабхараты». В 1987 г. вышел в свет перевод книги

¹⁶ The Mahābhārata of Krishna-Dwaipayana Vyasa. In 12 vol.— Calcutta: 1883–1896 // www.sacred-texts.com/hind (дата обращения — 06.09.2012).

¹⁷ A prose English translation of the Mahābhārata. In 18 vol. / Ed. And publ. By M. N. Dutt.— Calcutta, 1895–1905.

¹⁸ The Southern Recension, 18 volumes, critically edited by P. P. S. Shastri, and published by Ramaswamy sastrulu & Sons.— Madras, 1932.

¹⁹ The Mahābhārata, for the first time crit. ed. By V. S. Sukthankar a. o., vol. I–XVIII.— Poona, 1933–1966.

²⁰ Махабхарата. Книга первая. Адипарва / Пер. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова.— М., 1950 (1992).

²¹ Махабхарата. Книга вторая. Сабхапарва или Книга о собрании / Пер. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова.— М., 1962 (1992).

²² Махабхарата. Книга четвертая. Виратапарва или Книга о Вирате / Пер. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова.— М., 1967 (1993).

²³ Махабхарата. Книга пятая. Удьогпарва или Книга о старании / Пер. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова.— М., 1976.

²⁴ Махабхарата. Книга седьмая. Дронапарва или Книга о Дроне / Пер. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова.— М., 1992.

²⁵ Махабхарата. Шальяпарва или Книга о Шалье / Пер. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова.— М., 1996.

третьей — «Араньякапарвы» («Лесная книга»), выполненный этими авторами²⁶. В дальнейшем они перевели в 1990 г. книгу восьмую — «Карнапарва» («Книга о Карне»)²⁷, в 1998 г. книгу десятую — «Сауптикапарва» («Книга об избиении спящих воинов») и книгу одиннадцатую — «Стрипарва» («Книга о женах»)²⁸, в 2003 г. книгу четырнадцатую — «Ашвамедхикапарва» («Книга о жертвоприношении коня»)²⁹ и в 2005 г. оставшиеся с пятнадцатой по восемнадцатую книги: «Ашрамавасикапарва» («Книга о жизни в обители»), «Маусалапарва» («Книга о побоище палицами»), «Махапрастханикапарва» («Книга о великом исходе»), «Сваргароханапарва» («Книга о восхождении на небеса»)³⁰.

В 2009 г. был опубликован комментированный перевод шестой книги — «Бхишмапарва» («Книга о Бхишме»), выполненный В. Г. Эрманом³¹. Таким образом, в отечественной индианистике в настоящее время остаются непереведенными две книги «Махабхараты»: двенадцатая — «Шантипарва» («Книга об умиротворении») и тринадцатая — «Анушасанапарва» («Книга о предписании»).

Следует сказать также и о переводах «Махабхараты», выполненных в Ашхабаде в период с 1956 по 1972 гг. санскритологом-любителем, знатоком культуры древней Индии Б. Л. Смирновым с докритических изданий³². Ценность труда Б. Л. Смирнова состоит в том, что отечественный читатель впервые получил возможность ознакомиться с содержанием религиозно-философских текстов, инкорпорированных в «Махабхарату», в частности, с «Анугитой», «Мокшадхармой», а также с переводом «Бхагавадгиты» на русский язык.

«Бхагавадгита» переводилась и издавалась на многих языках мира. Что же касается «Анушасанапарвы», то ее переводов на европейские языки сравнительно немного. Между тем, этот раздел «Махабхараты» содержит принципиально значимую информацию о ранних тенденциях развития культов Вишну и Шивы, важнейших индуистских богов. Именно в этот источник включены два текста, характеризующие роль Вишну и Шивы в религиозной картине мира и раскрывающие суть наиболее распространенных культовых практик вишнуизма и шиваизма — «Вишну-сахасранама» стотра и «Шива-сахасранама» стотра.

Обратимся к анализу указанных источников, начиная с «Бхагавадгиты», самого авторитетного памятника индуистской религиозной традиции в ее популярной версии.

²⁶ Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва) / Пер. с санскр., предисл. и коммент. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой.— Л., 1987.

²⁷ Махабхарата. Книга восьмая. О Карне (Карнапарва) / Пер. с санскр., предисл. и коммент. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой.— М., 1990.

²⁸ Махабхарата. Книга десятая. Сауптикапарва или Книга об избиении спящих воинов. Книга одиннадцатая. Стрипарва или Книга о женах / Пер. с санскр., предисл. и коммент. С. Л. Невелевой и Я. В. Василькова.— М., 1998.

²⁹ Махабхарата. Книга четырнадцатая. Ашвамедхикапарва или Книга о жертвоприношении коня / Пер. с санскр., предисл. и коммент. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой.— М., 2003.

³⁰ Махабхарата. Ашрамавасикапарва или Книга о жизни в обители. Маусалапарва или Книга о побоище палицами. Махапрастханикапарва или Книга о великом исходе. Сваргароханапарва или Книга о восхождении на небеса / Пер. с санскр., предисл. и коммент. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой.— М., 2005.

³¹ Махабхарата. Книга шестая. Бхишмапарва или Книга о Бхишме / Пер. с санскр. и коммент. В. Г. Эрмана.— М., 2009.

³² Махабхарата. Выпуски 1–8 / Пер. с санскр., введ. и примеч. Б. Л. Смирнова.— Аш., 1956–1972.

Выдающийся отечественный индианист-санскритолог В. С. Семенцов (1941–1986 гг.), автор первого научного перевода памятника на русский язык, отмечал в своем исследовании, что ценностно-смысловое ядро поэмы формировалось предположительно в период сложения средних упанишад, IV–II в. до н. э., а инкорпорирование поэмы в состав «Махабхараты» произошло в более поздний период, приблизительно в IV в. н. э.³³ Ученый выделил два этапа в истории «Бхагавадгиты»: «свободное существование», предшествовавшее ее письменной фиксации и комментированию; «фиксированное существование», то есть этап письменной фиксации и появления комментариев.

Составление первого комментария — «Гита-бхашьи» приписывается авторству Шанкары (IX в.)³⁴, как и комментарий к «Вишну-сахасранаме» стотре. В дальнейшем над комментированием «Бхагавадгиты» работали Абхинавагупта (X–XI в.), Рамануджа (XI–XII в.), Мадхва (XIII) и многие другие индийские мыслители. В очерке, посвященном историко-культурному значению памятника, С. Д. Серебряный отмечает, что общее количество комментариев к «Бхагавадгите», составленных в период среднего и позднего средневековья, приближается к полусотне³⁵.

Первый перевод памятника на европейский (английский) язык был выполнен в 1785 г. Ч. Уилкинсом³⁶. С этого перевода были сделаны вторичные переводы — в 1787 г. на французский³⁷ и в 1788 г. на русский³⁸ языки. В дальнейшем публиковалось множество переводов, значительно различавшихся по уровню научной корректности³⁹. В настоящее время в науке получили признание переводы на английский язык, выполненные Ф. Эджертоном⁴⁰, Й. ван Бейтененом⁴¹, Э. Дейчем⁴², С. Радхакришнаном⁴³

³³ Бхагавадгита / Пер. с санскрита, исследование и примечания В. С. Семенцова.— М., 1999.— С. 113–114.

³⁴ Complete works of Sri Sankaracharya in 20 Volumes.— 1910.— Vol. 11. Bhagavad-Gita-bhashya.— Vol. 1.— Chaps. 1–9.; Vol. 12. Bhagavad-Gita-bhashya.— Vol. 2.— Chaps. 10–18 // URL: www.archive.org (дата обращения — 14.07.2012).

³⁵ Серебряный С. Д. Многозначное откровение «Бхагавад-гиты» // Древо индуизма.— М., 1999.— С. 155.

³⁶ The Bhagvat-Geeta, or Dialogues of Kreeshna and Arjoon; in Eighteen Lectures; with Notes.— Transl. from the Original by Charles Wilkins, Senior Merchant in the Service of the Honourable the East India Company, on their Bengal Establishment.— L., 1785; The Bhagvat-Geeta (1785). [Transl., with Notes, by Charles Wilkins. A Facsimile Reprod. With an Introd. By George Hendrick.— Gainesville, Florida, 1959.

³⁷ La Bhagvat-Geeta, ou Dialogues de Kreeshna et d'Arjoon... traduit du Sanscrit, la langue sacrée des Brahmes, en Anglois par M. C. Wilkins, et de l'Anglois en François par Rev. M. Parraud.— P., 1787.

³⁸ Багуат-Гета, или Беседы Кришны с Аржуном / Пер. с англ. А. А. Петрова.— М., 1788.

³⁹ Подробнее историографию переводов Бхагавадгиты см.: Древо индуизма.— М., 1999.— С. 163–168.

⁴⁰ The Bhagavad Gītā. Transl. and Interpreted by Franklin Edgerton. P. 1–2. Cambridge (Mass) — L., 1944 (Harvard Oriental Series. Vol. 38–39). The Bhagavad Gītā / Transl. and Interpreted by Franklin Edgerton. Cambridge (Mass), 1972.

⁴¹ Van Buitenen J. A. B. The Bhagavadgītā in the Mahābhārata / Text and Transl.— Chicago-London, 1981.

⁴² The Bhagavad Gītā / Transl., Introd. and Critical Essays by Eliot Deutsch.— N. Y.: 1968 (repr.1982).

⁴³ The Bhagavadgītā, with an Introd. Essay, Sanskrit Text, English Transl. and Notes by S. Radhakrishnan.— L., 1948.

и Р. Ч. Зэнером⁴⁴, на немецкий язык, осуществленные Р. Гарбе⁴⁵ (считающийся одним из лучших переводов на европейский язык), П. Дойссеном⁴⁶, Л. фон Шредером⁴⁷, Г. фон Глазенаппом⁴⁸, Э. Рихтером⁴⁹ и К. Мюлиусом⁵⁰; на французский язык, выполненные Э. Бюрнуфом⁵¹, Э. Сенаром⁵², С. Леви⁵³, А.-М. Эснуйль и О. Лакомбом⁵⁴.

Полный научный перевод «Бхагавадгиты» на русский язык, сопровождаемый исследованием памятника, был выполнен, как упоминалось выше, В. С. Семенцовым⁵⁵. В своем исследовании В. С. Семенцов⁵⁶ рассмотрел этапы развития ритуала рецитирования сакральных текстов в индуизме. Ученый подчеркивал, что в традиции изучение «Бхагавадгиты» приравнивалось к изучению ведийского наследия — текстов «араньяка» (о практике отшельничества) и упанишад (первых философских памятников). Иными словами, эта практика имела сугубо религиозный характер и осуществлялась в типологически сходных с освоением ведийского наследия социокультурных условиях. Она считалась строго регламентированным ритуалом, ограниченным рядом запретов. В частности, запрещалось сообщать учение не подготовленным и лишенным веры людям. Таким образом, изучение «Бхагавадгиты» являлось «тайным», то есть сакральным, образуя часть освоения ведийских текстов — процесса, именованного термином «svadhyaya» («изучение своего [ведийского] текста»).

В. С. Семенцов отмечал, что слово «svadhyaya» («свадхьяя») впервые начинает широко употребляться в поздневедийскую эпоху, в текстах брахманической прозы. Первоначально оно обозначало практику рецитирования (т. е. распевного повторения) того или иного ведийского текста с целью заучивания наизусть, свободного воспроизведения и дальнейшей передачи по линии учительской преемственности. Затем «свадхьяя» приобретает два значения: «процедура изучения текста с голоса учителя» («граха свадхьяя») и «регулярная рецитация уже выученного наизусть текста» (собственно «свадхьяя»). Развитие представлений о так называемом ментальном ритуале, по мнению исследователя, было связано именно со вторым из указанных значений.

В перечне пяти «великих жертвоприношений», ранжируемых по степени возрастания религиозной значимости и совершавшихся домохозяином ежедневно, свадхьяя

⁴⁴ The Bhagavad-Gītā. With a Commentary Based on the Original Sources [by] R. C. Zaehner.— Oxf., 1969.

⁴⁵ Die Bhagavadgītā. Aus dem Sanskrit Übersetzt... von Richard Garbe.— Leipzig, 1905 (1921, 1978).

⁴⁶ Deussen P. Der Gesang des Heiligen. Eine philosophische Episode des Mahābhāratam.— Leipzig: 1911.

⁴⁷ Bhagavad-gītā, des Erhabenen Sang. Übertragen und eingeleitet von Leopold von Schröder.— Jena, 1912 (1955...1980).

⁴⁸ Glasenapp H. (von) Bhagavadgītā. Das Lied der Gottheit.— Stuttgart, 1955 (1974).

⁴⁹ Richter E. Bhagavadgītā, Gesang des Erleuchteten.— Bremen-Oberneuland, 1965 (1968, 1974).

⁵⁰ Die Bhagavadgītā. Herausgegeben von Klaus Mylius.— Leipzig, 1980.

⁵¹ Burnouf É. La Bhagavad-Gītā ou le Chant du Bienheureux.— Nancy, 1861 (P., 1923).

⁵² La Bhagavad-Gītā. Traduite du Sanscrit... par Emile Senart.— P., 1922 (1944, 1967).

⁵³ Bhagavad-Gītā. Traduit du Sanskrit par Sylvain Levi et J.-T. Stickney.— P., 1938 (1976).

⁵⁴ La Bhagavad Gītā. Traduction, introduction et commentaries par Anne-Marie Esnoul et Olivier Lacombe.— P., 1972 (1976).

⁵⁵ Семенцов В. С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике.— М., 1985.

⁵⁶ Бхагавадгита. Перевод с санскр., исследование и примечания В. С. Семенцова.— С. 143–165.

занимала наивысшее положение. Адепт, практиковавший рецитацию текстов, относящихся к жертвоприношениям, признавался жертвователем, совершающим эти ритуалы в символической форме, а практика свадхьяи приравнивалась к суровой аскезе. Ритуал свадхьяи, отмечал В. С. Семенцов, не сводился к одному только вербальному действию, поскольку одновременно с повторением текста следовало сосредоточить сознание на определенных образах. В санскритских источниках — жреческих комментариях-брахманах — наставления такого рода обычно сопровождаются формулой «кто так знает».

Рассматривая различные комментаторские интерпретации строфы 18.70 из «Бхагавадгиты», В. С. Семенцов отмечал, что все комментаторы трактуют практику «чтения» («изучения») в соответствии со значением глагольного корня *raṭh* («повторять текст», «рецитировать», «совершать инвокацию»). Большинство комментаторов утверждало, что даже непродуманное механическое повторение текста дает превосходные результаты, в религиозном аспекте эквивалентные совершению «жертвы знанием». При этом осознанное изучение текста всячески восхвалялось как наиболее эффективное⁵⁷.

На первом этапе развития представлений о ментальном ритуале символическая жертва интерпретировалась лишь в качестве половины всего жертвоприношения. Позднее ментальный эквивалент уже выступал допустимым субститутутом дорогостоящего и громоздкого обрядового комплекса (например, инаугурационного ритуала). Эта тенденция замены жертвоприношения как материального акта рецитацией текста в сопровождении созерцательного сосредоточения выхолащивалась, вытесняемая практикой механической рецитации.

В. С. Семенцов особо акцентировал то обстоятельство, что постоянное употребление священного слога «ОМ» как при совершении жертвоприношений, так и при чтении текстов было призвано обеспечить их непрерывную взаимодополнительность и тем самым ввести в «правильный», т. е. непрерывный, ритуал.

Упрощение и символизация ведийского ритуала предположительно прошли три этапа. На первом из них осуществилась постепенная замена физического действия речевым и ментальным. На втором произошла символизация ритуала путем приписывания сакральных свойств повседневным профаническим действиям. И, наконец, на третьем этапе возникло учение «Бхагавадгиты» о земных воплощениях божества и практике подражания его действиям.

Большой интерес, на наш взгляд, представляет выдвинутая В. С. Семенцовым гипотеза, что религиозно-практическая цель текстов, подобных «Бхагавадгите», состояла в том, чтобы при помощи тщательно разработанной техники рецитирования вызывать у адепта спорадические трансовые состояния единения с божеством.

«Анущасанапарва» («Книга о предписании») слабо связана с основной сюжетной линией «Махабхараты». Она продолжает начатую в предшествующей книге наставительную беседу Бхишмы с Юдхиштхирой. В ней нашли отражение различные темы, касающиеся жизни древнеиндийского общества: деление на варны, обязанности членов различных варн, поминальные обряды, дары брахманам, различные формы брака и т. д. В 1958 г. Г. Ф. Ильин высказал предположение, что материал этой книги сравнительно поздний и был включен в «Махабхарату» не ранее I–II вв. н. э. при про-

⁵⁷ Подробнее см.: Бхагавадгита / Пер. с санскр., исследование и примечания В. С. Семенцова.— С. 148–155.

ведении окончательной редакции. В «Анушасанапарве», в которую включены тексты «Вишну-сахасранама» стотра и «Шива-сахасранама» стотра, как отмечал Г. Ф. Ильин, Вишну и Шива предстают различными проявлениями одной и той же божественной сущности⁵⁸. И действительно, в обоих стотрах говорится о высшем божестве, но в первом случае это Вишну, а во втором — Шива.

Термин «анушасана», как определили Е. П. Островская и В. И. Рудой, обозначает процесс детального разъяснения, вследствие которого предмет получает всестороннее и полное освещение, причем условиями осуществления данного процесса выступают желание разъясняющего передать истинное знание реальности и стремление наставляемого получить это знание. Тип такого изложения опирается на авторитетное словесное свидетельство как источник истинного знания⁵⁹.

Согласно традиции, легендарный мудрец (риши) Вьяса собрал воедино имена Вишну, которые были сообщены Бхишмой, собирающимся покинуть этот мир во время битвы на поле Куру, Юдхиштхире как наставление в дхарме.

«Вишну-сахасранама» стотра состоит из трех частей: вводной, где сформулированы вопросы Юдхиштхиры к Бхишме, основной — перечня имен Вишну и заключительной, в которой перечисляются плоды, обретаемые в практике рецитации и слушания стотры.

Вводная часть, или пролог, включает шесть вопросов наставляемого:

- Кто является высшим богом?
- Кто служит пристанищем для всех?
- Прославляя кого, человек достигает высшего блага?
- Поклоняясь кому, человек достигает высшего блага?
- Какая форма дхармы наивысшая, способная даровать избавление от круговорота рождений?
- Есть ли нечто такое, при повторении чего любое живое существо смогло бы освободиться из круговорота рождений?

Бхишма отвечает, что освобождение от страдания в круговороте рождений достигается повторением тысячи имен Вишну. По словам мудреца, все виды служения богу равно хороши при условии, что совершающий их адепт свободен от жадности вкушать плоды деяния. Однако восхваление, использующее только речь, легче жертвоприношений и телесных усилий. Словесное восхваление ясно всем людям и не требует в силу своей простоты чьей-либо помощи или затраты материальных средств. От адепта требуются лишь искренность и чистота помыслов.

Основная часть, тысяча имен Вишну, состоит из 107 шлок. Шлока — это стихотворный размер индийских текстов на санскрите, состоящий из тридцатидвух слогов: двестише, в каждой строке которого 16 слогов, которые делятся в свою очередь на полустроки по 8 слогов. Отметим, что числовой показатель «тысяча» условен и предполагает значения «множество», «бесконечный», «неисчислимый», поскольку если существует неисчислимое множество форм божественной сущности, то имеется и неисчислимое множество имен для их обозначения. Все вещи и существа предстают в индуистской картине мира манифестациями бога. Однако смысл «тысячи имен»

⁵⁸ Ильин Г. Ф. Анушасанапарва (книга о предписании) // Старинное индийское сказание о героях древности «Махабхарата». — М., 1958. — С. 110

⁵⁹ Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. — М., 1992. — С. 7.

заключается в том, что верховный бог один и он не распадается на неисчислимое множество феноменов, именуемых по-разному. Каждое из тысячи имен лишь указывает на какое-либо качество, характеристику или атрибут этого единого верховного бога.

Некоторые имена в этом перечне повторяются, но при этом комментируются по-разному, т. е. несут в себе различную смысловую нагрузку. Хотя имен бога бесчисленное количество, отмечал индийский ученый Т. М. П. Махадеван, тысяча из них была выбрана и организована в тексты «Сахасра-нама» стотры с целью помощи верующему в практиках джапы — повторения божественных имен и дхьяны — созерцания⁶⁰.

Заключительная часть «Вишну-сахасранама» стотры содержит наставление по практике рецитации гимна и описание ожидаемых религиозных результатов. Согласно традиции, плоды этой практики обретает не только адепт, рецитирующий «Вишну-сахасранама» стотру, но и слушатели, поскольку практика слушания также есть символическая жертва, подносимая божеству.

Религиозная значимость «Вишну-сахасранама» стотры обосновывается в религиозной традиции следующими аргументами. Этот текст является неотъемлемой частью «Махабхараты» и был транслирован одним необычным человеком — Бхишмой, «сыном Ганги», другому необычному человеку — Юдхистхире, «сыну Дхармы». Свидетелем этого сакраментального события выступал Кришна, аватара Вишну. Мудрецы, т. е. комментаторы, постоянно обращались и обращаются к данной стотре. Перечень имен Вишну собрал и сохранил Вьяса — выдающийся знаток вед, признаваемый инкарнацией Вишну. Практика рецитации этой стотры избавляет от страдания и ведет к счастью и умиротворению. Стотра гармонирует с учениями, зафиксированными в «Бхагавадгите» и в других авторитетных индуистских текстах.

Подробный анализ имен Вишну с позиций неоведантистских представлений был осуществлен Т. М. П. Махадеваном в его труде «Вишну-сахасра-нама», опубликованном в 1976 г. Ученый, интерпретируя памятник в соответствии с позицией адвайта-веданты, исходит из тезиса, что феномены, воспринимаемые человеческим сознанием как имя (*nāma*) и форма (*rūpa*), иллюзорны, ибо истинно-сущее — тождество Брахмана (безличного творящего принципа) и Атмана (абсолютного субъекта) — не имеет ни формы, ни имени. Оно определяется формулой *sat-cit-ānanda* — «бытие-сознание-блаженство». Имя превосходит форму, так как она экспонирует чувственно воспринимаемые особенности феноменов, а имя — ментальные их характеристики. Соответственно, для осуществления высшей цели религиозной жизни — освобождения от страдания в круговороте рождений повторение имен божества и сакральных формул (мантр) превосходит по своему значению те типы служения, которые связаны с формой. Даже механическая рецитация приносит большую религиозную заслугу. Если же адепт повторяет эти имена на основе осознания их смысла и в состоянии сосредоточенного сознания, то заслуга во много раз увеличивается⁶¹.

Исходя из всего вышесказанного, попытаемся определить жанровую специфику стотры, в частности сахасранама-стотры, и ее значение в ритуальных практиках индуизма.

В индуизме, как известно, существует огромное количество ритуальных текстов, в том числе гимнов. Стотра представляет собой гимн-восхваление божества. Он

⁶⁰ Mahadevan T. M. P. *viṣṇu-sahasra-nāma*. — Bombay, 1976. — С. 2, 4.

⁶¹ Mahadevan T. M. P. *viṣṇu-sahasra-nāma*. — С. 6–7, 57.

бывает, согласно классификации Т. М. П. Махадевана, двух типов: восхваление благоприятных качеств бога и произнесение имен бога, которые выражают его признаки. Второй путь считается более легким, но не менее эффективным. Стотры могут иметь различные размеры: от 1–2 шлок до нескольких сотен. Восхваление может чередоваться с просьбами к божеству.

Сахасранама (*sahasranāma*) — это такой тип гимна в индуизме, в котором последовательно перечисляются имена божества, выражающие его качества, функции, описывающие его атрибуты и эпитеты. Форма восхваления бога через произнесение (рецитацию) его имен и эпитетов широко распространена в индуизме. В то же время она является средством для слияния адепта с определенным аспектом божественной сущности во время медитации.

Гимны типа *sahasranāma* делятся на две категории: сахасранама-стотра (*sahasranāmastotra*) и сахасранама-стотра-вали (*sahasranāmastotravali*). *Sahasranāmastotra* — это гимн, в котором имена перечисляются в именительном падеже и собраны в шлоку или другую, близкую ей, форму. *Sahasranāmastotravali* — гимн, представляющий собой последовательный список имен в дательном падеже с добавлением священного слога «om» и намаскараны (приветственного слова «namaḥ»).

В индуизме существует множество Сахасра-нама-стотр, но наиболее популярными являются три из них: «Viṣṇu-sahasra-nāma», «Śiva-sahasra-nāma», «Lalitā-sahasra-nāma». Также бывают и более короткие списки имен, построенные по тому же принципу, что и сахасранама-стотры, но меньшего размера: *triśatī* (300), *aṣṭottara-śata* (108) и т. д.

Таким образом, стотра выполняет ритуальную, дидактическую и мнемотехническую функции. Гимн-восхваление божества включает в себе важную религиозно-философскую информацию и является дидактическим наставлением. Сахасранама-стотра, в свою очередь, кроме ритуального значения, представляет изложенную в краткой форме информацию о мифологии, связанной с божеством, его атрибутах и функциях. Сахасранама-стотра используется в индивидуальной медитативной и ритуальной практике, а также в процессе храмового богослужения⁶².

Из всего вышесказанного можно заключить следующее: в ритуальной практике индуизма перечисление божественных имен становится своеобразной формой почитания бога, которая провозглашается одним из наиболее доступных и достойных путей для адепта в достижении освобождения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Махабхарата. Книга первая. Адипарва / Пер. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова.— М., 1950 (1992).
2. Махабхарата. Книга вторая. Сабхапарва или Книга о собрании / Пер. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова.— М., 1962 (1992).
3. Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва) / Пер. с санскр., предисл. и коммент. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой.— Л., 1987.
4. Махабхарата. Книга четвертая. Виратапарва или Книга о Вирате / Пер. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова.— М., 1967 (1993).

⁶² Gonda J. *Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison.*— London: 1970.— P. 15; Mahadevan T. M. P. *viṣṇu-sahasra-nāma.*— С.19–20; <http://ru.wikipedia.org>; <http://shantira.narod.ru>.

5. Махабхарата. Книга пятая. Удьогарва или Книга о старании / Пер. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова.— М., 1976.
6. Махабхарата. Книга шестая. Бхишмапарва или Книга о Бхишме / Пер. с санскр. и коммент. В. Г. Эрмана.— М., 2009.
7. Махабхарата. Книга седьмая. Дронапарва или Книга о Дроне / Пер. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова.— М., 1992.
8. Махабхарата. Шальяпарва или Книга о Шалье / Пер. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова.— М., 1996.
9. Махабхарата. Книга восьмая. О Карне (Карнапарва) / Пер. с санскр., предисл. и коммент. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой.— М., 1990.
10. Махабхарата. Книга десятая. Сауптикапарва или Книга об избиении спящих воинов. Книга одиннадцатая. Стрипарва или Книга о женах / Пер. с санскр., предисл. и коммент. С. Л. Невелевой и Я. В. Василькова.— М., 1998.
11. Махабхарата. Книга четырнадцатая. Ашвамедхикапарва или Книга о жертвоприношении коня / Пер. с санскр., предисл. и коммент. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой.— М., 2003.
12. Махабхарата. Ашрамавасикапарва или Книга о жизни в обители. Маусалапарва или Книга о побоище палицами. Махапрастханикапарва или Книга о великом исходе. Сваргароханапарва или Книга о восхождении на небеса / Пер. с санскр., предисл. и коммент. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой.— М., 2005.
13. Махабхарата. Выпуски 1–8 / Пер. с санскр., введ. и примеч. Б. Л. Смирнова.— Ашхабад, 1956–1972.
14. Бхагавадгита / Пер. с санскрита, исследование и примечания В. С. Семенцова.— М., 1999.
15. The Mahābhārata, for the first time crit. ed. By V. S. Sukthankar a. o., vol. I–XVIII.— Poona, 1933–1966.

Публикация

П. Б. Шаскольский

ХРИСТИАНСКИЕ КАТАКОМБЫ В ОКРЕСТНОСТЯХ РИМА И ИХ ИЗУЧЕНИЕ (К ОТКРЫТИЮ НОВЫХ КАТАКОМБ НА ЛАТИНСКОЙ ДОРОГЕ)* (Публикацию подготовили А. В. Свешников, А. И. Ключев, О. В. Метель)

Петр Борисович (Бернардович) Шаскольский (1882–1918) — историк-медиевист и общественный деятель, приват-доцент Петроградского (Петербургского) университета, ученик И. М. Гревса и Э. Д. Гримма. Публикуемая статья посвящена изучению открытий христианских катакомб близ Рима, в особенности открытых случайно в 1905 г. катакомб ad Desimium, получивших название по десятому мильному камню, найденному поблизости, и раскопки которых начались лишь в 1912 г. Статья была написана П. Б. Шаскольским в период пребывания историка во Фрайбурге, подготовлена автором к публикации, но нигде опубликована не была.

Статья публикуется впервые по машинописному варианту, хранящемуся в архиве П. Б. Шаскольского в рукописном отделе Российской национальной библиотеки (Ф. 845. Д. 1). Орфография приведена в соответствие с современными нормами. Авторские сокращения развернуты комментаторами. Примечания, сделанные автором, даны в подстрочнике и обозначены арабскими цифрами, примечания комментаторов даны в виде концевых сносок и пронумерованы римскими цифрами. Все подчеркивания в тексте принадлежат автору.

С тех пор, как знаменитый итальянский археолог де Росси¹ путём многолетнего труда и изысканий описал и определил ряд важнейших римских катакомб и составил общий план всей сети этих подземных кладбищ древних христиан, можно считать, что почти все количество и расположение существовавших когда-либо под стенами Рима катакомб определено и известно. Де Росси не создал сам науку о катакомбах: исследование последних началось ещё в эпоху Ренессанса, и до середины XIX в. когда начал свою деятельность де Росси, уже многое было известно и изучено. Но он первый поставил все исследования на твёрдый, систематический научный фундамент. В своём колоссальном труде «Подземный Рим» (Roma Sotterranea, 3 т., 1864–1877 г.) и в ряде отдельных работ он исходил не из случайных находок распахивающих землю

* Работа проводилась при финансовой поддержке Министерства образования и науки РФ, государственный контракт № 14.740.11.1306 и Российского гуманитарного научного фонда, соглашение № 12–31–01041/12.

крестьян или бессистемного исследования уже до него известных катакомб. Он подверг систематическому изучению все существующие и возможные источники, говорившие или намекавшие на существование когда-либо в какой-либо местности возле Рима этих кладбищ. Для неутомимого исследователя, как для истинного археолога, разнообразие этих источников было безгранично, и ничто не ускользало от его глаза. Он изучал наиболее древние «жития» римских святых и средневековые римские, италийские, франкские и др[угие] летописи, ища в них указаний на какие-либо мощи мучеников, вывезенные из под стен Рима в мирное и военное время. Он вчитывался в некоторые сохранившиеся до нас «хождения по святым местам» древних паломников, которые с таким же наивным восторгом и добросовестным невежеством, как когда-то изображал Палестину наш соотечественник, известный всем русским гимназистам Даниил Паломник^{II}, описывали святые места, мощи, церкви, и подземные деметерии (катакомбы) под Римом для своих франкских, ирландских и германских сородичей. Далее де Росси тщательно собирал, описывал и изучал все встречавшиеся ему надписи на катакомбных могилах, на надгробных плитах, сохранившиеся около церквей или валявшихся среди полей в окрестностях города или унесённых со своих мест и украшающих какую-либо случайную постройку в Риме и др[угом] городе; далее надписи на церковных зданиях, на некоторых статуях — одним словом всё, где только он мог найти какое-либо указание на возможные могильные центры. При этом де Росси не только использовал данные этих надписей для своих целей, но и издал результаты своего многолетнего собирания в огромном ценном труде: «Inscriptiones christianaе Urbis Romae» 2 т. 1861–1888 (Свод христианских надписей города Рима). Де Росси родился и действовал в счастливую эпоху для его специальности. Одновременно с его работой развивалась, особенно в Германии, под гениальным руководством Моммзена^{III} огромное движение по собиранию древне-римских античных надписей, создавалась новая большая наука эпиграфики (наука о надписях), которой суждено было открыть совсем новые горизонты в изучении античного мира (особенно его экономического, административного, религиозного быта) и пересмотре и во многом изменить прежние сведения о них. До наших дней неустанно продолжается ближайшими и более молодыми наследниками Моммзена труд по составлению всё новых выпусков «Corpus inscriptionum latinarum» (Свод Латинских надписей)^{IV}; а предварительно занесения в этот сборник каждая вновь находимая надпись подробно описывается и изучается либо в издании Римской Академии Наук «Notizie dei Scari» (Известия о раскопках), либо в соответствующих немецких, французских, английских археологических журналах. И работа де Росси по христианским надписям явилась в своё время ценнейшим дополнением ко всем этим трудам.

Путём этих кропотливых исследований де Росси выяснял себе план «подземного Рима», определял, на какой римской дороге и в каком расстоянии от городских ворот могли быть эти катакомбы; он смело переименовывал другими именами некоторые уже известные в его время катакомбы, указывал, где надо копать в них дальше и каких местностях следует искать ещё доселе неизвестные центры. Далекое не сразу он получил в своих работах признание. Любопытно, что как раз для шедевра его научной работы — открытия знаменитых Калликстовых катакомб (столь хорошо известных теперь всякому римскому туристу) ему пришлось преодолеть массу препятствий и недоверия к его работе. Он на основании своих исследований был убеждён, что катакомбы Калликста^V должны находиться по Аппиевой дороге, недалеко от встречи её с дорогой Ардеатинской; и когда однажды, гуляя в раздумье по этим местам, среди

поля он наткнулся на обломок мраморной доски, на которой видны были старинные буквы ...nelius m..., он окончательно убедился в том, что катакомбы здесь близко. Проникновенным чутьём он угадал, что эта доска была вынесена несколько столетий тому назад кем-либо на поверхность земли и что она была надгробной доской для одного из наиболее почитаемых в средние века покойников этой катакомбы — епископа римской христианской общины Корнелия^{VI} (Cornelius martyr).

Лишь с большими усилиями ему удалось исхлопотать у скептически настроенного папы Пия IX^{VII} деньги на покупку того клочка виноградника, на котором ему хотелось начать раскопки. И лишь когда раскопки блестяще подтвердили его предположения и к торжеству учёного мира были найдены не только огромные Калликстовы катакомбы, но внутри их знаменитая скромная крипта (горница), где покоились тела 6 епископов римской общины III века, предшественников Римского папства (гробницы точно засвидетельствованы современными надписями), — то де Росси добился признания правильности своих предположений. Старый археолог всю жизнь любил вспоминать этот момент, когда в ответ на прежние насмешливые слова Пия IX: «Sogni degli archeologi!» («сны археологов!») он мог привести самого папу к могилам его скромных предшественников.

Великое дело де Росси продолжают частью его ученики, а большей частью другие исследователи. К сожалению, сам большой учёный — де Росси не сумел приготовить себе в полном смысле слова учеников. Талантливый его ученик, американский археолог Stevenson рано умер, в другой его ученик профессор Марукки^{VIII} (O. Marucchi), хотя и продолжает с большим прилежанием христианско-археологические исследования и имеет в этой области заслуги, но ни талантом, ни авторитетом в учёном мире далеко не равняется своему учителю. Теперь все дело исследования катакомб сосредоточено в руках специальной комиссии при Ватикане (итальянское правительство передало этой комиссии все права на владение христианскими «недрами» земли), в которой заседают несколько видных учёных: кроме названного Марукки, членами её между прочим состоят известный французский историк церкви L. Duchesne^{IX} и неутомимый исследователь раннехристианской катакомбной и церковной живописи монсиньор J. Wilpert^X. Но и кроме них число работников на христианско-археологической ниве в настоящее время довольно многочисленно, и почти все большие университетские центры Европы имеют какого-нибудь крупного учёного по этой области.

Как я уже сказал, много новых открытий катакомб после работ де Росси ожидать нельзя. Большое внимание в учёном мире возбудило недавнее открытие монсиньором Вильпертом совсем близко от Калликстовых катакомб подземной крипты папы Дамаза^{XI}; находка была особенно ценна потому, что Дамаз, римский епископ конца IV века был сам одним из самых заслуженных в катакомбном строительстве людей: он ремонтировал, украшал и снабжал надгробными плитами (частью до сих пор сохранившимися), с красивыми стихотворными надписями целый ряд гробниц мучеников церкви. Далее, были открыты катакомбы в окрестностях Рима, в городе Albano, что указало на существование христианской общины и в этом городе; ещё были найдены маленькие катакомбы в более отдалённых от Рима городках Anagni и Velletri. Но главная работа христианской археологии сейчас направлена не на отыскание новых катакомб, а на подробное обследование старых, уже теперь известных. В меру своих довольно скромных финансовых средств папская комиссия освобождает засыпанные землёю бесчисленные ходы в них, ищет следов более выдающихся покойников, имена которых сохранились в истории и легенде раннего христианства, публикует найденные надписи и живопись.

Особенное внимание в последние годы учёные посвятили изучению живописи на стенах многих «крипт» «кубикулов» (так называются отдельные «комнаты» среди подземных ходов) и «аркозолиев» (гробницы, высеченные в стене в виде ниш). Важные общие и специальные исследования посвящены формальной стороне живописи и её связи с античным искусством, а также её содержанию — истории немногочисленных, но часто повторяющихся библейских и евангельских сюжетов, аллегорических и декоративных композиций, их символике, связи с древнехристианскими молитвами и религиозными представлениями и пр[очим]. Наиболее монументальный труд по катакомбной живописи издан на немецком и итальянском языках упомянутым выше монсеньором J. Wilpert под названием «Die Malereien der Katakomben Roms, 1903» (есть тоже издание и итальянским текстом), труд особенно ценный потому, что в нём приводятся в превосходных красочных воспроизведениях все (за малыми исключениями) найденные до сих пор катакомбные фрески¹.

Но если, так сказано, нельзя надеяться на открытие в будущем очень многих новых катакомб, всё же вполне возможно, что некоторые подземные кладбища ещё удастся найти. Как раз прошлой зимой учёный мир в Риме заинтересовался раскопками новых катакомб в более далёких окрестностях Рима, в поле близ аббатства Гроттаферрата. Гроттаферратский монастырь лежит живописно у подножия Альбанских гор, недалеко от электрической железной дороги, которая так хорошо известна всем туристам, едущим из Рима в Альбанские горы, во Фраскати, Росса ди Пара и другие чудесные места. Это старинный культурный центр, основанный в X в. греческими монахами из южной Италии, и до наших дней он сохранил свой восточный характер. На ряду с другими греческими монастырями Италии он сыграл довольно большую роль в эпоху Ренессанса (Возрождения), когда бежавшие от турецкого нашествия массы монахов из Византии принесли с собою в Италию греческие книги и, приютившись в греческих аббатствах Италии, приобщали людей Ренессанса к литературе, философии и науке классического эллинского мира. Сейчас этот монастырь представляет собою центр нового движения: возрождение старой идеи об унии восточной и западной церквей. Монахи его — католики, признают главенство папы и католическую иерархию, но остаются приверженцами православной греческой обрядности, богослужения, пения, одеяния и всего культа. Как бы ни относиться к идеям теперешних обитателей монастыря, но для судеб вновь открытых катакомб было очень благоприятно, что открытие было сделано по соседству с монастырём: монахи заинтересовались ими и добились возможности планомерных раскопок. Далеко не всегда выпадает такое счастье подземным открытиям. Часто бывало, что открывшие катакомбы или другие античные остатки под землёю поселяне долгое время пользовались ими (по невежеству или из стремления к выгоде) для своих целей — вывозили для продажи остатки мраморных частей или надписей, употребляли подземные воды как погреба для своего оливкового масла или вина, а в частности именно в катакомбах вскрывали почти все доступные им гробницы с целью найти «клады»: в итальянском

¹ Желаящим ознакомиться и подробно изучить древне-христианскую катакомбную живопись я могу рекомендовать прочесть первый том книги немецкого профессора L. Sybel^{XII} «Die christliche Antike», Einführung in die altchristliche Kubst, т. 1, 1906, и пользоваться при этом первоклассными иллюстрациями труда Wilpert'a, который можно видеть в больших в публичных и университетских библиотеках. Могу ещё заметить, что москвичи для ознакомления с катакомбной живописью имеют в новом музее Изящных Искусств им. Александра II первоклассную коллекцию копий с катакомбных фресок. Это единственное в мире собрание является плодом многолетнего труда под землёю русского художника Реймана^{XIII}.

простонародье до сих пор держится нелепая вера в то, будто в гроб каждому покойнику древние христиане клали золотую монету. Эта же судьба грозила и гроттаферратским катакомбам; они отчасти даже подверглись такому ограблению. Владелец виноградника, лежащего над ними, простой итальянский крестьянин, сам рассказывал, как он, зная по преданиям своей семьи, что под его землёю находятся катакомбы, начал их разрывать, вывез из доступного ему коридора ряд мраморных плит (конечно с надписями) и открыл в нём все высеченные в стене гробницы. Лишь когда он убедился, что клада никакого он не найдёт, он предложил монахам купить всю его землю. Несколько лет прошло, пока монахи собрали нужные деньги, чтоб начать раскопки. Как водится, за право их производить некоторое время ссорились гроттаферратские монахи, папская археологическая комиссия и итальянское ведомство народного просвещения (т. к. земля находится не в ближайших окрестностях Рима, исследование которых уступлено папской комиссии), но, наконец, начальная работа сделана, и прошлой весной состоялось даже официальное открытие катакомб для обозрения публики. Монахи выпустили уж маленькое печатное описание нового памятника, написанное отцом Сикстом Скалья (Scaglia). Этот монах-траппист, которого хорошо знают все имеющие дело с катакомбами и специально посещающие катакомбы св. Калликста на Аппиевой дороге, приобрёл за свою многолетнюю службу в катакомбах Калликста большое практическое знание катакомб; у него есть и ряд трудов по ним и вообще по церковной археологии (он же руководит самой работой по раскопкам гроттаферратских катакомб). Но учёным в строгом смысле слова его назвать нельзя — он все же слишком церковно-верующий человек, чтобы иметь в церковной археологии, где так часто наука сталкивается с догматами и предпосылками религии (в частности католической), вполне свободные самостоятельные суждения. Поэтому и я при своём посещении Гроттаферратских катакомб пользовался путеводной книжкой с осторожностью и критикой и могу описать катакомбы на основании личного знакомства и проверки данных о Скалья.

Первый вопрос — откуда взялись христиане, похороненные в этих катакомбах? Был ли здесь рядом городок в римские времена и когда в нём появились христиане?

Жители самого Рима не могли быть похоронены здесь, т. к. это было бы слишком далеко от города. Но на поверхности земли не сохранилось никаких развалин какого-либо городка. Катакомбы находятся среди поля в пустынной Кампанье, довольно далеко от современного жилья. Правда, они лежат недалеко от подножия Альбанских гор; на мягких склонах этих последних лежат городки Frascati, Marino и др., а на их невысоком гребне развалины античного городка и «дачного места», известного из Цицероновской переписки Tusculum. Гроттаферратские монахи хотели бы даже приурочить катакомбы именно к последнему городку и прямо называют их «le catacomb Tuscolane». Несомненно, что так далеко под гору в поле не стали бы уносить тускуланские христиане своих покойников. Вернее всего предположить, что вблизи катакомб был всё же римский городок, память о котором исчезла. Есть и несколько смутных данных, говорящих в пользу предположения. Если не найдено развалин города, то вокруг этой местности находятся часто отдельные обломки и куски каких-то построек, обрывочные надписи, даже следы какого-то большого водяного резервуара; есть эпиграфические следы некоторых вилл, принадлежавших крупным римским фамилиям. А лет 30 тому назад нашли обломки трёх водопроводных труб с античными надписями «Pub. Decimiensium» и ещё как раз недавно в самых катакомбах нашли мраморную доску (видимо случайно затащенную в катакомбы или впоследствии провалившуюся в них) с надписью, касающуюся какого-то «Viculus (деревня) Angusculanus». Первое название позволяет думать

о какой-нибудь *ResPublica Decimiensium*, т. е. городской общине, в имени которой лежит слово «десятые», «*decimi*». И очень правдоподобно уже высказанное предположение, что здесь было поселение, названное «на десятой миле». Дело в том, что катакомбы лежали видимо у самого края «Латинской дороги», старинного римского шоссе, которое в некотором расстоянии от южных римских ворот (теперешней *Porta S[an] Sebastiano*) отделялось от Аппиевой дороги и шло на восток к Альбанским горам; следы этой старой дороги в виде остатков от мильных столбов и находившихся по краям её языческих могил видны около гrotтаферратских катакомб до сих пор. И каждый раз около этого места и должен был быть десятый мильный столб этой дороги. В самом названии ничего удивительного нет: в аналогии я могу привести, что на 20-й миле Фламиниевой дороги было поселение «*Ad vicesimum*», т. е. на двад[цатой]. Таким образом, вполне возможно, что в катакомбах хоронились христиане из двух городков, *Decimiensium* и *Vicus Anguscolanus*, память о которых не сохранилась до нас. Очень возможно также, что и из рабов и служащих в близ лежащих виллах римских вельмож многие были христианами и были похоронены тут же.

Первое, что можно сказать из самого беглого ознакомления с катакомбами — это что они видимо были небогатые; слои, из которых рекрутировались христиане в этой местности, были видимо очень невысоки. В самом деле, ходы и коридоры, высеченные в мягкой каменной породе (туфа) низки и тесны; роспись живописью, признак большей состоятельности семьи похороненного, найдены только в двух местах; мрамора и могильных надписей найдено тоже не много. Правда, то ещё не раскопаны целые ходы, и дальнейшие раскопки могут нам показать что-либо новое в этом отношении. Но если христиане были из бедных слоёв, что за то с другой стороны их накопилось за несколько столетий вероятной службы этих катакомб большое количество. Катакомбы вырыты в земле местами в три этажа, и всюду тела лежали густо и тесно во всю вышину и ширину стены. Как известно, гробницы в катакомбах состоят из простых продолговатых и низких ниш, высеченных в стене мягкой каменной породы туфа (в котором рыли вообще катакомбы), величиною чуть-чуть побольше лежащего в ней тела. Эти ниши вырывались по мере надобности, в них клали набальзамированного или завёрнутого в благовонного полотнища покойника и затем нишу закрывали либо мраморной доской либо простыми глиняными кирпичами, плотно замазывая щели и отверстия цементной массой. Когда целый коридор заполнялся покойниками, то рыли новый коридор или целый новый этаж. Так и в наших катакомбах. Ниши врыты в стенах до самого потолка. Но мало того: видимо под конец не хватило места, и покойников погребали под земным полом; этих последних гробниц гrotтаферратские монахи не открывали, но когда проходишь по подземным коридорам, то ясно слышишь под ногами глухой звук — это показывает, что под полом тоже вырыты могилы. Когда видимо и под полом места не хватило, христиане прибегли к приёму, которого я не видел ни в одной из многочисленных катакомб у самого Рима: покойников клали на земляной пол у самой стены с обеих сторон проходов и затем покрывали их косо лежащими глиняными досками. В остальном катакомбы с чисто-архитектурной стороны мало отличаются от римских. В них почти только коридоры; в доступных для обозрения частях всего только одна горница, маленькая и квадратная, как обыкновенно. Но вероятно в ней было похоронено лицо, память которого почиталась. Во-первых, вся её левая сторона занята большим аркозолием, т. е. полукруглой нишей, на дне которой вырыто место для тела покойника; бывший владелец катакомбного участка рассказал, что вся эта гробница была обшита мраморными досками, и именно их

то он и утащил для продажи; в виде печального остатка монахи нашли валяющимся на земле обломок мраморной надписи, от которой осталось только слово «Presbyter». Имя этого пресвитера к сожалению навеки останется неизвестным: было бы так интересно узнать, какое духовное лицо почитали скромные исповедники христианкой религии в этой местности! Очень возможно даже, что это был мученик или вообще «угодник»; по крайней мере рядом с гробницей в стене, которая отделяет кубикул от коридора, проделано маленькое оконце: такие оконца встречаются иногда в катакомбах рядом с почитаемыми гробницами, и полагают, что они служили для того, чтобы приходящие в катакомбы молящиеся могли рукой дотронуться до самой могилы почитаемого лица или приложить к ней какой-нибудь предмет, чтоб этим «освятить» его. Весь кубикул — что особенно замечательно для этих катакомб, бедных живописью, — расписан. К сожалению, роспись в нем очень плохо сохранилась, и надо внимательно всматриваться, чтоб узнать её содержание. На низком потолке, на красном фоне написан юноша в пастушеском одеянии, держащий на плечах овечку, у его ног по обеим сторонам стоят по две овцы. Это любимый и хорошо известный сюжет катакомбной живописи, иногда встречающийся также и на рельефных изображениях мраморных саркофагов (кстати, во всей откопанной части катакомб не нашли ни одного саркофага, тогда как в римских катакомбах находят почти всегда несколько штук; и это несмотря на то, что катакомбы под Римом подвергались разграблению варваров и позднейших христиан, между тем как до гроттаферратских вероятно никто не дотрагивался) — Христос в виде Доброго Пастыря с овцами, душами христиан. На одной из стен можно различить композицию: по-видимому, сидят семь человек, из которых средний выше других; о. Скалья с основанием полагает, что это изображён Христос в виде судьи с шестью апостолами (число 6, возможно, объясняется тем, что не хватило места для других на стене; такие сокращения количества встречаются в раннехристианской живописи²); можно было бы думать, что это — небесное пиршество (символ небесного блаженства), изображения которого встречаются иногда в катакомбной живописи (напр[имер] в катакомбах Калликста, Присциллы³), но в таком случае катакомбные художники изображают людей возлежащими по античному у полукруглой трапезы — а на нашей фреске, сколько можно разобрать, люди сидят, как сидели в античном мире должностные лица. И перед ними, как бы приближаясь к ним, изображена ещё одна фигура, с воздетыми кверху руками. Так изображает античный мир молящихся, и специально в катакомбной христианской живописи эти очень многочисленные фигуры толкуются, как умершие, стоящие перед лицом Бога. Очень возможно таким образом, что эта композиция имела целью показать душу умершего почитаемого лица, похороненного в этом кубикуле, предстоящую перед судом Христа; а потолочная картина изображает рай, в котором пасутся овцы Христовы — конечно угодник будет среди них.

Что-то написано ещё и на других стенах этого кубикула, но пока ещё не удалось отмыть и разобрать содержание фресок. Как я говорил, живописи в этих катакомбах вообще очень мало, и кроме описанной мною горницы ещё только одна ниша в конце одного коридора расписана. Зато эта последняя имеет большой интерес. В середине ниши написан стоящий на горке Христос, с нимбом вокруг головы, причём лицо его

² Напр[имер], в «греческой капелле» в катакомбах Присциллы на известной фреске, изображающей Христову вечерю (см. Wilpert, таблица 15), в катакомбах Калликста (Wilpert, табл[ица] 15 и 41).

³ См. те же таблицы.

обрамлено бородой. Пониже его, по обеим сторонам стоят по апостолу: налево апостол Пётр (с крестом за спиной) поднимает голову к Христу и принимает от него книгу, на раскрытых страницах которой начертаны слова: «Dominus legem dat» — «Господь даёт закон»; апостол принимает её руками, покрытыми концом его тоги (люди еврейского и римского античного мира никогда не дотрагиваются до почитаемой ими вещи непокрытыми руками). Направо от Христа, тоже глядя на Учителя, стоит апостол Павел; позади него растут пальмы, и на ветви одной из них сидит птица с нимбом святости вокруг головы: это известная из древне-христианской живописи птица феникс, которая в христианском искусстве символизировала воскресенье (это конечно заимствование мотива античного языческого искусства — феникса, возрождающегося из пепла). Поверх и по сторонам композиции изображены очень живо несколько птичек; что то было ещё и ниже её (может быть из холма, на котором стоит Христос, истекали четыре райских ручья — частый мотив в древне-христианской живописи и церковных мозаиках), но от вековой сырости погибло безвозвратно.

Гроттаферратские монахи и их путеводитель хотят приурочить эту фреску к IV веку, но я думаю, что они неправы и она написана на столетие позднее. Конечно, было бы очень интересно установить, что и самая композиция и особенно типы лиц Христа и апостолов этой фрески принадлежат в IV веку, или даже, как многим хотелось бы (особенно тем, кто из религиозных предпосылок желал бы установить исконное постоянство художественных типов Христа, Петра и Павла) и более ранней поры. Дело в том, что в нашей фреске и Павел и Пётр изображены с такой внешностью, которая у них сохранилась и до религиозной живописи настоящего времени в ставших издавна каноническими, официальных типах: Пётр с короткой седой бородой, Павел — с длинной чёрной бородой и лысый. Так же и Христос изображён с небольшой бородой и правильным лицом. Но эти типы появились не сразу — и сама по себе история постепенного создания канонических внешних обликов этих трёх глав христианской церкви составляет интересную и не совсем ещё точно установленную главу в церковной археологии. С совершенной точностью я утверждать не могу; но мне кажется, что, судя по аналогии с другими изображениями в катакомбной живописи, в рельефной скульптуре саркофагов и в церковных мозаичных картинах, лица именно этой фрески являют более поздний тип, который встречается не раньше V века. Самая живопись грубовата и свидетельствует об эпохе упадка катакомбной фресковой работы. Правда уже в IV веке считается, по сравнению в предыдущими, веком упадка катакомбного искусства, но наша фреска мне кажется ещё грубее приёмами. Далее, по моему интересно то, что она по композиции напоминает несколько композиций мозаичных картина в ранних римских церквях. В частности она напоминает мозаику в одной нише знаменитой церкви S[anta] Costanza на Via Nomentana (там тоже Христос подаёт закон Петру, и по другую сторону его Павел), причём даже лица обоих апостолов очень напоминают лица катакомбной фрески (Христос в мозаике сильно подновлён) — а эта мозаика принадлежит V веку.

Этот вопрос важен ещё потому, что он позволяет также осветить другой более общий и важный вопрос: когда были созданы эти «Тускуланские» катакомбы? Есть мнение, что они вообще поздние, и что они были вырыты не раньше эпохи Константина Великого^{XIV}, т. е. IV века: указывают на сравнительно поздний характер живописи, затем на то, что в числе символических знаков, нацарапанных на досках, которыми закрывали гробницы, встречаются довольно часто монограмма X и P — знаменитая монограмма Христа, которую по преданию увидел Константин Великий перед победой над своим соперником Максенцием^{XV} и которая, во всяком случае, христианами упо-

треблялась действительно лишь с IV века. Но эти данные для меня неубедительны. Они показывают только, что в катакомбах действительно есть места и целые коридоры, которые были вырыты лишь в IV веке и даже позже (как напр[имер] только что разобранный ниша с фреской Христа и апостолов). Но ведь катакомбами пользовались целые столетия и начать их устройство могли и раньше. Главным аргументом в пользу более раннего зарождения этих катакомб — это то, что вообще, сколько я думаю (и так думают и многие учёные) в IV веке, после эры Константина В[еликого], когда всё существование христианской церкви сделалось главным и официальным, не было нужды начинать подземные катакомбы. Мы знаем, что продолжали хоронить ещё долго (до VII–VIII в.), в катакомбах, хотя всё реже; и считалось особенно большим счастьем лечь рядом со старыми покойниками, тем более, что позднейшие поколения считали почти всех умерших в первые столетия угодниками и мучениками. Но как можно предположить, что в IV веке, когда все христианские общины строили себе открыто церкви и начинал развиваться обычай похорон возле церкви, маленькие селения начнут рыть в подземном туфе катакомбы! Вероятнее всего потому, что наши катакомбы зародились раньше. Но очень возможно, что в эпоху зарождения их городки, рядом лежащие, были очень малы, сторонники новой религии, вербовавшиеся из низших классов, были очень бедны и хоронили своих единоверцев, закрывая их могилы простыми кирпичами, замазывая простой глиной, без надписей — вот почему мы и теперь, проходя может быть мимо них, не можем установить их ранней эпохи.

Но все же — какова была их община? Была ли она организована? Было ли духовенство? Были ли христиане местными или из пришлых людей? Точных ответов мы никогда не получим, — если только продолжающиеся раскопки не откроют чего либо совсем нового. Но все же кое-что мы можем узнать из скромных следов их существования — надписей. Последних очень немного; но есть некоторые, шрифт которых можно определить III веком — что подтверждает мнение о более раннем существовании катакомб. Большинство из нас упоминают, как всегда только имя покойного и прибавляют иногда его звание или два — три сакраментальных слова: «In pace» (в мире), «benemerenti» (дорогому, заслуживающему добро), «sibi fecit» (сделанному самому себе, т. е. эту могилу) или число лет жизни и т. д. Но интересно, что есть три надписи, которые говорят о духовных лицах: одну мы уже упоминали — в кубикле с живописью найдена мраморная доска со словом «presbyter»; далее другая надпись (вероятно IV века) говорит о «Januarius diaconus», его жене и дочери⁴: третья упоминает о «Faustus exorc.» — это вероятно сокращение духовного чина ранней церкви «exorcista», впоследствии исчезнувшего. Как видно, община, по крайней мере к III–IV веку была организована и имела духовенство. Далее одну надпись поставили какому-то (J) Sperantius'у его «colliberti», т. е. товарищи-вольноотпущенники — (вероятно бывшие рабы одного и того же господина) — это подтверждает известные сведения о слое, из которого выходили первые христиане. Наконец среди женских имён на надписях есть такие как Tigris: мне кажется, это восточное имя указывает тоже на исторический факт — на тех восточных рабов и рабынь, которых привозили римские магнаты и которые приносили из своей далёкой родины слова новой веры.

Вот то немногое, что можно извлечь из глухих и скудных указаний этих катакомб. Будем ждать, м[ожет] б[ыть] дальнейшие работы гроттаферратских монахов нам откроют

⁴ Интересно тут указание на то, что духовные лица в древних общинах были женатыми (впрочем, это давно установленный факт).

ещё что-нибудь. Сейчас можно отметить ещё только две интересные особенности. Во-первых, две из аркозных ниш, вырытых в коридорах, против обыкновения имеют подпорки в виде маленьких колонок или столбиков из мрамора. При этом эти колонки очевидно взяты с какого-нибудь античного памятника, т. к. они украшены резьбой, изображающей акантовые листья, небольших орлов или просто орнаменты. Т. к. на стене вокруг этих ниш сохранились маленькие куски разноцветного мрамора (видимо от богатой мраморной отделки), то надо думать, что это были тоже могилы почитаемых или богатых лиц; тоже две мраморные колонки, уже не в качестве подпорок, а просто для украшения, вделаны в стену по сторонам ниши с фреской Христа и апостолов, о которых мы говорили ниже: видно и здесь лежал какой-то угодник. В стене же тут виден остаток вделанной металлической полочки — на ней, вероятно, стояли светильники с маслом или же предметы богослужения, когда приходили славить его память.

Другая ещё особенность катакомб — это то, что, поскольку можно судить сейчас по оставшимся следам о направлении Латинской дороги, наши катакомбы, находящиеся у самого края её, некоторыми своими коридорами заходят и под дорогу. Это очень интересная особенность, т. к. известно, что катакомбы рылись только на частной земле, а Латинское шоссе составляло конечно собственность государства. Даже в те длинные периоды мира между кратковременными гонениями, когда христиане (напр[имер] в III в.) уже не скрывались, и были в Риме большие общины, катакомбы никогда не осмеливались прорывать под государственными дорогами; государственное право и строгие законы охраняли неприкосновенность государственной земли. До сих пор ещё можно увидеть под Римом на Аппиевой дороге, как по обеим её сторонам вырыты катакомбы друг против друга — Каллистовы и Претекстата, причём ходы одних проходят местами к ходам других на расстоянии нескольких саженей — но между ними на поверхности земли проходила Аппиева дорога, и катакомбы не могли соединиться. Между тем в северных окрестностях Рима по Номентантской дороге мы и сейчас знаем пример того, как две катакомбы (S[ant']Agnese и Coemeterium Ostriatum), постепенно удлиняя свои ходы и вырывая новые, встретились и слились: они лежали обе по одной и той же стороне дороги. Есть правда тоже под Римом на Via Salaria пример катакомб, ходы которых прошли под дорогой: это катакомбы Vigna Massimo (под теперешней королевской виллой). Но надо предполагать, что эти ходы вырыты в эпоху после Константина Великого, т. е. после государственного признания христианства (313 г.), в конце IV, в V или даже VI веке, когда христиане пользовались уже привилегированным положением, или даже когда ослабела правительственная охрана государственных прав. Очень может быть, что и ходы под дорогой в наших гроттаферратских катакомбах принадлежали к наиболее поздней эпохе расширения кладбища.

Я отметил все важные особенности нового открытия. Не могу не сказать в заключение, что и вне всяких «новых слов» и особенностей, интересных для занимающихся катакомбами научно, самое впечатление от посещения только что открытой древней усыпальницы очень глубоко. Когда я, изучая, ходил по бесчисленным ходам, горницам и проходам «позднего Рима», то я всегда знал, что передо мной уже десятки лет ходили с восковой свечой по этим темным подземельям многие и учёные, и работники, и туристы. И более того: если эти другие катакомбы замечательны своими многочисленными фресками, иногда встречающимися мраморными саркофагами, наконец сохранившейся памятью об исторических покойниках — то зато они почти все имеют одну печальную особенность: могильные ниши почти всюду раскрыты и пусты. Эти следы варварских нашествий V–IX веков, когда осаждавшие Рим вандалы, вестготы, остготы, лангобарды,

франки, уже христиане, раскрывали могилы и вывозили десятками «мощи» угодников — для христианских варваров, с суеверным страхом приближавшихся к стенам грозного Рима, каждый похороненный в катакомбе считался мучеником. Это затем следы окончательного опустошения в IX в., когда римские папы вывезли последние оставшиеся кости «мучеников» в город и похоронили их в римских церквях. С тех пор катакомбы опустели; они потому и пришли в забвение и стояли так частью до эпохи Ренессанса, а частью до наших дней. Этого опустошения избегли лишь немногие катакомбы или вернее немногие ходы в них. Но конечно именно последние производят необыкновенно глубокое впечатление: таков один очень узкий коридор в катакомбах Комодиллы (близ церкви Св. Павла за стенами Рима по Остийской дороге), таковы некоторые ходы в катакомбах Св. Агнессы, Св. Присциллы. И таковы именно большинство ходов наших гrotтаферратских катакомб. Вот почему их посещение навеивает особое настроение. Когда пробираешься при тусклом свете восковых свечей в сопровождении монаха по этим темным ходам, то чувствуешь себя перенесённым за многие столетия назад, к бедным рабам и ремесленникам, осчастливленным в своём нищем, тяжёлом существовании химерической мечтой о пришествии Мессии и более справедливом царстве на земле. По стенам вырыты могилы этих людей, которые лежат, по их собственным словам, на надписях, «в мире», «освежёнными», и которые, по их бесхитростным рисункам, лицезреют божество и пасутся, как невинные овцы, в райском сад. Могильные ниши наглухо закрыты, их никто не потревожил до наших дней. На кирпичачах, замыкающих отверстие, намазано потускневшей краской два — три слова; или неумелой рукой кладбищенского ремесленника нацарапаны такие же слова в глине или цементной массе. На огромном большинстве могильных ниш ничего не написано; только в глину вдавлены или иначе прикреплены к стене какой-нибудь мелкий предмет, кусочек металла, обломок блестящего стекла, небольшая кость, изредка монета — по ним находили родственники и друзья место успокоения дорогого покойника когда приходили навещать его прах.

Таковы новооткрытые катакомбы. В настоящее время трудно ещё учесть их значение для науки: их раскопки будут продвигаться медленно, и ещё очень много времени потребует археологическое расследование всей местности вокруг них. Но есть основание предполагать, что эта находка послужит исходным пунктом для исследования Кампаньи с точки зрения истории раннего христианства. Несмотря на культурную запущенность окрестностей Рима в настоящее время, мы знаем, что они были густо заселены в античную эпоху; непрерывной сетью тянулись городки, селения, аристократические виллы. Тут должны были быть христианские общины и церкви, и, как показывает настоящее открытие, были вероятно в разных местах катакомбы. И не даром уже давно стараниями де Росси, который бродил по этим самым местам, уже теперь найдены катакомбы, и расспрашивал местных крестьян и владельцев виноградников об остатках старины, о подземных ходах, о кусках мрамора. Ему не суждено увидеть то, что блестяще оправдывало его предположения о развитии древне-христианской общины и о существовании катакомб в древних окрестностях Рима. Но теперь, быть может, вскоре удастся, нарисовать гораздо более широкую, чем предполагали до сих пор, картину развития катакомб вокруг Рима, — а вместе с тем новые находки изменят нам многое в столь ещё темной и обрывочной истории древнехристианской жизни Римской области⁵.

⁵ Настоящая статья уже была написана, когда появились статьи о катакомбах O. Marucchi и A. De-Waal в *Romische Quartalschrift*, 1913. Вып. IV. Впрочем ничего существенного в моем очерке не изменяют. J. Wilpert готовит иллюстрированную публикацию о фресках этих катакомб.

КОММЕНТАРИИ

^I Де Росси, Джованни Батиста (1822–1894) — итальянский христианский археолог и эпиграфик. Изучал в Риме археологию, затем занимался исследованиями раннехристианских надписей и стал пионером в изучении римских катакомб. С 1850 года учёный открыл 27 катакомб, среди них катакомбы святого Калликста. Стал профессором Римского университета и членом Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Основные труды: De Rossi D. Inscriptiones christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores. Vol. I–II. Rome, 1861–1888; Ibid. La Roma Sotterranea Cristiana. Vol. I–III. Rome, 1864–1877; Ibid. Mosaici delle chiese di Roma anteriori al secolo XV. Rome, 1872–87 и др.

^{II} Даниил Паломник — православный монах, священник, первый русский паломник, оставивший описание Святой земли. Игумен Даниил совершил паломничество в Святую землю в 1104–1106 годах. Он описал своё путешествие в книге «Житие и хождение игумена Даниила из Русской земли», которая стала древнейшим из русских описаний паломничества в Святую землю и образцом для последующих описаний, а также является одним из наиболее заметных произведений древнерусской литературы в целом. «Хождение...» было очень популярным на Руси, сохранилось более 150 его списков. См.: «Хождение» Игумена Даниила // Памятники литературы Древней Руси. Кн. 2. М., 1980.

^{III} Моммзен, Теодор (1817–1903) — немецкий историк, филолог-классик и юрист, лауреат Нобелевской премии по литературе в 1902 г. за труд «Римская история», почётный гражданин Рима. В 1868 г. награждён медалью «Pour le Mérite». Основные труды: Mommsen T. Römische Geschichte. Bd. 1–3, 5. В, 1854–85 (русский перевод: Моммзен Т. Римская история. М., 1909); Ibid. Römisches Staatsrecht. Leipzig, 1871–1888; Ibid. Römisches Strafrecht. Leipzig, 1899 и др.

^{IV} Corpus Inscriptionum Latinarum (Свод латинских надписей) — собрание латинских надписей эпохи античности. Целью создания «Свода» являлись сбор и публикация всех латинских надписей со всей территории Римской империи. Для его издания в 1847 году в Берлине был создан комитет, руководящее положение в котором занял Теодор Моммзен; впоследствии он стал издателем многих томов серии. Участники проекта выезжали на места и лично осматривали надписи. В случаях, когда памятник был утрачен, издатели сличали различные свидетельства более ранних исследователей, видевших надпись, чтобы установить как можно более точное прочтение. Первый том «Свода» вышел в 1853 году. Всего издание включает в себя 17 томов более чем в 70 частях и содержит более 180 000 надписей. Впоследствии было выпущено ещё 13 дополнительных томов с указателями и иллюстрациями.

^V Каликст (? — 222) — епископ римский с 217 по 11 октября 222 гг.

^{VI} Корнелий (? — 253) — епископ Рима с марта 251 до июня 253 гг.

^{VII} Блаженный Пий IX (лат. Pius PP. IX, итал. Pio Nono) (в миру Джованни Мария, граф Мастаи-Ферретти; 1792–1878) — римский папа с 16 июня 1846 по 7 февраля 1878 гг. Вошёл в историю как Папа, провозгласивший догмат о Непорочном Зачатии Пресвятой Девы Марии и созвавший I Ватиканский Собор, утвердивший догматически учение о безошибочности Римского первосвященника.

^{VIII} Марукки, Оразιο (1852–1931) — итальянский археолог, открывший, раскопавший и изучивший множество катакомб, профессор Христианской Археологии в университете Рима, а также директор Христианского и Египетского музеев Ватикана. Также член Понтификской Комиссии Священной археологии. Основные труды: Marucchi O. Le catacombe romane. Roma, 1905; Ibid. Manuale di archeologia Cristiana. Roma, 1908; Ibid. Le memorie degli apostoli Pietro e Paolo in Roma. Roma, 1894.

^{IX} Дюшен, Луи (1843–1922) — аббат, значительный французский исследователь древней церковной жизни и литературы. Занимался археологией в Риме, откуда был посылаем в учёные экспедиции на Афон и в Малую Азию, где открыл и изучил множество древних манускриптов. По возвращении во Францию получил профессию на богословском факультете Парижского

(свободного) университета и место директора в *École des Hautes Etudes*. Рукоположен в 1867 г. Под влиянием своего учителя де Росси проникся интересом к церковной археологии. Преподавал историю древней Церкви в ряде высших учебных заведений, в том числе в Католическом институте Парижа (1877–85), где с 1877 г. был профессором. С 1895 г. до конца дней состоял директором французской Археологической школы (Рим). В 1900 г. папа Лев XIII назначил Дюшена апостольским протонотарием. С 1888 г. член Академии надписей. В 1910 г. избран во Французскую академию. Основные труды: Duchesne L. *L'histoire ancienne de l'Eglise*. т. 1–3. Р., 1908–11 (Частичный русский пер.: Дюшен Л. *История древней Церкви* / Под ред. И. В. Попова, А. П. Орлова. Т. 1–2. М., 1912–14); *Ibid. Etudes sur le Liber Pontificalis*. Р., 1877; *Ibid. Origines du culte chrétien*. Р., 1898 и другие.

^X Вильперт, Йозеф (1857–1944) — историк искусства и теолог, исследователь раннехристианской иконографии, автор основополагающих трудов по археологии христианской; прелат-domesticus (с 1897 г.), действительный апостольский протонотарий (с 1903 г.), профессор кафедры иконографии Папского института христианской археологии (1926–1936 гг.). В 1883 г. рукоположен в пресвитера; с 1884 г. работал в Германском научно-религиозном центре (*Samprosanto Teutonico*) в Риме. Увлёкся археологией катакомб (с 80-х гг. XIX в. занимался их натурным изучением), стал сотрудником, а затем преемником Дж. Б. де Росси. Посвятил себя изучению иконографии, став к нач. XX в. вместе с О. Марукки во главе особого направления католической апологетики «науки о христианском искусстве» (или «теологии монументов»), важную часть которой составляло учение об искусстве катакомб. Основные труды: *Wilpert J. Die Malereien der katakomben Roms*. Freiburg, 1903; *Ibid. Fractio Panis: die älteste Darst. des eucharistischen Opfers in der Capella graeca*. Freiburg, 1895; *Ibid. Principienfragen der christlichen Archäologie: Mit besonderer Berücksichtigung der «Forschungen» von Schultze, Hasenclever und Achelis*. Freiburg, 1889; *Ibid. Die Katakombengemälde und ihre alten Copien*. Freiburg, 1891; *Ibid. Die Gottgeweihten Jungfrauen in den 1. Jh. der Kirche*. Freiburg, 1892 и другие.

^{XI} Дамасий I (именуемый также Дамас) (лат. *Damasus I*) (300–11 декабря 384) — епископ Рима с 1 октября 366 по 11 декабря 384. Родился в Лузитании, в семье священника. Первый из римских епископов стал называть себя папой.

^{XII} Зибель, Людвиг (1846–1929) — немецкий археолог, сын Генриха Зибеля. Профессор в Марбурге. Основные работы: *Sybel L. Zur Mythologie der Ilias*. Marburg, 1877; *Ibid. Katalog der Sculpturen zu Athen*. Marburg, 1881; *Ibid. Kritik des ägyptischen Ornamentals*. В., 1883; *Ibid. Weltgeschichte der Kunst bis zur Erbauung der Sophienkirche*. Marburg, 1888; *Ibid. Christliche Antike*, Bd. I–II. Marburg, 1906–1909.

^{XIII} Рейман, Фёдор Петрович (1842–1920) — русский художник. Родился в Юрьеве (Тарту), учился в Петербургской Академии художеств. В 1869 году он приехал в Рим, где окончил Академию Святого Луки Жил и работал в Риме. Преподавал рисунок и живопись. С 1880 года стал копиистом эпиграфических памятников, по его эскизам была сделана мозаика в православной церкви во Флоренции. Создал обширную серию акварелей, воспроизводящих фрески римских катакомб. В 1908 году был одним из организаторов Клуба поощрения молодых художников в Риме. Умер в Спелло, в Умбрии.

^{XIV} Константин I, Константин Великий (272–337) — римский император. Константин почитается рядом христианских церквей как святой в лике равноапостольных (Святой Равноапостольный царь Константин).

^{XV} Марк Аврелий Валерий Максенций (ок. 278–312) — римский император.

ФИЛОСОФИЯ И БОГОСЛОВИЕ: ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

О. И. Кулиев

ОТНОШЕНИЕ ОРИГЕНА К «ИСТОРИИ»

Исследования в области библейской экзегезы становятся сегодня все более востребованными как в отечественной, так и в зарубежной научной среде. Причиной этого является все более упрочивающееся понимание того, что экзегетические методы, разработанные христианскими мыслителями, нельзя понимать как некие внешние способы добывания смысла священного текста, никак не связанные сущностно с богословием самих мыслителей. Творчество Оригена, выдающегося христианского ученого и экзегета, являет собою как раз яркий пример глубокой взаимосвязи между высказанными им богословскими идеями и теми герменевтическими процедурами, посредством которых он извлекает эти идеи из священных текстов. Между тем, уяснение этой взаимосвязи связано с рядом проблем, игнорирование которых не позволит современному исследователю получить хоть сколько-нибудь верное представление о характере творческого наследия Оригена. В настоящей статье предпринята попытка осветить одну из этих проблем, которую можно описать так: какова роль исторического разыскания в экзегетических трактатах Оригена?

В своем «Комментарии на Иоанна» Ориген часто вступает в противостояние с т. н. «историками». Можно сказать, что этот спор представляет собой одну из самых устойчивых сюжетных линий, прослеживающихся в дошедших до нас книгах «Комментария». Что же понимает Ориген под «историей» и «историческим»? Этот вопрос тем более оправдан, что задавал основное направление «оригенистским» спорам 20 в. В «Аллегории и событии» Хансена он принимает радикальную постановку: «снимал» ли Ориген исторический слой Писания, видя в нем лишь указание на некую духовную реальность, в сравнении с которой сам по себе исторический факт есть нечто малозначительное и лишенное собственной ценности? И не уходил ли он тогда от подлинно христианского понимания священных книг в сторону совершенно инородной традиции чтения авторитетных текстов, а именно эллинистической? Ответ Хансена не столь категоричен: Ориген действительно видел в истории символ духовной реальности, но символ *необходимый*, иногда единственный, через который

эта реальность могла бы проявиться. Является ли такое понимание христианским по сути, или нет — каждый пусть решает сам, и Хансен, например, склоняется ко второму; важно, однако, что ему удается указать признак положительного отношения Оригена к истории.

Чтобы проследить основные черты этого положительного отношения, стоит для начала определить самый общий смысл, который Ориген вкладывает в понятие «исторического». Упоминания о «историках» и «историческом разыскании» возникают у него всегда в контексте критики буквализма в применении к Писанию. Таким образом, буквалисты и их экзегетический метод являются центром, вокруг которого складывается собственное отношение Оригена к истории. Критикуя буквалистов, Ориген не жалеет бранных эпитетов: их способ толкования он называет «старушечьим» и «иудейским»¹, их самих определяет как «рабов буквы», кроме того, они — книжники и фарисеи: «Они названы книжниками, будучи эпонимами голой буквы, а фарисеями — поскольку разделяют и уничтожают божественное единство, ведь слово “фарисеи” переводится как “разобщающие”»². Основным упреком в адрес проводимого противниками способа толкования выступает невозможность при таком подходе соблюсти принцип единства Писания. Вот как он сам говорит об этом единстве: «Нельзя воздерживаться и от внутренностей, то есть от скрытого и эзотерического, ибо ко всему Писанию должно подойти как к единому телу, не должно разбивать и разрушать те прочнейшие и крепчайшие связи, что образуют гармонию всего состава Писания. Однако именно так поступают те, кто насколько могут разрушают единство Духа, присутствующее во всём написанном»³.

Однако почему поднимается вопрос о внутреннем единстве? И почему буквалистский подход не способен это единство отразить? Здесь мы подходим к основной проблеме, разрешению которой Ориген уделяет внушительную часть собственного комментария. Дело в том, что во многих случаях Писание будто бы противоречит самому себе. Так, в нем обнаруживаются разные названия одних и тех же мест, разные имена, прикладываемые к одним и тем же персонажам, короче говоря, различные исторические отчеты об одних и тех же событиях. Ориген не устает искать эти несостыковки и всякий раз их подчеркивать. Цель у него при этом одна — показать, что исторический подход не способен «снять» противоречия и поэтому дискредитирует Писание как богодухновенный текст. Поэтому должно показать, «что истина всего этого обретается в умпостигаемом, ведь если не разрешено разногласие, то многие оставляют веру в Евангелия, почитая их не истинными, не богодухновенными или же вспомнянутыми наудачу, поскольку и то, и другое говорится об их составлении». Каков же источник этих разногласий, если принцип богодухновенности Писания запрещает видеть в них неточность евангелистов?

Бытует мнение, что Ориген не затруднялся отрицать исторический смысл Писания и что история, поэтому, не играет существенной роли в его мировоззрении. Мы знаем, однако, что Ориген признавал буквальный смысл наряду с духовным, и поэтому собственное его отношение к истории лучше прослеживается в толковании тех фрагментов, где историческое содержание никак не может быть поставлено под сомнение,

¹ «Комментарий на Иоанна». 10,42.

² «Комментарий на Иоанна». 13,55.

³ Там же. 10, 18.

но все же не является единственным. Такие фрагменты он находит у евангелистов, и не раз на страницах своего труда занят сопоставлением их высказываний.

Главы 17–28 шестой книги «Комментария на Иоанна» посвящены толкованию на Ин. 1, 23–24⁴, где описывается беседа Крестителя с посланцами из Иерусалима. По ходу толкования Ориген вспоминает соответствующие места из других Евангелий и находит множество разночтений, в связи с чем выдвигает следующее требование к своей работе: «Поскольку нам необходимо показывать, что каждое из ныне рассматриваемых речений сопоставимо с другим, подобным ему и взятым из Евангелий, и проводить этот взгляд до конца в отношении каждого из речений, дабы указать на созвучие того, что кажется противоречащим, и, равным образом, объяснить своеобразие каждого речения, давай сделаем это и теперь»⁵. Далее он обращается к детальному анализу соответствующих цитат, показывая, как можно их согласовать и, таким образом, «примирить» евангельские повествования. Его решение тем более примечательно, что никакая аллегория здесь не задействована. Так, Ориген доказывает, что евангелисты в иных случаях попросту сокращают цитаты из Писания. Он приходит к этому выводу, сравнивая слова Иоанна, Марка и Луки, и пишет: «Эти замечания, конечно же, годны для доказательства того, что евангелисты сокращают пророчества»⁶.

Затем Ориген переходит к рассмотрению разночтений, которые уже нельзя объяснить простым сокращением. Метод, которым он при этом пользуется есть ничто иное как «историческое разыскание»: разногласия евангелистов объясняются здесь особенностью тех «исторических» условий в которых реализовывалось то или иное событие. Ориген фокусирует внимание на мельчайших деталях повествования: к кому обращается Иисус, в какое время, в каком месте. Все эти особенности отражаются, по его мнению, на библейском повествовании.

Подобный детальный анализ параллельных евангельских мест достаточно част на страницах «Комментария на Иоанна» и преследует одну цель — показать, что принципиальных, так сказать, «неснимаемых» противоречий у евангелистов нет. Поэтому Ориген считает возможным говорить о симфонии, т. е. «созвучии» Евангелий, но в то же время не отрицает «своеобразие» отдельных речений. Как станет ясно из дальнейшего, это созвучие он относит на счет духовного смысла описываемого евангелистами библейского сюжета, а своеобразие — на счет конкретной исторической ситуации, в которой оказался тот или иной повествователь. Выходит так, как если бы одно и то же событие по-разному воспринималось его очевидцами, и этим объяснялась бы разность их исторических отчетов. Однако напрашивающееся отсюда предположение, что одни воспринимали это событие более верно, нежели другие, Оригеном не приветствуется, и мы видим, как сам он старается дать разумное объяснение каждому разночтению. Тем не менее, до сих пор он показывает только внутреннюю связность и последовательность в изложениях отдельных евангелистов, но не объясняет главное — как можно примирить все четыре «истории», иными словами, объяснив, например, почему фарисеям Креститель должен был сказать такие-то слова, а черни другие, Ориген пока не дает ответа на вопрос, как одно и то же событие может пред-

⁴ «И сказал он [Креститель]: “Я глас вопиющего в пустыне: “Сделайте прямым путь Господа”, как сказал пророк Исая. И посланные были из фарисеев. И они спросили его, и сказали ему: “Что же ты крестишь, если ты ни Помазанник, ни Илия и ни Пророк?”».

⁵ «Комментарий на Иоанна». 6, 24.

⁶ «Комментарий на Иоанна». 6, 24–26.

стать в нескольких «исторически» несводимых формах: в одном случае как беседа Крестителя с фарисеями и садуккеями, а в другом как беседа с чернью. Очевидно, подобные несостыковки и были причиной недоверия к Писанию, о котором Ориген говорил выше.

Первый намек на возможное решение дан в той же шестой книге, когда Ориген переходит к очередному сравнительному анализу четырех Евангелий, а именно в связи с толкованием речения Ин. 1, 26⁷. Приведя соответствующие места из остальных Евангелий и вновь отметив все разночтения, Ориген пишет: «И раз — как сказали бы верующие — нет у евангелистов ничего ошибочного или ложного, следовательно, и то, и другое произнесено Крестителем в различных случаях, и в том и в другом он движим различными мыслями. Так что не одним и тем же — как полагают некоторые — руководствовались евангелисты, по-разному его вспоминая и будучи неточны в припоминании каждого отдельного из речений или событий»⁸. Означает ли это, что все четыре евангелиста повествуют о разных исторических событиях, произошедших с одним лицом, но в разное время? Ответ был бы положительным, если дело ограничивалось бы только теми разночтениями, о которых говорилось выше. Однако Ориген знает, что в Евангелиях есть более серьезные разногласия, которые невозможно примирить «историческим» путем. Эта проблема специально рассматривается им в десятой книге «Комментария на Иоанна», и решение, которое он находит, показывает, насколько сложным было его отношение к историческому «слою» Писания.

В начале десятой книги Ориген приводит несколько принципиальных противоречий в Евангелиях, которые, на его взгляд способны подорвать веру в их истинность и богодухновенность. Первое серьезное разночтение связано с толкованием на Ин. 2, 12⁹. Ориген задается вопросом, когда Иисус впервые был в Капернауме, и оказывается, что сведения об этом, подчерпнутые у Иоанна, противоречат сообщениям остальных евангелистов, а именно: согласно трем евангелистам, Иисус удалился в Галилею, после известия о том, что Креститель взят под стражу, а согласно Иоанну, последнее произошло значительно позже. Главы 4–5 десятой книги «Комментария» служат как бы теоретическим введением к сравнительному анализу параллельных мест Евангелий. Приведем полностью рассуждение Оригена: «Ради того, чтобы получить какое-нибудь представление о замысле Евангелий относительно всего этого, нам должно сказать следующее. Допустим, что некоторые люди посредством Духа воспринимают Бога, Его слова, обращенные к святым, а также присутствие, которое Бог, открываясь, предоставляет им во времена их исключительного преуспеяния. Таких людей несколько, находятся они в различных местах и благодетельствованы вовсе не одинаковыми дарами. Поэтому каждый из них по-своему возвещает то, что он увидел в Духе о Боге, Его словах и откровениях к святым, так что один рассказывает о том, что Бог говорит и делает такому-то праведнику в таком-то месте, другой — о прореченном и свершенном Богом для другого, а третий желает наставить нас в отношении кого-нибудь третьего, помимо двух уже указанных. И пусть будет некто

⁷ «Отвечал им Иоанн, говоря: “Я крещу в воде; между вами стоит Тот, Кого вы не знаете, идущий вслед за мной, и я недостойн развязать ремень сандалии Его”» (Ин. 1, 26).

⁸ «Комментарий на Иоанна». 6, 34.

⁹ «После того сошёл в Капернаум, Сам и мать Его, братья и ученики, и оставались там несколько дней».

четвёртый, делающий аналогичное этим трём. Пусть все четверо сойдутся между собой в том, что подсказано им Духом, и пусть немного разойдутся в остальном, так чтобы их изложения были следующими: одним из них Бог был увиден в такое-то время в таком-то месте и представил ему нечто именно так, то есть, открываясь ему в таком-то образе, Бог руководил его к тому месту, где свершил нечто. Второй пусть скажет, что в то же самое время, как и в упомянутом первом случае, Бог явился в некотором городе какому-то человеку, находящемуся, как думает сам повествователь, в месте весьма отдалённом от первого места, и пусть он напишет, что другие слова были сказаны в то же самое время этому человеку — второму праведнику, в согласии с принятой нами гипотезой. Нечто подобное должно предположить в отношении третьего и четвёртого повествователей. И пусть, как мы уже сказали, они сойдутся между собою, возвещая истинное о Боге и Его благодеяниях некоторым людям, в некоторых частях своего изложения. Тогда тому, кто считает написанное ими историческим повествованием, которое, пожалуй, склонно представлять обстоятельства посредством исторического изображения, тому, кто полагает, что Бог, согласно описанию, находится в определённом месте и не может в одно и то же время произвести множество явлений Самого Себя для многих людей и во многих местах, а также говорить одновременно многое,— ему покажется невозможным, чтобы все четверо, кого мы предположили, говорили истинно. Ибо он считает невозможным, что в установленное время Бог находится в таком-то месте в присутствии такого-то человека, тогда как в описании Он представлен находящимся в другом месте; невозможно, чтобы в одно и то же время одному Он говорил одно, другому — другое, делал и это, и противоположное этому. Ведь если об одном и том же человеке один говорит, что в такое-то время и в таком-то месте он сказал или сделал нечто стоя, а другой утверждает, что сидя, то невозможно по справедливости сказать, что сидящий есть одновременно стоящий.

Итак, взяв в качестве примера некоторых людей, мы поняли, что в образе мыслей историков, пожелавших по-особому наставить нас в том, что они умно созерцали, нельзя, пожалуй, обнаружить никакого разногласия, если они в самом деле мудры¹⁰; и то же самое, надо полагать, имеет место в случае четырёх евангелистов, использовавших многое из того, что было сделано и сказано Иисусом сообразно необычности и изумительности Его силы, и в иных местах написанного соединивших постигнутое ими исключительно умом с речью о как бы чувственном. Однако я не осуждаю их за то, что ради своей мистической цели они кое-где, по необходимости, ставят событие, случившиеся иначе, нежели как то согласуется с историей, так что о произошедшем там-то говорят как о случившемся в другом месте, или обстоятельства такого-то времени переносят в другое, а возвещаемое именно так представляют с некоторым изменением. Ведь то, что предстояло им, в иных местах допускало совмещать истину духовную и истину телесную, в иных же не принимало сразу обе и заставляло предпочитать духовную телесной, ибо духовная истина часто бывает скрыта в телесной и, как может кто-нибудь сказать, в вымышленной. Это как если бы я, ссылаясь на историю, утверждал, что Иаков, переняв право первородства уже потерянное его братом¹¹,

¹⁰ В деятельности «историков» Ориген, следовательно, различает *умственный* и *чувственный*, «*телесный*» аспекты, и все разногласия, упомянутые в предыдущей главе, относит на счёт второго.

¹¹ Т. е. Исавом, см. Быт. 25, 31–33.

посредством платья из козлиных кож усвоив внешние черты Исава и став Исавом (за исключением голоса, восхваляющего Бога), говорил духовную истину, когда ради того, чтобы Исав получил благословение позже, сказал Исааку: “Я — Исав, сын твой первородный” (Быт. 27, 19)...

Однако и Иисус дан посредством многих представлений, и, соответственно, по-разному размышляя над ними, евангелисты писали Евангелия не всегда сходясь между собой по поводу некоторых обстоятельств. Например, истинно сказать о Господе нашем то, что по способу выражения является противоречащим: что Он “произошёл от Давида” и “не произошёл от Давида”. Ведь истинно выражение “произошёл от Давида”, как говорит апостол: “Родившегося от семени Давида по плоти” (Рим. 1, 3), если мы воспринимаем его телесно; но оно же будет ложным, если мы услышим, что в Своей божественной силе Он произошёл от семени Давида, ибо в силе Своей Он определён как Сын Бога¹²,¹³.

Таково решение Оригена. Нельзя сказать, что оно позволяет нам дать однозначный ответ на вопрос, как он понимал библейскую историю и видел ли в ней описание реальных исторических событий, или череду символов, указующих на более глубокую реальность, где категории пространства и времени уже не могут быть средством описания. Казалось бы, сам он подталкивает ко второму решению, когда говорит, что евангелисты порою специально изображают события не так, как они произошли на самом деле. Их оправданию служит мистическая цель, которую они преследовали. Некоторые исследователи доказывают а-историчность Оригена аргументом от ἐπινοια. Приведенный фрагмент показывает, по их мнению, что Ориген различал «исторического Иисуса», чувственно-воспринимаемого, и Иисуса как идею в уме, умопостигаемого. Причем постигается он всякий раз как особая ἐπινοια. То, что это различие оправдано, доказывается фактом наличия в Евангелиях противоречивых исторических отчетов. Если мы не хотим заключить отсюда, что Евангелия лишь относительно истинны и, таким образом, подорвать веру в них, то необходимо признать скрытый смысл этого обстоятельства, т. е. признать, что «неисторическое» в Евангелиях есть символ более глубокой реальности. И если историческое повествование как таковое (т. е. безотносительно к тому, происходили ли на самом деле описанные в нем события) не есть нечто ценное само по себе, то не только противоречивые в плане истории места, но и подлинные исторические события (которых, по Оригену, подавляющее большинство в Писании), т. е. всю историю, следует понимать как символ духовной реальности, а именно то или иное ἐπινοια Христа-Логоса. Для Оригена, «подлинно историческое ценно не потому что оно было, а в силу той духовной реальности, символом которой оно было»¹⁴. То, что Иисус, согласно евангелистам, появлялся в одно и то же время в разных местах, не означает, что он действительно был там, т. е. что было два чувственно-воспринимаемых образа Иисуса, но указывает на умопостигаемый Логос в разных его ἐπινοια. А поскольку не все способны видеть за историческим умопостигаемое, то грань между Иисусом историческим и умопостигаемым «очень тонка и неопре-

¹² См. Рим. 1, 4

¹³ «Комментарий на Иоанна». 10, 4–5.

¹⁴ Hanson R. P. C. *Allegory and Event.* — London, 2006. — P. 277.

деленна»¹⁵. И тогда аллегория становится той оптикой, что позволяет преломить чувственное в умопостигаемое.

Тем не менее общий тон этого фрагмента, а еще более всего комментария, не позволяют легко согласиться с тем, что Ориген равнодушен к истории. Достаточно прочесть те места, где он говорит о распятии Иисуса, чтобы заподозрить скоротечность этого вывода. Скорее, искомый ответ лежит где-то посередине, и потому сегодня в научной среде более принято говорить об особом, сложном отношении александрийского богослова к истории. И видимо поэтому Хансен, при всяком удобном случае подчеркивавший, насколько легко Ориген пренебрегает историей, в конечном итоге дает осторожный вывод, согласно которому, оба мнения — что Ориген не признает истории и что он предан ей — считает неверными. Ведь, словами Хансена, признавая, что история была, он не «снимает» её, но признавая, что она была лишь символом, он не может не видеть в ней лишь вторичный объект исследования. И все же важно то, что история есть необходимый символ, так что не будь её, не было бы и того, на что она указывает¹⁶.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маковецкий Е. А. Начала толкований: аналогия, уподобление Богу и иерархия в типологических толкованиях Священного Писания / Е. А. Маковецкий. — СПб., 2010.
2. Нестерова О. Е. *Allegoria pro typologia*. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Св. Писания в раннепатристическую эпоху / О. Е. Нестерова. — М., 2006.
3. Hanson R. P. S. *Allegory and Event* (with an introduction by Joseph W. Trigg). — London, 2002.

¹⁵ Ibid. P. 275.

¹⁶ Ibid. P. 277.

Л. А. Петрова

ПОНЯТИЕ СЧАСТЬЯ В ФИЛОСОФИИ ПЛОТИНА

В античной культуре представление о счастье носит явные черты принадлежности к существованию по способу «серединности». Счастлив тот, кто благополучен, не терпит бедствий, лишений, горя, живущий по правде и справедливости, воплощая гражданские добродетели, руководствуясь житейской мудростью и во всем придерживаясь меры. К примеру, довольно подробным руководством по обретению счастья является поэма Гесиода «Труды и дни», в которой автор наставляет своего «безрассудного» брата на путь благой жизни, давая множество советов от самых общих, наподобие «слушайся голоса правды» до подробных практических рекомендаций, касающихся возделывания земли или выбора себе жены. Заключает Гесиод свою поэму словами:

Тот меж людьми и блажен и богат, кто, все это усвоив,
Делает дело вины за собой пред богами не зная,
Птиц вопрошает и всяких деяний бежит нечестивых¹.

Таким образом, счастье оказывается заслуженной наградой за человеческие усилия, тот, кто счастлив всегда — «муж благой», а нечестивец обречен на несчастье. Конечно, очень многое зависит и от внеположных человеческим усилиям обстоятельств, поэтому для счастья среди прочего так важна еще и удача (или случай). Но не в человеческой власти предсказать ее повороты, она всецело подчинена воле богов, посягать на познание которой обычному человеку не пристало:

Все происходит во воле великого Зевса-владыки.
Силу бессильному дать и в ничтожество сильного свергнуть,
Счастье отнять у счастливица, безвестного вдруг возвеличить,
Выпрямить сгорбленный стан или спину надменному сгорбить —
Очень легко громовержцу Крониду, живущему в вышних².

¹ Гесиод. Полное собрание текстов // Вступ. статья и комм. В.Н. Ярхо, О.П. Цыбенко.— М., «Лабиринт», 2001, с. 76.

² Там же, с. 51.

Обладание счастьем — дело не простое и требующее немалой мудрости и приложения многих усилий, но оно полностью ориентировано на жизнь «меж людей», на взаимодействие с «близлежащим» нахождение баланса и обретение имманентного самой жизни ритма. Совсем другой замах у философии, которой житейской мудрости оказывается не достаточно, которая претендует на познание причин и обретение знания, в своей основе божественного. Своему попаданию в поле зрения философии счастье обязано своей неразрывной связью с добродетелью, что делает выяснение природы счастья неотъемлемой частью этического раздела античной философии.

В том, что счастье сопряжено с добродетелью, пожалуй, единогласны все греческие мыслители, за исключением, разве что, киников. Но действительное положение этого концепта в понятийных системах различных школ, может отличаться, хоть и, надо полагать, не так уж значительно, поскольку речь идет о едином культурном горизонте, маркируемом как «античность». Тем более важным представляется выяснение природы счастья в умозрении Плотина, который, позиционируя свою философию как интерпретацию античных текстов, сам фактически уже выходит за пределы античной традиции.

Разъяснению природы счастья (εὐδαιμονία) Плотин посвящает две достаточно большие главы «Эннеад» и время от времени возвращается к этому вопросу на протяжении всего рассуждения. Плотин начинает с перечисления некоторых популярных мнений на этот счет, беря в качестве исходной посылки Аристотелевскую позицию. Первое, что подвергается критике в умозрении Аристотеля — это характеристика счастья как природосообразной деятельности. Подобное заключение, по мнению Плотина, позволяет признать причастными счастью всех существ, если их деятельность протекает естественно и беспрепятственно, а не только разумных. Само по себе возражение кажется довольно странным, поскольку Аристотель в своем трактате «Никомахова этика» ясно излагает, что счастье есть деятельность именно разумной части души, тем самым отрицая возможность причастности к счастью существ, лишенных разума. Животной и растительной душе, действующей в согласии со своим естеством доступно только удовольствие. Счастье же выходит за пределы возможностей неразумной природы, поскольку, согласно Аристотелю, оно сопряжено с деятельностью в полноте добродетели, а добродетель, как известно, есть сознательно избираемый склад души, поэтому вне разумной природы счастье помыслить невозможно. Позволим себе, тем не менее, предположить, что Плотин имел действительные основания не согласиться с «природосообразностью» Аристотеля, и эти основания укоренены в самом устройстве его метафизической системы, а вовсе не явились следствием искаженного прочтения Аристотеля.

На первый взгляд, по части принадлежности счастья жизни Ума у Плотина и Аристотеля расхождений нет. Так же как и большинство античных философов, Плотин утверждает, что благая жизнь для человека отличается от того же для всех прочих существ, а значит не может зависеть от какого-то свойства, общего для всех живых организмов. Однако в вопросе определения места т. н. «внешних благ» их воззрения резко различаются. Для Аристотеля их присутствие в счастливой жизни приветствуется, если не сказать больше — полагается необходимым. Сами по себе они, конечно, недостаточны, но являются необходимым условием для обретения действительно счастливой жизни.

«Что же мешает назвать счастливым того, кто действует в полноте добродетели и кто достаточно обеспечен внешними благами, причем не на случайном отрезке времени, но в течении полной жизни?»³, — читаем мы у Аристотеля.

В вопросе о внешних благах и естественных преимуществах суждения Плотина оказываются родственны в большей степени стоической доктрине. По его мнению, счастьем они совершенно безразличны и благой муж всегда полностью независим от внешних обстоятельств. Даже испытывая самые великие из возможных бедствия и страдания, подобные заключению в быка Фаларида, даже видя страдания близких людей, мудрец всегда остается непоколебимо счастлив. Присутствие или отсутствие внешних благ у счастливого в равной степени не влияют на его душу, она всегда остается неподвижной и непретерпевающей.

«Но если будут два мудреца, и один будет иметь все то, что называют природными благами, а другой — противоположное, будут ли они в равной степени счастливы? Да, если они мудры в равной мере»⁴.

Однако подобный взгляд Плотина выстраивается из совершенно чуждых этике стоицизма оснований, а именно — из его антропологии, подразумевающей двойственность человеческой природы, и это имеет решающее значение. Плотин разделяет человека на «внутреннего» и «внешнего». Внутренняя часть входит в состав Мировой Души и в полном единении с нею созерцает мир форм, содержащийся в Уме, в то время как внешняя, будучи смешана с телом, погружена в чувственный космос и испытывает на себе его воздействие. Способности ощущать, желать, стремиться и т. д. находятся в высшей части души, которая животворит и направляет действия смешанных с телом существ. Фактически же ощущать и испытывать воздействие способно только «соединение», в то время как чистая душа лишь вечно «присутствует к нему», сама оставаясь от него полностью независимой. Следовательно, когда соединение души и тела страдает, пребывающая в себе душа остается полностью бесстрастной.

«Несмотря ни на что, душа, направленная на себя и пребывающая в себе, остается спокойной. Как мы уже говорили, изменение и беспокойство — в нас, они происходят от страстей и от присоединившегося к нам общего [с телом], которое никогда не бывает себе тождественным»⁵.

Таким образом, внутренний человек остается всегда счастлив вне зависимости от того, что приходится претерпевать внешнему. Действительное же присутствие счастья в процессе жизни зависит от степени осознания человеком своей внутренней части. Далеко не все содержание души осознанно, но воспринимается лишь то, что проходит через сознание. Когда какая-то часть души ничего не сообщает о своей деятельности сознанию, эта деятельность не воспринимается всей душой⁶. Следовательно, при концентрации души на высшей своей части, низшая ее составляющая оказывается незадействованной. В отличие от гностиков, Плотин утверждает, что мы никогда не теряли связи с нашим подлинным бытием, оно всегда заключено внутри нас. Простираясь от божественного разума до материи, мы пребываем в не-

³ Ethic. Nic. I 9, 1101a 14–17 // *Аристотель. Сочинения в четырех томах*, т. 4, М., «Мысль», 1983, с. 72.

⁴ Enn. 1.4.15 // *Плотин. Первая Эннеада*, «Изд-во Олега Абышко», СПб., 2004, с. 179.

⁵ Enn. 1.1.9 // там же, с. 88.

⁶ См. Enn. 5. 1. 12

бесах, оставаясь при этом в земном мире. Повторяя слова Платона, Плотин говорит «наша голова возвышается над небом»⁷. Основная же задача состоит в том, чтобы посредством волевого акта идентифицироваться со своей высшей частью, и отождествившись с ней, проникнуться божественной мыслью, ее порождающей; земные же способности сводятся до уровня одеяния. Таким образом, проблема внешних благ у Плотина легко решается вместе с проблемой внешнего мира как целого. Так же как материя есть наиболее отдаленная от Единого область, где эманационный процесс истощается и сводится к полной негативности, так и любое с ней соприкосновение есть лишь отдаление от вожделенного единства.

Стоики, не допуская никакого подобного разделения человеческой природы, признавали только наличие т. н. «внешнего Я», по существу никуда не выходя за пределы «посюсторонности». Безусловно, стоик противопоставляет телу и связанными с ним «неразумным» страстям — бесстрастный космический Логос (или разум), но определяющую роль здесь играет пантеистический характер их представления о нем. Логос пронизывает собой все существующее, подчиняя космос закону разумности и целесообразности. С одной стороны, он скрыт и непостижим для частного человеческого разума настолько, насколько непостижимо действие судьбы, с другой же — его проявления можно наблюдать через созерцание этого мира, во всем обнаруживая его закономерность. В каком-то смысле, Логос и есть сам мир, строго подчиненный закону разумности, иными словами, он есть разумный принцип бытия мира. Некоторые стоики даже утверждали, что Логос находится где-то в «середине мира», правда, не уточняя, где именно располагается эта «середина». Поскольку Логос имманентен миру и неотделим от него, и есть сам этот мир и его судьба, то все, что требуется от стоического мудреца — это жить разумно, подчиняя себе чувства, и сохранять невозмутимое спокойствие перед лицом событий. Надо «полюбить свой рок», став самому своим собственным роком и одновременно судьбой мира. Тяжелыми усилиями аскетической выделки стоик подавляет в себе всякую восприимчивость к внешнему миру, становясь от него полностью свободным и независимым. Однако поскольку он обращен только на самого себя как на существо неизбывно конечное, бесстрастие стоика обретает черты чего-то застывшего и оцепеневшего, ничего не добавляя к его существованию, а лишь очищая холодный свет разума от всего наносного. Надо полагать, по этой причине стоики так мало говорили о счастье, предпочитая ставить в центр своей этики добродетель как способ достижения апатии, т. е. бесстрастного величия души. И действительно, можно ли назвать счастливой мраморную статую, пусть великолепную, но совершенно безжизненную?

«Если величия души довольно для того, чтобы встать превыше всего, а величие души самое есть часть добродетели, то, стало быть, добродетели довольно для того, чтобы быть счастливым»⁸.

Стоицизм (в особенности ранний) отвергает традиционное для античности понимание счастья, прозревая в нем изменчивость, непостоянство и обусловленность случайными обстоятельствами. Свободу и самоотждественность стоика может обеспечить только апатия, являющаяся результатом «знания вещей божественных и че-

⁷ Enn. 4. 3. 12

⁸ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях великих философов. М., «Мысль», 1986, с. 284.

ловеческих» и тождественная добродетели как ведению блага, зла и безразличного. Надо ли говорить, насколько стоическая апатия несовместима с этикой Аристотеля, в которой за традиционным счастьем сохраняется право на реализацию? Поскольку, по мнению философа, все существующее по своей природе стремится к благу, постольку каждое сущее может обрести его в меру своей способности. Сущее, лишённое разума, действуя в соответствии с собственной природой, стремится к удовольствию, в то время как сущее, наделённое разумом и обладающее способностью к «теории», способно достичь счастья. Отсюда утверждение Аристотеля о том, что «счастье — это высшее и самое прекрасное благо, доставляющее величайшее удовольствие»⁹. Таким образом, между удовольствием, счастьем и созерцательным блаженством (которое Аристотель также именует счастьем) существует полная онтологическая непрерывность; без преувеличения можно сказать, что это одна и та же реальность переживаемого, различающаяся по степени своей интенсивности. Интенсивность переживания зависит от степени приближения к Благу, которое в своей предельной осуществленности есть Ум (перводвигатель, бог) всецело в себе самом пребывающий и собою образующий исчерпывающую полноту бытия. Человек в своей устремленности к первосущему также нацелен на самоудовление и самоотжественность, которое достигается им в созерцании.

«Что по природе присуще каждому, то для каждого наивысшее и доставляет наивысшее удовольствие, а значит, человеку присуща жизнь, подчиненная уму, коль скоро человек и есть в первую очередь ум. Следовательно, эта жизнь самая счастливая»¹⁰.

Для Плотина счастье также принадлежит жизни Ума, но Ум согласно его метафизической системе не есть конечная цель человеческих стремлений. Присутствие в его философской интуиции Единого, как абсолютно трансцендентного начала, лежащего в основе всего сущего, превращает достижение мира форм лишь в последнюю ступень на пути восхождения к Абсолюту. Строго говоря, восхождением этот путь можно назвать только с большими оговорками. Скорее имеет место самоуглубление и самососредоточение, которое достигает совершенства на уровне умного мира. Шаг же за пределы Ума — своего рода скачек, ведущий в неведомое. При соприкосновении с Единым душа называется Плотиним захваченной и одержимой (6.9.11.13), она исполнена божественным (6.9.9.21; ср. 5.5.8.12), она захвачена (5.8.10.11), она отдается (5.5.8.11), оставляет себя (6.9.11.24) и становится «не вполне в себе» (6.9.10.15). Эта фразеология указывает в первую очередь на то, что душа, всецело подчиняясь своему источнику, в некотором смысле становится иной, не такой как была; она выходит из себя (ἐκστασις 6.9.11.23). Таким образом, бесстрастное счастье, практически не отличимое от стоической апатии, обретаемое душой при созерцании мира форм, оказывается не божественной полнотой и совершенством, как в этике Аристотеля, а неким промежуточным состоянием на пути к Единому. Единое, пишет Плотин, достигается «слиянием и удалением Ума» (6.7.35), однако достигнуть его без посредства Ума невозможно. «Дабы увидеть Царя Царей — считает Плотин — нужно пройти мимо всех божественных сущностей им рожденных» (5.5.3), в том числе и мимо Ума. Дальше же следует мистический мрак, неведомое и непредставимое, когда душа, испытывая величайший страх перед фактом небытия Абсолюта, исполняется к нему

⁹ Ethic. Nic. I 9, 1099a 24–25 // *Аристотель*. Сочинения в четырех томах, т. 4, М., «Мысль», 1983, с. 67.

¹⁰ Ethic. Nic. X 7, 6–10 // там же с. 283

безграничным доверием и, будучи до этого ограниченной, открывает себя для восприятия безграничного Единого.

Ничего подобного в этике или метафизике Аристотеля обнаружить невозможно. Для него высшее состояние души — всегда в первую очередь самодовление и самождественность. «Счастье нужды ни в чем не имеет, но довлеет себе»¹¹. А поскольку в человеке, как и во всякой вещи, заложено внутреннее стремление к благой цели и высшему благу, то счастье «природосообразно», то есть изначально присутствует в природе человека как потенциальность и цель его стремлений. Для того чтобы быть счастливым достаточно вести добродетельную жизнь и следовать принципу удержания «золотой середины» между крайностями избытка или недостатка¹². Для того же, чтобы достичь «совершенного счастья», необходимо задействовать естественные способности разума к «теории». Эта добродетель сопряжена с созерцательным блаженством и основана уже не практическом, но на теоретическом разуме, поэтому она — и самая важная и самая непрерывная. Она — «сладчайшая и мудрейшая», божественная или, по крайней мере богоподобная.

Для Плотина понятие природосообразности совершенно неприемлемо при выявлении способа соединения души с Единым и, надо полагать, именно из этой неприемлемости проистекает его критика понимания счастья как природосообразной деятельности у Аристотеля, упомянутая нами ранее. На уровне мира форм еще возможно какое-то подобие природного действия, поскольку душа движется «в глубину», сосредотачивается на своем центре, смещая фокус с внешнего на внутреннее. Но вслед за этим возможен только экстаз как восхищение и выходение за пределы собственной природы. Не принимая интуиции о природосообразности, высвечивающей черты определенного типа первоначала, Плотин тем самым не принимает и сам тип первосущего, центрирующий метафизику Аристотеля. Единое, будучи полностью трансцендентным миру сверхсущим, одновременно является принципом внутреннего единства космоса, не являясь при этом ничем из сущего, равно как и не бытием как таковым. Поэтому человеческая реальность, оставаясь как бытие, не способна собственными усилиями прийти к Благу, необходимо встречное движение Единого. Это движение присутствует обязательно, поскольку Единое «всегда здесь», но очевидным оно становится только тогда, когда поиск на определенной своей ступени сменяется ожиданием и молчанием. Поэтому достижение умного мира недостаточно, да и стремление к нему происходит не ради его самого, а только ради Единого, которое непроходимой онтологической пропастью отделено от всего остального мира.

Приходится признать, что концепции счастья в умозрении Плотина попросту нет места. На уровне мира форм душа всегда пребывает бесстрастной и непретерпевающей, ее подлинная часть не принадлежит земному миру; затем на смену бесстрастию приходит самозабвение души и экстаз. Следовательно, с одной стороны — счастье никак не может соотноситься со сверхсущим Единым, с другой — не может быть представлено в качестве промежуточной ступени на пути к первоначалу. Для Плотина, как и для стоиков, счастье в действительности находится где-то в пределах той жизни, от которой следует отказаться, чтобы осуществить свою подлинную задачу. Только для стоика за этим отказом больше ничего не стоит, отказ для него существует

¹¹ Ethic. Nic. X 6, 1176b 5–7 // там же с. 279

¹² О нравственной добродетели у Аристотеля см. Ethic. Nic. II 6, 1106b 15–30 // там же с. 86.

ради самого себя и собственного совершенства. Для Плотина смещение угла зрения высвечивает дальнейший путь приближения к Единому. Принцип «*aurea mediocritas*» остается по ту сторону основного императива, обращенного Платином к человеку, равно как и путь всей античной культуры *par excellence*.

Не смотря на такую многословность вокруг темы счастья, которую мы встречаем в Эннеадах, в определении Платином его действительного места обнаруживается какая-то недосказанность и незавершенность мысли. По этой причине все рассуждения Плотина о счастье начинают казаться чем-то необязательным и привнесенным. Остается только заключить, что занимаясь объяснением природы счастья, Плотин отдавал дань предшествующей философской традиции, в то время как для его собственной системы эта концепция совершенно ничего существенного не добавляет.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гесиод. Полное собрание текстов / Вступ. статья и комм. В. Н. Ярхо, О. П. Цыбенко.— М., 2001.
2. Аристотель. Сочинения в четырех томах.— Т. 4.— М., 1983.
3. Плотин. Первая Эннеада.— СПб., 2004.
4. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях великих философов.— М., 1986.
5. Аристотель. Сочинения в четырех томах.— Т. 4.— М., 1983.

В. В. Золотухин

**ФИЛОСОФСКИЕ ТЕОЛОГИИ ФИХТЕ И ШЕЛЛИНГА
В СЕРЕДИНЕ 1800-х ГОДОВ:
ИСТОРИЯ НЕСОСТОЯВШЕГОСЯ СПОРА**

По своему отношению к философско-теологической проблематике немецкий идеализм распадается на два последовательно развивавшихся течения. Первое — кантовский критицизм, который, осуществив критику рациональной теологии, призывает воздерживаться от всякого суждения о божественной реальности. Сюда же примыкает философия раннего Фихте. Ко второму течению можно отнести весь послекантовский идеализм, именуемый иногда также «спекулятивным»¹. Он представляет собой прежде всего спекулятивные системы Фихте, Шеллинга и Гегеля, стремящиеся эксплицировать понятие Абсолютного и выстроить философское учение о Боге. Их монистические построения, по-разному обосновывающие древнюю идею всеединства, в некотором роде могут быть названы мистической философией². К этому подталкивает сама идея всеединства, стирающая онтологические грани между миром и Абсолютом, между многим и Единым.

Трудность изучения послекантовского идеализма во многом обусловлена тем, что его создатели, находясь в непрерывном творческом поиске, постоянно корректировали, уточняли и изменяли свои взгляды. Бурная интеллектуальная жизнь немецкоязычного мира в этот период сосредоточилась на обсуждении «с давних пор напряженного соотношения между философией, теологией, религией и наукой в относительных рамках критической философии Канта...»³.

Особого внимания, на наш взгляд, заслуживают полемические противостояния между спекулятивно-монистическими системами послекантовского идеализма, которые показывают существенные расхождения между типологически сходными мировоззренческими проектами. Таким образом отчетливее проявляется специфика каждой системы и логика её конструирования.

История немецкого идеализма в общих чертах представляет собой движение от преимущественно гносеологической тематики к философско-теологической. Пере-

¹ Sandkühler H.-J. Handbuch Deutscher Idealismus.— Stuttgart: Metzler, 2005.— S. 22.

² Margreiter R. Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung.— Berlin, 1997.— S. 311

³ Danz Chr., Essen G. (Hg.) Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit-Atheismusstreit-Theismusstreit.— Darmstadt, WBG, 2012.— S. 1–2.

лом происходит в первой половине 1800-х гг., когда Фихте обращается к выстраиванию онтологии, а Шеллинг формулирует свою философию абсолютного тождества.

В середине 1800-х гг. между этими двумя мыслителями происходит столкновение уже не на гносеологической, а на онтологической (философско-теологической) почве. Позиция Фихте в общих чертах выражена в «Наукоучении» второй версии 1804 г., но развёрнуто высказывается преимущественно в «Наставлении к блаженной жизни...» (1806) (фрагментарно также в других текстах этих лет). Шеллинговские взгляды этого периода ярко выражены в ряде работ первой половины 1800-х гг. Кроме программных текстов, были созданы и специфически полемические. К ним можно отнести сочинение Шеллинга «Изложение истинного отношения натурфилософии к улучшенному учению Фихте» (1806), а у самого Фихте — «Сообщение о понятии наукоучения и его прежних судьбах» (1806).

Рассмотрим философско-теологические взгляды Фихте, представленные в первой части «Наукоучения 1804/2» (так называемом «учении об истине и разуме»). Здесь перед нами предстаёт абсолютно монистическая, и даже акосмистская система. По мысли Фихте, «абсолютное единство не может... полагаться ни в бытии, ни в противостоящем ему сознании; ни в вещи, ни в представлении о ней, но в открытом нами принципе абсолютного их единства и неотделимости друг от друга...»⁴. Абсолютное для Фихте есть единство вещи (т. е. объективности) и субъективного знания (т. е. субъективности). Тем не менее это единство раскалывается: во-первых, на бытие и мышление, и параллельно, во-вторых,— на область чувственного опыта, моральный (сверхчувственный) мир и на опосредующий их «общий, но полностью непостижимый корень»⁵.

В любом возможном сознании Абсолют не видится таким, каким он есть, а усматривается лишь «в замещении и отражении себя самого», он всегда опосредован⁶. В Абсолюте отсутствуют противоположности, и поэтому он недоступен никакому понятию. Эти положения Фихте повторяет в тексте «Наукоучения» по несколько раз, высказывая их в качестве основной мысли. Высшая реальность, по мнению Фихте (да и не только Фихте) есть высшее единство. Вполне в духе немецкого спекулятивного идеализма философ понимает таковое как единство единства и дизъюнкции (разделения)⁷. Наукоучение предполагает объединение бытия и мышления, чувственного и сверхчувственного. В первом докладе «Наукоучения 1804/2» Фихте говорит, что задача всякой философии заключается в сведении всего многообразия мира к абсолютному единству⁸.

Каким же статусом в этой системе обладает бытие мира и индивидуального? Фихте подмечает, что перед философией, которая желает быть монистической, всегда стояла следующая трудность: если начало только одно, то либо мы должны погибнуть, либо Бог. Но мы не хотим, а Бог не может⁹. Философ делает выбор в сторону «нашей гибели»: ограниченные существа, согласно «Наукоучению 1804\2», поистине не существуют. Нет ни материального мира со всем его многообразием, ни мира идей,

⁴ J. G. Fichte. Wissenschaftslehre 1804/2 // Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke.— Bonn, 1834.— Bd. 2.— S. 95–96.

⁵ Ibid. S. 102–104.

⁶ Ibid. S. 121.

⁷ Ibid. S. 132.

⁸ Ibid. S. 93.

⁹ Ibid. S. 147.

ни душ, ни смерти: существует только вечная божественная жизнь. В «Наставлениях к блаженной жизни» Фихте уточняет: мир существует только как осознанное и помысленное, и никак более¹⁰. Индивидуальное Я приравнивается к понятийному принципу: уничтожение его в абсолютной жизни равнозначно уничтожению Я.

Стоит сказать, что Фихте отождествляет наукоучение с онтологическим изначальным принципом «знания»¹¹. По мнению Фихте, наукоучение коренным образом отличается от всех иных философских систем, оно истинно и неопровержимо. При этом его усвоение требует вовлечённости, наукоучение должно быть «промыслено» человеком, т. е. оно, по сути, сближается с духовной практикой.

Популярное произведение «Наставление к блаженной жизни» уточняет онтологические взгляды Фихте. В 1806 г. Фихте снова последовательный монист: единое бытие, тождественное с жизнью, «совершенно просто, не многообразно... неизменно... в нём нет возникновения, гибели... игры форм, но всегда равное спокойное бытие и существование... оно неизменяемо, остаётся всегда себе равным»¹². Итак, перед нами бытие Парменида. Ему противопоставляется «иллюзия» (Schein), понятая как многообразие, непрерывное изменение, постоянная подверженность возникновению и уничтожению. Она также есть смешение жизни и смерти, бытия и небытия, притом, что чистое небытие (снова вспомним Парменида!) не существует. Есть только относительное небытие: это то, что противопоставлено в иллюзии истинному бытию.

Важное заключение Фихте состоит в том, что субстанциальной формой истинной жизни является мысль. Сама она состоит в собственном слиянии с истинным бытием, т. е. Богом, которое может и должно быть достигнуто только с помощью мышления. «Истинная жизнь и её блаженство заключаются в мысли, т. е. в определенном взгляде на нас самих и на мир как на то, что произошло из внутренней и скрытой в себе божественной сущности...»¹³. Человек не может быть в полной мере вписан в абсолютную реальность. Но мы связаны с ней своими «глубочайшими корнями». Кроме Бога поистине существует лишь знание (Wissen), оно же божественное существование (Dasein)¹⁴, и сами мы в своей основе суть оно¹⁵.

Фихте подробнее, чем в «Наукоучении 1804/2», рассматривает в «Наставлении к блаженной жизни» проблему происхождения многого из единого. Раскол единого на многое, по его мнению, необходимо следует из самого божественного существования¹⁶, но само оно им не затрагивается. Уже представление о том, что в Боге может нечто различаться, является основанием множественности. Это представление необходимо даётся в образе, к тому же так, что возникают взаимосвязанные категориальные пары. Различение можно описывать и характеризовать. Различение как акт (Unterscheiden) является основным принципом как знания, так и сознания. Здесь происходит переход в область сознания, которое, по Фихте, есть различение. Поскольку

¹⁰ J. G. Fichte's Werke. Auswahl in sechs Bänden.— Leipzig, 1910.— Bd. 5.— S. 160.

¹¹ J. G. Fichte. Wissenschaftslehre 1804/2... S. 110.

¹² J. G. Fichte's Werke. Auswahl in sechs Bänden.— Leipzig, 1910.— Bd. 5.— S. 116–117.

¹³ Ibid. S. 122.

¹⁴ Ibid. S. 160–161.

¹⁵ Ibid. S. 161, 169.

¹⁶ «Божественное существование» у Фихте, в противовес «жизни», означает Бога как манифестацию, т. е. основу мира.

существует лишь Бог, то эту способность различать в себе самом стоит приписать лишь ему: но Он оказывается способным делать это только посредством образа и понятия. Любое познание ограничено ими, и мы не можем выйти за их пределы, за пределы манифестирующейся божественной реальности к реальности абсолютной, к Богу и к собственной сущности¹⁷.

Если Абсолют постигает себя только в каком-то своём качестве (als), выделяя в себе противоположности и отвлекаясь от собственного абсолютного тождества, то он как бы «замораживает» свою жизнь, фиксирует ее в определённом образе. Божественное существование, постигая себя в рефлексии, разделяется в себе, создавая всё многообразие мира. Рефлексия в Боге порождает абсолютное сознание, которое оперирует противоположностями, и в результате на месте божественной жизни оказывается ее «слепок», постоянное и мёртвое наличное бытие, понятийная реальность. Она и есть основа того, что мы называем миром¹⁸. Рефлексия разбивает единую реальность на «бесчисленные лучи и образы», иллюзорность бытия которых можно постичь лишь с помощью мышления. Образы невозможно придумать, они суть чистый опыт,— снова возвращение к Пармениду. Божественной рефлексией объясняется пространство, время и реальность вообще¹⁹. Бог, постигая сам себя, будто бы раскалывает своё единство на бесконечную иллюзорную множественность.

Шеллинговские взгляды этого времени изложены в тексте 1804 г., увидевшем свет только в посмертно изданном собрании его сочинений. В этом изложении мы находим много параллелей с изложенными выше взглядами Фихте. «Вообще не существует ни субъекта как субъекта, ни объекта как объекта, но есть только одно и то же, знающее и познаваемое [одновременно], которое само по себе ни субъективно, ни объективно» — говорит философ²⁰. Это различие — лишь продукт нашей субъективности, а значит, конечности. Не существует по истине ни Я, ни не-Я; с помощью Я ничего знать невозможно. «Не я знаю, но Вселенная (das All) знает во мне, когда знание, которое я называю моим, является действительным и истинным»²¹. Это очень напоминает положение Фихте из «Наукоучения 1804/2»: когда мы что-то совершаем, мы ведомы непосредственно действующим в нас законом (божественного — В. З.) разума²². «Согласно истинной философии, Бог не есть высшее, но абсолютно Единое, не вершина или последний член некоего ряда, но центр... из него ничего не может возникать, т. к. Бог есть всё», — утверждает Шеллинг. Бог со-вечен миру, а философия и является представлением Бога в качестве всего²³.

Вещи суть постольку, поскольку они познаются Богом. Ничто вовне Его не существует. «Бог не есть причина Вселенной, а сама Вселенная»: мир так же вечен как Бог, поскольку существование Бога предполагает его непрерывное утверждение Себя как вселенной²⁴. При этом сам Шеллинг отрицает пантеистический характер своей

¹⁷ Ibid. S.164–165.

¹⁸ Ibid. S.166, 169.

¹⁹ Ibid. S. 171–172.

²⁰ F. W. J. Schelling. System der gesammten Philosophie... \Friedrich Wilhelm Joseph Schellings sämtliche Werke... 1860.— Bd. 6.— Abth. 1.— S. 138.

²¹ Ibid. S. 140.

²² J. G. Fichte. Wissenschaftslehre 1804/2... S. 128.

²³ Ibid. S. 152, 176.

²⁴ Ibid. S. 177.

системы, толкуя пантеизм лишь как отождествление Бога с совокупностью чувственно воспринимаемых вещей.

При этом «особенное» (*das Besondere*) онтологически несамостоятельно: «конечное есть только в бесконечном, но именно посредством этого оно перестаёт быть конечным»²⁵. Вещи, мир явления в вечности необходимо происходят от Бога, но истинно реальными в них являются лишь их идеи, прообразы (*Urgestalt*). Идею Шеллинг толкует как некое «сердце вещи», которое ни является просто субъективным, как понятие, ни просто объективным, как вещь: идея есть совершенное тождество всеобщего и особенного. Конкретная же вещь, например, растение — это лишь неполное, несовершенное представление идеи, она является отрицанием (*Negation*) своего понятия, она не воплощает в себе всю его полноту. Идеи относятся к Богу, к Вселенной так же, как вещи к идеям. Идеи становятся идеями чего-то конкретного лишь в силу того, что в них отрицается всеобщая божественная сущность²⁶.

Единичные вещи для Шеллинга суть явления идей, относительно идей и Бога поистине не существующие. Множественное, различное не относится к подлинному единому бытию, единичное само по себе — ничто. Вещи не содержат в себе основу своего бытия. Они обусловлены другими вещами, существуют благодаря им, что, по мысли Шеллинга, указывает на неподлинность их бытия. Вообще всё, подчиняющееся закону причинности, относится к подлинной реальности, к Богу лишь опосредованно, как к основе, но не причине своего бытия. Это и есть наша действительность — бесконечный мир многого, отчасти существующий, отчасти нет, слепок бытия и небытия, реальности и отрицания²⁷. Любая конкретная вещь вместе с тем понимается как отражение Бога.

К 1806 г. две этих схожих системы вступают в заочное противостояние друг с другом: спора не завязалось. Тексты, содержащие полемику, в основном остались в рукописном фонде философов, и были изданы лишь спустя годы после их смерти. Рассмотрим основные их расхождения и взаимные возражения.

Оба философа, создавая схожие концепции и придерживаясь близких взглядов, оспаривали друг у друга авторство ключевых, изложенных нами выше идей. Шеллинговская критика построений Фихте многопланова и обильна. Постараемся выделить её ключевые пункты, обращая особое внимание на философско-теологическую проблематику.

1. Вопрос о строении единства реальности и статусе природы.

Шеллинг выступает против стремления Фихте укоренить Абсолютное только в нас и в нашем духе, представить его как отражающееся лишь в нас и доступное лишь посредством мышления. Шеллинговская природа — необходимая манифестация Бога, ведь где ему ещё проявляться в качестве Бога? Натурфилософия, по Шеллингу, оказывается единственно возможной философской теологией. Коль скоро Бог есть, он должен быть также и природой. Как считает Шеллинг, умопостигаемый Бог Фихте оказывается лишь опосредованно познаваемым, а мир мышления противопоставляется миру действительности, что уравнивает систему Фихте с догматизмом²⁸.

²⁵ Ibid. S. 182.

²⁶ Ibid. S. 183–184, 191.

²⁷ Ibid. S. 190–195.

²⁸ F. W. J. Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre.* — Tübingen, 1806. — S. 16, 21.

Шеллинг улавливает в философии Фихте, противопоставляющей истинное бытие иллюзорному, неправомерное раскалывание реальности. Сам он отвергает представление о расколе первоначального единства: единство и множество, сущность и форма неразрывно связаны. Здесь лежит ключ к определению природы: «Это, согласно понятию, вечное высвечивание друг в друге (In-Einander-Scheinen) сущности и формы есть царство природы или вечного рождения Бога в вещах, или столь же вечного возобновления вещей в Боге. Так что при сущностном взгляде, сама природа есть полное божественное существование или же Бог, рассмотренный в действительности своей жизни и самооткровения»²⁹. Такое единство бесконечного с конечным, конечно, является чудом, говорит Шеллинг, но кристально ясно и понятно, что Бог не может быть сведён к абсолютному, неподвижному единству. Именно природа как онтологическая связь единого и многого должна быть названа действительным абсолютным тождеством. Сущность каждой вещи состоит в её единстве с этой связью, с природой.

Ограничение Абсолютного областью мышления в учении Фихте коренится в его кантианском воспитании. Выстраивая монистическую онтологию, далёкую от критицизма, Фихте тем не менее считает себя продолжателем дела Канта. Шеллингу, по его мнению, удалось «отпугнуть» образованных людей от Канта и наукоучения, обратив их вспять к Спинозе и Платону³⁰. Шеллинг же в свою очередь ссылается на Спинозу и Бэкона как на своих предшественников³¹. Кроме того, он гласно отказывается от критицистской установки, заявляя, что мы не только можем созерцать вещи-в-себе, но они суть единственное, что возможно созерцать³².

В своих «Лекциях о сущности учёного» («Эрлангенские лекции») Фихте однозначно высказывает своё отношение к природе, лишенной разума: она мертва, недвижна и замкнута в себе. Натурфилософия, соответственно, в корне заблуждается, ища бытие и существование в том, чего поистине нет³³.

Фихте и Шеллинг по-разному понимают статус мира, земной реальности. Для Фихте мир есть чистая иллюзия и поистине не существует, а для Шеллинга он составляет природу, т. е. антиномическое целое с божественной реальностью. Второй пункт расхождения между системами Фихте и Шеллинга органически связан с первым:

2. Вопрос о статусе бытия и знания.

Шеллинг подвергает критике учение Фихте о божественном бытии и о знании как форме. Неописуемая божественная жизнь у Фихте актом рефлексии обращается в мёртвое бытие. Согласно Шеллингу, это знание никак не может быть формой божественного существования и самопостижения. Шеллинг вспоминает здесь об «Эрлангенских лекциях», где Фихте утверждает, что существование присуще лишь человеческому роду, а мир природы мёртв и лишён существования. Получается, что знание — ограниченное, человеческое знание, и в то же время божественный принцип. Возникает будто бы два абсолюта: самотождественное божественное бытие и манифестирующееся божественное существование, что нелепо³⁴. Шеллинг, со своей

²⁹ Ibid. S. 60.

³⁰ Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre... S. 385.

³¹ F. W. J. Schelling. Darlegung... S. 18–19.

³² Ibid. S. 67.

³³ J. G. Fichte. Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit.— Berlin, 1806.— S. 29–32.

³⁴ F. W. J. Schelling. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie... S. 73–76.

стороны считает их неразделимыми в Абсолюте, а разделение их, на его взгляд, никак не помогает объяснить соотношение единого и многого. Фихте, на самом деле того же мнения, что и Шеллинг, различие бытия и существования в Боге для него существует лишь для ограниченного человеческого восприятия, и никак не поистине. Но Шеллинг считает, что этот ход у Фихте — ещё один повод утвердить раскол в Абсолютном как онтологический принцип.

Шеллинг настаивает, что представление о неподвижном, застывшем бытии и расколе в мироздании, которые красной нитью проходят через ряд произведений Фихте, являются произвольными и опирающимися на его личное мироощущение³⁵. Шеллинг указывает, что Фихте находится в противоречии с действительностью: отрицая существование окружающего мира, он всё же практически вынужден его признать. Поистине «платоновское грехопадение» не видеть Бога в единстве вещей, отрывая мир многого от его божественной сути!³⁶ Шеллинг полагает, что «вырвать» Бога из мира всё равно невозможно: мы обречены мыслить в категориях нашего опыта³⁷. Но Фихте пытается обособить Бога от природы, отрицая её как «грубейший и безумнейший аскет». Но божественное в природе,— высказывает Шеллинг своё *profession de foi*,— «присутствует очевидно и наглядно, оно есть собственно непосредственное [в ней]»³⁸. Вся материя жива и одухотворена, а Фихте проецирует на её место лишь призрак собственной рефлексии, к тому же отрицая реальность, вещи-в-себе.

Шеллинг видит своё различие с Фихте и в методологической установке. Он стремится понимать природу «динамически, а не механически», а Фихте — механицист, и желает перенести механицистский взгляд на вещи туда, где сами учёные уже от него отказались.

Обратимся теперь к критике со стороны Фихте. По вопросу о соотношении субъективности с высшей реальностью Фихте стоит на диаметрально противоположной позиции, чем Шеллинг. Если Шеллинг говорит об аде субъективности и самости³⁹, то Фихте считает, что вне субъективности пути к Абсолюту нет. «В науке,— говорит Фихте (оба философа претендуют на статус научности),— невозможно созерцать Абсолютное *вне* себя, что порождает чистую игру воображения. Необходимо в собственной личности быть и жить Абсолютным»⁴⁰, а «внутренняя основная форма понятия Абсолютного о себе самом есть форма Я (*Ichform*)»⁴¹. Благодаря этому каждое Я может быть причастным к Абсолюту и погружаться в него. Путь к Абсолютному лежит только в Я. Фихте сокрушается, что Шеллинг, по его мнению, исходит из слепого и легковверного эмпиризма, принимая Абсолютное «только лишь ради мира». Фихте не желает принять то, что Абсолютное может быть как «в-себе», так и в форме, т. е. в процессе самопознания, в природе, которая есть, в том числе, наш мир. Абсолютное должно, по Фихте, быть абсолютно тождественным самому себе, иначе выходит логическое противоречие. И он делает вывод: Шеллингу страшно

³⁵ Ibid. S. 92–94.

³⁶ Ibid. S. 95–96.

³⁷ Ibid. S. 105.

³⁸ Ibid. S. 118.

³⁹ Ibid. S. 144.

⁴⁰ Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre... S. 372.

⁴¹ Ibid. S. 395.

но за свою индивидуальность, он боится растворения в Боге, и потому допускает в Абсолюте разделение, противопоставление, делимость, дающие возможность «вписать» мир в Бога.

Противопоставляя Бога как истинное бытие и мир как иллюзию, Фихте не принимает представления об отпадении мира от божественной целостности. Он считает логически допустимыми лишь два варианта: либо Абсолютное отпадает само от себя, что абсурдно; либо существует два Абсолютных, что не менее абсурдно⁴². Мы снова видим неприятие антиномического и одновременно диалектического представления об Абсолютном: шеллинговский Бог полагает в себе противоположности, которые не перестают быть Богом оттого, что противопоставлены друг другу. Природа — тоже божественная реальность. Шеллинг способен мыслить об «относительно божественном», что видно в его учении об идеях 1804 года. Для Фихте же ничего относительного нет: есть только лишь Абсолют и мертвый его осадок — бытие, никак не могущий быть воспринятым в божественную реальность. Перехода и опосредования между ними нет.

Отвергая шеллинговский антиномическо-диалектический подход, Фихте оказывается неспособным увидеть за шеллинговской природой Абсолютное. Поэтому он заключает, что Шеллинг допускает только чувственный материальный мир. Для Фихте это совершенно абсурдно: ведь чувство существует только как «сфера самостоятельной жизни идеи». И если Шеллинг этого не признаёт, то он необходимо должен полагать материю, мир в качестве второго абсолюта, независимого от духовного, идеального и истинно божественного! Это «материалистический дуализм»! — возмущается Фихте. В его глазах Шеллинг — наивный эмпирик, доверяющийся своему опыту восприятия материального мира. Всё это, по Фихте, плод ужаса перед материей и желания быть действительно живым, а не простым произведением природы (по Фихте, конечно, мертвой)⁴³. На выходе шеллинговская система представляется ему заменяющей Бога природой, а мораль — «природными явлениями», а сам Шеллинг — ожидающим спасения от «слепой природы»⁴⁴.

Как нам представляется, у Фихте и Шеллинга в период 1804–06 гг. можно выявить следующие фундаментальные расхождения, которые определяют облик их философских систем и порождают взаимное непонимание и неприятие. Первое расхождение касается методологии. Фихте стремится следовать аристотелевой логике, в частности, законам запрета противоречия и исключенного третьего. С одной стороны, существует непостижимая, абсолютно запредельная божественная жизнь. С другой — мир понятия, рефлексии, и как её следствие — прозрачное небытие действительности. Шеллинг же допускает диалектически-антиномическую трактовку Абсолюта. Её диалектическая сторона состоит в следующем: с одной стороны, Бог и мир суть одно, с другой, (что несколько не противоречит первому), — Бог есть утверждение себя, т. е. самопознание в противопоставлении себя самому себя, таким образом, мир оказывается «познаваемым», в то время как Бог — «знающим». При этом они суть одно. Но в онтологическом отношении эта диалектическая закономерность оказывается одновременно и антиномией: Бог есть всё, но тем не менее, существует и природа, ведь Бог немислим без природы, без своего самопознания, т. е. по сути,

⁴² Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre... S. 400.

⁴³ Ibid. S. 401–402.

⁴⁴ Ibid. S. 404, 406.

без мира. Мир принимается в божественное бытие, не оказываясь при этом чистой негативностью.

Второе расхождение связано с приписыванием божественной реальности различных фундаментальных атрибутов. Для Фихте бесспорным является божественное постоянство, неизменность. Вечный и неизменный Бог противопоставлен у него иллюзорной брэнной множественности. Шеллинг, в свою очередь, понимает Бога как вечный процесс, неостановимое развитие. Шеллинговский Бог развивается, процессуальность есть его неотъемлемая суть и свойство. Но никакое развитие не может осуществляться в онтологическом вакууме. Поэтому шеллинговский Абсолют разворачивается в природе, движется от себя к себе, естественно полагая при этом противоположности, в то время как для Фихте противоположность в Абсолюте немыслима.

Третье расхождение является, на наш взгляд, самым важным и самым явным. Оно обосновывается двумя предыдущими и есть их следствие, именно потому мы не ставим его на первое место. Для Фихте существует лишь идеальное, т. е. духовная реальность. Бог для него не может иметь никакого отношения к вещественной реальности, к земному миру. Материя и материальный мир для Фихте — небытие, иллюзия, которая должна быть забыта тем, кто соприкасается с наукоучением. Шеллинг же вписывает материальный мир в Бога, даёт ему место в Боге, позволяет ему влиться в божественную целостность. Самая ожесточённая и бурная взаимная полемика у Фихте и Шеллинга завязывается по поводу «природы», т. е. объективного мира.

Четвертое расхождение производно от третьего: поскольку для Фихте существует лишь духовное, он закономерно стремится искать Абсолют внутри субъекта. Так преломляется в его философской картине мира кантовский критицизм. Выход за пределы субъекта, духовного мира, обращение к объективному миру видится ему крайней наивностью. Сохранение некоторых кантовских установок в системе, которая давно уже утратила любое сходство с кантовской, обеспечивает Фихте «замыкание» в субъектности. А Шеллинг не отрицает материальное, а принимает его в Абсолют, понятый как единство и слияние всех противоположностей.

Итак, Фихте и Шеллинг к середине 1800-х гг. выстраивают схожие в общих чертах системы. Общими для них является как стремление элиминировать все онтологические и гносеологические противоположности в учении об Абсолютном, так и представление о самопознании Бога и об объективном мире в качестве сплава бытия и небытия, Бога и негативности. Разработка этих тем приводит обоих философов к созданию спекулятивных систем *her kai ran*, претендующих на «рассечение и анатомирование» всего мироздания, т. е. в данном контексте — Бога. Однако указанные выше мировоззренческие различия заставляют и Фихте, и Шеллинга ожесточённо спорить, обвиняя друг друга в самом страшном для монистической философии грехе — онтологическом дуализме.

1 ноября 1806 г. Шеллинг писал философу К. Виндишману: «Я рад, если Вас порадовала книга о Фихте. Она написана с намерением вызвать негодование, и надеюсь, что она добьётся цели. Я не скрываю, что ощутил истинный гнев на Фихте...»⁴⁵. Шеллинг характеризует всю фихтевскую философию, а не только философскую теологию, как «самый плоский берлинизм». Но сам Фихте обо всём этом даже не узнал: его «Сообщение о понятии наукоучения...» (1806) никак не связано с вышедшим в том же

⁴⁵ Aus Schellings Leben. In Briefen.— Leipzig, 1870.— Bd. 2. 1803–1820.— S. 104.

году антифихтевским текстом Шеллинга. Об этом свидетельствует его биограф и сын Иммануил Герман Фихте⁴⁶. И несколько лет спустя, в 1810 г., Фихте так и не переменил своего негативного отношения к Шеллингу⁴⁷.

Возможно, именно эта принципиальная незавершенность несостоявшегося спора отодвинула его в историко-философскую «тьму». Но как нам удалось показать, он вскрывает существенные противоречия в философиях Фихте и Шеллинга, и полемическое противостояние двух мыслителей вполне может быть вписано в ряд философско-теологических споров немецкого идеализма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Aus Schellings Leben. In Briefen. Leipzig, 1870, Bd. 2 1803–1820.
2. Danz Chr., Essen G. (Hg.) Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit-Atheismusstreit-Theismusstreit. Darmstadt, WBG, 2012.
3. Wissenschaftslehre 1804\2 \\ Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke. Bonn, 1834, Bd. 2, S. 87–306.
4. Anweisung zum seligen Leben \\ Johann Gottlieb Fichte's Werke. Auswahl in sechs Bänden. Leipzig, 1910, Bd. 5, S. 103–307.
5. Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale der selben \\ Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke. Berlin, 1846. Bd. 8, S. 361–407.
6. Zu "Jacobi an Fichte" \\ Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke. Bonn, 1835, Bd. 3, S. 390–394.
7. J. G. Fichte. Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit. Berlin, 1806.
8. I. H. Fichte. Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. Leipzig, 1862. Bd. 1. Das Leben.
9. Margreiter R. Erfahrung und Mystik Grenzen der Symbolisierung. Berlin, 1997.
10. Sandkühler H.-J. Handbuch Deutscher Idealismus. Stuttgart: Metzler, 2005.
11. F. W. J. Schelling. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre. Tübingen, 1806.
12. F. W. J. Schelling. Philosophie der Religion. Tübingen, 1804.
13. F. W. J. Schelling. System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere \\ Friedrich Wilhelm Joseph Schellings sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, 1860. Bd. 6, Abth. 1, S. 131–576.

⁴⁶ J. H. Fichte. Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel.— Leipzig, 1862.— Bd. 1. Das Leben.— S. 345–346, 350.

⁴⁷ Ibid. S. 344.

В. В. Макаров

**О СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ
(ПО МАТЕРИАЛАМ КНИГИ «ЛЕКЦИИ РАЗНЫХ ЛЕТ» Е. С. ЛИНЬКОВА)**

Единственное, к чему я вообще стремился и стремлюсь в своих философских усилиях, — это научное познание истины. Такое познание является наиболее трудным путем, но только этот путь может представлять интерес и ценность для духа, если этот последний, однажды вступив на путь мысли, не впал в суетность, а сохранил волю и мужество к истине.

*Г. В. Ф. Гегель*¹

К научно-исследовательской деятельности Евгения Семеновича Линькова в полной мере применимы слова, высказанные Гегелем в предисловии ко второму изданию «Энциклопедии философских наук» и вынесенные в качестве эпитафии к настоящей статье. Непосредственным поводом к последней послужил выход в свет первого тома лекций, прочитанных отечественным мыслителем в стенах ленинградского университета в 1988–1989 учебном году. Само издание лекционных курсов, осуществленное через двадцать лет после завершения Е. С. Линьковым преподавательской деятельности, оказалось возможным благодаря усилиям его бывших слушателей и учеников, а также пониманию непреходящего значения для отечественной философской культуры проделанной петербургским мыслителем титанической индивидуальной работы. Почти сорокалетний период своеобразного «молчания» с 1973 г. (в издательстве Ленинградского государственного университета по материалам кандидатской диссертации опубликована «Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга») по 2012 г. (выходит первый том избранных работ), когда отсутствуют какие-либо значительные публикации (если не считать нескольких статей), лишь на первый взгляд может показаться упущенным для разработки и выражения собственного, во многом уникального подхода к постановке и решению серьезнейших философских вопросов. Скорее имело место обратное: именно когда внешние обстоятельства оказывались неблагоприятными для преподавательской деятельности и опубликования материалов, продумываемых годами, происходило многократное погружение в классическое философское наследие и, как следствие, более глубокая разработка мыслителем современной философской проблематики.

¹ Hegel G. W. F. Enzyklopadie der philosophischten Wissenschaften im Grundrisse: 1830.— 1 Tl.— Fr/M: Suhrkamp., 2003.— S. 14.

В этой связи уместно будет остановиться на одном из центральных пунктов, на который неоднократно обращал внимание своих слушателей сам автор лекций. Всякий приступающий к изучению философии, а также и те, кто продвинулся в этом направлении, волей-неволей оказываются перед труднейшей теоретической задачей, равно как и непростым практическим выбором: как отнестись к многоликому и обширному историко-философскому наследию, к самой исторической форме существования философской науки? Основных способов постановки и разрешения этой задачи, как в известной русской сказке, три. Первый путь главным своим пунктом содержит в целом отрицательное отношение к историко-философскому процессу и философским учениям прошлого. Он оборачивается в лучшем случае демонстрацией индивидуальных откровений субъективного толка. Индивид при этом полагает, что находится по ту сторону преходящего и несовершенного, а на самом деле навсегда закрывает себе дорогу к вечному, по крайней мере, в философской его форме. «Индивидуализм, самолюбие, самодовольство — все это такие “добродетели”, которые являются игольным ушком для вхождения в храм философского познания»².

Второй путь являет собой иную крайность. Идущие по нему всю свою сознательную жизнь пребывают в том простом убеждении, что история философии, какой она нам дана, и есть единственно достойное поприще для приложения своих духовных сил, а заодно и лучшее лекарство от субъективного произвола. Занятие историей философии, с этой точки зрения, и есть настоящая философия. На самом деле эта позиция настолько в себе самой диалектична, что не замечает содержащего в ней самоотрицания: если кто-то вознамерится сохранить только бывшее и исторически выступившее в философии, то в попытке его сохранить такое сознание окажется лишь пустой оболочкой, которую покинуло содержание мирового философского процесса. Вместо исторического бытия своего предмета такой способ мысли всегда будет иметь дело с внеисторической реальностью собственного субъективного представления о нем. Преходящим правит, его изменяет и прокладывает в нем себе дорогу его иное. Этим иным для исторического способа существования философского знания является всеобщая сторона развития его формы и содержания. Важнейший и принципиальнейший момент признания, с одной стороны, необходимости и исторической обусловленности несовершенного бытия предмета философии, а с другой стороны, преодолевающей эту естественную ограниченность диалектической мощи всеобщего противоречия его (предмета) противоположных моментов как раз и упускается из виду данной точкой зрения. Именно в силу ее односторонности и, как следствие, превратности, вышеуказанной установке мышления приходится тянуть на себе, и тем самым осовременивать, весь скарб несовершенств исторически выступавших философских учений.

Причастность третьей точке зрения, преодолевающей некритическую наивность вышеописанных крайностей, составляет муку и, одновременно, непреходящую славу тех великих умов рода человеческого, которым по праву принадлежит заслуга развития формы и содержания философской науки. Для действительного развития выступившего ранее философского учения и его основоположений требуется выполнить, как минимум, одно условие — овладеть глубиной (или, что то же самое — высотой) этого предшествующего философского принципа, постигнуть основное противоречие его формы и содержания. Взять на себя все «напряжение» и силу этого противоречия, а не искать вечное там, где его нет — вот удел тех, кому хватило мужества и воли

² Линьков Е. С. Лекции разных лет. — Т. 1. — СПб., 2012. — С. 156.

заниматься собственно философским делом, не разменивая свою судьбу на мелочи преходящей жизни.

Именно такой подход к наследию классической философской традиции и продемонстрировал на своих лекциях Е. С. Линьков. Остроумные и ироничные отступления на «злобу дня», обоснованные претензии к господствующим в советскую эпоху «философским» дисциплинам: диалектическому и историческому материализму — все это лишь «приправа» и хорошая иллюстрация к обнаружению и последовательному проведению точки зрения, имеющей ввиду самое главное — диалектическое развитие единого предмета философии, выступающего как в исторически необходимой, так и в логически всеобщей формах.

Что не устраивало Линькова в учениях, господствовавших в тот исторический период, когда он состоялся в качестве самостоятельного мыслителя и вступил на поприще преподавания философии? Главные претензии Евгения Семеновича к приверженцам диалектического материализма могут быть сформулированы очень кратко: это отсутствие самого определения материи как таковой, а также определения диалектики в ее всеобщей форме³. Взгляд «классиков» на этот предмет хуже кантовского понимания «вещи в себе». Кант хотя бы догадывался, почему последняя ему не дается. «Мастера» материалистической диалектики все время пытаются убедить других и себя, что имеют дело с всеобщими определениями, хотя дальше особенных оснований конечного бытия не идут. Содержащееся в природе диалектического момента удвоение, как известно, никогда не было и не могло быть исходным пунктом развития или становления чего-либо. Удваивается всегда что-то единое, а как раз внутреннего единства в подобного рода учениях и нет. Оно лишь декларируется. Например, его полагают в материальности, но при этом заявленный принцип не проводится в самом содержании природного и духовного универсумов. Определение «материальности» уже по своему словообразованию носит производный, особенный и поэтому ограниченный характер. «Материя» в таком материализме скорее символ веры и результат абстрагирующей деятельности рассудка, чем действительность, претендующая на всеобщность этого мира. Разработки Аристотеля и Гегеля на эту тему вообще оказались не востребованными.

Те же претензии могут быть обращены и к так называемому историческому материализму. Сконцентрировав основное внимание на экономической стороне жизни общества и способах его хозяйственного воспроизводства, сторонники этой точки зрения, уже в силу своей теоретической установки, не смогли подойти к раскрытию всеобщего основания процесса исторического развития общества. Отчасти и по этой причине советское обществоведение оказалось бессильным как в понимании реальных перспектив саморазвития советского мироустройства, так и в уяснении действительных угроз организации общественной жизни в России. Сейчас мы являемся свидетелями постепенного затухания интереса к доктринам и идеологическим проектам XX в. в области философии. Предпринятая Е. С. Линьковым в свое время предметная критика основных направлений советского философствования остается хорошим подспорьем для тех, кто хотел бы прояснить основания и лики современных разновидностей позитивизма и субъективизма. Автор предисловия к его книге, пусть и в несколько эмоциональной форме, но вполне справедливо коснулся темы неудовлетворительности основных направлений современного философствования. Некритичность к собственному способу мысли при таком подходе идут рука об руку с полным произволом

³ См. Линьков Е. С. Лекции разных лет. — Т. 1. — СПб., 2012. — С. 224–225.

в выборе предмета для своего рефлексирования. Такого рода мысли, как правило, все равно с чего начинать, как двигаться в предметности и в каком пункте оборвать свое «сизифово» занятие. По аналогии с нашей социально-экономической реальностью, где «балом» правит сошедший с ума частный интерес, «его величество» субъективизм в области философии может какое-то время наслаждаться видимостью неуязвимости своей позиции и мнимым богатством способов своего самовыражения. Однако мера есть у всего, в том числе и у охарактеризованной выше точки зрения.

Опыт продумывания основных тем и вопросов, затронутых и специально освещенных в материалах первого тома рассматриваемого нами издания лекций Линькова, говорит о том, что без самоотречения и одухотворенного преодоления конечности особенного бытия и несовершенства мысли никому не удастся оказаться в царстве Красоты, Веры и Истины. Что претерпевает индивидуальный дух, последовательно и целенаправленно идущий по пути развития и философского образования, заданного его собственной природой — это одна из центральных тем введения в философию как таковую, а не только в проблематику ее кантовско-гегелевского периода. Линьков имел перед собой не один исторически выступавший способ возведения чувствующего сознания на ступень философской науки, начиная с диалектической манеры Платона и заканчивая фундаментальной «Феноменологией духа» Гегеля. Все они были приняты во внимание, но ни один из них не подошел в том виде, в каком они были явлены их творцами. Оставалось разработать и опробовать свой вариант преодоления стихии естественного сознания и восхождения в сферу разумного самосознания, единственно для которого и открывается определенность истинного бытия и подлинной действительности.

Центральным пунктом и красной нитью введения является получение понятия философии. Только овладев этим последним можно приступать, по мысли Линькова, к уяснению и осмысленному изложению основоположений исторически выступавших философских учений. При подходе, демонстрируемом мыслителем, мы лишены возможности заранее указать, в чем состоит предмет философии, точно также как и то каков способ его познания. «Увы, замечает он, — в философии не только предмет не дан заранее, не дан и метод»⁴. Процесс обретения искомого понятия включает в себя несколько необходимых моментов. Первый из них заключается в следующем: для того, чтобы выступила философия как способ познания истины, в рассмотрение и диалектический процесс должны быть втянуты все предшествующие ей формообразования духа. «Пока мы эти способы духовно не прошли, в философию не войти»⁵. Второй существенный момент касается рассмотрения не только содержания, на которое направлены опыт, искусство и религия как некоторые предпосылки философии, но и определенность формы мысли, присутствующей в этих способах познания действительности. А таковыми являются сознание, а также созерцающее и представляющее самосознание. Рассмотрению внутреннего противоречия формы и содержания дофилософских способов познания посвящена значительная часть вводного курса. Итог предпринятого исследования: философия не может возникнуть из сложения элементов предшествующих ей формообразований, как не может она быть получена путем «выпрыгивания» за ограниченность их формы и содержания. Логика и ход разработанного Линьковым введения показывают процесс обретения начала

⁴ Линьков Е. С. Лекции разных лет. — Т. 1. — СПб., 2012. — С. 173.

⁵ Там же. С. 159.

философской науки как результат необходимого самоотрицания всех ограниченных способов познания истины.

За счет чего в конечном итоге мыслителю удастся достичь исходного пункта философского познания, а вместе с ним и предмета философии? Это оказывается возможным лишь при раскрытии природы диалектической стороны как в самой предметности, так и в способе ее познания. Суть диалектического начала во всякой реальности коренится в моменте отрицательности как основании процесса снятия конечного и саморазвития всеобщего бытия. «Если мы следуем объективности саморазложения всего конечного и ограниченного бытия, то получаем такое единство, которое является всеобщей отрицательностью всего существующего во вселенной»⁶. На эту высоту философское знание когда-то вознес Парменид, заявив о том, что «только бытие есть, а небытия нет». С нее и современное познание не должно сходить, если хочет оставаться в рамках классической традиции и ее предназначения. «Если мы хотим заниматься философским предметом, то этот предмет — всеобщее самой вселенной, всеобщее природы, духа, бытия и мышления»⁷. Всеобщее как предмет философии раскрывается мыслителем как самопротиворечие и, одновременно, как тождество с собой в противоречии. Отсюда вытекает возможность его саморазвития и самоопределения.

Поскольку предмет философской науки рассматривается Линьковым как единый и, вместе с тем, как противоположный в себе самом, то именно поэтому он оказывается в высшей степени конкретной и объективной реальностью. А последняя возможна не до и не вне мышления, а исключительно в определениях мышления. Лишь для разумного способа познания предмет философии есть всеобщее и, одновременно, мышление. В этом пункте своего введения Линьков подходит к раскрытию мысли Аристотеля, полагавшего предмет первой философии в мышлении мышления. «Речь идет не о субъективном мышлении, как может думать рассудок, а именно о всеобщем единстве бытия и мышления, которое есть предмет и оно же есть мышление, потому что иначе, как в определениях мышления, оно не выступает и не существует»⁸. Эту мысль Линьков усиливает еще одним положением: разумное мышление оказывается не только высшей формой существования такого единства, но оно выступает единственным способом его развития. «Философия как разумный способ познания есть одновременно и развитие этого содержания»⁹. Поскольку этот процесс обоюдный, то вместе с развитием содержания происходит развитие разумной формы мышления. Не только всеобщее содержание философии имеет источник саморазвития и своей формы в себе, но и сама всеобщая форма мышления сообщает себе соответствующее всеобщее содержание. Адекватным способом познания такого содержания, согласно Линькову, может быть только понятие, как высшая форма человеческого мышления¹⁰. Три момента развития всеобщего содержания в ходе последовательного развертывания сути дела выступают у мыслителя тремя моментами развития формы мышления как понятия. Лишь для конкретной в себе самой формы мышления и предмет выступает как конкретное и высшее единство противоположностей. Таковым было и остается в классических философских учениях всеобщее единство бытия и мышления, субъекта и объекта, природы и духа.

⁶ Там же. С. 191.

⁷ Там же. С. 147.

⁸ Линьков Е. С. Лекции разных лет. — Т. 1. — СПб., 2012. — С. 150.

⁹ Там же. С. 188.

¹⁰ Там же. С. 185, 189, 207.

Рассмотрению учений немецкого идеализма у Линькова предшествует не только разработка моментов понятия предмета философии по форме и содержанию, но и краткое изложение всего мирового философского процесса, взятого лишь со стороны логической необходимости его исторических ступеней. Если история философии есть процесс развития и саморазвертывания своего единого понятия, а не собрание лишь различных и противоречащих друг другу философских учений, то предложенный Линьковым подход к истории философии заслуживает самого внимательного и вдумчивого отношения. Кратко суть его точки зрения по данному вопросу можно изложить следующим образом. Именно потому, что само всеобщее единство бытия и мышления с необходимостью проходит три ступени своего самоопределения: непосредственное единство, ступень рефлексии, различения и противопоставления его внутренних моментов, и наконец, ступень возвращения из этой различенности к форме конкретного единства в себе самом. В истории философии можно обнаружить те же фазы развертывания ее предмета. На первой, начальной стадии своего исторического развития в лице греческого любознания философия разрабатывает лишь непосредственную определенность единства бытия и мышления, отчего и способ проявления диалектического процесса здесь является совершенно непосредственным. «Для греческого способа философии исторически важно то, что субъективный способ диалектического движения является одновременно объективным движением содержания, а диалектический процесс объективного содержания является одновременно субъективным способом мысли»¹¹. Второй период в историческом развитии философии — период рефлексии: в сфере самого всеобщего единства выступают его собственные противоположности, достигающие формы противоречивого отношения. Отсюда крайности номинализма и реализма средневековой философии, эмпиризма и рационализма философии нового времени. Этот период характеризуется распадом содержания и субъективного движения мысли. Состояние двойственности предмета и способа мысли, независимо от того на что при этом делается упор, данную извне единичность и особенность внешнего мира или на застывшую и неподвижную в себе самой субстанциональную форму сущности всей вселенной, усиливается за счет втягивания в содержание философии развитой определенности опытной науки. Третий период начинается с достижения конкретного тождества всеобщей формы и содержания философии. «Впервые только теперь философия получает возможность снять особенное содержание природы и духа и через это снять выявить всеобщее содержание и заниматься им»¹². Этот период исторически представлен классической немецкой философией. На данной ступени развития осуществляется своеобразный возврат к форме единства, но уже не непосредственной как у греков. «Если все историческое развитие философии мы берем как раз в определениях всеобщего единства бытия и мышления, снимая все, что принадлежит исторически приходящей определенности эпохи, то тогда мы имеем дело с тем, что есть и чем должна быть наша современная логическая форма философии»¹³ — резюмирует мыслитель свою точку зрения в заключительной части введения.

Автор лекций указывает на недопустимость наивного смешивания самого процесса познания всеобщего содержания как высшего предмета философии и абсолютную завершенность такого рода познания. Первым, то есть познанием своего всеобщего

¹¹ Там же. С. 245.

¹² Линьков Е. С. Лекции разных лет.— Т. 1.— СПб., 2012.— С. 246.

¹³ Там же. С. 252.

содержания как абсолютной истины, всегда занималась философия в ее историческом развитии от Фалеса до Линькова, второе невозможно в принципе, поскольку исключается характером такого содержания как саморазвивающегося процесса. «Само всеобщее содержание абсолютно исключает какую-либо окончательную законченность его познания»¹⁴. Это тот пункт, который незаслуженно ставят в вину Гегелю, как мыслителю посягнувшему на познание абсолютной истины. С одной стороны, этот «упрек» можно адресовать всем, кто в истории философии занимался действительным познанием и определением ее всеобщего предмета. С другой стороны, сам ход размышлений Е. С. Линькова и его результаты обнаруживают полную несостоятельность и нелепость такого рода утверждений и нападок. Древние греки и Гегель хорошо знали, что философское познание представляет собой круг и круг кругов. Этот истинный образ такого познания справедлив и уместен. Только пребывая в такой форме процесса познания, познающий способен соединить в своем духе его начала и концы, не впадая в видимость дурной бесконечности причин и следствий. Кто отбрасывает содержание и форму гегелевского учения на том основании, что эмпирические науки, дескать, ушли далеко вперед, а в этом учении мы имеем дело с результатами научного познания начала XIX в., что в нем нужно что-то поставить «с головы на ноги», упускают главное: единство вышеуказанных моментов гегелевской точки зрения. Отвернувшись от любого из них, мы теряем все богатство содержания этой системы, точно также как и высоту позиции, достигшей философской наукой в лице этого мыслителя. Опыт постижения и публичного рассмотрения Е. С. Линьковым основоположений как гегелевской философии, так и других исторически выступавших философских учений говорит о том, что их понимание, а, следовательно, и их развитие возможно. Более того, оно крайне необходимо.

При изложении петербургским мыслителем собственно гегелевской философии, если судить по второй части изданных лекционных материалов, мы сталкиваемся на первый взгляд с парадоксальным отношением. Не всегда читаемый им курс истории немецкого идеализма доходил до рассмотрения гегелевского учения. Если это все-таки происходило, то укладывалось, в зависимости от года, как правило в объем одной лекции, притом что на Канта приходилось восемь, а то и десять, Фихте — четыре — пять, Шеллинга — две встречи. Некоторым вызовом аудитории могло показаться и изложение Евгением Семеновичем сути гегелевской точки зрения в нескольких предложениях, например: «Что представляет собой гегелевская философия? — Учение о конкретности всеобщего единства природы и духа, бытия и мышления, субъекта и объекта»¹⁵, или «Вся философия Гегеля есть ни что иное, как учение о понятии»¹⁶. Такая краткость выражения философской позиции отечественного мыслителя связана прежде всего с тем, что в отличие от других исторически выступивших философских учений, гегелевское ясно и понятно себе самому. Отсюда возможность его ясного постижения и краткого изложения в своей сути. Лишь тот, для кого проблема развития как такового не является тайной, может отнести подобным образом к результату мирового философского процесса. Более глубокая причина такого положения дел кроется в степени развития и самом характере отношения формы и содержания предмета философии в гегелевском учении. Известно, что Гегель разработал и пользовался одним

¹⁴ Там же. С. 199.

¹⁵ Линьков Е. С. Лекции разных лет.— Т. 1.— СПб., 2012.— С. 445.

¹⁶ Там же. С. 453.

единственным методом — спекулятивным или методом понятия. Тот, кто раскрывает определенность этого метода, может быть «на короткой ноге» со всем богатством гегелевской системы, не выставляя ее застывшей и окончательно состоявшейся. Что удалось Е. С. Линькову в разработке формы и содержания особенных частей единой философской науки — об этом можно будет судить по итогам дальнейшего опубликования материалов его специальных курсов. Хочется надеяться, что редакционной коллегии и издателю хватит на этом пути терпения и возможностей для осуществления задуманной ими благородной миссии.

У слушателей и читателей лекций Евгения Семеновича Линькова может возникнуть вопрос: с чем связана выбранная им преимущественно устная форма изложения философской мысли? Кто присутствовал на его лекциях и семинарах, тот мог убедиться в том, что по разработанности и силе воздействия эти формы вполне сравнимы с опытом таких мастеров «живого» общения как Сократ и И. Г. Фихте. Не зря именно в образах этих мыслителей прошлого видят воплощение философии как национального, культурного и всемирно-исторического явления. У подобного феномена можно выделить несколько моментов. Продвигаясь от внешней, приводящей стороны этого явления к внутренней следует отметить, что оказать на свое время и эпоху наибольшее влияние способен лишь тот, у кого убеждения и дела не расходятся, а составляют единое целое. Советская эпоха на закате своего существования была не менее сурова к носителям действительной свободы духа, чем кризисные времена разложения греческого полиса или наполеоновского нашествия в Германии. Как это ни покажется странным, но устная форма общения со слушателями оказывается менее уязвимой для идеологического стукачества и соответствующих последствий (своих для каждой исторической эпохи), чем письменное или печатное слово.

Главной же причиной появления и существования развитой, устной формы изложения философской мысли является ясное понимание того непреходящего значения, которое имеет живое, непосредственное общение Мыслителя с современниками. Обе стороны такого общения, каждая в меру своих сил и способностей, участвует в процессе непосредственного рождения Мысли «здесь» и «теперь». Опыт участия в таком действе не проходит даром ни для одного ума, проснувшегося для настоящей духовной жизни. Кто-то, как автор предисловия к первому тому, уловил в ходе лекций «музыку сфер», кто-то испытал удивительный опыт очищения мысли от рассудочных штампов и шаблонов. Пишущий эти строки, еще долго пребывая под впечатлением услышанного и усвоенного, чуть ли не бегом отправлялся в читальный зал Библиотеки Академии наук, благо что это богатое книжными запасами заведение находилось на одной площади с философским факультетом. Думается, что уловил Линьков что-то в характере пережитой им и нами эпохи, когда именно устно высказанное слово, живая, яркая речь и непосредственно рождающийся на наших глазах и разворачивающийся в коллективном разуме процесс познания, были самой насущной и востребованной формой общения и самосохранения настоящей философской культуры. С его стороны это была, одновременно, и титаническая попытка пробудить «спящую» уже много веков красоту и мощь русского национального характера, ибо без последнего невозможно ни существование, ни развитие отечественной интеллектуальной традиции.

Почему Е. С. Линькова по праву можно причислить к плеяде лучших представителей отечественного любознания, почему он глубоко русский мыслитель, несмотря на то, что преподавал в основном историю классической немецкой философии? Прежде всего потому, что он продолжил вполне осознанно и со знанием дела глубинную

и плодотворную традицию, идущую от М. В. Ломоносова и А. С. Пушкина к Ф. И. Тютчеву и Л. Н. Толстому, которая состояла в таком отношении к выдающимся явлениям отечественной и мировой культуры, когда последние не только воспринимаются и понимаются в их подлинной сути, но и развиваются, доводятся до совершенства по мере их выражения на русский лад. Лучшие образцы художественной и философской мысли родственных нам греческой и германской культур не просто музейно прописывались в нашем духовном пространстве для наставления и облагораживания юношества, а также для наслаждения знатоков из старшего поколения, но получали свое новое дыхание и почву для дальнейшего развития. Имеется ввиду не только времена «золотого» XIX в., но как это не странно, также и советский период нашей истории, в заслугу которому следует поставить тот факт, что наряду с «переформатированной» интеллигенцией, значительная часть сословия тружеников могла при желании соприкоснуться с результатами художественного и философского гения. Именно по-военному скроенная, не без перегибов и изъятий организованная (продолжающая во многом лучшие традиции дореволюционной России) система советского образования и воспитания послужила безусловно питательной почвой и отправной точкой для развития природных задатков и недюжинных интеллектуальных способностей Е. С. Линькова. С духовной тягой того же накала и чистоты, что и у Ломоносова пришедшего с рыбным обозом в первопрестольную за знаниями, прибыл когда-то молодой Линьков на берега Невы, чтобы на рубеже 80–90-х гг. украсить своими лекциями интеллектуальный ландшафт северной столицы, состояться на ниве отечественной философской науки.

Результаты научно-исследовательской и педагогической работы Е. С. Линькова, вместе с процессом их получения, не должны были уйти в «песок» безвременья, равно как и затеряться в безбрежном океане псевдофилософской литературы. Кого-то может восхищать и обнадеживать обилие переводов и доступных во всех смыслах сочинений на философские темы. Мне же в этой ситуации на ум приходит донесенная через века простая мысль Сократа оказавшегося на рынке: «Как много вещей, без которых можно обойтись». В отличие от большинства учебных, популярных и «специальных» (для «знатоков») философских произведений, публикуемые лекции Е. С. Линькова, не только по глубокому убеждению их автора, но и по объективному характеру изложенного в них содержания, имеют одной из главных своих задач пробуждение у слушателей (теперь уже и у читателей) устойчивого интереса и подлинного вкуса к научной проблематике, связанной с развитием классической формы и содержания предмета философской науки.

Данная публикация выходит в свет накануне даты, когда выдающемуся петербургскому философу Евгению Семеновичу Линькову исполняется 75 лет. Его постоянные слушатели и ученики выражают юбиляру свою искреннюю признательность и благодарность за многолетнее содействие их духовному росту и профессиональному становлению, а также за пример мужественного служения Истине.

ЛИТЕРАТУРА

1. Линьков Е. С. Лекции разных лет.— Т. 1.— СПб., 2012.
2. Hegel G. W. F. Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1830.— 1Тl. Fr/M: Suhrkamp.— 2003.

Перевод

Абхинавагупта

ПАРАМАРТХАСАРА («СУТЬ ВЫСШЕЙ ИСТИНЫ»)

(Перевод с санскрита,
предисловие и примечания С. В. Пахомова)

Предисловие переводчика

«Парамартхасара» относится к важнейшим текстам *кашмирского шиваизма* (далее КШ) — одной из традиционных индийских философских систем. Хотя КШ, или *трика*, не входит в число шести классических даршан индуизма, прежде всего в силу того, что он сложился позже их оформления, все же он оставил очень яркий след в истории философии и духовных практических систем Индии. Основателем КШ был Васугупта (IX в.), написавший (по другой версии, получивший в откровении) базовый текст традиции — «Шива-сутры». Более поздние представители этой тантрической традиции — Сомананда, Утпаладева, Абхинавагупта, Кшемараджа и др. — развили и разработали все основные понятия КШ. Расцвет КШ пришелся на X–XII вв. Среди тех, кто прославил данную традицию, резко выделяется Абхинавагупта (X–XI вв.), гениальный философ и практикующий йогин, творчество которого представляет собой целостный синтез различных тантрических учений, существовавших к тому времени в Северной Индии.

«Парамартхасара», или «Суть высшей истины», также принадлежит к сочинениям Абхинавагупты. Этот сравнительно краткий стихотворный трактат, состоящий из 105 строф, выражает основоположения КШ и в том числе путь обретения духовного освобождения. Создавая свой труд, Абхинавагупта опирался на произведения предшественников. В первых же строфах «Парамартхасары» он признается, что его произведение является шиваитской переделкой текста под названием «Адхара-карики», составленного вишнуитским автором Адхарой. Эта переделка была выполнена в духе монистического мировоззрения, свойственного приверженцам КШ.

Основной фокус интересов «Парамартхасары» очевиден уже из самого названия данного трактата. *Парамартха*, или «высшая истина» — одно из имен той трансцендентной реальности, которая притягивает к себе все стремления настоящего шиваитского адепта. Помимо этого слова, Абхинавагупта использует и другие имена, выражающие (насколько это вообще возможно) абсолютное начало бытия — Брахман,

Парабрахман, Атман, Параматман, Шива, Бхайрава, Махешвара и т. д. Это высший Бог, основа универсума, запредельный и не имеющий себе равных, высшее Сознание, не поддающийся рациональному постижению и описанию. В то же время, несмотря на свою трансцендентность, Бог не удален от вещей земного мира — более того, он сам же и являет себя как этот мир благодаря своей вечной подруге-энергии (Шакти), которая представляет собой его динамическую силу, единую и множественную одновременно. Верховный Владыка творит и разрушает Вселенную, играя в какую-то очень странную, таинственную, непостижимую для непосвященных «игру». Все мы, существа, живем в мире, не зная о том, что на самом деле мы суть образы, функции, аспекты этой его игры, отражения на зеркале его Сознания. В то же время сам Бог находится в каждом из нас и в мире в целом, вне Бога ничто не существует — автор образно сравнивает такую ситуацию с нереальными «цветами, выросшими на небесах». Бог ничуть не отделен от мира, он может лишь казаться отделенным. Не имея никаких органов, но лишь повелевая «колесом энергий», Бог чувствует, мыслит, действует, созидает...

После вступительной части автор в очень краткой форме объясняет специфику космогенеза, который распадается на ступени (*таттвы*), следующие друг за другом во все более уплотняющемся порядке — от тончайшей вечной таттвы Шакти до наиболее плотной стихии, земли. Этот порядок строго логичен и связан с постепенным «сгущением» Вселенной вплоть до самых грубых и плотных материальных форм. Вначале Вселенная является в сознании Бога в виде неясной дымки, но с каждой новой ступенью эта «дымка» приобретает все большую отчетливость. И если поначалу образ мира не противопоставлен тому, кто созерцает его, т. е. высшему субъекту, будучи его частью, то впоследствии дистанция между субъектом и объектом опыта возрастает и упрочивается.

КШ выделяет «чистую» и «нечистую» ступени космогенеза. На «чистой» стадии, где одна за другой эманации пять таттв, еще нет четкого различия субъекта и объекта в силу отсутствия материальности: все это происходит в сознании Бога. На нечистой стадии (таттвы с 6-й по 36-ю) эта дихотомия материализуется окончательно, появляется мироздание. Такого «выплеска» из внутреннего состояния во внешнее не могло бы быть в принципе, если бы не добровольное самоограничение Бога. Это самоограничение — неизбежное и необходимое условие космогенеза. Например, присутствующую Богу абсолютную вечность сменяет структура времени, беспрепятственное проникновение уступает место пространству, абсолютное знание отходит на второй план по сравнению со знанием ограниченным, и т. д. Большую роль в этом процессе ограничения играет майя, которая по сути есть лишь инструмент деятельности Бога — майя-шакти. Благодаря дальнейшим этапам ограничения на определенной стадии космогенеза появляется обособленный индивид, который, как бы далеко он ни удалялся от высшего начала в своем эгоцентризме, все же бессознательно сохраняет тесную зависимость от Бога.

Все многообразие видов живых существ и неживых предметов образует гигантский ансамбль форм, действующих по установленным законам и на самом деле пребывающих в Боге. Все они — это Шива в своем самоограничении...

Из-за своей обособленности от Бога, или духовной слепоты, человек находится в омраченном состоянии. Впрочем, на самом деле он не так уж и виноват в этом. Его положение является результатом «игры» высшего Бога, в которую человек оказывается вовлечен. Прежде чем возникает сама возможность начать духовное обновление,

человек уже находится в тисках из трех ограничений (*мал*). Одно из них (*анава*) заставляет его осознавать себя обособленным, другое (*майия*) — видеть множественность вместо единства, третье (*карма*) — совершать целенаправленные действия, которые укрепляют в нем обособленность и множественное видение... Эти три препятствия сформированы естественным путем и тесно связаны с космогоническим процессом: само развертывание мироздания сопровождается все большим и большим закабалением существ. Однако не все так фатально в этой ситуации. Существует возможность избавиться от препятствий и узреть божественную субстанцию. Через ту же самую силу-шакти, которая вводит в ослепление и запутывает существ в мирском круговороте, Бог излучает благодатную мощь (шактипата), которая становится спасительным кругом среди океана сансары. Занимаясь йогическими практиками по системе КШ, человек постепенно постигает свою истинную природу и освобождается.

Впрочем, текст Абхинавагупты мало касается практических деталей тантра-йоги. Куда больше его интересует само качество состояния освобожденного человека. Описанию этого состояния отводится чуть ли не половина всего трактата. Освобождение (*мокша*) не имеет никакого пристанища, это «развязывание узлов неведения», замечает автор. Следовательно, «развязать» эти «узлы» возможно и при жизни. Освобожденный — это йогин, который преодолел карму благодаря своему знанию, человек, пробудившийся к высшей истине. Он осознал идентичность своей природы с природой Шивы (*ишватвой*). Узнав Бога, он сам становится божеством. Нет никого, кто был бы равен ему, он никому не поклоняется и никого не почитает, кроме Бога; напротив, это ему оказывают глубочайшее почтение. Освобожденный ко всему относится одинаково, его ничто не способно задеть. Этому человеку все равно, где жить, чем питаться, во что одеваться; все это для него совершенно безразлично по сравнению с важнейшим фактом осознания того, что «он есть Шива». Ментальные измышления быстро сгорают в пламени его неомраченного сознания. Такой человек отличается от «глупца», т. е. обычного индивида, который омрачен двойственностью, избегая «зло» в пользу «добра». Меж тем знание истины стирает такую двойственность, и ни заслуга, ни порок не «пристают» к освобожденному. Его знание делает карму бесплодной, и его текущее воплощение оказывается последним. Обретя свободу, после физической смерти он растворяется в абсолюте.

Однако не всякий йогин успевает при жизни обрести это высокое состояние. Наш текст допускает, что возможны срывы, сход с пути; такой йогин является «отступником» (*бхраштри*). Когда его настигает смерть, он на время попадает в один из небесных миров, где живет счастливо и долго, получая знаки почитания; но позже он воплощается снова, в последний раз, и доводит до конца то, что начал в предшествующих инкарнациях.

Текст изобилует множеством красивых и глубоких образов, примеров, сравнений. Например, Шиву, который принимает форму различных существ, сравнивают с кристаллом, отражающим форму разных вещей. Сознание, избавленное от телесных ограничений, сравнивают с отполированным камнем. Или используется метафора сахарного тростника: подобно тому как сок, конденсат, сироп и другие продукты по сути являются только Параматманом, так и все существа и вещи по сути своей только Параматман.

Обращает на себя внимание серьезная мировоззренческая зависимость текста от философии адвайта-веданты. Несмотря на тот факт, что КШ активно отстаивал самобытность своих воззрений, в данном трактате мы встречаем немало элементов, указывающих на такую зависимость. В частности, к ним относятся: категория майи как ослепляющей иллюзорной силы, не пятнающей высшее начало; выделение двух

типов истины — относительной и высшей; значение освобождения при жизни; суровое отрицание принятия «Я» за «не-Я» и наоборот, и др. Тем не менее мы далеки от того, чтобы редуцировать философию «Парамартхасары» к философии Шанкары: между ними существует множество отличий; если говорить о самых значительных, то КШ проповедует активный (благодаря Шакти) характер абсолютного начала, наличие 36 онтологических ступеней, понимание майи не только как иллюзии, но и как необходимого этапа космогенеза и отсюда инструмента деятельности Бога, наличие ограничивающих препятствий-мал и др.

Наш перевод сделан по классическому изданию: Paramarthasara by Abhinavagupta with vivṛti by Yogaraja / Ed. by J. C. Chatterjee. Srinagar, 1916 (Kashmir Series of Texts and Studies, vol. VII). Перевод сопровождается примечаниями переводчика. За истекший без малого век было выпущено несколько переводов этого популярного текста на различные европейские и индийские языки. Есть и русские переводы, например, следующий: Абхинавагупта. «Парамартха-сара» («Сердцевина высшей истины») / Пер. М. С. Денисовой и Ю. В. Денисова // История философии. М., 2004. № 11. С. 185–208. Наш перевод исправляет некоторые неточности, допущенные предыдущими переводчиками.

Текст

1. Я ищу прибежища в высшем, возвышающемся над бездной [сансары], безначальном, едином, многими способами проникающем в тайное, во всеобщей обители, основе всего движущегося и неподвижного — в тебе, о Шамбху!¹

2. [Осознав свое постоянное] блуждание в круговороте страданий, которые начинаются [уже] с состояния зародыша и заканчиваются со смертью², ученик попросил бхагавана³ Адхару [разъяснить ему] высшую истину.

3. И в «Адхара-кариках»⁴ учитель раскрыл ему суть этой [высшей истины]. Абхинавагупта [же теперь] излагает ее с позиции учения Шивы⁵.

4. Владыка, с помощью врожденной ему шакти, полностью созидает эту [Вселенную], разделяя ее на четыре сферы (*анда*): шакти, майя, пракрити и притхиви⁶.

¹ Шамбху (букв. «Благодетель») — эпитет Шивы. Примечательно, что первая строфа произведения является традиционным взыванием к высшему защитнику (*мангала-шлока*); обычно подобное взывание выносится за пределы основного текста.

² Термины «начало» и «конец» на самом деле здесь только условные пределы бесконечного и безначального по своей сути процесса повторяющихся страданий отдельно взятой человеческой жизни.

³ Бхагаван (букв. «имеющий долю») — почетный титул духовного лица или божества.

⁴ «Адхара-карики» (*Ādhāra-kārikā*) — буквально, «[Стихи в жанре] карик об основе [бытия]», созданные мудрецом Шешамуни, или Адхарой.

⁵ Считается, что Абхинавагупта в «Парамартхасаре» предлагает шиваитскую трактовку учения, изложенного в «Адхара-кариках».

⁶ Перечислены четыре уровня организации универсума, от наиболее тонкого до наиболее плотного уровня. Шакти — самый тонкий уровень, связанный непосредственно с высшим Сознанием и охватывающий таттвы от шакти до шуддхавидьи (со 2-й по 5-ю); майя — уровень космогенеза, на котором проявляется тонкий образ Вселенной (таттвы 6–11); пракрити — непроявленная материальная сила (таттвы 12–35); наконец, притхиви (или притхви) означает уже первостихию земли (таттва 36), которая становится последним элементом для формирования физического мира.

5. Внутри [сфер] — эта вселенная, многообразный поток телесных органов, уровней бытия (*бхувана*)... И там же — воплощенный [индивид], испытывающий [различные] переживания. Поистине это сам Шива, принявший форму связанного существа (*пашу*)⁷.

6. Как чистый (*амала*) кристалл приобретает форму [многочисленных объектов] различных оттенков, так [и] Владыка [принимает форму различных существ] — богов, людей, животных, растений.

7. Подобно тому как луна (*химакара*) движется в струящейся воде и покоится в стоячей, так и в череде телесных органов и уровней мироздания [отражается] это вечное «Я», великий Владыка.

8. Подобно тому как Раху, [проглатывая] лунный диск, показывает себя, хотя [по своей природе он] незрим⁸, так и этот Атман, выбирая мир объектов, [проявляется] в зеркале мышления, хотя он и пронизывает все⁹.

9. Когда с зеркала счищают пыль, в нем появляется [отражение] лица; когда при схождении благодатной силы (*шакти*) Шивы очищается разум (*дхитаттва*), в нем появляется [сущность, имеющая] вид духовного света.

10. Имеющий вид света, заполняющий все, покоящийся в самом себе, наделенный великим блаженством, обладающий желанием, сознанием, действием, преисполненный бесконечной силы.

11. Свободный от всех ментальных процессов, от исчезновения и появления, чистый, безмятежный — таков высший Принцип (*Парататтва*), в котором проявляется мир, имеющий сущность тридцати шести¹⁰ [таттв].

12–13. Подобно тому как образы различных городов, деревень и т. д., отраженные в зеркале, [на самом деле от него] не отделимы, хотя и выглядят отличными друг от друга и от зеркала, так и этот мир, не будучи по сути отделен от чистейшего, высшего сознания Бхайравы¹¹, кажется дифференцированным, отделенным от этого [Бхайравы].

14. [Бхайрава] проявляет состояния Шивы, Шакти, Садашивы, Ишвары, [Шуддха] виды — [чистые] таттвы¹², благодаря дифференцирующей природе пятерницы шакти¹³.

⁷ Хотя понятие «пашу» имеет отношение в первую очередь к человеку, оно является архетипическим, относясь ко всем одушевленным существам как таковым, главная особенность которых — «связанность», т. е. зависимость от различных условий бытия.

⁸ *Раху*, или «голова дракона» — персонаж индийской мифологии, демоническое существо, гонящееся за Солнцем и Луной и пытающееся их проглотить; когда такая попытка удается, случается затмение. Особенность мифологического облика Раху — отсутствие тела и наличие одной только головы. В индийской астрономии Раху — восходящий узел Луны, или точка, где Луна пересекает эклиптику, двигаясь к северу.

⁹ Смысл фразы в том, что Атман (Шива, Владыка и т. д.), будучи по своей природе всепроникающим, и в этом смысле незримым, проявляется, среди прочего, как ограниченный физический мир объектов, в то же время оказываясь и индивидуальным субъектом, которому этот мир дан как пространство опыта.

¹⁰ См. ниже, прим. 12.

¹¹ *Бхайрава* (букв. «грозный») — эпитет Шивы, синоним высшего Принципа.

¹² Согласно онтологии КШ, 36 онтологических принципов — *таттв* — разделяются на две части, «чистую» и «нечистую». В «чистую» часть входят пять первых, самых главных таттв, упомянутых в строфе, в «нечистую» — все остальные таттвы общим числом 31.

¹³ Пятерница шакти — пять деятельных аспектов высшего Сознания, ассоциирующихся с пятью первыми таттвами — *чит* (сознание), *ананда* (блаженство), *иччха* (воля), *джняна* (знание) и *крия* (деятельность как таковая).

15. Высшая же свобода (*сватантрыя*) Владыки, которая исполняет трудно осуществимую [работу по созданию мира], есть Богиня майя-шакти¹⁴, скрывающая собственную сущность Шивы.

16. Из-за обволакивающей деятельности майи просветленная сущность становится омраченным индивидом, «домашним животным» (*паишу*), которого опутывают [различные аспекты майи] — время, ограниченное действие, причинность, желание и ограниченное знание.

17. «Теперь я знаю это во всей полноте». [Здесь то, что] называется словом «это», означает внутреннее «тело» индивида (*ану*), [образованное] из шести «панцирей» (*канчуки*), включая майю¹⁵.

18. Подобно тому как зернышко риса, лежащее в шелухе, хотя и кажется неотделимым [от нее, на самом деле] отделимо, так и эта [душа способна] отделяться, очищаясь от [шести панцирей], когда ревностно следует по пути Шивы (*шава-марга*).

19. [Принципы] счастья, несчастья и омраченности [выражаются соответственно в виде] несомненности, воли и самомнения¹⁶. Интеллект (*буддхи*), рассудок (*манас*), принцип эго (*ахамкрити*), [составляющие] «внутренний орган» (*антахкарана*)¹⁷, последовательно [возникают] из пракрити.

20. [Затем появляются] ухо, кожа, глаз, язык, нос — органы познания¹⁸, [соответственно], звука и т. д., а также речевой аппарат, нога, рука, анус, половой орган — органы действия¹⁹.

21. Появляются [также] тонкие, недифференцированные объекты познания — пять танматр: [танматры] звука, касаемого, света, вкушаемого, запаха.

¹⁴ *Майя* — шестая таттва, с которой начинается отсчет «нечистых» таттв, связанных с множественностью, дифференцированностью.

¹⁵ Речь идет об установке омраченного сознания, которое в силу давления шести высших «нечистых» таттв уже не в состоянии постигать бытие во всей его полноте и видит его сквозь ограничивающие «фильтры», или канчуки, представляющие собой аспекты майи, перечисляемые в 16-й строфе.

¹⁶ Неназванная, но подразумеваемая здесь триада состоит из гун — основных элементов, слагающих первичную непроявленную материю — *пракрити*. С самой чистой материальной гуной саттвой коррелирует переживание удовольствия, счастья (*сукха*) на уровне ощущений, а на уровне психоментальной организации — ясность ума, «несомненности». Гуне раджас соответствует сила, энергия, проявление которой постоянно встречает препятствия, порождающие ощущение неудовлетворенности, неудовольствия, несчастья (*дуккха*). В психике раджасу соответствует решительность, воля. Наконец, третья гуна, тамас, проявляется как ступор, омраченность (*моха*), заикленность на низшем «я» (*абхимана*).

¹⁷ *Антахкарана* — состоящий из трех частей психоментальный аппарат, образующий низший субъект, действующий в материальном мире. Представление об антахкаране, равно как о его принципах-таттвах, развивающихся из пракрити, разработаны в санхье. Пракрити в КШ — не самостоятельная материальная субстанция, а одна из «нечистых» таттв, следующая за канчуками и пурушей.

¹⁸ Термин «орган познания» (*буддхи-индрия*) представляется более корректным, чем привычный, но терминологически неопределенный «орган чувства». Каждая из индрий «схватывает» (т. е. «познает») соответствующий ей объект. Упомянутые в строфе «органы» не являются грубоматериальными ухом, кожей и т. д.: речь идет о принципиальной способности слышать, осязать и т. д., которые еще не облеклись в физическую оболочку.

¹⁹ Перечисленные пять элементов являются принципами соответствующих видов действий — говорения, хождения, держания/схватывания, выделения и размножения.

22. Совокупность этих [танматр] производит пять объектов — грубые элементы (*бхута*): эфир, воздух, огонь, воду и землю²⁰.

23. Подобно рисовому зерну, охваченному шелухой, душу (*чайтанья*) «охватывает» сотворенная телесная субстанция, [состоящая из материальных элементов], от праkritи до земли (*притхви*).

24. Тончайшая оболочка — [анава]-мала, тонкая — майя и другие «панцири», грубая же — внешняя телесная форма; таким образом, три слоя окутывают душу (*атман*)²¹ в этом мире (*иха*).

25. Ослепленная неведением, [душа], хотя она по сути едина, воспринимает свое исконное «я» как разнообразное множество объектов и субъектов.

26. Подобно тому как сок, сахарный конденсат, сахарный песок, рафинад, сахарный сироп и т. п. суть лишь [разные формы одного вещества] — сахарного тростника, так и все [вещи] суть [лишь] разнообразные состояния Шамбху Параматмана²².

27. Различающее сознание, «внутренний правитель»²³, жизненная сила, тонкое тело (*вирадх*), физическое тело, [категории] родового и индивидуального — [все это по своей природе] ограничено (*анта*) и существует только на эмпирическом уровне (*вьявахара*), отсутствуя на уровне высшей истины.

28. [Хотя] веревка — не змея, пугает она до смерти. Вводящую в ослепление великую силу распознать невозможно²⁴.

29. Праведность и порочность, небеса и ад, рождение и смерть, счастье и несчастье, сословия и стадии жизни и т. д. — все это не существует в атмане, хотя из-за силы ослепления (*вибхрама*) и [кажется в нем] существующим.

30. Пребывают во мраке те, кто ошибочно полагает, будто существа, не отделимые от атмана из-за своей светоносности, не имеют отношения к атману²⁵.

31. Но из этой тьмы идут в кромешную тьму, словно из опухоли — в нарыв, те, кто [принимает] за атман то, что не относится к атману — тело, жизненную силу и т. д.

²⁰ С возникновением последнего элемента — земли — завершается производство 36 онтологических ступеней-таттв.

²¹ В данной строфе приводится иной способ рассмотрения «окутанности» души (атма — то же, что и чайтанья, с тонким семантическим акцентом на осознанности в отличие от «просто-сознания»). Речь идет о трех *малах* (видах ограниченности, омраченности), представленных в иерархическом порядке. Наиболее тонкий вид малы — это *анава-мала*, или ограничение абсолютности Бога до уровня индивида. Этой мале соответствуют пять чистых таттв, и освободиться от нее возможно только с помощью благодатного влияния Бога. Ниже находится «тонкая» (*сукишма*) мала, или *майя-мала*, которая связана с деятельностью майи и пяти — ее канчук и в организме формирует тонкое тело, а также обуславливающая видение реальности как множественного мира. Наконец, третья мала, *стхула*, это *карма-мала*, ориентированная уже на воплощенного индивида и на его деятельность.

²² *Шамбху Параматман* — один из эпитетов высшего начала, буквально «Благое высшее “Я”».

²³ Подразумевается атман в отношении к управляемым им психофизическим процессам.

²⁴ В оригинале игра слов — *śakti* («сила», «энергия», «возможность», «Шакти») и *na vivektum śakyate* («невозможно распознать»). Согласно распространенной тантрической идее, космическая сила-Шакти сама вводит в ослепление, запутывает, сбивает с толку неразвитых индивидов, которые из-за этого не в состоянии понять истину. Метафора веревки и змеи — хрестоматийный пример из индийской философии, размышлявшей на тему причины возникновения заблуждения.

²⁵ Смысл фразы в том, что все существа имеют внутренний свет (*пракаша*), который по сути своей есть свет просветленного высшего Атмана (Параматмана), а значит, не отделимы от него.

32. Множественный [мир] благодаря проявлению [различных] слоев — физического, пранического, рассудочного, интеллектуально-познавательного, «небесного»²⁶ — окутывает атмана, словно паук, [оплетающий муху своей] паутиной.

33. [Порой же], благодаря проявлению своего всезнания и всемогущества, высший Шива раскрывает изначальное «Я»²⁷. Так играет он в свою хитроумную игру, [состоящую] из зависимости и свободы.

34. Творение, сохранение и разрушение суть бодрствование, сон со сновидениями и глубокий сон²⁸. [Все] они явлены в состоянии турии²⁹, которая, однако, не скрыта ими.

35. Бодрствование — эмпирический мир (*вишва*), в силу различения [множества объектов]; сон со сновидениями — «сияние» (*теджас*), благодаря величественному тонкому свету; состояние глубокого сна — мудрость (*праджня*), благодаря концентрации знания. Выше всего этого — турия³⁰.

36. Подобно тому как не пятнают небосвод облака, дым и туман, так и высшего Пурушу³¹ не омрачают порождения майи.

37. Если один горшок наполнен пылью, это не [значит, будто] другие [горшки также наполнены ею]. Так и [разные] души отличаются [друг от друга соотношением] счастья и несчастья.

38. Пребывая в гуще таттв, этот Бхагаван кажется спокойным в спокойствии, взволнованным в волнении, оцепеневшим в оцепенении³²; но он не таков на уровне высшей истины.

39. Высший атман в первую очередь устраняет [заблуждение о том, что] не-Я есть Я, [а затем] отклоняет заблуждение (*бхранти*) о том, что Я есть не-Я³³.

40. Таким образом, у великого йогина, осуществившего свои цели, искоренившего оба заблуждения, никогда не бывает побуждения совершать какие-либо действия.

41. Следует знать, что триадичная [совокупность] земли, первоматерии, майи, посредством осуществления недвойственности сводится к одному лишь чистому сущему (*санматра*)³⁴.

²⁶ Черета слоев, окутывающих Атман, с одной стороны, продолжает тему пятерки канчук, с другой же, вторит древней идее пяти «тел», оболочек сокровенного «я» (см.: «Таййтирия-упанишада», III. 10. 5). «Небесное» тело в таком случае будет наиболее тонкой оболочкой, типологически напоминающей ананда-маю. С другой стороны, благодаря исконному значению слова «атман» как «себя», строфа может обозначать также деятельность высшего Шивы, стремящегося сокрыться в мире множества через череду «слоев».

²⁷ То есть самого себя.

²⁸ Три стадии мироздания, принятые в традиционном индуизме, сопоставлены с тремя состояниями сознания, постулируемыми в веданте.

²⁹ Букв. «четвертое», наивысшее состояние сознания, в космическом отношении совпадающее с выходом за пределы циклов мироздания.

³⁰ Еще одна четверка соответствий, показанная в виде все большего уточнения материальных проявлений и восходящая к «Мандукья-карикам» Гаудапады, основоположника адвайта-веданты.

³¹ Высший Пуруша — еще одно имя высшего Шивы. Но, несмотря на отсутствие омрачений, высший Пуруша сокрыт под покровами майи и выступает в виде омраченного индивида.

³² Спокойствие, волнение, оцепенение — три основных характеристики трех гун — саттвы, раджаса и тамаса, соответственно.

³³ Один из показателей духовного неведения — смешивание «Я» и «не-Я». Шива, или высший Атман, посылает благодать, позволяющую правильно расставить познавательные акценты.

³⁴ Притхиви (земля), т. е. завершающая таттва в онтологии КШ, окончательно обеспечивает физическими компонентами тело. Пракрिति предоставляет более тонкие материальные элементы,

42. Подобно тому как при отказе различать [по отдельности золотой] пояс, серьги и браслеты [все эти изделия] воспринимаются [только] как золото, так и при отказе от различения [феноменов мира] все они оказываются только чистым сущим.

43. Этот высший Брахман, чистый, безмятежный, неделимый, самотождественный, полный, бессмертный, истинный, покоится в Шакти — своей светозарной природе.

44. [Любой] объект желаяния, познания и действия, не наделенный светозарной природой — всего лишь цветок, выросший на небесах³⁵.

45. Только постигнув триединство шакти³⁶, бог богов³⁷ творит все сущее в высшем Владыке, зовущемся Шивой, в высшей истине.

46. С другой же стороны, на пути обретения Атмана во внешнем [мире] пять шакти³⁸, последовательно развертываясь вовне, формируют многоликую тройственную³⁹ Вселенную.

47. «Я есмь Бог, влекущий колесо энергий с помощью спонтанной игры, высший повелитель великого колеса энергий, имеющий форму чистоты.

48. Во мне отражается⁴⁰ мир, подобно тому как в чистом зеркале [отражаются] вещи⁴¹. Из меня возникает все, подобно тому как [сознание] спящего [порождает] во сне различные картины.

49. Как тело наделено руками, ногами и т. д., так и я наделен вселенной как [собственной] формой. Я сияю во всем, во всех существах подобно яркому свету.

50. Хотя я и лишен тела и органов, я вижу, слышу, обоняю. И хотя я не действую, я творю разные учения, священные тексты, логические трактаты».

51. Как в воде растворяется вода, а в молоке — молоко, так и с исчезновением двойственной мысли, преодолением дурмана майи [йогин] растворяется в Брахмане.

52. Во время созерцания природа Шивы является во всем множестве таттв. Разве [может быть] горе или омрачение, если весь мир видеть как Брахмана?

53. Ложное знание порождает и благие, и неблагие кармические плоды. Скверен изъян привязанности, подобно связи невоора с вором.

тогда как майя есть источник партикулярного видения вещей. Все они в совокупности загоняют дух в тиски обусловленности. Практика созерцания недвойственности позволяет выйти за пределы этой обусловленности.

³⁵ «Цветок, выросший на небесах» — пример абсурдного высказывания, часто встречающегося в индийской философии. Поскольку все вещи укоренены в высшем Сознании, нет ничего, что могло бы существовать самостоятельно, вне его — только абсолютно нереальные вещи вроде «небесных цветов».

³⁶ То есть силы чистого желания, или воли (*иччха*), знания (*джняна*) и действия (*крия*).

³⁷ Эпитет бога-творца Брахмы.

³⁸ То есть шакти чистого «Я», сознания (*чит*), блаженства (*ананда*) и трех, упомянутых выше.

³⁹ Традиционная мифологическая метафора, восходящая к ранневедийским временам, подразумевает три базовых уровня универсума — землю, атмосферу и небо, либо землю, небо и подземный мир.

⁴⁰ Буквально «светится».

⁴¹ Буквально «кувшин и т. д.». Упомянутая автором метафора кувшина (*ghaṭa*) в индийской философии часто выступает как очевидная демонстрация материальных вещей и, шире — физического мира в целом. В данном случае эта метафора в связке с образом зеркала достаточно близко подходит к представлению о космической иллюзии (*майя*), развитому в адвайта-веданте. Тем не менее в КШ иллюзорный характер мироздания отрицается.

54. Глупцы, считающие [подлинным] мирское, житейское знание, движутся от рождения к смерти [и затем к новому рождению], зажатые в тиски дхармы и адхармы⁴².

55. Подобно пучку травы, [быстро] стораает в огне знания долгое время копившееся, собиравшееся духовное неведение, которое выражалось в виде праведных и порочных деяний.

56. При достижении знания действие перестает приносить плоды, поэтому разве возможно [новое] воплощение у этого [йогина]? Избавившись от пут рождений, он сияет лучами «Я» — солнца-Шивы.

57. Как не прорастает семя, очищенное от шелухи, мякины и ости, так и душа, освобождаясь от [фундаментальных омрачений] — анавы, майи и кармы, [не порождает] росток [будущего] существования.

58. Знаток Атмана не боится ничего, ведь все это — присущая ему же форма. И он не испытывает страданий, потому что в истинной реальности ничто не разрушается.

59. Когда драгоценности высшей реальности полностью собраны в сердце глубоко сокровенной сокровищницы истинного Я, [этой подлинной] природы Махешвары, разве может быть неверен путь — и к кому [он может быть отнесен]?

60. У мокши нет какого-то особого местопребывания или движения куда-то. Полное развязывание узлов незнания, проявленность своей исконной шакти — [вот что такое] мокша.

61. Тот, кто разорвал узлы незнания, избавился от сомнений, удалился от заблуждений, преодолел добродетели и пороки, является освобожденным, даже несмотря на связь с телом (*виграха*).

62. Подобно тому как прокаленное на жгучем огне семя не может прорасти, так и прокаленная на огне знания карма не приводит к [новым] рождениям.

63. При распаде физического тела сознание (*читти*) сжимается в той мере, в какой ограниченный интеллект (*буддхи*) представляет будущее тело в соответствии с кармой⁴³.

64–66. Если же [йогин] будет воспринимать себя как чистое, просветленное, отрешенное от всего [материального], состоящее из созерцания и действия, вездесущее, не разрушающееся и не возникающее светоносное [сознание], превосходящее время, пространство, причинность, не имеющее частей, постоянное, непоколебимое, наивысшую полноту, как истинную волю, Ишвару, как единственного деятеля, наделенного сонмом энергий — разрушительных и созидательных, как знатока творения и других действий, как Шиву во плоти — разве будет он теперь подобен сансарическому существу? Куда и откуда двигаться вездесущему?

67. Тем самым аргументированно доказано, что действия знающего не влекут [за собой] плодов. «Это не мое, а его⁴⁴» — размышляя так в сосредоточенности, он не имеет плодов в мире.

⁴² *Дхарма* (порядок, нормы, закон) и *адхарма* (хаос, нарушения, преступления) — два полюса обычного социального бытия. «Житейское знание» внушает членам социума стремление к первому и избегание второго, тем самым укрепляя их в двойственном восприятии.

⁴³ Смысл этого во многом загадочного стиха, по-видимому, в том, что после физической смерти сознание неосвобожденного индивида оказывается заключенным в оболочке «тонкого» тела, в то время как интеллект, пребывающий в этом же теле и испытывающий давление кармических импульсов, «подыскивает» новое физическое пристанище в сансаре.

⁴⁴ То есть высшего Бога.

68. Пробужденный сжигает в пламени [высшего] «Я», [разгоревшемся] благодаря «ветру» созерцания, все [свои] ментальные различия и сам становится подобен [этому] пламени.

69. Что есть, как одеваться, где жить — от всех этих [забот избавлен пробужденный], освободившийся [благодаря тому, что он познал единое высшее] «Я» каждого существа.

70. Совершит ли знающий высшую истину сто тысяч жертвоприношений коня, станет ли убийцей многих брахманов — ни заслуги, ни грехи к нему, чистому, не пристанут.

71. Избегая возбуждения, восторга, гнева, страсти, отчаяния, страха, жадности, ослепленности, не восклицая «вашат»⁴⁵, не вознося восхвалений (*стотра*), подобный не имеющему чувств, пусть практикует он, не [вдаваясь] в разговоры и в рассуждения.

72. Из-за разделения да омрачения происходит эта череда [изъянов] — возбуждение, восторг и т. д. Но того, кто пробудился к сущности недвойственности, разве это может задеть?

73. И кроме него самого, нет никого, кого бы он, освобожденный, мог почтить гимнами и жертвами, порадовать восхвалениями и т. д. Он [никому] не поклоняется и не восклицает «вашат».

74. Святилищем для этого [высшего «Я»] выступает что угодно — например, физическое] тело, его собственное или чужое, содержащее в определенном порядке 36 таттв, избобилующее «окнами»⁴⁶, или [неодушевленные предметы вроде] горшка и т. д.⁴⁷

75. И там, [в этом святилище он, йогин], совершает великое подношение [в виде] чистых субстанций самосознания великому Бхайраве, божеству Шиве, соединенному со своей Шакти.

76. Огромная груда семян ментальных измышлений о внешнем и внутреннем исчезает в этом сверхъярком пламени Сознания: огненное жертвоприношение (*хома*) происходит без усилий⁴⁸.

77. Этот божественный [йогин], вновь и вновь творя многоцветье образов, [пребывает] в своем вечном созерцании — созерцании, в котором формируются идеи о его (йогина — *С. П.*) истинной природе⁴⁹.

78. Он перебирает [на четках] своего просветленного [сознания] всю череду миров, упорядоченную вереницу таттв и всех психотелесных органов. Это его рецитация мантр.

79–80. Обет того, кто относится ко всему одинаково, кто размышляет о [своем] сознании как живущем на «кремационной площадке» Вселенной, как формирующем [его] телесный остов; кто вкушает из треснувшего «черепа» познаваемых объектов,

⁴⁵ То есть не занимаясь жертвоприношениями по брахманистскому способу.

⁴⁶ Имеются в виду «отверстия» для связи с внешним миром, т. е. органы чувств.

⁴⁷ Высшее «Я» пребывает не только в живых физических телах, но и в неодушевленном мире.

⁴⁸ *Хома* — ведийское огненное жертвоприношение. В данном случае «хома» понимается метафорически как подношение различающего сознания в «огонь» высшего Сознания Бога.

⁴⁹ В данной строфе упоминается чистая «концептуальная медитация» йогина, в которой появляющееся у него многообразие мыслей рассматривается им как происходящее из его истинной божественной природы (практика *шактопайи*).

который он держит в своей руке, обильный вселенский «сок»⁵⁰ — и очень труден, и очень легок.

81. Итак, кто воспринимает Махешвару как высшую истину, как превосходящего [пределы] рождения-и-смерти, тот, благодаря свету своего духовного восприятия, во всех своих действиях⁵¹ пребывает [в Боге] как в желанной [основе].

82. Кто знает его (Бога — С. П.) как всепроникающего, как сущность всего, далекого от множественности, как несравненного, как высшее блаженство, тот сам становится им.

83. Закончит ли обладающий знанием пробужденный [йогин] свои дни в святилище или в доме неприкасаемого, утратит ли память [или нет], он, освобожденный при обретении знания, уничтожив страдание, пойдет в сферу высшей свободы.

84. К заслугам ведет посещение святых, к несчастливому уделу [приводит посещение] дома неприкасаемого; но разве могут коснуться заслуги или их отсутствие того, [кто следует дорогой знания]?

85. [Когда] зернышко риса извлекают из оболочки и шелухи, [оно утрачивает с ними связь. И если потом] засунуть зерно [обратно в шелуху], его форма уже не будет тождественна [прежней форме].

86. Так и сознание, очищаясь, отделяется от покрывающих его слоев майи (*канчуки*); и хотя освобожденная сущность (*мукатма*) [может продолжать] пребывать [под этими слоями, на самом деле] она избавлена от контакта с ними.

87. Ограничения [в виде] оправы могут сделать тусклым драгоценный камень, который отполирован до блеска превосходным мастером; однако, когда ограничения сняты, [камень возвращается] к своей подлинной форме.

88. Так, очистившись благодаря наставлениям святого гуру, сознание (*ведана*) освобождается от телесных ограничений, а также от ограничений внутренних, и сияет, подобно сущностной форме Шивы.

89. Когда он, [йогин, воплощался] раньше — на небесах, в аду и в сфере человеческого, то он благодаря шастрам и другим инструментам правильного познания⁵², а также непреклонной вере, уже был отождествлен с этим [вышеупомянутым состоянием].

90. В мгновение же смерти состояние добродетели или порока достигает кульминации. Благодаря ему глупец идет по пути [дальнейших перевоплощений, тогда как на человека знающего] оно не действует.

91. Даже звери, птицы, рептилии и другие [животные], в прежние времена бывшие просветленными [йогинами], благодаря пониманию тождества своей природы с Атманом, [способны в будущем] пойти по этому пути [высшей истины]⁵³.

⁵⁰ По всей вероятности, в данных строфах содержится аллюзия на образ жизни знаменитой тантрической школы капаликов («носителей черепов»), творчески переосмысленной в направлении идеи о высшем «Я», изливающим «сок» Вселенной, т. е., манифестируя ее как многообразие внешних феноменов.

⁵¹ Буквально: в сделанном и в том, что надо будет сделать.

⁵² Помимо шастр, под «другими инструментами» подразумеваются, по всей видимости, чувственное восприятие и логический вывод.

⁵³ Речь идет о тех ситуациях, при которых в облике низших живых существ оказываются йогини по тем или иным причинам, например, в результате проклятия (мотив которого очень распространен в индийской литературе). Порой хорошо помня о своих прежних достижениях, такие животные способны перенести это воспоминание в следующее, человеческое воплощение.

92. Духовная сущность, находящаяся внутри тела, может устремляться и к небесам, и к аду. Когда это [тело человека] подвергнется распаду, он обретет другое тело, в соответствии со своими наклонностями.

93. Но как только у него [возникает] знание, восходит его истинное «я» — такое, какое оно есть [по своей природе], и оно уже не меняется [даже] с наступлением смерти.

94. Прекращение [деятельности] органов чувств, утрата памяти, одышка, разрывы в чувствительных местах тела, различные боли — таков опыт, порожденный санскарами тела⁵⁴.

95. Разве у соединенного с телом [человека] не бывает омрачений? Но даже при наступлении смерти знающий не отступает от истинного «Я» высшей реальности.

96. Когда [йогин], следующий по пути высшей истины, неожиданно получает от учителя сильнейший поток благодатной энергии (*шактипата*), тогда он, не встречая преград, становится поистине Шивой⁵⁵.

97. Приближаясь постепенно по «лестнице»⁵⁶ к форме, которая превосходит все [прочие, йогин], достигая высшей таттвы, высшего предела, принимает форму Шивы.

98. Тот, кто находится в «потоке», [ведущем] к высшей истине, [может] остановиться на середине [пути. И тогда], несмотря на [его] страстное желание обрести это состояние, смерть [может забрать его].

99. Он называется в шастрах «сошедшим с пути йоги» (*йогабхрашта*). Он становится владыкой [того или иного] мира, [который исполнен] разнообразных удовольствий и является местом покоя [для него]. В следующем воплощении он становится Шивой.

100. Практикуя с помощью йоги этот путь высшей истины, но [еще] не достигнув его [до конца], он в течение длительного времени разделяет наслаждения небесного мира, находясь в состоянии радости.

101. Как во всем земном мире всеми людьми почитается великий царь, так почитается всеми божествами йогабхрашта во [всех] мирах (*бхувана*).

102. Спустя очень долгое время, вновь обретя рождение в теле человека, он благодаря практике йоги достигает бессмертного божественного [состояния], и больше уже не перевоплощается.

103. «Поэтому тот, кто следует по этому святому пути, обретает состояние Шивы». Размышляя так о высшей истине, следует укрепляться в ней.

104. Это созданное Абхинавагуптой краткое изложение при созерцании Парабрахмана [позволяет] глубоко войти в собственное сердце и быстро достигать там состояния Шивы.

105. Я, Абхинавагупта, воспламенившись от медитации на стопы Шивы, [составил] в ста стихах [размера] *арья* эту сжатую сущность (*сара*) шастры, [представляющую собой] высшую тайну.

⁵⁴ *Санскары* — остаточные следы, впечатления, влияющие на развитие соответствующих переживаний и ситуаций в будущем. Хотя санскары могут быть не только негативными, но и позитивными, автор намеренно заостряет проблему, показывая зависимость человека обычного от своих санскар, от которых освобожден «знающий».

⁵⁵ Здесь подразумевается один из четырех «путей» КШ, а именно «путь без средства» (*анупая*), который характерен для наиболее развитых йогингов. Для таких людей достаточно неожиданного толчка со стороны наставника, чтобы спонтанно и сразу обрести желанное переживание высшей истины.

⁵⁶ Под «лестницей» имеется в виду последовательность онтологических ступеней — таттв, пройденных йогингом постепенно, в обратном порядке. Этот «постепенный» путь противопоставлен «мгновенному» пути, описанному в предыдущей строфе.

К 90-летию со дня рождения Анатолия Андриановича Галактионова (26.11.1922–13.10.2002)

9 ноября 2012 года на кафедре теории и истории социологии Санкт-Петербургского университета состоялось заседание, посвященное 90-летию со дня рождения выдающегося историка философских и социологических идей в России А. А. Галактионова.

С сообщениями о его творческом пути выступили А. О. Бороноев, М. В. Синютин, А. А. Ермичев, В. Г. Овсянников, Л. А. Орнатская. «Вестник» знакомит читателя с некоторыми выступлениями.

М. В. Синютин

ЕСЛИ ЛЮБИШЬ РОССИЮ... (К 90-летию А. А. ГАЛАКТИОНОВА)¹

Смею предположить, что если бы кому-то довелось услышать от Анатолия Андриановича Галактионова сакраментальную фразу: «Любишь ли ты Россию так, как ее люблю я?», то у оппонента не нашлось бы интеллектуальных доводов в свою пользу. И пусть эти слова никогда не спадали с его уст, их скрытое присутствие таилось в магии общения с этим замечательным мыслителем. Любовь к России кроется в плоскости духовного богатства ее культуры. Чем дальше человек проник в глубины интеллектуального и нравственного бытия русского народа, тем крепче это возвышенное чувство. Это не просто переживание особой связи с Россией, но это еще и убеждение в истинности величия русской истории и культуры, проявляющиеся в лучших образцах ее философской мысли. А. А. Галактионову довелось быть наделенным такими качествами в избытке. Когда любишь Россию, встаешь на путь духовного совершенствования.

Судьбой было уготовлено А. А. Галактионову пройти вместе с Россией сквозь тернии двадцатого столетия, испытывав и познав сполна свойства русского характера и русской души. Но что бы принять этот вызов судьбы, надо было стать философом. И это мог быть только осознанный выбор. По-другому к философии не приходят.

¹ Автор выражает признательность В. Д. Галактионовой за предоставленные биографические материалы, а также за критическое прочтение черного варианта данной статьи.

Сопутствующие обстоятельства такого выбора составляют уникальный орнамент интеллектуальной биографии каждого мыслителя.

Анатолий Андрианович Галактионов родился в Петрограде 26 ноября 1922 г., спустя 10 дней после отплытия последнего «философского» парохода «Пруссия» с Н. О. Лосским, И. И. Лапшиным и Л. П. Карсавиным на борту, когда как теперь полагают «философия уплыла из России». Но поскольку Россия не может оказаться без философии, то если с одной стороны философии убывает, значит — прибывает с другой. Конечно, кроме шутки, вряд ли стоит искать что-то значительное в подобных поверхностных совпадениях. Однако, свой смысл увязывания данных событий все же есть. Свидетель тех дней, русский философ Г. П. Федотов, писал немного позднее: «Будущее России сейчас уже связано не с тем поколением, которое было застигнуто войной 1914 г., а с тем, которое воспитано Октябрьской революцией. О, конечно, и ему предстоит пережить много кризисов, много духовных переломов. Но едва ли оно будет выкорчевано с корнем, как наше. Во всяком случае, совершенно не видно, что могло бы сменить его. Ибо это поколение — вся Россия»².

Анатолий Андрианович был представителем того нового поколения, которое стало именоваться советским, и под этим названием войдет в историю России. Он родился в послереволюционное время, за месяц до появления Советского Союза, и пережил его на одиннадцать лет. Это была его страна, его мир. Анатолий Андрианович застал как расцвет, так и закат этого мира. Но, что особенно важно, этот мир для него продолжал быть Россией. Россией на новом жизненном витке ее истории.

Родители А. А. Галактионова были родом из северо-запада Российской империи. Отец, Андриан Павлович, выходец из крестьян Архангельской губернии, в Первую мировую войну служил в одном из полков, расквартированных в Петрограде, участвовал в революционных событиях 1917 г. В последующие годы, как северянин, он был занят в лесной промышленности Ленинградской области. Затем было участие в Великой отечественной войне с первого до последнего дня, и снова работа вплоть до выхода на пенсию. Свою супругу, Марию Петровну, он встретил тоже в Петрограде. Жизнь связала их в напряженные революционные годы, однако семья стала для них надежным оплотом. Осознанно много сил они тратили на воспитание и образование детей. Анатолий Андрианович стал вторым ребенком в семье. Старший брат Юрий родился на два года раньше, и как в таких случаях бывает, во всем служил образцом для младшего брата. Физически крепкий и спортивный, Юра был не только защитником, но и наставником молодого Толи, существенно повлияв на становление его характера и жизненных принципов. Так вышло, что Юрий, встретивший военную годину краснофлотцем прославленного крейсера «Марат», пал в боях за Ленинград еще в 1941 г. Однако сила примера и участие в становлении личности Анатолия Андриановича оказались действующими на многие годы вперед.

Рано потеряв брата, Анатолию Андриановичу повезло в другом — долгий жизненный путь рядом с ним прошли его родители. Таким образом, именно родные являлись теми людьми, кто значительнее всего повлиял на первые, наиболее значимые с точки зрения перспектив развития личности, стадии социализации А. А. Галактионова. Соответственно и истоки его отношения к Родине, к России находятся именно здесь.

Если в 20-е гг. семья Галактионовых жила в Тосно, под Ленинградом, то когда ребятам надо было учиться в школе, они переехали в город, в Смольнинский район, куда

² Федотов Г. П. Судьба и грехи России // Федотов Г. П. Избранные статьи по философии русской истории и культуры: В 2-х тт. / Сост., вступ. ст., прим. Бойкова В. Ф.— СПб-София, 1991.— С. 164.

тогда входила улица Достоевского. Школьная пора у Анатолия Андриановича пришлась на 30-е гг., когда за партами оказались дети выросшие в новом, советском обществе, смотрящие на мир уже не так как предшествующие поколения. Но важным фактором для этого поколения ленинградцев оказалось то, что их школьные учителя представляли высокий дореволюционный уровень образования столицы Российской империи. Школа дала А. А. Галактионову как стремление к познанию в самых ее совершенных формах, так необходимый багаж для прохождения интеллектуального жизненного пути. Уже тогда он познакомился с идеями Гегеля и Канта. Именно в старших классах школы у будущего авторитетного отечественного мыслителя и знатока русской духовности определился устойчивый интерес к философии. В тот период этот интерес был сосредоточен на фигуре Г. В. Плеханова. В этом смысле не будет ошибкой утверждать, что именно творчество Г. В. Плеханова открыло А. А. Галактионову путь в философскую науку и наполнило его молодой, ищущий ум. Это воздействие было настолько значимым, что уже позднее кандидатскую диссертацию он посвятил взглядам Георгия Валентиновича. И именно Г. В. Плеханов стал для Анатолия Андриановича проводником в мир отечественной философии, прежде всего посредством его «Истории русской общественной мысли».

Профессиональный выбор А. А. Галактионова состоялся и после отличного окончания школы он успешно поступил в Ленинградский Государственный Университет на только что открытый, как будто специально для него, философский факультет. Однако тем же летом пришла война и внесла свои жестокие коррективы. Движимый высоким чувством любви к Родине Анатолий Андрианович, как им многие другие, оставляет университетские аудитории и добровольцем встает на защиту Ленинграда. В первую тяжелейшую военную зиму он получает контузию в одной из операций на Карельском перешейке. Первоначально казалось, что все обошлось, но вскоре обнаружились последствия, оставшиеся на всю жизнь, и А. А. Галактионов был направлен в эвакогоспиталь Свердловска. Не имея возможности вернуться в строй, он возвращается в 1944 г. домой и восстанавливается на философский факультет Ленинградского Государственного Университета.

В 40-е гг. во главе философского факультета стоял профессор М. В. Серебряков. Неординарный человек, представитель так называемой «красной профессуры», активный проводник идей советской власти и марксистского мировоззрения в университете, он старался собрать на факультете лучшие преподавательские кадры (Н. Н. Андреев, Г. Г. Зайцев, В. И. Кауфман, С. И. Поварнин, Б. А. Чагин и др.). Невзирая на все трудности быта, скажем, элементарное отсутствие учебников, (а отчасти даже благодаря этому) студенты целиком погружались в факультетскую жизнь, наполненную интеллектуальными диспутами по самым актуальным проблемам своего времени. А. А. Галактионов, являвшийся редактором факультетской стенгазеты — удивительного феномена студенческой жизни того времени, — «держал руку на пульсе» всего происходящего. В 1948 г. стенгазета «Философ» была признана лучшей в Университете. Газета с остротой и принципиальностью реагировала на важнейшие события, происходившие на философском факультете. Именно совместная работа в газете сблизила Анатолия Андриановича с Роем Медведевым, в те годы — секретарем комитета комсомола философского факультета. Их дружеские отношения растянулись на всю жизнь, невзирая на разные повороты в их судьбах.

Важную роль в формировании А. А. Галактионова как историка философии сыграли М. В. Серебряков, Б. А. Чагин и Н. Н. Андреев³. Формированию его профессио-

³ Их влияние на собственное творчество Анатолий Андрианович Галактионов признавал открыто. См. Галактионов А. А. Русская социология IX–XX веков: Учебник. — СПб., 2002. — С. 4.

нальных знаний и навыков историка отечественной мысли более всего содействовал Николай Николаевич Андреев, сразу приметившего любознательного и талантливого студента. Н. Н. Андреев, обучавшийся еще в дореволюционное время в Гейдельберге, а также среди первых участвовавший в создании русского социологического общества им. М. М. Ковалевского, был прекрасным специалистом с огромным опытом. Студентам-философам он читал курс по истории социологических учений, касаясь и проблем русской традиции. Их личные беседы помогли Анатолию Андриановичу открыть многие секреты их научного цеха, в частности методологии истории преподавания философии и социологии. Роль этого общения А. А. Галактионова подчеркивал всегда, признавая для себя неоспоримый авторитет Николая Николаевича. И определенную дань своему учителю он отдал много позже, опубликовав о нем статью в 1995 году⁴.

В послевоенные годы советское общество было вовлечено в активные дискуссии, инициированные И. В. Сталиным. Они задавали определенные дискурсы философской мысли Ленинградского университета. Для А. А. Галактионова как будущего историка русской философии не прошло бесследно развернувшееся по всей стране публичное обсуждение книги Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии». В центре полемики оказались вопросы самостоятельности отечественной философской традиции и ее связи с западноевропейской традицией. Наложившись на политические инициативы по борьбе с космополитизмом и преклонением перед западом, и в преддверии усиливающегося противостояния «холодной войны», эти дискуссии, по воспоминаниям А. А. Галактионова, обнаружили действующих носителей полюсов идеологических противоречий — «западников» и «почвенников»⁵. Только обстоятельства теперь были иными. Но для Анатолия Андриановича развернувшаяся полемика оказалась мощнейшим побуждением к разбору и объяснению отечественной философской истории. Минуют годы, но А. А. Галактионов сохранит в своем сознании твердое убеждение, что именно в обстановке этой дискуссии родилась ленинградская школа историков русской философии и социологии⁶.

В 1952 г. за два дня до своего тридцатилетия А. А. Галактионов защитил кандидатскую диссертацию по теме «Ленинско-Сталинская критика Плехановской концепции истории русской материалистической философии XIX века». С опубликования ее основных результатов в статье «Критика методологии Г. В. Плеханова в его работах по истории русской философии»⁷ в 1955 г. начинается его печатное творчество, растянувшееся почти на пол века. Немаловажно то, что к моменту защиты Анатолий Андрианович уже был взят на должность старшего преподавателя философского факультета ЛГУ для чтения курса по истории русской философии. Начинается важнейший период его научной биографии. Теперь, отталкиваясь от критического анализа Плева-

⁴ Галактионов А. А. Из истории социологии в Ленинградском университете. Н. Н. Андреев // Вестник СПбГУ.— Сер. 6.— Вып. 3.— 1995.

⁵ Галактионов А. А., Ельмеев В. Я. Социология в Ленинградском Университете (1945–1985) // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета.— Сер. 6.— Вып. 1.— 2001.

⁶ Подробнее проблема существования данной школы рассмотрена в работе А. О. Боронова и М. В. Синютина «Ленинградская школа историков русской социологии (1950–1980-е годы)» (Социология в Ленинграде-Санкт-Петербурге во второй половине XX века: Межвуз. сб. / Под ред. А. О. Боронова.— СПб, 2008).

⁷ Галактионов А. А. Критика методологии Г. В. Плеханова в его работах по истории русской философии // Ученые записки ЛГУ.— № 168.— Вып. 5.— 1955.

новского творчества, А. А. Галактионов приступает к созданию основы собственной историко-философской методологии. В 50-е гг. эти основы обрели ясные очертания, что выразилось в статьях о А. Д. Кантемире, В. Н. Татищеве и Н. А. Радищеве, а также об актуальных на тот момент проблемах истории русской философии.

В тот же период Анатолий Андрианович начинает творческое сотрудничество с Петром Федотовичем Никандровым. Он был на год младше А. А. Галактионова, почти одновременно с ним стал преподавать на философском факультете, а в 1954 году защитился по теме «Мировоззрение П. И. Пестеля». Примечательно, что дипломная работа Анатолия Андриановича также имела отношение к творчеству П. И. Пестеля, что делает их сближение вполне объяснимым еще с одной стороны.

Первым результатом соавторства А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова стала статья о Н. А. Радищеве⁸. Их совместная деятельность продлится почти двадцать лет и войдет в историю отечественной философии как заслуживающее внимания явление. Причем это было подлинно коллективное и открытое творчество. Они собирались вместе, порой в публичных местах, например на кафедре истории философии, и вели беседы, из которых и появлялись очертания последующих трудов. Несмотря на различия характеров — спокойный и рассудительный А. А. Галактионов, пылкий и эмоциональный П. Ф. Никандров — они очень успешно дополняли друг друга в процессе историко-философского поиска. Тем более, что по принципиальным вопросам истории философии они являлись единомышленниками.

Тандем А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова сложился и функционировал в контексте философского факультета ЛГУ 50–60-х гг. Это был период, когда во главе университета был знаменитый математик, академик А. Д. Александров. В эпоху политических преобразований в стране он делал многое для развития ленинградской науки. Не будет преувеличением сказать, что на фоне всей истории университета этот период выглядит одной из самых красочных страниц. Благоприятная атмосфера для научного развития философского факультета поддерживалась деканами тех лет, профессорами В. П. Тугариновым и В. П. Рожиным. Много ярких фигур пополнили ряды сотрудников и преподавателей, особенно по кафедре истории философии, возглавляемой Б. А. Чагиным. Еще продолжал работать профессор М. В. Серебряков. Среди коллег Анатолия Андриановича по кафедре были Е. И. Водзинский, В. Я. Комарова, З. Н. Мелещенко, З. М. Протасенко, В. П. Федотов, М. И. Шахнович. Их кафедральная работа приносила весомые плоды, выразившиеся как в капитальных научных исследованиях, так и в систематическом совершенствовании преподавания истории философии в ЛГУ. В круг ближайших соратников А. А. Галактионова по университету входили еще философы А. П. Казаков, В. Я. Ельмеев, И. Ф. Смолянинов, юрист Н. А. Беляев, экономист Н. Д. Колесов.

Апогеем работы А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова стала разработка оригинальной системы русского историко-философского процесса, нашедшей отражение в ставших со временем классическими книгах «История русской философии» и «Русская философия IX–XIX вв»⁹. В 1966 г. они вместе защитили докторскую диссертацию «История русской философии», первую докторскую диссертацию в ЛГУ по истории русской философии. Это был настоящий научный и интеллектуальный прорыв.

⁸ Галактионов А. А., Никандров П. Ф. О месте Радищева в русском освободительном движении // Вопросы философии.— № 3.— 1956.

⁹ Галактионов А. А., Никандров П. Ф. История русской философии.— Соцэкгиз, 1961; Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX–XIX вв.— Л., 1970.

Концепция, предложенная и реализованная А. А. Галактионовым и П. Ф. Никандровым, стала первым систематическим марксистским исследованием истории русской философии и социологии. На первом месте в их методологии стояли принципы материализма, историзма и партийности. Но ключевым было то, как они интерпретировали и применяли эти общие методологические принципы. А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров представляли историю отечественной философии закономерным и противоречивым процессом, видя в нем борьбу и смену различных школ, порождаемую конфликтами общественных интересов. Источником историко-философского процесса они видели противостояние материализма и идеализма, но не как два параллельных, изолированных и враждебных лагеря, к чему часто приходили вульгаризаторы советского периода, а как единство противоположностей, не просто противостоящих друг другу, но и дополняющих друг друга, попеременно то главенствуя, то подчиняясь. Поэтому, вопреки общей тенденции, не всегда в истории представители материализма были выразителями прогрессивных общественных сил, а представители идеализма — наоборот. Ответ А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров искали в конкретных обстоятельствах места и времени философской борьбы.

Такой подход был направлен против распространенной в середине XX в. избирательности при освещении истории отечественной философии, когда из-за стремления увидеть развитие русской философии как путь к марксизму ее превращали в историю развития материализма, когда из-за желания выделить оригинальность наших мыслителей прошлого нарушались ее связи с западно-европейской традицией. Особенную остроту приняла полемика А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова против заведующего кафедрой истории философии народов СССР МГУ, профессора И. Я. Щипанов, использующего вульгарную методологию «анкетно-цитатного метода». «Небрежное обращение с источниками, примитивный стиль, схематизм, антиисторизм и нетерпимость к иным научным мнениям — отмечали они, — все это даже синтезировалось в особом понятии “щипановщина”, кем-то очень удачно употребленном в печати»¹⁰. Одновременно А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров выступили против наметившейся конъюнктурной тенденции рассматривать отечественную философскую науку как мысль народов СССР, против превращения русской традиции в один из многих источников советской философии. Кстати именно эта борьба с вульгаризацией историко-философского процесса нашла отклик у молодого (в те годы) поколения московских специалистов (Ю. Ф. Карякин, И. К. Пантин, Е. Г. Плимак, В. Г. Хорос), а потом и сдружила их с Анатолием Андриановичем. Позднее Е. Г. Плимак в своих мемуарах указал на важность преодоления взглядов И. Я. Щипанова, М. Б. Митина, М. Т. Иовчука и других им подобных деятелей для совершенствования истории философии в нашей стране¹¹.

Руководствуясь принципом историзма, А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров выявляли историческое место отдельного мыслителя, преемственность его идей, степень научности и вклад в развитие философии, а также структуру его собственного развития и специфическую внутреннюю логику его воззрений. Вместе с тем, они подчеркивали важность нахождения «сквозных» проблем, общих разным эпохам и общественным силам, соединявших их и раскрывающих внутренний динамизм философского про-

¹⁰ Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX–XIX вв.— Л., 1970.— С. 48.

¹¹ Плимак Е. Г. С фронтов Отечественной на фронт философский (из воспоминаний) // Вопросы философии.— № 2.— 2000.— С. 83.

цесса в России. Рассматривая историю философии частным моментом истории общественной мысли А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров доказывали, что в России имело место переплетение истории философии и истории социологии. Сложность отделения этих двух исторических линий более всего проявлялась на уровне предельно общих характеристик истории русской общественной мысли. При исследовании русской философии, как они считали, приходится касаться многообразия переплетений философии с иными формами общественного сознания, что бы не обеднить глубину их духовных исканий. К тому же сказывалось и типичное для русского философского сознания стремление раскрывать философское содержание через животрепещущие социальные проблемы.

Следования высказанным принципам вело к существенным выводам по поводу историко-философского процесса в России. В отличие от господствовавших тогда среди большинства историков русской философии стереотипов А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров во-первых, определяли народников не как «врагов марксизма», а как их предшественников, а во-вторых, предлагали пересмотреть роль славянофилов в развитии общественной мысли России. Их взгляды первоначально оспаривались московским историком философии, профессором В. А. Малининым, не соглашавшимся с предлагаемой ленинградцами ролью этих двух течений, да и идеализма вообще в русской философии¹². Но даже он вынужден был признавать их заслугу по внесению славянофильства и народничества в советский историко-философский контекст, а с годами занял более дружественную позицию. Главным было само появление новых идей, и превращение их в публичное достояние. Между прочим, книга А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова «Русская философия IX–XIX века» была удостоена Университетской премии в области философии за 1972 г.¹³

С 1968 по 1972 г. А. А. Галактионов возглавляет кафедру истории философии. В этот период к преподавательской деятельности привлекаются новых преподаватели, как например, Я. Я. Кожурин, Е. С. Линьков, А. И. Маилов, Б. М. Парамонов. Растет количество студенческих и аспирантских работ по отечественной философии, улучшается качество их содержания. Формируется мощная научная и педагогическая группа во главе с Анатолием Андриановичем, с мнением которой приходится считаться. Но слишком большая самостоятельность на таком идеологически значимом факультете как философский не может не вызывать опасений со стороны партийного руководства. Вместе с тем среди ленинградских философов усиливается противостояние по вопросам философской методологии, прежде всего диалектического материализма, защищаемого Анатолием Андриановичем. Причем ситуация явно выходит за рамки исключительно академических диспутов¹⁴. И в конце 1972 г. происходит инцидент на кафедре истории философии (которому, видимо, не случайно было придано идеологическое звучание), повлекший за собой уход А. А. Галактионова из университета, затем переход в другой институт и гибель П. Ф. Никандрова,

¹² Малинин В. А. Основные проблемы критики идеалистической истории русской философии.— М., 1963.

¹³ 275 лет. Санкт-Петербургский Университет. Летопись 1724–1999 // Под ред. Л. А. Вербицкой.— СПб., 1999.— С. 381.

¹⁴ Существовавшую на философском факультете конфронтацию признал и фрагментарно обозначил в своих мемуарах М. С. Каган (Каган М. С. О времени, о людях, о себе.— СПб., 2005.— С. 182–254).

а в дальнейшем — ряд других неприятностей с группой их единомышленников по философскому факультету.

Следует учесть приверженность А. А. Галактионова марксистской методологии в историко-философском исследовании. Не вдаваясь в подробности и интерпретации, остается фактом его осознанная установка на использование данного подхода. Причем Анатолий Андрианович был достаточно последователен в ее применении и сохранял преемственность на всем творческом пути, без шараханий в стороны. Без учета этого обстоятельства, может при поверхностном взгляде показаться удивительным тот факт, что в разные периоды его то обвиняли в отходе от марксизма (когда быть марксистом было почетно), то наоборот — в марксизме (когда в почете стало не быть марксистом). Однако надо понимать, что его марксистская позиция была творческой, и именно это привело к заслуживающим внимания и уважения достижениям в области истории философии.

В последнее время марксистская методология историко-философского процесса часто связывается с социологизаторством, в смысле преувеличения роли общественных отношений как для объяснения самого философского творчества, так и для структурирования историко-философского текста. В действительности А. А. Галактионов прекрасно понимал меру в данном вопросе, и подобного рода критика не работает в его направлении.

Интересен еще один момент. И в своих лекциях, и в своих публикациях Анатолий Андрианович постоянно обращался к современности, к современному читателю и слушателю. Он умел, касаясь вопросов предельно отвлеченного характера и очень удаленных от сегодняшнего дня, тем не менее, повернуть их так, чтобы сделать их доступными и значимыми нынешнему человеку. Это философские идеи были частью его мировоззрения, вынашивались им в разнообразных жизненных ситуациях, становились продолжением его успехов и трудностей в жизни.

Со всем накопленным багажом знаний и опыта, Анатолий Андрианович, отлученный от университета почти на двадцать лет, работал какое-то время в Музее истории религии и атеизма, а затем более десяти лет в Ленинградском сельскохозяйственном институте. Не имея возможности преподавать русскую философию, он вдобавок фактически перестал публиковаться. Однако с верой в Россию и ее духовность он не расстался, и продолжал интеллектуальную работу по дальнейшему осмыслению истории отечественной философии. Это продемонстрировал последующий период его жизни.

В 80-е гг. по инициативе известного историка философии, профессора И. С. Нарского Анатолий Андрианович готовит повторное издание «Русская философия IX–XIX вв.»¹⁵. Несмотря на прошедшее двадцатилетие и наступление новой исторической ситуации, он сохраняет все основные принципы их совместной с П. Ф. Никандровым историко-философской концепции. Сохраняет он и прежнее отношение к России. В книге незначительно меняется структура философской истории, меняются некоторые персоналии, рассмотрение ряда вопросов детализируется.

Выход книги не только возвращает Анатолия Андриановича в историко-философское поле, но и служит серьезным аргументом при его возвращении в родной университет. В том же году здесь открывается факультет социологии, в создании которого принимали участие знавшие его по философскому факультету профессора В. Я. Ельмеев и А. О. Бороноев. А. А. Галактионов получает и принимает предложение

¹⁵ Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX–XIX вв. 2-е переработанное издание. — Л., 1989.

стать профессором кафедры теории и истории социологии. Здесь он проработает оставшиеся годы, дав возможность нескольким поколениям студентов получить прекрасные знания в области истории, как русской, так и мировой философии и социологии. Искренне и глубоко переживая происходившие в стране перемены 90-х гг., Анатолий Андрианович с воодушевлением погружается в преподавательскую работу, потому что осознает, что работает над будущим своей Родины.

В сложившейся обстановке А. А. Галактионов первостепенное внимание уделяет исследованию русской органической школы, в особенности славянофилов. Их взгляды оказываются созвучны времени, когда утрачивается национальное самосознание и культура русского народа, когда активно ведется наступление на идею патриотизма. Разница лишь в том, что теперь нарушаемые национальные устои имеют характер советского прошлого страны. И если славянофилы обращали внимание на православную идеологию, то теперь в таком же положении социалистическая идеология. А. А. Галактионов исходит из убеждения, что в критические моменты русской истории основные проблемы, волнующие наши философские умы, обостряются вновь и вновь, меняя лишь форму. И вопрос о соотношении собственной и западноевропейской традиций непременно вызывает жаркие споры. Анатолию Андриановичу очень близка позиция Н. Я. Данилевского по поводу особенностей славянского мировоззрения, которые он отчетливо прослеживает на уровне историко-философского процесса. Свои размышления А. А. Галактионов выражает во вступительной статье и комментариях к изданию работы Н. Я. Данилевского «Россия и Европа»¹⁶. Как представляется, Анатолий Андрианович стремился здесь показать действительную, и как он подчеркивал, недооцененную, роль концепции нации и ее культурной автономии, предложенной Н. Я. Данилевским, а также насколько востребованной становится она в современную эпоху разрушения культурных институциональных и социальных основ русской цивилизации.

А, между прочим, такое отношение у Анатолия Андриановича выработалось еще в советское время, и не является результатом осмысления судьбы России в конце XX в. Другое дело что ситуация заставила обратить внимание на эту позицию, и более детально высказаться. По существу же еще в статье о славянофильстве, с огромной задержкой и сопротивлением части редколлегии опубликованной в журнале «Вопросы философии» за 1966 г. А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров указывали: «Славянофильство... не в виде какого-либо систематического учения, а как умонастроение, как осознание национальной принадлежности, как поиски своеобразного пути развития России, отражающие условия, возможности и средства, которыми располагал народ на разных стадиях своего развития перешагнуло и через народничество. То стихийно, то сознательно оно давало о себе знать и в конце XIX в. и в начале XX в., в периоды всех русских революций и в последующие годы. Однако в зависимости от складывавшихся политических ситуаций прославянофильские тенденции проявлялись по-разному. Амплитуда колебаний здесь весьма велика»¹⁷.

Последние годы своей жизни Анатолий Андрианович Галактионов вложил в написание книги «Русская социология IX–XX вв.», увидевшей свет за несколько меся-

¹⁶ Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. 6-е изд. / Предисл. Н. Н. Страхова; статья К. Н. Бестужева-Рюмина; сост., вступ. ст. и ком. А. А. Галактионова. — СПб., 1955.

¹⁷ Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Славянофильство, его национальные истоки и место в истории русской мысли // Вопросы философии, № 6, 1966. — С. 130.

цев до его кончины¹⁸. Хотя текст задумывался как учебник, но содержательно в нем проглядывается попытка донести свой богатый опыт историка философии молодому поколению в совершенно новых исторических условиях надвигающегося XXI столетия. Тут Анатолий Андрианович не только представляет читателям разработку истории отечественной социологии, но и эскизно обозначает свое понимание соотношения русской и советской социологических традиций. Но даже при чтении этого труда нельзя расстаться с ощущением, что «расставляя все точки над и», он тем не менее «не ставил точку» в истории социологии, осознавая ее продолжающимся процессом, и видя будущее за русской мыслью даже в нынешней непростой ситуации.

ЛИТЕРАТУРА

1. 275 лет. Санкт-Петербургский Университет. Летопись 1724–1999 // Под ред. Л. А. Вербицкой.— СПб., 1999.
2. Бороноев А. О., Синютин М. В. Ленинградская школа историков русской социологии (1950–1980-е годы) // Социология в Ленинграде — Санкт-Петербурге во второй половине XX века: Межвуз. сб. / Под ред. А. О. Бороноева.— СПб., 2008.
3. Галактионов А. А. Из истории социологии в Ленинградском университете. Н. Н. Андреев // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета.— Сер. 6.— Вып. 3.— 1995.
4. Галактионов А. А. Критика методологии Г. В. Плеханова в его работах по истории русской философии // Ученые записки ЛГУ.— № 168.— Вып. 5.— 1955.
5. Галактионов А. А. Русская социология IX–XX веков: Учебник.— СПб., 2002.
6. Галактионов А. А., Ельмеев В. Я. Социология в Ленинградском Университете (1945–1985) // Вестник СПбГУ.— Сер. 6.— Вып. 1.— 2001.
7. Галактионов А. А., Никандров П. Ф. История русской философии.— Соцэкгиз, 1961.
8. Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX–XIX вв.— Л., 1970.
9. Галактионов А. А., Никандров П. Ф. О месте Радищева в русском освободительном движении // Вопросы философии.— № 3.— 1956.
10. Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX–XIX вв.— Л., 1970.
11. Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX–XIX вв. 2-е переработанное издание.— Л., 1989.
12. Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Славянофильство, его национальные истоки и место в истории русской мысли // Вопросы философии.— № 6.— 1966.
13. Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. 6-е изд. / Предисл. Н. Н. Страхова; ст. К. Н. Бестужева-Рюмина; сост., вступ. ст. и ком. А. А. Галактионова.— СПб., 1955.
14. Каган М. С. О времени, о людях, о себе.— СПб., 2005.
15. Малинин В. А. Основные проблемы критики идеалистической истории русской философии.— М., 1963.
16. Плимак Е. Г. С фронтов Отечественной на фронт философский (из воспоминаний) // Вопросы философии.— № 2.— 2000.
17. Федотов Г. П. Судьба и грехи России / избранные статьи по философии русской истории и культуры: В 2-х тт. / Сост., вступ. ст., прим. Бойкова В. Ф.— СПб-София, 1991.

¹⁸ Галактионов А. А. Русская социология IX–XX веков: Учебник.— СПб.: Издательство «Лань», 2002.

А. О. Боронев

А. А. ГАЛАКТИОНОВ КАК СОЦИОЛОГ

А. А. Галактионов с 1990 г. до своей кончины (2002 г.) в основном занимался исследованием историко-социологических проблем и обучением студентов факультета социологии. Это было связано с тем, что с этого года он начал работать на кафедре истории и теории социологии по моему приглашению, тогдашнего декана. На факультете социологии, созданном в 1989 г., необходимо было читать курс истории русской социологии, который входил в основу подготовки социологов, как часть истории мировой социологической культуры. Сначала заявка на этот курс была подана на философский факультет, но, к сожалению, факультет не смог найти преподавателя, хорошо знающего историю и теоретические изыскания отечественных социологов, и курс по содержанию фактически сводился к истории философии, что не удовлетворяло студентов. Студенты нового факультета социологии хотели слушать лекции именно по истории отечественной социологии. Тогда по совету проф. В. Я. Ельмеева был приглашен А. А. Галактионов как хороший знаток предмета.

Так, он со второй половины 1990 г. стал читать годовой курс «История русской социологии», который лег в основу фундаментальной подготовки студентов и определил одно из ведущих направлений научных исследований нового факультета.

Его лекции по истории русской социологии были фактически первым и в российских университетах полным курсом, включающим социологическую мысль русского средневековья и эпохи петровских времен как первые опыты социологических обобщений. А. А. Галактионов расширил временное пространство отечественной социологии и включил новые имена и идеи, и тем самым определил проблемное поле истории отечественной социологии. В период становления социологического образования в России в полном объеме курс А. А. Галактионова составил фундаментальную основу становящейся российской традиции подготовки социологов. Его опыт сыграл большую роль в составлении новых программ курсов по отечественной социологии в различных университетах страны, где были открыты факультеты социологии или отделения. Например, об этом писал в одной из своих статей организатор и первый декан социологического факультета Алтайского государственного университета проф. С. И. Григорьев. Кроме того, А. А. Галактионов подготовил спецкурсы по со-

циологии К. Маркса и Г. Плеханова. Он считал важным владение студентами-социологами материалистической методологией как важным элементом социологической эпистемологии.

Во время работы на факультете социологии А. А. Галактионов активно занимался исследовательской деятельностью. Он издал с основательной вступительной статьей и комментариями книгу Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» (1994), сделав ее доступной для массового читателя. В 2002 г. в издательстве «Лань» вышла фундаментальная работа, результат его многолетнего труда «Русская социология XI–XX веков». В Предисловии он пишет, что «книга возникла на материале лекций, читанных более 12 лет на факультете социологии Ленинградского — Петербургского государственного университета». Причины написания книги он объяснял так: «...по общему мнению, в нашей научной литературе отсутствует цельный систематический труд, воспроизводящий с возможной адекватностью преемственный, то есть логический непрерывный процесс русской социологической мысли. Это возможно объяснить, во-первых, недостаточным освоением фактической стороны истории, что мешает систематическому построению, и, во-вторых, растерянностью умов, мечущихся между крайними позициями, утратив главное — опору на объективную методологию» (с. 3). Это издание, представленное как учебник, действительно первое и единственное систематическое изложение истории российской социологической мысли. В нем представлены все основные направления русской социологии — теологическая, культурно-цивилизационная, субъективная, натуралистическая, плюралистическая и формационно-материалистическая и их создатели и носители. С моей точки зрения, этот классический труд по истории отечественной социологии способствовал и продолжает способствовать становлению идентичности нашей социологии и развитию национальных традиций общественности, что чрезвычайно важно в период современных глобализационных процессов. В книге показано, что отечественная социология имеет свою историю, содержательные идеи, она взаимодействовала с зарубежной социологией и играла большую роль «в осмыслении процессов общественной жизни» страны.

За годы работы на факультете социологии А. А. Галактионовым была издана серия статей, которые касались в основном двух тем — содержание органической теории и ее преломление в российской социологии и истории социологии в Ленинградском университете (1945–1990). По первому направлению исследований он опубликовал следующие работы: «Органическая теория в русской социологии XIX века» (1994), «Органическая теория как методология социологической концепции Н. Я. Данилевского» (1995), сделал ряд докладов на различных конференциях.

Большую роль для восстановления истории социологии в Ленинградском университете с послевоенных лет до 1990 г. сыграла его статья о деятельности и идеях Николая Николаевича Андреева, известного российского социолога, у которого, как писал Галактионов, он «учился истории русской мысли». Н. Н. Андреев, преподаватель университета, входил в группу зачинателей российской академической социологии, которая зарождалась в начале XX в. в Санкт-Петербурге усилиями таких ученых, как М. Ковалевский, Н. Кареев, Е. Де Роберти, К. Тахтарев, П. Сорокин и др. Он известен рядом содержательных научных работ по истории социологии и теории общественных отношений¹. У Анатолия Андриановича была идея представить полную историю

¹ См.: Галактионов А. А. Из истории социологии в Ленинградском университете. Н. Н. Андреев // Вестник Ленинградского государственного университета. — 1991. — Сер. 6. — Вып. 3.

социологии, социологических идей и дискуссий в Петроградском — Ленинградском университете с начала XX в. Эта идея частично реализована в статьях, написанных совместно с В. Я. Ельмеевым «Социология в Ленинградском университете (1945–1985)»² и «Социология в Ленинградском — Санкт-Петербургском университете (1985–1990)»³. В них представлены результаты историко-социологических исследований ученых университета, опыт преподавания, теоретических изысканий и эмпирических исследований в рамках марксистской методологии. Показывается, что, несмотря на отсутствие собственно социологического образования в стране, в этот период велись социологические исследования разных уровней, и они были весьма востребованы властью предрежущими и общественностью. Это особенно касается 70–80 гг. XX в., когда, например, исследования в области промышленной социологии, социального планирования служили основой социальной политики государственных и общественных организаций. Данные, представленные в этих статьях, показывают неверность суждений о том, что в советское время социология была под полным запретом, и социологии как научного направления не существовало, что все началось с 1991 года⁴. Безусловно, история развития социологии в Санкт-Петербургском университете требует дальнейшего внимания, изучения архивных материалов и разного рода эпистолярных документов. Это важно потому, что российская академическая социология по большому счету начиналась в Санкт-Петербурге — в Санкт-Петербургском университете, в Психоневрологическом институте, на курсах Лесгафта и в Политехническом институте. Социологию во всех названных учреждениях за редким исключением представляли университетские ученые.

Кроме того А. А. Галактионов активно участвовал с докладами на конференциях различных уровней. Так, в 2000 г. сделал доклад на Первом всероссийском социологическом конгрессе, организованном факультетом социологии и Социологическим обществом им. М. М. Ковалевского на тему: «Концепции развития и теории прогресса в русской социологии», где развивал методологию исследования социального прогресса и опыт изучения теорий прогресса, представленную в работе его друга и единомышленника А. П. Казакова «Теория прогресса в русской социологии 19 века» (II изд. 2006. Отв. ред. А. О. Бороноев). Его выступления всегда касались фундаментальных проблем, они были принципиальны и методологически выверены. Особенно запомнились выступления А. А. Галактионова на заседаниях диссертационного Совета по методологическим проблемам при обсуждении диссертаций. Это было подлинным уроком для молодых ученых и не только. Жаль, что сегодня традиции основательного обсуждения теоретико-методологических проблем уходят, и методологические разработки в наших работах выглядят беспомощными.

А. А. Галактионов с интересом работал со студентами и аспирантами-социологами. Под его руководством подготовлены десятки дипломных работ, защищено 5 кандидатских диссертаций по историко-социологическим темам. За весь период творческой деятельности им подготовлено около 60 аспирантов и докторантов.

² См.: Вестник Санкт-Петербургского государственного университета.— 2001.— Сер. 6.— Вып. 1.

³ См.: Журнал социологии и социальной антропологии.— 2003.— Т. 6.— № 3.

⁴ О направлениях социологических исследований в Ленинграде и в Ленинградском университете в 70–90 гг. XX в. см.: Сб. Российская социология — Социология в Ленинграде — Санкт-Петербурге во второй половине XX века / Под ред. А. О. Бороноева.— СПб., 2008.— 364 с.

Н. В. Синютин — пленец из социологического гнезда А. А. Галактионова, стал доктором наук, а Н. Ю. Щека работает над докторской диссертацией. Сегодня его традиции, заложенные на кафедре теории и истории социологии, продолжают. По истории отечественной социологии пишутся диссертации, дипломные работы. С 1992 г. издается сб. статей «Российская социология. Историко-социологические исследования», вышли 5 книг (одна без нумерации), готовится 6-й выпуск. 3-й выпуск этой серии частично посвящен памяти А. А. Галактионова⁵. Продолжает выходить известная серия «Российские социологи», под руководством А. О. Бороноева, в рамках которой издаются основные труды классиков отечественной социологии для научных и учебных целей. Издано 10 томов: М. Ковалевский (3 т.), Н. Михайловский (2 т.), Е. Де-Роберти, К. Тахтарев, П. Сорокин (2 т.), Н. Кареев. Издание этой серии активно поддерживалось А. А. Галактионовым. Фактически им в этой же серии был издан труд Н. Я. Данилевского, о котором говорилось выше. Сегодня находится в издательстве Христианского университета книга М. Ковалевского «Труды по политической социологии и политологии» (45 п. л.), которая является 11-м томом этой серии. На кафедре работают 5 специалистов по истории отечественной социологии — С. Бразевич, В. Бочкарева, А. Бороноев, М. Ломоносова, Д. Миронов. По историко-социологической тематике за 22 года существования кафедры защищено около 15 кандидатских и докторских диссертаций. Кафедра, на которой работал А. А. Галактионов, является ведущей по исследованию истории отечественной социологии в стране и во многом продолжает традиции и опыт своего профессора — А. А. Галактионова.

ЛИТЕРАТУРА

1. Галактионов А. А. Из истории социологии в Ленинградском университете. Н. Н. Андреев // Вестник Ленинградского государственного университета.— 1991.— Сер. 6.— Вып. 3.
2. Галактионов А. А., В. Я. Ельмеев В. Я. Социология в Ленинградском университете (1945–1985) // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета.— 2001.— Сер. 6.— Вып. 1.
3. Галактионов А. А., В. Я. Ельмеев В. Я. Социология в Ленинградском — Санкт-Петербургском университете (1985–1990) // Журнал социологии и социальной антропологии.— 2003.— Т. 6.— № 3.
4. Российская социология — Социология в Ленинграде — Санкт-Петербурге во второй половине XX века / Под ред. А. О. Бороноева.— СПб., 2008.— 364 с.
5. Российская социология. Историко-социологические исследования.— Вып. 3 / Под ред. А. О. Бороноева.— СПб., 2006.

⁵ См.: Российская социология. Историко-социологические исследования.— Вып. 3 / Под ред. А. О. Бороноева.— СПб., 2006.

**К 80-летию со дня рождения
Анатолия Ильича Маилова
(06.12.1932–08.10.2011)**

7 декабря 2012 года состоялось очередное заседание семинара «Русская мысль». Оно было посвящено 80-летию со дня рождения петербургского философа, преподавателя РХГА А. И. Маилова. С докладом «Пути постсоветской философии. От марксизма к экзистенциализму. Творчество Анатолия Ильича Маилова» выступил ректор РХГА проф. Д. К. Бурлака. «Вестник» нашей академии знакомит читателя с некоторыми материалами нашего семинара.

А. Н. Муравьёв

**ОПЫТ И ФИЛОСОФИЯ:
К ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ СОВЕТСКОЙ ЭПОХИ**

Более двух десятилетий нашему общественному сознанию без всяких доказательств навязывается представление, что развитие русской философской мысли было насильственно прервано большевиками и до тех пор, пока труды высланных мыслителей не были переизданы на родине, в СССР на месте философии существовала только мёртвая пустыня марксистско-ленинского догматизма. Это, конечно, столь же превратное представление, как и то, что при советской власти была уничтожена человечность, а воцарилось сплошное хамство. Пропаганда, как обычно, преследует свои особые цели и искусно хитрит, смешивая правду с ложью. Чтобы не пасть жертвой современного мифотворчества, требуется осознать, что такие представления превратны уже потому, что развитие человечности и философии никакая власть (ни советская, ни антисоветская, ни любая другая) прервать не может. Хотя по видимости явления доставляют нам примеры обратного, в действительности никто не в силах уничтожить где-либо человечность и одну из высших её форм — философское познание. Признание этого не означает, разумеется, оправдания всего, что творилось в советский период нашей истории вообще и в области философии в частности. Бесчеловечности и догматизма в годы советской власти, бесспорно, хватало, но, во-первых, они были до нее, и есть сейчас, а, во-вторых, при советской власти были отнюдь не только они. Вот почему эти извращающие правду пропагандистские штампы должны быть отвергнуты не менее решительно, чем превознесение сталинской пропагандой Павлика Морозова — пионера,

написавшего донос на своего отца и убитого за это вместе со своим братом отцовскими товарищами. Чтобы выяснить реальное положение дел, необходимо исследовать и по достоинству оценить то, что удалось достичь мыслителям советской эпохи *благодаря и вопреки* установкам советской власти, ибо оба эти фактора были продуктивны.

Нельзя отрицать, что в историческом развитии есть прерывность, но это вовсе не означает, что в нём отсутствует непрерывность. Подчёркивать одно и вычёркивать другое значит вольно или невольно исказить историю, грешить по отношению к ней субъективностью и предвзятостью. Слишком рассудочно и сентиментально поступают те, кто пытаются вытянуть из нашего сложного прошедшего какую-то нить, например, такую внешне привлекательную, как нить так называемой «белой России», России господ, наивно полагая и уверяя других, что в ней одной заключалась вся соль жизни. Ностальгия по той России сегодня свидетельствует не только об уважении к достатку и образованности, но и о не преодоленном рабском сознании, ибо в условиях русского абсолютизма высшее развитие духа было доступно, как правило, лишь для господствующих сословий, преимущественно дворян. Дети, рождённые в других сословиях, как М. В. Ломоносов или Т. Г. Шевченко, получали тогда возможность высшего образования в исключительных случаях и презрительно именовались господами с холопскими душами «кухаркиными детьми» или «чумазыми». Только советская власть распространила такую возможность на всю массу так называемого «чёрного народа», который, как давно предсказала легенда о Полкане-богатыре, и был призван править Русью, причём до начала 60-х гг. XX столетия он с помощью специалистов, подготовленных до революции, так справлялся с этим призванием, что наша страна даже при огромных человеческих и материальных потерях, понесённых ею вследствие трёх жесточайших войн, репрессий и эмиграции, стала к тому времени одной из двух великих держав, а советская школа была признана соперничающей стороной лучшею в мире. Не подлежит сомнению, что первая польза советской власти для развития отечественной философской мысли состояла в том, что именно большевики открыли народным массам *светлый путь* к высшим достижениям человеческого духа. Выходцы из рабочих и крестьян получили при ней реальную возможность дать себе такое образование, какое в царской России было доступно далеко не всем, а ныне становится вовсе никому не доступным вследствие планомерно выхолащивающей наше образование модернизации. Благодаря революции они могли стать и становились мыслителями, читали лекции и публиковали книги, чьё значение, несмотря на условности, характерные для того времени, не ограничивается эпохой, когда они создавались. Всё это показывает, что революционное прерывание постепенности исторического процесса отнюдь не исключает действительного развития. Напротив, оно ровно настолько является необходимым моментом истории, насколько прокладывает дорогу в будущее — к новому, второму рождению прошлого в настоящем. Настоящее возрождение прошлого состоит в утверждении истинной формы его идейного содержания, свободно отрицающей те случайные исторические формы, в которых это вечное содержание когда-то прокладывало себе дорогу во времени, являлось на свет. Так, конец античного мира вызвал пришествие Христа, ставшее началом новой эры развития человечества. Не менее радикальный и, вопреки видимости, непосредственно связанный с духом первоначального христианства переворот начался в России в 1917 г. Это движение русского народа за коренное обновление традиционного способа его жизни, более массовое и последовательное, чем протестантская реформация, питало своей энергией со-

ветскую культуру, ставшую сознательной альтернативой деградирующей культуре Запада, чей упадок, заметный уже в конце XIX в., в следующем веке пощадил только технику и технически применимые отрасли наук.

В основе настойчивых усилий современной пропаганды лежит стремление кругов, заинтересованных в её успехе, отождествить в глазах общественности русскую революцию с европейским *восстанием масс*, глубоко озадачившим Хосе Ортегу-и-Гассета. Необходимо, однако, заметить, что хотя в этих явлениях есть черты внешнего сходства, делающие утверждения об идентичности большевизма и фашизма правдоподобными и в силу того убедительными для части публики, по сути своей они принципиально различны. Автор «Восстания масс» тоже иногда путал их, но он делал это нечаянно, по инерции, вызванной принципом его философии жизни, который восходил к кантовскому дуализму опыта и разума, природы и духа, отчего противоположность «массы» и «избранных» казалась ему изначальной и непреодолимой. Однако в конце своего исследования Ортега недвусмысленно констатировал, что славянский «коммунизм — это крайне странная нравственность, но это нравственность», тогда как европейский массовый человек отверг прежнюю нравственность «не ради новой, а ради того, чтобы, согласно своему жизненному укладу, не придерживаться никакой»¹. Поэтому, встретив его пояснение: «В конце концов, единственное, что действительно и по праву можно считать восстанием, — это восстание против себя, неприятие судьбы»², следует, продолжая мысль Ортеги за её европейский горизонт, сказать, что русская революция есть не что иное, как восстание русского народа против судьбы всегда оставаться «массой», вынужденной пассивно подчиняться манипулирующей ею «элите». В этом и состоит её отличие от *русского бунта, бессмысленного и беспощадного* потому, что бунт ещё не поднимает народ до исторической перспективы бесконечного развития своего духа, открываемой действительной революцией. Интеллигенция, возникающая в ходе такой революции, уже не представляет собой слоя, обособленного от жизни широких народных масс, а является результатом их неудержимого порыва к самоуправлению и вершинам мировой культуры. Проницательный испанский мыслитель несколько не ошибался, когда перед лицом фашистской угрозы писал: «Европе не на что надеяться, если судьба её не перейдёт в руки людей, мыслящих “на высоте своего времени”, — людей, которые слышат подземный гул истории, видят реальную жизнь в её полный рост и отвергают саму возможность архаизма и одичания. Нам понадобится весь опыт истории, чтобы не кануть в прошлое, а выбраться из него»³. Ортега безусловно прав и в том, что единственным способом освоения опыта, выработанного духом во времени мировой истории, может быть только настоящая философия⁴. Это положение

¹ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Хосе Ортега-и-Гассет. Избранные труды / Сост., пре-
дисл. и общ. ред. А. М. Руткевича. 2-е изд. — М., 2000. — С. 161–162.

² Там же. С. 111.

³ Там же. С. 98.

⁴ «Подлинная философия — единственное, что может спасти Европу», — пишет Ортега и утверждает, что для того, чтобы она воцарилась, «вовсе не требуется, чтобы философы правили, как предлагал Платон, и не требуется даже, чтобы правители философствовали, как более скромно предлагалось после него. Оба варианта плачевны. Чтобы философия правила, достаточно одного — чтобы она существовала, иначе говоря, чтобы философы были философами. Едва ли уж не столетие они предаются политике, публицистике, просвещению, науке и чему угодно, кроме своего дела» (Там же. С. 110). К последним словам, которые написаны в 1929 г. и потому явно указывают на Гегеля

позволяет понять, почему проблема отношения философии и опыта, или логического и исторического стала для мыслителей советской эпохи главной проблемой, а то, исходя из каких предпосылок каждый мыслитель осознавал и решал эту проблему, определяло ценность его вклада в историю отечественной мысли.

Её история продолжала длиться у нас благодаря тому, что для некоторого множества учёных, действовавших в области философии в советский период, существительным в словосочетании *марксистско-ленинская философия*, которое обозначало тогда единственное философское учение, официально признаваемое истинным на просторах нашей страны, была, в согласии с грамматикой, *философия*. В их число, разумеется, входили не только учёные, искренне разделявшие основные положения марксистско-ленинского учения, но и критически относившиеся к любым его положениям. Все, кто видел суть своего дела не в личном благополучии, обеспечиваемом преподаванием этой дисциплины, под чьей эгидой находились в ту пору любые направления философских исследований, а в философии как таковой, при советской власти имели, повторим, реальную возможность быть настоящими мыслителями, а не ортодоксами и догматиками. Это, конечно, ни в коем случае не гарантировало им спокойной жизни и успешной карьеры, однако именно их трудами действительно развивалась философская мысль в СССР.

Импульсом к развитию философии в направлении, заданном всей классической философской традицией от Фалеса до Гегеля включительно, послужила поставленная Лениным задача дальнейшей разработки логического метода, открытого Гегелем и не забытого на Западе только марксизмом. Изучая «Науку логики», Ленин заметил для себя: «Продолжение дела Гегеля и Маркса должно состоять в *диалектической* обработке истории человеческой мысли, науки и техники», причём эта диалектическая обработка *должна* совпадать с «чисто логической»⁵, а на пятом году революции публично заявил: «Чтобы достигнуть этой цели, сотрудники журнала “Под Знаменем Марксизма” должны организовать систематическое изучение диалектики Гегеля с материалистической точки зрения»⁶. Для материализма, поскольку он представляет собой модификацию эмпиризма, определяющим в отношении философии и опыта является опыт, отчего историческое воспринимается его сторонниками как основание логического. С одной стороны, в силу такой установки материализм, выступивший одной из исторических форм развития философии, вслед за Плехановым был признан Лениным истинной философией, что, вопреки отрицанию Марксом и Энгельсом философии как идеологии, т. е. ложного сознания реального бытия, дало возможность официально культивировать в СССР марксистско-ленинскую *философию* как науку. С другой стороны, материалистическая предпосылка требовала решать задачу развития диалектики, или диалектической логики способом, противоположным абсолютному идеализму Гегеля, для которого реальное и идеальное бытие, равно как материя и форма сущности не составляли прочного различия, а были подлежащими снятию моментами логического процесса саморазвития понятия.

как последнего настоящего философа, выступившего к тому времени, не лишне добавить: то, что философы, чтобы быть философами, должны заниматься именно настоящей философией, вовсе не исключает их участия в других необходимых делах.

⁵ Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Наука логики» // Ленин В. И. Полн. собр. соч.— Т. 29.— С. 131.

⁶ Ленин В. И. О значении воинствующего материализма // Ленин В. И. Полн. собр. соч.— Т. 45.— С. 30.

Одна из попыток добросовестно следовать этой ленинской директиве была предпринята А. И. Маиловым и М. Х. Хасановым. Подобно Канту в «Критике чистого разума», авторы монографии «Философские категории и познание» отводят философии роль «науки о форме знания»⁷. Исходя из того, что «эта форма представлена категориальной структурой мышления, сложившейся в исторической практике познания», они трактуют гегелевскую логику как «сетку категорий», которой в реальной истории познания соответствует определённая последовательность принципов, направляющих всю познавательную деятельность человека. Цель своей работы Маилов и Хасанов видят в том, чтобы, опираясь на марксистско-ленинский постулат «первичности исторического над логическим» и сохраняя идущую от Аристотеля к Гегелю преемственность, как они выражаются, *философской терминологии*, «наполнить гегелевскую схему историческим содержанием и выправить её, если это окажется необходимым». Что касается отдельных логических категорий, то авторы «по определению» принимают их за выражение действительных особенностей теоретического знания на том или ином историческом этапе», а потому стремятся привязать ту или иную категорию к определённому моменту истории познания⁸. В этом исследовании они обращаются главным образом к материалу истории философии и рассматривают каждое значительное философское учение от Фалеса до Гегеля как мышление под той или иной категорией, взятой из гегелевской «Науки логики». Прделав такую работу, учёные заключают: чтобы иметь возможность ввести в систему философского знания принципы, открытые после Гегеля, гегелевское понятие понятия необходимо заменить в диалектической логике понятием материи. Это понятие, с самого начала выполняющее «ленинское требование объективности рассмотрения вместе с постоянным противопоставлением мышления бытию»⁹, будет, по их прогнозу, получать дальнейшие определения «вместе с эволюцией способов понимания окружающего мира»¹⁰ и тем самым всякий раз завершать систему философских категорий.

Вклад А. И. Маилова и М. Х. Хасанова в развитие отечественной мысли заключается в исследовании связи истории философии с «Наукой логики» Гегеля. До советской власти специальных исследований этой темы вовсе не велось, а в её пору столь же серьёзных исследований было весьма немного. Поэтому тем, кто вновь обратится к этому достойному самого пристального изучения предмету, будет полезно принять во внимание существенные достоинства и недостатки их позиции. Первое из таких достоинств — понимание того, что историческое развитие философии зависит не только от субъективных усилий философов, но находится в объективной связи с развитием всей предметной деятельности человека, благодаря чему совершенствование философией логического метода выступает, в свою очередь, необходимым условием теоретического и практического прогресса. Маилов и Хасанов считают, что в силу теснейшей взаимосвязи, существующей между развитием философии и развитием опыта, советские философы «должны, наконец, для естествознания, и не только для него одного, перевести историю философии

⁷ Маилов А., Хасанов М. Философские категории и познание / Отв. ред. А. П. Шептулин.— Ташкент, 1974.— С. 3.

⁸ См.: Там же. С. 3–4.

⁹ Там же. С. 154.

¹⁰ Там же. С. 161.

на короткий и ясный язык системы философских категорий»¹¹. Знакомство с новейшим естествознанием укрепляет их в убеждении, что «вполне можно говорить не только о формализации или кибернетизации в современном познании, но и о его философизации», ибо первоисточником его системных представлений является философия — та наука, «в которой эти представления получили распространение ещё две с половиной тысячи лет назад»¹². Убеждение Маилова и Хасанова в необходимости обращения всех учёных к логическому результату истории философии делает их, наряду с другими мыслителями советской эпохи, пришедшими к тому же выводу, наследниками немаловажного гегелевского положения, что только всеобщий логический метод, открытый философией и освоенный представителями положительных наук, может помочь им преодолеть позитивность, т. е. конечность формы, материала и основания познания, присущую этим наукам до его открытия¹³. То же благородное происхождение имеет и второе достоинство позиции Маилова и Хасанова — сознание ими того, что понять историю философии значит понять не что-то минувшее, а настоящую историю современного мышления: «История, как писал по этому поводу Гегель, несёт на себе труд создания современного мышления. Но поэтому и мышление должно взять на себя труд понять свою историю, чтобы тем самым понять самого себя. Понять не внешним образом, не как только результат, но как результат, вобравший в себя своё становление. Интересна не смерть, как результат жизни, а прожитая жизнь. Это положение не устарело, хотя мы и принимаем его для характеристики материалистически истолкованного процесса познания»¹⁴. Третьим достоинством работы следует считать авторское указание, что она даёт «лишь феноменологическую картину последовательности принципов» и страдает «неизбежным схематизмом»¹⁵, т. е. «выступает как предварительная, частная и даже поверхностная задача»¹⁶.

От феноменологического характера этой работы неотделимы её недостатки, все по сути сводящиеся к одному — к формальной трактовке логического. Именно в силу неё философские категории определяются Маиловым и Хасановым как абстрактные выражения отношения сознания к внешней ему реальности, а диалектическая логика кажется им логикой только формальной логики — логики чисто рассудочной, сохраняющей в неприкосновенности различие субъекта и предиката суждения и обусловленное формой суждения ограничение познания эмпирическим материалом. Поэтому то, что авторы называют логическим и толкуют как форму мысли, наполняемую содержанием, которое в виде так или иначе определённой материи представляется сущим само по себе, является полной противоположностью логическому в гегелевском смысле. Другими словами, они имеют дело отнюдь не с логическим как таковым, а только с его явлением — с теоретическим, в сущности тождественным историческому и в качестве явления зависимым от него. Такой сугубо исторический подход к логическому неизбежно даёт лишь концептуальную схему истории философии, в плехановском духе характеризуе-

¹¹ Там же. С. 12.

¹² Там же. С. 21.

¹³ См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — Т. 1. — М., 1975. — С. 102.

¹⁴ Маилов А., Хасанов М. Указ. соч. — С. 22–23.

¹⁵ Там же. С. 5.

¹⁶ Там же. С. 162.

мую Маиловым и Хасановым «как своего рода иероглиф, в который заделывается исторический процесс. Она ничего не значит без изучения всей многокрасочности последнего, но внутри него она сама составляет один из её оттенков. Теоретическое воспроизведение невозможно без сведения многообразия к некоторому единству, и этим оправдывается схема, требующая, конечно, содержательного наполнения»¹⁷. Таким образом, приходится признать, что в развитии философии после Гегеля (развитии, требующем в качестве одного из необходимых условий освоения всей истории классической философии вместе с гегелевским учением) авторами этой работы было сделано только полшага. Это, конечно, не много, но и не мало, если учесть, что никто из отечественных мыслителей Серебряного века такого результата не достигал.

Урок, который, будучи извлечён из такого незавершённого развития мысли, в известной мере извиняет указанный недостаток, можно сформулировать следующим образом. История философии не есть лишь история являющегося знания, хотя на своей поверхности она кажется ею, поскольку в этом явлении единый процесс действительного исторического развития философии как науки представляется, по верному указанию Гегеля, в своеобразном облике внешней истории, т. е. в виде многих философских учений, между принципами которых существует лишь разность¹⁸. Именно поэтому философские учения выступают во времени только в необходимой внешней связи друг с другом и, значит, в случайном порядке, не совпадающем даже с логической последовательностью категорий и тем более — с саморазвитием в их особенной форме всеобщего содержания логики, т. е. с логическим методом познания истины. Однако, имея в виду эту превратность, свойственную самому историческому процессу развития философии, следует исправить и гегелевскую ошибку, которая ввела в заблуждение Маилова и Хасанова как раз по причине безоговорочно принятой ими материалистической установки, подчиняющей логику истории. На деле феноменология духа есть введение не в логику, как полагал сам Гегель, а в историю философии по существу. Только феноменологическим способом войдя в действительный исторический процесс развития философского способа мышления и поняв его, можно понять гегелевское учение, ставшее первым логическим результатом этого процесса, и наоборот — только поняв логическую философию Гегеля, можно понять действительную историю классической философии, которая без неё неполна¹⁹.

Подведём краткий итог: тем, что марксистско-ленинская философия требовала освоения своего источника — классической немецкой, особенно гегелевской, философии, считая её необходимым результатом исторического развития философии на пути к себе самой, она, несомненно, содействовала повышению уровня философской культуры русской мысли и мысли других народов, чьи республики входили в состав СССР. В этом, как свидетельствует рассмотренная работа, одним из авторов которой был Анатолий Ильич Маилов, состояла вторая польза советской власти для развития философии в нашей стране.

¹⁷ Там же. С. 161.

¹⁸ См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — Т. 1. — М., 1975. — С. 98–99.

¹⁹ См.: Линьков Е. С. Становление логической философии // Гегель Г. В. Ф. Наука логики. — СПб., 1997. — С. 5–16; Батракова И. А. Школа мысли // Линьков Е. С. Лекции разных лет. — Т. 1. — СПб., 2012. — С. XI–XVI.

ЛИТЕРАТУРА

1. Батракова И. А. Школа мысли // Линьков Е. С. Лекции разных лет.— Т. 1.— СПб., 2012.— С. XI–XVIII.
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук.— Т. 1.— М., 1975.
3. Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Наука логики» // Ленин В. И. Полн. собр. соч.— Т. 29.— С. 77–218.
4. Ленин В. И. О значении воинствующего материализма // Ленин В. И. Полн. собр. соч.— Т. 45.— С. 23–33.
5. Линьков Е. С. Становление логической философии // Гегель Г. В. Ф. Наука логики.— СПб., 1997.— С. 5–16.
6. Маилов А., Хасанов М. Философские категории и познание / Отв. ред. А. П. Шептулин.— Ташкент, 1974.
7. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Хосе Ортега-и-Гассет. Избранные труды / Сост., предисл. и общ. ред. А. М. Руткевича. 2-е изд.— М., 2000.

Д. К. Бурлака

**ПУТИ ПОСТСОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ.
ОТ МАРКСИЗМА К ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМУ:
ТВОРЧЕСТВО АНАТОЛИЯ ИЛЬИЧА МАИЛОВА***

Непосредственным поводом появления данного текста является 80-летие со дня рождения Анатолия Ильича Маилова (06.12.1932–10.10.2011). Это имя малоизвестно современному читателю. Анатолий Ильич — мой учитель в области философии. Я учился, и меня учили многие, этот процесс не окончен и поныне. Но Анатолий Ильич — учитель по преимуществу. В качестве актуальной проблематика его научно-педагогической деятельности может быть воспринята при постановке в более широкий контекст. Таковым выступает советская и постсоветская философия в целом и научно-педагогическая деятельность РХГА в частности. Именно этому был посвящен мой доклад на семинаре «Русская мысль» 7 декабря 2012 г., на основе которого и появился данный текст. Я учел в статье и некоторые вопросы, заданные после доклада. В свое время академик РАО (а тогда еще молодой и скромный доктор философских наук и профессор Александр Аркадьевич Корольков) высказал мысль, что Анатолий Ильич из тех оригинальных мыслителей, которые обречены на непонимание. Поэтому я не только поставил сообщение о творчестве Маилова в более широкий контекст, который наверняка заинтересует всех присутствующих, но и попытался и несколько осовременить его идеи, истолковав их с учетом собственной концепции.

Чтобы сказать, что такое постсоветская философия, надо понять, чем была философия советская. В связи с этим освещу три неравные по значению и по объему темы: 1) советская философия, её сущность, истоки, эволюция, что делал Маилов в рамках советской философии, что это за извод ее такой был им представлен; 2) постсоветская философия: истоки и основные тенденции, и что здесь опять-таки сделал Маилов; 3) о творчестве Анатолия Ильича: о том, что было подхвачено учениками и о том, что не получило продолжения.

Известное афористичное определение Гегеля гласит, что философия есть не что иное как дух эпохи, выраженный в мыслях. Этим была и советская философия. Я позволю себе уточнить гегелевское определение. Понятие духа слишком расширено у него, захватывая в том числе и сферу психического, мир идеологием и мифов. Я бы сказал, что *философия представляет собой своеобразную рационализацию базового мифа эпохи*. Миф отличается от собственного духовного опыта и духовно-фундиро-

* Статья подготовлена при поддержке Минобрнауки РФ, соглашение № 14.U02.21.0028.

ванного мышления тем, что несет в себе большое число душевных элементов. В мифе душевное и духовное переплетаются друг с другом вплоть до неразличимости. В широком понимании духа как деятельности по производству, созерцанию и воплощению смыслов Гегель прав, но в более конкретном (с учетом наработок Бердяева и Лосева) я бы предпочел использовать концепт *рационализирующейся мифологемы*.

У советской философии были предпосылки духовные, культурно-исторические, и собственно философские. Она выросла из духа Октябрьской революции, смысловым ядром (энтелехией), которой была мифологически фундированная воля к построению качественно нового совершенного строя — социализма, а потом и коммунизма в одной отдельно взятой стране — в России. Россия на рубеже веков представляла собой своего рода теократию, хотя уже и не классическую. Но все-таки — православную империю. В ней шли процессы секуляризации, и как результат этих процессов можно рассматривать и Октябрьскую революцию, а соответственно, и те изменения, которые она инициировала. Однако у России своя особая судьба, в том числе и на путях секуляризации. На смену теократии пришла не секулярная модель социума, как в странах Западной Европы, а новая теократия, квзитеократия, псевдотеократия, где роль православной теологии стала исполнять коммунистическая идеология. Если западноевропейский классический вариант секуляризации шел от Логоса к рацию, причем преимущественно скептическому рацию, то наш русский осуществлялся по направлению смены Логоса мифом. Мифом коммунистического светлого будущего, коммунистического рая, построенного на земле самими людьми без Бога. В России реализовался причудливый гибрид ветхозаветного хилиазма и двух мифов — неязыческого (о саморазвивающейся материи) и специфически русского — об особой миссии России в мировой истории. В этом смысле *настоящая секуляризация у нас начинается только сейчас, когда изжил себя в массовом сознании коммунистический миф*. В этом особенность и нашей пост-секулярности, в которой мы сейчас живем.

Соответственно и народившаяся советская философия выполняла функции не только собственно философии, но и теологии, и главное — идеологии. Советская философия служила превращенной формой теологии, где Богом фактически выступает вечная материя, всё порождающая (или творящая, так как различия между творением и рождением исчезают, поглощаясь категорией развития), делающая себя своим иным — «мыслящим духом». Материальная субстанция, вечность и креативность которой доказать невозможно (можно верить в это, постулируя и догматизируя) есть фактически бог материалистов, точнее говоря — богиня-мать, диалектического материализма. Как следствие базового онтологического принципа и по аналогии с христианским богословием появляется еще один перевертыш — собственная «несвятая троица»: Маркс, Энгельс, Ленин. Позже в лице Сталина появилась четвертая ипостась (сталинизм — подобие софианской ереси). Вспомним ментально-идеологическую конструкцию российского Православия: один Бог, один царь, один народ, одна церковь. Один бог — материя, одна церковь — компартия. Один народ — советский, т. е. новая историческая общность людей. Наконец, один царь — генсек, который соединяет в своем лице полноту духовной, как у Папы или Патриарха, и светской, как у кесаря, власти. Не хочу сказать, что перед нами тождество, но это некое подобие структур, или «псевдоморфоза», как говорил П. Б. Струве. «Псевдо» ли эта трансформация православной теократии в коммунистическую, либо за данным изгибом отечественной истории стоит выражение некой глубинной сущности, когда в рамках византийской модели церковно-государственных отношений церковь минимизирует

сотериологическую нагрузку в пользу идеологической, мы сейчас обсуждать не будем. Однако из указанного обстоятельства подобия структур при смене содержания на противоположное нужно исходить, чтобы понять, в чем была духовная сущность советской философии. Советская философия — это смесь идеологии, собственно философии и превращенной теологии.

От духовных предпосылок перейдем к культурно-историческим. В качестве существенно важной хочу отметить не очень высокий уровень массовой культуры в той стране, где была организована революция. Ленин писал о многоукладности нашей экономики, но также можно говорить о многоукладности российской культуры к тому времени. Бесспорно, была элита, в чем-то продолжавшая, а в чем-то отказавшаяся от традиций Золотого века отечественной культуры. Но это была достаточно узкая прослойка. Были слои в середине цивилизационного пространства. Менялось сознание нижних слоев социума. И Ленин и Троцкий любили поговорить на тему «нашей и их» культуры и морали, положив начало одной из версий — классово-интерналистической — нацизма. Мало того: по Ленину именно примитив объявляется ценным, тем зерном, из которого вырастет новая жизнь. И здесь опять-таки отмечу извращение новозаветной идеи о том, что «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых» (1 Кор: 1.27). «Немудрое» в христианском смысле представляет собой антипод фарисейству и книжной учености, такое сознание, которое движется смирением и любовью к ближнему, а вовсе не самодовольством и классовой ненавистью. Кроме того, во время революции произошло вымывание или физическое уничтожение части мыслящего слоя. Поэтому стартовые интеллектуальные позиции советской философии были, мягко говоря, не самыми благоприятными. Особенно если мы будем сравнивать с классическими образцами: Греция и Рим, Средние века, Европа Нового времени. В России кроме того произошел очевидный разрыв в естественном интеллектуальном развитии.

Какие собственно философские предпосылки советской философии? Я думаю, что это конечно Гегель, а от Гегеля — немецкая классическая философия. Этим предпосылки не исчерпываются, но без этого ничего бы не получилось. Я все-таки ставлю этот источник на первое место. Другая предпосылка — это материализм. От него идет еще более широкая симпатия — сциентистская, с особенной любовью к естественным наукам. Ведь естествознание изучает (пусть и фрагментарно, на уровне явлений и частных законов) «матерь нашу» — материю. По этой линии материализма идет связка с позитивизмом, который классики критиковали, но фактически заимствования происходили на самом деле и от позитивизма. А от лозунгов материализма о собственной научности и реальной любви настоящих позитивистов к естественным наукам в советской философии родилась тяга к исследованию наук, норм и идеалов научности. Позитивизм — источник неочевидный, но исследование истории советской философии, взятой в реалиях, а не в идеологемах, его наличие демонстрирует от начала (полемика Ленина с внутренними уклонистами, соблазнившимися эмпириокритицизмом) до расцвета и исхода.

Четвертым источником советской философии была марксистско-ленинская теория революции. У Ленина была работа, с которой должны были ознакомиться все студенты советских вузов — «Три источника и три составные части марксизма». Речь идет о философии, политической экономии и научном социализме. Так вот для казуса большевистской революции и, соответственно, порожденной ею философии область экономического анализа наиболее чужда. Очевидно, по причине значительного удель-

ного веса собственно научности в экономике. Маркс — великий экономист, его же теория коммунистической революции представляет собой самую мифологичную часть системы, разновидность ветхозаветного хилиазма, предполагаемого к реализации на секулярной платформе. Ленин в этот миф внес свои добавки, творчески переработав специфически русскую мифологию «Москва — III Рим». Поэтому я экономику специально выпускаю, это было не так важно на этапе становления советской философии, а вот мечта сделать революцию успешно, да еще в неблагоприятных условиях одной отдельно взятой страны, конечно, представляет собой источник советской философии. И он явно рифмуется с построениями русских историософов и культурологов об особенном месте России в всемирной истории.

Историю и эволюцию советской философии я разбил бы на три этапа.

Первый — до конца 1920-х гг. Речь идет о подавлении различных групп, которые не являлись марксистски политизированными в собственном значении этого слова и о монополизации идейного комплекса и самого, как это ныне модно ныне говорить, философского дискурса. Разные там тогда люди были. Присутствовали психоаналитики, влечение к фрейдизму было немалое, были феноменологи, Лосев что-то пытался говорить самостоятельное. Всякие дискуссии шли, но все это прекратилось к концу 1920-х гг.

Дальше — от конца 1920-х гг. до XX партсъезда — период идеологического расцвета, характеризующийся догматичностью и радикальной идеологичностью. Вот она победа, единая истина, которая с разных точек зрения проповедуется обездоленным, а ныне осчастливленным. Враги «кладутся у ног», причем без какого-либо сострадания, но с явным языческим пафосом: горе побежденным! Эту работу выполняет слаженная команда. Перед нами не соборность, а именно иерархически (по типу ордена) организованная команда. Философия явно рассматривается как служанка политики. Собственно ничего нового тут нет, и в Средние века был лозунг, что она служанка теологии, а советская философия и сама отчасти теологические функции выполняла, и обслуживала политику.

Наконец, третий самый интересный по содержанию период — от XX партийного съезда до распада СССР. Что характерно для этого периода? Внутренняя дифференциация, инкультурация и интернационализация советской философии. Все эти процессы тесно связаны. XX партсъезд разоблачил и осудил софианскую ересь, убрав четвертую ипостась из коммунистического пантеона. Можно рассматривать его и как начало реформации. Хрущев эксплуатировал лозунг «возвращения к истокам», обретения подлинной коммунистической святости, связанной с третьим лицом несвятой троицы — Лениным. Он потребовал отбросить наследие Сталина, обратившись к первоисточникам — трудам Маркса, Энгельса, Ленина. Так в свое время Лютер провозгласил безоговорочный примат священного Писания над преданием. Темная ночь сталинского средневековья закончилась, просияла надежда на новую жизнь. В области литературы и публицистики можно обнаружить специфические аналогии и «Новой жизни» Данте и «Речи о достоинстве человека» Пико и прочих гуманистов. Коммунистическая система в конечном счете реформации не выдержала, а радикальные гуманисты трансформировались в диссидентов. Как и на исходе Средневековья, благодаря реформаторам и гуманистам, одной из центральных ценностей становится свобода. XX съезд — это свобода. Раз политическая свобода, значит появляется свобода дискурса. Свобода периода хрущевской «оттепели» довольно-таки относительна, что опять-таки соответствует веку не Просвещения с его идеями разделения властей,

примата права над властью и религиозной терпимости, а постсредневековой атмосфере эпохи Возрождения. Тем не менее, новый этап начался.

К этому времени складывается самобытная советская культура. Как бы мы ни оценивали её духовные основания (а на мой взгляд, мифологически фундированный атеизм был системным пороком советского строя) в СССР бесспорно была своя цивилизация. Появилась своя поэзия, литература, музыка, кинематограф. Даже такие писатели, которых считают скрытыми или явными антисоветчиками — Б. Пастернак, А. Солженицын, А. Зиновьев — представляют собой феномены именно советской культуры. Были и собственно советские творцы, пусть и не того масштаба как Л. Толстой или П. Чайковский. Например, В. Высоцкий и Б. Окуджава представляют собой феномены именно советской культуры и вне ее контекста уже сложно опознаваемы. О техническом и научном прогрессе говорить и не приходится. Именно СССР стал сверхдержавой, создав мощнейшую фундаментальную науку и передовую технику, первым выйдя в космос. Советская система образования была одной из лучших в мире за всю историю педагогики. Начала складываться особенная этноконфессиональная общность, центрированная вокруг русских и русского языка, но уже без Православия, которую в эпоху развитого социализма стали осмысливать как «советский народ». Что бы про Ленина и про Сталина ни говорили, они провели культурную революцию. Страна стала почти поголовно грамотной. Появилась своя интеллигенция. Советская интеллигенция — важнейшая составная часть советской культуры. Она была не только интеллектуальной надстройкой над рабочим и крестьянским сословиями и не только «прослойкой» между этими классами и номенклатурой, но и носителем ценностей. Д. С. Лихачев определял интеллигента по обостренному моральному сознанию. Интеллигенция в каком-то смысле заместила уничтоженное священническое сословие. Разросшаяся и самовоспроизводящаяся (династии учителей, врачей, инженеров) интеллигенция стала отличной питательной средой для развития философии. Советское государство, утрачивая откровенно репрессивные характеристики, неизбежные в условиях революции и войны, стало обретать цивилизованные черты. Сложилась своя правовая система, своя система естественного права. Даже стал складываться своего рода рынок, включающий такой специфический механизм, как внемонетарный обмен услугами. Одним словом, культурное пространство оформилось и стало содержательно насыщенным на всех уровнях — когнитивном, эстетическом, социально-практическом, можно говорить и о специфическом духе советской культуры, об эксклюзивно советских мифах.

В этом новом пространстве философия соответствующим образом развивается. В той мере, в какой мыслит общество, и философия как мышление о мышлении тоже осуществляет свою миссию. На этом этапе развития советской философии динамика сопровождается дифференциацией. От сугубо политических вопросов и комментирования текстов классиков — к изучению реальных проблем. Издание собраний сочинений классиков дало возможность проникнуть в лабораторию их мысли («Рукописи» Маркса, «Философские тетради» Ленина), четче обозначился диалектический исток марксизма, восходящий к Гегелю. Продолжаются традиционные направления: в рамках онтологии предлагаются различные модели материи и интерпретации принципа развития, разрабатывается диалектика как логика и теория познания. Изучается и осмысливается на новом уровне тематика общественного развития в связи с итогами Второй мировой войны, появлением соцлагеря, возрастанием роли техники. Интересны новые веяния. Странные появляются

направления, недолжные с точки зрения марксизма. Этика, например. Ленин вполне солидарен с редукционистской позицией Троцкого, согласно которой «в марксизме от начала до конца нет ни грана этики»¹. И он по большому счету прав: если под этикой понимать не редукционистские доктрины вроде гедонизма или утилитаризма, а считать мораль важнейшей областью духовной жизни, основанной на свободном самоопределении личности, то марксизм антиэтичен. Но появляются этические исследования в СССР и даже кафедры этики и эстетики. Почему? Просто потому, что такова природа метафизического знания, оно не может без аксиологической проблематики. Поэтому можно согласиться с академиком А. А. Гусейновым, что начиная с 60-х гг. одной из задач советской философии становится «реабилитация» морали. На идеологическом уровне этой тенденции соответствует появление «морального кодекса строителя коммунизма», который, как это не парадоксально, восстанавливал и узаконивал многие христианские ценности на атеистической основе. Появляется эстетика, которая также стремится сбросить с себя оковы историко-материалистической догматики. Бурно развиваются естественные науки, и в этой ситуации уже нельзя ограничиться одним тезисом Ленина о том, что материя неисчерпаема или электрон неисчерпаем, нужно смотреть, что происходит в мире. Изменения нужно осмысливать, а диалектический материализм должен дать компетентный ответ. Отсюда близость к позитивизму и западной философии науки. А чтобы дать такой ответ, нужно изучать эти самые науки. Как следствие, в философию пошли умные люди, обладающие соответствующим естественнонаучным или классическим образованием. Философия, в общем, начинает обретать те же очертания дискурса, что и в других странах. Железный занавес пока еще не рухнул, но пошли более интенсивные контакты с западным миром. Хотя бы под лозунгом того, чтобы бить врага, нужно знать его.

Вот в это благоприятное время, когда учились и мы, работал Анатолий Ильич Маилов. Александр Александрович Ермичёв тоже работал в это время. Благодаря своему месту в составе советской культуры, философия стала в СССР профессией. Какие группы и ориентации можно выделить внутри этого профессионального сообщества? Сохранилась каста слуг, которые обслуживали идеологию — либо они служили искренне, либо за деньги коммунистической идее и номенклатуре. Пришла еще группа философов интересная и сильная, потомки которой сейчас заняли доминирующее положение, — позитивисты. То есть философы, которые отталкиваются в своих построениях от реального изучения того, что происходит в позитивных науках. Они могут быть чисто гносеологами, как были Нарский и другие, они могут быть онтологами, как Свидерский наш, ленинградский. Но в любом случае они от естественных наук идут. И это логично, потому что материализм, как говорил Энгельс, неизбежно будет менять свою форму, сохраняя сущность, в зависимости от того, какие изменения проходят в науках. Была и другая группа, назовем их диалектиками. Их было немного, но они были умными. Библер, Батищев, Ильенков в Москве. Эти имена известны. Можно продолжить: Лекторский ныне здравствующий. А в Петербурге, конечно, два имени. По крайней мере, известны нашему поколению. Это Евгений Семенович Линьков, единственный, наверно, из тех, кто сумел оставить после себя школу, и Анатолий Ильич Маилов, который школы в традиционном смысле слова не оставил, но ученики у него тоже есть.

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Том 1. С. 440.

Что, собственно, представляла собой диалектико-логическая концепция Маилова? Попробую схематично изобразить условия ее возможности. Марксизм-ленинизм надо развивать, пишет Ленин. Для того, чтобы его развивать надо знать предшественников. Кого из предшественников? В первую очередь Гегеля. Невозможно понять «Капитала» не освоив всей Логике Гегеля, находим мы признание Ленина в «Философских тетрадах». Был лозунг в Гражданскую войну: пролетарий — на коня. После Великой отечественной: «Пролетарский философ! Давай изучать Гегеля!» Однако Гегеля невозможно усвоить, не осмыслив всей истории философии. Начинаешь изучать Гегеля — выходишь в историю философии. Отсюда более широкая панорама — всей истории мировой культуры. Как следствие, обозначается религиозный горизонт. Я помню, как я сам подвинулся к этому: открыл книгу Гегеля и где-то на третьей странице читаю, что Бог и только Он является предметом философии. Я на третьем уже курсе был, ничего себе! Я-то думал, что философия совсем другим занимается, а оказывается — Богом. Вот так опасно изучать Гегеля.

Какая задача ставится? — Материалистическое прочтение «Логике» Гегеля. Как это сделать? — С позиций исторического материализма. У Гегеля дух двигает историей, а у Маркса она разбивается на общественно-экономические формации. Значит, требуется выявить, как общественно-экономические формации производят ту или иную форму идеологии, в рамках которой находятся и религия, и философия, и искусство. Маилов и двинулся по дороге исполнения этой непростой задачи — материалистически прочесть и перетолковать «Логик» Гегеля, протапывая при этом свою особую тропку на этом тернистом пути, за что периодически получал иногда достаточно сильно. Из партии его не исключили в свое время, но в ссылку (с факультета в НИИКСИ, с отстранением от преподавания) направляли. Ведь хрущевская «оттепель» уже прошла к тому времени.

В гегелевской системе имеются логическая и историческая составляющая. Логическая представлена в его важнейшем произведении «Наука логики», а историческая в реальной философии. В «Феноменологии духа», которую Маркс называл истоком истоком и тайной гегелевской философии, логическое и историческое еще свернуты и переплетены. В дифференцированном виде реальная философия у Гегеля составляет основной объем текстов: философия природы и философия духа, которая включает в себя области государства, права, морали, истории, религии, искусства и истории философии. Но центр — «Логика». Что самое интересное в «Логике»? Категории, всеобщие формы мысли. Но поскольку мысль лежит в основании бытия, т.е. быть значит быть в сущности некой идеи (вещи возникают и гибнут, будучи лишь оболочками сущности), постольку мышление есть основа самого мироздания. Перед нами базовый тезис идеализма: мысль и бытие — одно. Его первую формулировку принято возводить к Пармениду. Согласно позиции объективного идеализма, вещи существуют (и не существуют), идеи — бытийствуют. Аристотель доводит идеалистический принцип до логического предела: Бог — идея идей, Ум — перводвигатель. Христианская мысль трактует этот Ум персоналистически. Особенность Гегеля, отличающая его от классиков от Парменида и Аристотеля и до многих, включая схоластов, в том, что он мышление понимает исторически, очень динамично. Оно оказывается у него процессом, и этот процесс осуществляется как в вечности (развитие понятия), так и внутри самой истории. История выступает последовательностью формообразований духа. Что выполняют категории «Логике» в этой последовательности формообразований духа? Они выполняют роль, как сказал бы Томас Кун, парадигм мысли. Получается, что для

каждой эпохи есть своя парадигма, после Куна это понятно, потому что после Куна мы стали распространять термин «парадигма» и на политику, и даже на религиозную сферу. На самом деле то, что сделал Кун — это постпозитивистская популяризация гегелевских идей в той версии, когда логическое и историческое как бы коррелируют друг друга. Гегель, в отличие от американского позитивиста, панлогист: в его системе Логика правит миром. Марксизм, и в этом его близость к позитивизму, настаивает на примате исторического.

А. И. Маилов предложил рассматривать категории как способы мышления эпохи, базовые принципы, которые осуществляются в самом способе производства — не экономического, и здесь он опять из позднего из Маркса делает хорошую выдержку, а способа производства самой жизни. И, соответственно, философские системы фиксируют смену культурно-исторических парадигм. Следовательно, чтобы нам выстроить диалектическую логику, мы должны обратиться к материалу истории культуры и, перевернув (по заповеди Маркса) Гегеля с головы на ноги, от исторического перейти к логическому, а не наоборот. Маилов выстраивает свою модель диалектической логики, в которой предполагается развертка категорий в соответствии с историей мышления. При этом Маилов шел не от Парменида, а от Фалеса. Он подавал свою концепцию в разных видах, у меня сохранились наброски и варианты. Вводится понятие «сетки категорий». Идея «сетки категорий», я думаю, именно благодаря Маилову сейчас стала своего рода уже хрестоматийной, по крайней мере, в ленинградском философском сообществе. Согласно Маилову, сетка категорий — т. е. те призмы, сквозь которые мы смотрим на мир, складывается исторически. Т. е. формально (на уровне бессознательного применения) набор категорий один и тот же всегда, их еще Аристотель описал. Однако в содержательном плане, когда речь идет о построении картин мира, чем и занимается философия, опираясь на разум, в ту или иную эпоху определенная категория выходит на передний план, что фиксируется соответственно в определенной философской доктрине, поскольку философия не изобретает категории, а актуализирует их. И получилось достаточно интересно: картина мира усложняется и конкретизируется в зависимости от синтетичности базовых категориальных установок (сложное включает в себя простое, которое до этого выступало отдельной предпосылкой; например, атомистика воплощает отвлеченно-количественный подход, а софистика — отвлеченно-качественный, которые синтезируются категорией меры, выступающей базовой в платонизме). Маилов давал своеобразное прочтение всей истории философии от Фалеса до Гегеля, но в логически упакованном виде. Для советской системы это был замысел более чем претенциозный. Насколько мне известно, никто из корифеев не предлагал своего логически структурированного прочтения всей истории философии.

Это позволяло нам, студентам, по-другому понять и Гегеля, и Шеллинга, а в этом процессе освободиться от идеологизированных прочтений посредством внимательного вчитывания и вдумывания в тексты. Я, будучи студентом, общался с Евгением Семеновичем с Линьковым. Он очень внимательно изучал тексты, в том числе, немецкую классику на оригинальном языке. Нас же буквально принуждал к их чтению и анализу, используя методы не только убеждения, но и унижения. Подчеркну два важных различия между Линьковым и Маиловым: психолого-методическое и логико-методологическое. Фишка Линькова «Истина — одна». И он, подхвативший штандарт из рук ушедшего в вечность Гегеля, глашатай ее. Признавшие этот факт, неочевидный только для страдающих отсутствием способности суждения, могли попасть в круг

приближенных. За Линьковым всегда ходила свита поклонников и поклонниц, очарованных диалектикой. Его прототип — «Вожачок» (по выражению Маилова) из пьесы Всеволода Иванова «Бронепоезд № 14.69». Анатолий Ильич никогда не давил и ни к чему не принуждал. Соглашаясь с тем, что Истина — одна, он учил нас, что у Истины много ликов, которые зависят от контекста эпохи и личных обстоятельств людей, ищущих Истину. Методика Маилова — убеждение. Методологически Линьков оставался в рамках абсолютного идеализма, причем с сильным фихтеанским уклоном. Маилову импонировал агностицизм Канта и неокантианцев, усматривающих в категориях человеческое, а не божественное. Импонировали ему эстетические и мистические мотивы у Шеллинга. Но главное, Маилов пытался выявить самые принципы мышления того или иного автора, не исключая и Гегеля. Сами принципы, т. е. показывал, что означает реальная трансцендентальность. Известный маиловский афоризм: легко ли стать великим философом? Я часто задаю такой вопрос студентам на лекциях, но услышал я его от Анатолия Ильича. Великим философом стать легко: надо просто, выявив принцип мышления всех предшественников, высказать нечто противоположное ему. Либо, наоборот, включить в свою систему принципы всех предшественников, как это сделали Аристотель или Гегель.

Уже у позднего, почти на грани распада советского строя, Маилова обозначается очень интересный поворот. Он говорил мне: «Я сейчас в большей степени начинаю рассматривать категории не как способы теоретической мысли, а как способы этических ориентаций в мире». Это соответствует переходу от теоретического разума к практическому, что в классике не осуществлено, на мой взгляд, в полной мере, а в пост-классической философии сделано. Сначала неокантианцами (школа Риккерта), а лучше всего Максом Шелером. Перед Шелером были неокантианцы, а рядом с Шелером — экзистенциалисты. Это переход от категорий к ценностям (неокантианцы) и экзистенциалам. Удивительно, но Маилов нащупывал этот ход мысли самостоятельно, как бы переживая свершившуюся историю в самом себе. Ведь в стране еще продолжалась эпоха «закрытого общества», говоря языком К. Поппера. И тогда я учился еще в аспирантуре или уже заканчивал ее и не совсем понимал, о чем говорит Анатолий Ильич.

Что еще намечает Маилов в то время? Интересный поворот, который отличает его от классических диалектиков. От Гегеля к позднему Шеллингу. Где он его вычитал, не знаю, тогда опубликовали уже Соловьева. Помню, идем мы от философского факультета к метро Василеостровская, а Маилов мне и говорит: «Дима, ты еще не понимаешь: Гегель — талант, Шеллинг — гений». Я внутренне усмехаюсь и удивляюсь. Как так с Шеллингом? Промежуточная философ, так нам говорили. А Маилов продолжает: «Гегель — рассудочный человек, систематизатор. Шеллинг совершает гениальный переход к философии нового типа». Сейчас мне понятно, о чем речь, я и сам в некотором смысле «поздний шеллингианец», хотя после знакомства с трудами И. Ильина и П. Тиллиха мое отношение к Гегелю существенно улучшилось.

Раскроем тему, которая заявлена в качестве субстанции доклада — пути пост-совесткой философии. Постсоветская философия — это наш советский постмодерн, и, соответственно, в постмодерне всё переформатируется и разлагается, исчезают устоявшиеся критерии. В России это происходит, с большей степенью интенсивности, поскольку подлинный скептицизм и подлинная постсекулярность у нас начинается именно с распадом коммунистического мифа, а не тогда, когда рухнула православная империя. В этой ситуации уж точно ничего не остается святого, все по-своему правы.

Кроме того, русские склонны к догматизму, и если уж мы стали постмодернистами, то до крови тогда уже будем всё разваливать, так, чтобы мало никому не показалось. Но все отнюдь не так плохо: появляется полная свобода философского творчества. В этой ситуации плюрализм неизбежен.

Какие основные тенденции? Основной поворот в постсоветской философии произошел не от марксизма к идеализму, как это сделала интеллектуальная элита российской империи, выкинутая впоследствии в эмиграцию, а к позитивизму. Позитивизм я понимаю в данном случае в самом широком смысле этого слова. Классический позитивизм уже умер, а Поппер убил и третий (логический) позитивизм. Но остался позитивизм как некоторое умонастроение: давайте будем отказываться от всяческой метафизики — с богом каким-то там, бессмертием. Это всё псевдо-проблемы, а вот науку надо изучать, черпая из нее великую прагматическую мудрость. Это в некотором смысле правильно, поскольку успешность и основание для прогресса общества формируются развитием наук, техники и производства. Современная философия науки, из которой можно почерпнуть немало ценного, сформировались в русле пост-позитивизма. Еще — феноменология. Позитивизм распространен в англо- и франкоговорящих культурах, феноменология — явление преимущественно германо-французское. Это нечто среднее между позитивизмом и идеализмом, и сам Гусерль говорил о позитивистских тенденциях внутри феноменологии. Влияет ли феноменология? Да, но это один из изводов. Психоанализ тоже в чем-то позитивен. Он акцентирует бессознательную основу и не видит (за исключением юнгианского извода) ничего особо возвышенного. Это основной тренд. Даже аспиранты сдают экзамен не по философии, а по философии и истории науки. Наиболее титулованные позитивисты сосредоточены в ИФ РАН, хотя институт позитивизмом не исчерпывается.

Взаимные перетекания между материализмом и позитивизмом естественны. У них много сходного. Позитивизм не решает однозначно вопрос о первичности материи, заменяя понятие субстанции понятием о функции, и у него нет такой агрессивности, как материалистов. Я считаю, что это разные типы мировоззрений, хотя близкие по целому ряду критериев. Что еще появилось нового в постсоветской философии? — Иррационализм против марксистской догматики и пришедшего ей на смену позитивистского сциентизма. Отсюда вытекает популярность Ницше и иже с ним. Психоанализ опять-таки некоторыми своими сторонами близок к иррационализму. Ну и конечно экзистенциализм, сочетающий иррационалистические мотивы и феноменологические установки.

Что еще появилось нового? — Если посмотреть, изменив основания ввода, то перед нами предстанут: историософия и культурология. Организационные предпосылки — исторический материализм. Работники кафедр научного коммунизма и истории КПСС переквалифицировались в политологов, а истматчики в культурологов. Тематически эти нововведения связаны с темой особого места России в истории: как нам жить после распада СССР, и т. д. и т. п.

Завершая речь о новом в постсоветское время, нельзя не отметить возвращение к истокам, поворота к русской философии. А в русской философии её наиболее интересная часть — это русский религиозный идеализм: всеединство, интуитивизм, персонализм, а также и люди, которые не укладываются в эти классификации вроде Розанова и др. Религиозная метафизика от Чаадаева и Хомякова до Бердяева и Федотова — самое интересное и содержательное в русской философии. Этот пласт мысли и теологичен и идеологичен, он — аналитичен и пророчичен, поэтому может

удовлетворять различные современные интересы. Поворот к традициям русской до-революционной философии является влиятельным трендом постсоветского времени. В 90-е гг., в общем контексте религиозного подъема, он был едва ли не доминирующим. Сейчас — вряд ли. У него нет интеллектуальной, коммуникативной и грантовой поддержки с Запада, как это имеет место в случаях с позитивизмом, феноменологией и психоанализом. Институциональные условия, за немногими исключениями, о которых скажем в конце статьи, слабые.

Анатолий Ильич был как раз в этом последнем тренде — к русской религиозной философии. Но туда он вошел самостоятельно, и главное, из гегелевской систематической школы, с диалектико-логической выучкой и со склонностью к систематизации. Конкретизируем тему советской и постсоветской философии, обратившись к творчеству А. И. Маилова. Я считаю, что такие люди как Анатолий Ильич Маилов выполняли функцию *хранителя* подлинной философии, т. е. той философии, которая не является служанкой политики, а выступает поиском Истины. Такие люди как Маилов не дали советской философии раствориться в мифотеологии вечной материи — с одной стороны, стать прислужницей политики — с другой, погрузиться в изучение далеких от всеобщности и всеединства частных — с третьей. Они осуществляли миссию хранителя философии, в подлинном ее значении любви к Мудрости, в сложное идеологическое время, когда можно уже было что-то говорить и не поплатиться за это жизнью и свободой.

А что же в постсоветское время? Миссию, которую мог бы исполнить Анатолий Ильич Маилов, сложно интерпретировать в категориях призвания — пророк, апостол, реформатор (а он, я убежден сейчас, претендовал именно на особую призванность). Пророк возвещает или основывает нечто новое, но русская религиозная философия уже состоялась. Апостол проповедует свершившееся от края до края, а реформатор, призывая вернуться к истокам, обновляет традицию. Маилов попытался стать провозвестником. Не знаю, получилось у него или нет, однако он выдвинул целый ряд оригинальных идей в отношении русской религиозной философии. Напомню контекст ее первоначального восприятия: интересно и внове. Розанов: метафизика пола; Шестов: давайте бросимся куда-нибудь в беспочвенность; у Бердяева *Ungrund*, у Булгакова София, — какие необычные темы! И вот Маилов по этим темам начинает говорить: вот тут неправильно, тут правильно. На каком основании он смеет так судить? Ведь мы вошли в пещеру постмодернистского мышления, в сумерках которой любые догмы оборачиваются иллюзиями. У Маилова таким основанием был свет немецкой классики, вершинность которой для эпохи Модернити не отрицают (с разными акцентами) ни марксисты, ни неокантианцы, ни представители позитивизма, феноменологии и экзистенциализма. Что пытался Анатолий Ильич обосновать? Он говорит, что русская религиозная философия есть не только нечто этнически самобытное и культурно-исторически своеобразное. Своеобразие русской метафизики вроде бы не оспаривают. *Он выдвигает очень смелую гипотезу: это высший этап в развитии мировой мысли.* Выше — нет. В каком смысле? Это преодоление классики, в первую очередь немецкой классической философии. Но это преодоление без понижения. А что он считал понижением? Понижением он считал марксизм. Варианты игры на понижение — психоанализ, иррационализм ницшеанского толка. В этом же ряду увлечение Хайдеггером, по поводу которого Маилов вводит термин «хайдэмарксизм». Это всё понижение.

Преодоление классики предполагает критику. Однако критикой не ограничивается. Выше критики — оправдание. В результате процедуры оправдания критикуемое

включается в преобразованном виде в более сложную систему в качестве ее элемента. Но оправдание не тождественно гегелевскому снятию, хотя внешне на него похоже. Снятию подлежит хорошее и плохое, должное и недолжное. Это естественно-генетический процесс, в котором мы наследуем и достижения и болезни (физические и нравственные) своих предков. Оправдание требует различения планов генезиса и теозиса, то есть по сути дела христианской оптики, в рамках которой мир, принимаемый естественным разумом как некий факт и даже как должное, на самом деле является падшим. Классика, согласно Маилову, должна быть не просто преодолена, но именно оправдана. Эту задачу впервые самостоятельно и по своему сформулировали славянофилы, работая фактически параллельно с поздним Шеллингом и имея перед последним преимущества неперегруженности сознания мифологией и личной включенности в духовную практику православной церкви. В трансцендентальной критике выявляются основания сущего, но в конечном счете они некритически оправдываются, поэтому Чаадаев и заметил о «Критике чистого разума»: апология падшего разума, апология адамова разума. Оправдание в русской религиозной философии не тождественно апологии наличного наличного, а представляет собой подтягивание до некоторого идеала. Потом эту тему творческого преодоления классики подхватит Соловьев, который, несмотря на все пантеистические и гностические уклоны своей системы, пытался строить христоцентричную онтологию и историософию. Одним словом, преодолеть можно с выходом вверх по вертикали, можно преодолеть с выходом вниз, или с уклоном влево или вправо. Русская религиозная философия не только в России, но и в эмиграции противостояла указанным течениям западной мысли, в которых Маилов не видел прогресса. Он скорее видел распад тех достижений, до которых поднялись Гегель и Шеллинг. Она выполняла и определенную политическую функцию, а именно — противостояния демоническим идеологиям, первая вскрыв духовную сущность большевизма и фашизма.

Русская религиозная философия в эмиграции обогатилась и сама оплодотворила западную мысль, в первую очередь экзистенциальную. Маилов говорил, что она единственная адекватно выполнила миссию критики атеистического экзистенциализма, при том, что сам экзистенциализм — это позитивная тенденция. Я с ним согласен: тенденция на примат личности в бытии, на примат события по отношению к пространству. И только в русской религиозной философии прозвучала аргументированная критика радикального протестантизма, в частности, Карла Барта с его специфически протестантским акосмизмом, десинергитизирующим боговоплощение. Русская философия обогатила и католический экзистенциализм Габриеля Марселя, и диалектическую теологию Пауля Тиллиха. Как можно это узнать? Главным образом по журналу «Путь». Поэтому Маилов в последние годы работал над журналом «Путь», который он называл «библией русской религиозной философии». В 90-е гг. вышла серия его брошюр, посвященных русской философии в «Пути», но они не равноценны по содержанию.

Почему же, согласно Маилову, русская религиозная философия представляет собой высший этап в развитии мысли? По крайней мере, другой? Сдвиг парадигмы произошел. Сама сетка категорий, — не проблем, потому что проблемы у философии примерно одни и те же на протяжении всего ее развития, а именно система исходных принципов мышления в русском религиозном идеализме изменилась по сравнению с классикой. И она другая, чем в европейской постклассике. Самый главный переход — от развития к творчеству. Т. е. от принципа развития как важнейшего онтологического постулата к рассмотрению творения и творчества как основных причин происхождения сущего

и его изменений. Отсюда изменение планов анализа, появляется генетический план, когда сущее берется в своей относительной самостоятельности, появляется план отношения к Богу, то есть различаются генезис и теозис. В гносеологии этому соответствует переход от критики к оправданиям, о чем уже говорилось выше. Ну и потом различие между предикативной философией и субъектной. Маилов, очевидно, заимствовал это у Булгакова или у Бердяева. Истина находится не на стороне предикатов, читай каких-то отвлеченных атрибутов, а на стороне субъекта. А кто выступает субъектами? В религиозной философии — это Бог и человек. Соответственно, на указанных основаниях может быть выстроена субъектно-персоналистическая онтология.

Завершим наш обзор творчества Маилова переходом от планов и возможностей к тому, что свершилось в действительности. Маилов стал говорить о смене самой сетки категорий, но, будем откровенны, не прописал это ясно. За категориями группы или уровня «понятия», как это значит в гегелевской «Науке логики», должны располагаться, согласно поздней гипотезе Маилова, категории группы Сущего. Не в хайдеггеровском смысле сущего с маленькой буквы, а в смысле Соловьева и Бердяева, которые говорят о Сущем как об имени Бога. Но Хайдеггер и Гартман, прямо скажем, сумели тематизировать различия между бытием и сущим, сделав это весьма убедительно во многих книгах. Это достаточно продуктивная дифференциация, я сам ее использую, хотя вижу задачу и в том, чтобы выявить онтологические различия между бытием и Сущим. Анатолию Ильичу тематизировать указанные различия не удалось. По ряду причин. Но задача была им заявлена. Понятно, что Анатолий Ильич не состоялся как самостоятельный мыслитель калибра Бердяева или Булгакова. Но мы его знаем, он их пропагандировал, открывал их нам. Но вот собственных системных книг на концептуальной платформе русского идеализма у Маилова нет.

Однако некоторые его идеи получили вторую жизнь в РХГА. Но не все. Я, когда обосновывал концепцию, сознательно и бессознательно опирался на его идеи. Речь идет о моей главной (пока) книге — «Мышление и откровение». Так обстоит дело и с самым известным научно-просветительским проектом РХГА — издательской серией «Русский Путь: pro et contra», где в центре стоят персоны, осмысливаемые по принципу «за и против». Хотя Анатолий Ильич критично относился к самой серии, считая жанр антологий недостаточно концептуальным. Анатолий Ильич не породил школы, как это сделал Е. С. Линьков. А. И. Маилов сам был высоко индивидуализированной личностью и всячески поощрял оригинальность в своих учениках и поклонниках. Мне он говорил: моя задача не препятствовать Вашему творческому росту. Хотя школы он не создал, ему удалось поучаствовать в воспитании тех, кто сейчас формирует даже и не школу, а нечто большее: институциональные условия для воспроизводства традиций русского философствования на систематической основе.

Анатолий Ильич иногда вспыльчивый был, пристрастия у него в философии были определенные, хотя любил писать об отличиях между пристрастием и при-частием. Уж если любил, то любил, а если не любил, то тоже пристрастно. Вот Карсавин ему не понравился, Маилов будет его с разных сторон шпынять. Уже позднее, познакомившись с книгой А. А. Ванеева «Два года в Абези», Маилов уяснил для себя, что он, оказывается, в свою бытность по окончании Суворовского училища офицером конвойных войск НКВД, этапировал Л. П. Карсавина. Но лучше от этого его отношение к русскому философу, по-моему, не стало. Самая интересная у него книжка, по-моему, про Льва Шестова, тут явно пристрастия, но хотя бы по делу, чего с Карсавиным не скажешь. Маилов считал скрытым религиозным основанием философии Л. Шестова

ветхозаветный иудаизм. Я продолжил тему скрытых религиозных оснований философских концепций в «Мышлении и откровении», анализируя типы мировоззрений. Два любимых его автора — это Булгаков и Бердяев. Мне они тоже симпатичны. Он говорил: «Бердяев (хотя дураки его журналистом считают) глубокий очень, я о нем свою самую последнюю книжку напишу». Не получилось. В принципе это не им придумано, что Бердяев — это русский Гегель, так написано, по по-моему в некрологе «Таймс» или «Нью-Йорк таймс». Страдал он и увлечением, характерным для русской философии в целом — захваченностью сегодняшним днём. Оно тянуло его от вечности, слишком много идеологии в его статьях. И критики вместе с этим. В свое время Анатолий Ильич попадал в парторганы, его критиковали там и грозились исключить из партии. А здесь он сублимировал, мне кажется, свое желание покритиковать и обличить кого-то. По пришествии 15 или 20 лет это становится явным.

Но я убежден, А. И. Маилов стал тем человеком, который не просто что-то сохранил и протоптал собственную тропу, которая зарастет быльем после его смерти, а смог внести свой вклад в формирование современного философского пространства, в том числе в этой магистральной линии, которая связана с экзистенциальной религиозной философией. Его заслуга в попытке не противопоставить её классике, а соединить, истолковав русскую мысль как очень глубокий и интересный этап в развитии мировой философии.

Завершить статью, посвященную моему учителю, хочу словами из некролога, помещенного в нашем журнале год назад: «В вечность ушел не просто доцент или профессор, в вечность ушел философ. Он учил нас принимать вечность как высшую мудрость — Софию, будем надеяться, что вечность приняла его с любовью».

ЛИТЕРАТУРА

1. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Том 1. С. 440.

С. П. Лебедев

ВОСПОМИНАНИЕ О ФИЛОСОФЕ. ПАМЯТИ АНАТОЛИЯ ИЛЬИЧА МАИЛОВА

Для философского становления человека очень важно, чтобы ему, хотя бы однажды, повстречался такой наставник, который сам был бы настоящим мыслителем, живущим философией и по ее законам. Общение с ним невольно пробуждает высокую страсть к «науке наук». Нам, студентам философского факультета ЛГУ восьмидесятих годов, повезло. На факультете в тот период одновременно преподавали две ярких личности — Анатолий Ильич Маилов и Евгений Семенович Линьков. Оба они были в той или иной степени гегельянцами, оба жили философией, были честны перед ней и перед самими собой, фактически осуществляя единство своих философских представлений и поступков.

Е. С. Линьков был, если можно так сказать, «категорическим» гегельянцем. Энергичный, напористый, в критике по мальчишески задиристый, он заражал смелостью своего противостояния формально господствовавшему в то время рассудочному марксистскому сознанию. Бескомпромиссно жесткий к рассудку, он увлекал студентов в узкие, трудно проходимые области разумного мышления. Е. С. Линьков «прямолинейно и равномерно» восходил сам и «втаскивал» (почти силой) за собой студентов на вершину самой последней глубины реальности — к Абсолютному Духу, равнодушному к отдельному, единичному человеку. Добравшийся до этой вершины студент видел, насколько неистинно, мелко и незначительно всё (люди, их представления, большая часть событий), что не достигает ее.

А. И. Маилов, в противоположность ему, уж точно не был «категорическим» гегельянцем. Степенный, спокойный, уравновешенный (правда, иногда мог и вспылить), вдумчивый, он «остужал» нас, молодых гегельянцев, не терпящих возражений и убежденных в абсолютной истинности собственных воззрений. Анатолий Ильич говорил об отчужденности и холодности Абсолютной Истины для человека, о том, что она умалет в человеке его творческое начало. Человек не сводится к мышлению, какими бы достоинствами оно ни обладало, а истина должна не прекращать познание, но стимулировать его. Маилов взывал к личности познающего, он верил в то, что истина должна иметь смысл не только для всеобщего (мыслящего) человека, но и для единичного, вот именно этого человека. Истину недостаточно мыслить,

в ней нужно жить. Он не был уступчивым в отстаивании теоретических представлений, однако всегда оставлял для студента определенный набор возможностей, чтобы последний мог сам, на свой страх и риск, пройти именно собственный путь приобщения к истине.

В отличие от «категорических» гегельянцев, у Анатолия Ильича имелась очень важная черта — он был творческим и эвристичным мыслителем. «Категорическим» гегельянцам сложно демонстрировать креативный подход. Тот, кто достиг абсолютной вершины, обречен остановиться, ему некуда двигаться: и дальше вверх невозможно (вершина достигнута), и вниз не хочется (это будет деградацией). Любое движение, кроме топтания на одном месте, будет движением от вершины. Такой мыслитель вынужден замереть, остановиться и с гордостью, издавек обозревать окрестности. Это хорошо и приятно, но, если даже и произошло, не должно продолжаться долго. Вершины можно достигнуть, но жить на ней нельзя. Маилов же настаивал на том, что человек не должен приравнивать себя к Богу и не может претендовать на знание абсолютной истины. Для него полезней понимание своей ограниченности, которая есть некая защита от возможности превращения в «соляной столб»; ограниченность человека — это гарантия жизни и движения в познании.

Креативно-эвристичный запал Маилова не позволял ему топтаться на месте. Усвоив и интерпретировав для себя гегелевский категориальный ряд как «сетку категорий» (выражение А. И. Маилова), он проецировал ее на различные области познания — от истории философии до современной науки. На достигнутом не останавливался, но все время искал... Ради справедливости стоит отметить, что рассмотрение некоторого объекта исследования сквозь готовую «сетку категорий», не извлеченную из него, а «наброшенную» на него извне, не было сильной стороной методологии А. И. Маилова и содержало в себе признаки определенного формализма. Тем не менее, общая установка на самостоятельное (по отношению к Гегелю) применение гегелевского категориального аппарата к исследованию новых областей, без сомнения, перевешивает недостатки маиловской манеры систематизации. Нужно подчеркнуть, что с вступлением в «уважаемые лета» Маилов, как мне кажется, отходил и от формализма, и от Гегеля. Анатолий Ильич жертвовал вершиной гегелевской мысли, надеясь усмотреть и покорить другую. Вдруг, окажется, что она выше прежней?

Многие из нас в те студенческие годы общались и с Е. С. Линьковым, и с А. И. Маиловым одновременно. Кто-то был больше «линьковец», кто-то — «маиловец». Между этими «молотом» и «наковальней» угодил и я. Мое положение было хуже других, потому что я не мог понять, к какому же лагерю, в конце-то концов, принадлежу. Тогда мне казалось, что я все-таки «линьковец» и что Евгений Семенович дал мне больше. Я старался не пропускать ни одной его лекции, посещал их несколько лет подряд. Но (удивительное дело!) курсовики и диплом писал не у него, а у А. И. Маилова! Что-то было во мне, что сопротивлялось Евгению Семеновичу и влекло к Анатолию Ильичу. Я мог сказать, как и чем покоряет Линьков, но был не в состоянии сформулировать с такой же ясностью, чем привлекает Маилов. Они даже непонятными были по-разному!

Однажды неизбежное произошло — мы стали «большими» (защитили кандидатские диссертации), выбрали свои исследовательские области, погрузились в их изучение, занялись созданием первого в СССР негосударственного вуза... Жизнь сделалась стремительной, насыщенной, бурной, и захватила так сильно, что очень

скоро я, например, перестал задумываться о своем отношении к наставникам. Если иногда эта тема и всплывала в сознании, то ненадолго и не напряженно. Но некоторое время назад мне все же потребовалось ответить себе на вопрос о том, кто же я в итоге — «линьковец» или «маиловец». Первая и самая быстрая реакция самоидентификации пришла из молодости и дала ожидаемый для меня результат: я всегда, глубоко не задумываясь, считал себя более близким к Е. С. Линькову. Но внимательный анализ моего философского пути привел к неожиданным для меня результатам. Я обнаружил, что практикую маиловский подход к анализу исторических форм мышления (кроме, конечно, «сетки категорий»), имею пристрастие к истории философии, у меня те же установки на поиск новизны даже в старых исследовательских областях, лично ориентированный способ философствования, недоверие к абсолютным истинам, даже интерес к философским проблемам современной науки. Сходство оказалось гораздо сильнее, чем я предполагал. Ненавязчиво маиловские установки проникли в мое мышление и заняли в нем глубинные уровни, не слишком заметные на поверхности. Они исподволь влияли на меня, постепенно переходя в мою методологию и незаметно для меня определяя мою философскую судьбу, за что я очень благодарен Анатолию Ильичу. Маилов не создал школы в точном смысле слова (как совокупности учеников, мыслящих то же самое и точно так же, как это делал учитель), но после него все же остались ученики, такие же чуточку одинокие, ищущие и стремящиеся к самостоятельности.

Е. А. Аль-Фарадж

«РАССУЖДЕНИЕ О ПОДЛИННОЙ И МНИМОЙ КРАСОТЕ» ПЬЕРА НИКОЛЯ В КОНТЕКСТЕ ИДЕЙ ФРАНЦУЗСКОГО КЛАССИЦИЗМА

«Рассуждение о подлинной и мнимой красоте», автором которого является Пьер Николь,— текст малоизученный, который только недавно привлек внимание исследователей, который, тем не менее, представляется интересным и даже программным для французского классицизма XVII в. Автором его является Пьер Николь (1625–1695), богослов, моралист, жизнь которого с ранних лет оказалась связанной с монастырем Пор-Рояль. Он преподавал древние языки и литературу в «маленьких школах», организованных при монастыре, и слыл выдающимся латинистом. Пор-Рояль был оплотом теологического августинизма и бастионом янсенистского движения во Франции, но также и важным очагом культуры.

Преподаватели «маленьких школ» занимались активной переводческой и издательской деятельностью, и Пьер Николь принимал непосредственное участие в этой работе. Вместе с Клодом Лансло он подготовил сборник латинских эпиграмм, а также написал к нему предисловие, которому и посвящена наша статья. Среди пособий, изданных «пор-роялистами» для нужд «маленьких школ», следует назвать «Новый метод по изучению латинского языка» (1644) и «Новый метод по изучению греческого языка» (1655), оба революционных для своей эпохи, потому что они сделали французский, родной для обучающихся, язык базой для изучения иностранного языка. Как пишет Николь, не следует пользоваться пособиями, где «правила грамматики изложены на латинском языке, потому что это смешно — показывать принципы языка на том самом языке, которому хотят обучить и который пока что неизвестен обучаемому»¹. Эти учебники были довольно востребованы. Также в этой связи стоит упомянуть «Новые элементы геометрии» (1667) Антуана Арно, которые несли на себе отпечаток картезианства. Отшельники Пор-Рояля также опубликовали перевод басен Федра (1646) и комедии Теренция (1647), в чем их неоднократно упрекали². Группа Пор-Рояля также

¹ Nicole P. *Essais de morale. Choix d'essais introduits, édités et annotés par Laurent Thirouin.*— P., 1999.— P. 292.

² Расин написал в споре со своими прежними наставниками следующее: «А вы, считающие себя последователями Отцов, чем вы руководствовались, когда переводили комедии Теренция? Следовало ли прерывать ваши святые занятия, чтобы стать переводчиками комедий?». Racine J. *Lettre à l'auteur des Hérésies imaginaires et de deux Visionnaires // Nicole P. Traité de la Comédie.*— P., 1998.— P. 228.

играла важную роль в распространении и популяризации идей блаженного Августина: в 1644 г. Антуан Арно публикует свой перевод «Истинной религии» и «Энхидриона», а «Исповедь» в переводе Арно д'Андии выходит в свет в 1649 г.

Пьер Николь, сейчас известный в первую очередь специалистам, в XVII в. был читаемым и уважаемым автором. О его популярности и востребованности среди современников может свидетельствовать хотя бы тот факт, что три его трактата были переведены на английский язык Джоном Локком³, а его «Очерки о морали» были одной из самых читаемых книг о духовной жизни⁴. Другим важным сочинением Николая является «Логика, или искусство мыслить», известная также как «Логика Пор-Рояля» написанная в соавторстве с Антуаном Арно и изданная впервые в 1662 г. Значимость этой работы, долгое время служившей референцией, когда речь шла о классической теории знака, была актуализирована в 60-х гг. XX в. в сочинениях Мишеля Фуко и Наома Хомского, которые увидели в «Логике Пор-Рояля» значимые элементы рефлексии по вопросу о соотношении языка и мышления.

Текст, о котором пойдет речь в данной статье, «Рассуждение о подлинной и мнимой красоте», представляет собой предисловие к сборнику латинских эпиграмм, подготовленных к изданию преподавателями «маленьких школ», который был издан в 1659 г. Вполне возможно, что в написании этого текста принимал участие и Паскаль: коллективная работа была принята среди «отшельников Пор-Рояля», к тому же некоторые фрагменты «Мыслей», посвященные вопросам эстетики, перекликаются с размышлениями Николая о красоте⁵. «Рассуждение о подлинной и мнимой красоте» было написано на латинском языке, что объяснялось в первую очередь «школьной» аудиторией сборника эпиграмм, но также и знаком учености, серьезности затрагиваемых вопросов. Этот текст был принят довольно благосклонно, о чем может свидетельствовать тот факт, что в течение XVII в. он был дважды переведен на французский язык. К тому же в 1683 г. в Лондоне вышел английский перевод «Рассуждения о подлинной и мнимой красоте», а в 1686 г. это сочинение было включено в программу Итонского коллежа, что обеспечило ему весьма завидную издательскую судьбу: текст регулярно переиздавался в течение всего XVIII в.

Создание этого текста связано с важной эпохой в истории французского классицизма: это так называемый период «апогея» классицизма (1660–1680), эпоха, современная высшим достижениям в области словесности, для которой характерен также и напряженный поиск в области теоретической рефлексии о литературе. Обоснование положений, которые принято связывать с «доктриной классицизма» — учение о трех единствах, о превосходстве разума над вдохновением, о дидактической функции поэзии — было связано с предшествующей эпохой, тогда как во второй половине века эти предписания стали ставиться под сомнение или, по крайней мере, обрести

³ «О слабости человека», «О средствах, способствующих сохранению мира» из первого тома, а также «О существовании Бога» из второго тома «Очерков о морали». Оба тома вышли в 1671 г. Джон Локк, вероятно, познакомился с сочинениями Пьера Николая между 1672 и 1680 гг., во время своих путешествий во Францию, и в тот же период выполнил перевод указанных трактатов, публикация которых состоялась много лет спустя после смерти переводчика, в 1828 г. Стоит, отметить, что сочинения Николая переводил не только Локк: в 1677 г. подборка текстов моралиста из Пор-Рояля увидела свет в Лондоне, имя переводчика неизвестно.

⁴ Martin H.-J. *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598–1701)*.— Т. II.— Genève, 1999.— P. 830.

⁵ Например, фрагмент 585–32 о единственной модели красоты.

нюансами. С этой точки зрения и показательно изучение текста Николя, который рассуждает о красоте, оперируя при этом понятиями — разум, природа, истина — которые занимают важное место в поэтике классицизма, но в то же время, трактуя их иным, не вписывающимся в традиционные схемы, образом. Также новаторство Николя заключается в том, что он рассматривает красоту не как качество, объективно присущее вещи, в данном случае литературному произведению, а как отношение, возникающее между самой вещью и природой воспринимающего субъекта. Таким образом, «Рассуждение» Николя оказывается одновременно укорененным в традиции, но и новаторским текстом.

Заглавие текста Николя, «Рассуждение о подлинной и мнимой красоте», также довольно показательно. Проблема различения подлинного, истинного и мнимого, ложного, была широко обсуждаема авторами XVII столетия. Как указывает Жан Менар, это различие впервые появляется в области эстетики под пером Пьера Корнеля, в посвящении к «Сиду» (1637)⁶. В этом тексте упомянутое различие едва очерчено, Корнель выражает свою радость по поводу того, что его пьеса понравилась мадам де Комбале, племяннице кардинала Ришелье, которой она и была посвящена: «...ваше суждение о пьесе является несомненным свидетельством ее ценности; и поскольку вы всегда отдаете должное *истинным красотам*, *ложные* никогда не смогут вас ослепить» [курсив наш]⁷. Как отмечает Жан Менар, различие между подлинной, истинной красотой и мнимой, ложной становится важным в тот момент, когда предметом вопрошания являются не законы, в соответствии с которым произведение было сконструировано, но принципы суждения о нем⁸. Таким образом, именно это суждение и его основания становятся предметом рефлексии. Схожая проблематика затронута и в самом начале «Рассуждения о методе» (1637) Декарта, который утверждает, что заблуждения в области познания являются результатом неправильного применения здравого смысла или разума, способности, которой в равной мере наделены все человеческие существа, функция которой заключена в том, чтобы «отличать истину от заблуждения». Нужно, поэтому, найти правильный метод и следовать ему в поиске первых оснований наук. «Рассуждение о подлинной и мнимой красоте» открывается размышлением о том, как важно отличать истину от лжи, что перекликается с демаршем, предпринятым Декартом, который отмечает, насколько ценной является способность «правильно рассуждать и отличать истину (*le vrai*) от заблуждения (*le faux*) — что, собственно, и составляет, как принято выражаться, здравомыслие, или разум»⁹. Как и Декарт, Николь выводит вначале общие положения и определения, которые впоследствии применяет к конкретному материалу.

В самом начале своего рассуждения Николь констатирует существование множества противоречивых мнений относительно одного и того же предмета и объясняет это тем, что люди не всегда направляются разумом, когда судят о красоте. Разум, таким образом, является единственным средством придти к идее подлинной и неподдельной красоты; подлинно красивой является та вещь, которая несет на себе отпечаток идеи красоты: «все то, на чем она оставляет свой отпечаток, является подлинно красивым и изящным; то же,

⁶ Mesnard J. *Vraie et fausse beauté dans l'esthétique du XVII^e siècle* / Mesnard J. *La culture du XVII^e siècle*. — P., 1992. — P. 211.

⁷ Цит. по: Mesnard J. *Vraie et fausse beauté dans l'esthétique du XVII^e siècle*. . . P. 211.

⁸ Mesnard J. *La culture du XVII^e siècle*. . . P. 211.

⁹ Декарт Р. *Сочинения в 2-х т.* — Т. 1. — М., 1989. — С. 250.

что от нее уклоняется, будет считаться безобразным и лишенным грации»¹⁰. Сам разум Николь характеризует как «ясный и простой» (*certum ac simplex*), из чего можно сделать вывод, что здесь имеется в виду не столько дискурсивная, сколько интуитивная способность. Николь употребляет метафору света в его описании: «свет разума». Эта аллюзия вписывает мысль Николя в августирианскую традицию, вдохновленную неоплатонизмом, которая рассматривала разум как самую высшую способность человека, «особую часть его существа, которая обеспечивает его совершенство»¹¹. Исследование вещей, если вести его с помощью разума, непременно приведет к идее природы и главному правилу, с которым следует согласовывать любое суждение в области эстетики: вещь является красивой, если соответствует, во-первых, своей собственной природе, а во-вторых, природе человека. И здесь, отмечает Николь, не следует иметь в виду природу испорченную или развращенную, но правильную и должным образом расположенную (*natura emendata et bene composita*); исходя из склонностей такой природы и следует судить о красоте¹². Подлинная красота, в свою очередь, характеризуется им как независимая от единичных обстоятельств, не подверженная ущербу: она не является «тленной, изменчивой, зависящей от обстоятельств, но неизменной, незыблемой, вечной», что позволяет ей «нравиться во все века»¹³. В том, как Николь характеризует красоту, в том, что он говорит в первую очередь об идее красоты, вечной и неизменной, от причастности которой вещи также становятся красивыми, сказывается влияние платонической эстетики, в частности, диалога «Гипсий Большой», в котором вопрос о том, что такое красота остается без ответа, но тем не менее становится понятно, что прекрасное — это не прекрасная девушка, лира или горшок, но что-то, общее указанным вещам, но не сводящимся к ним, благодаря которому все они считаются прекрасными, благодаря идее красоты.

Обозначив общие принципы анализа, Николь переходит далее к рассмотрению конкретного материала. Поскольку важным элементом любой речи (*oratio*) являются слова (*verba*) и идеи, пишет он, то она будет считаться красивой в том случае, если оба компонента придут в соответствие с природой, понимаемой двояко. Слова соответствуют вещам (*rei*) в том случае, когда о великих вещах сказываются великие слова, а о вещах малых — малые¹⁴. Это положение согласуется с мнением Цицерона, который советовал приспособлять стиль речи к вещам, о которых идет речь. Эта позиция была освещена авторитетом Августина и стала общим местом европейской риторики. Тот же тезис можно встретить у Антуана Арно в «Размышлениях о красноречии проповедников» (1695): «...нужно выражать простые вещи простым стилем; вещи обычные чуть более возвышенным стилем; великие вещи — стилем великим и возвышенным...»¹⁵. Чтобы привести слова в соответствие с вещами, не следует рассматривать вещи такими,

¹⁰ Nicole P. *Traité de la Vraie Beauté et son Fantôme et autres textes d'esthétiques*. — P., 1996. — P. 52: «...qua quicquid impressum est vere pulchrum & elegans est, a qua contra quicquid abhorret, deforme & inelegans merito dicendum».

¹¹ Augustin. *De diversis quaestionibus* 83, quaest. 46, § 2. Цит. по: Guion B. *Pierre Nicole, moraliste*. — P., 2002. — P. 525.

¹² Nicole P. *Traité de la Vraie Beauté*... P. 54.

¹³ *Ibid.* P. 56.

¹⁴ *Ibid.* P. 64: «Verborum autem cum rebus consensio in eo posita, ut grandibus grandia, humilia humilibus aptentur».

¹⁵ Arnauld A. *Réflexions sur l'éloquence des prédicateurs*. Goibaud Du Bois P. *Avertissement en tête de sa traduction des Sermons de Saint-Augustin*. — Genève, 1992. — P. 11: «...il faut dire les petites choses d'un style simple; les médiocres d'un style plus relevé; & les grandes, d'un style grand et sublime...».

какими они суть сами по себе, ни такими, какими они существуют в уме говорящего, но такими, какими они с помощью речи представляются в умах слушателей или читателей. Так происходит согласование слов с вещами, но каким же образом слова могут соответствовать человеческой природе? В ней, пишет Николь, можно заметить отвращение к устаревшим словам или к непристойным выражениям, отвращение, присущее всем людям: им свойственно «врожденное чувство стыда по отношению к грубостям и неприличиям»¹⁶. Красоте «постоянной, неизменной, вечной» соответствует, таким образом, природа человека вообще, которая, согласно замечанию Жана Лафона, «наиболее приближена к природе человека до грехопадения»¹⁷. В то же время Николь сообщает образу идеального читателя черты «благовоспитанного человека» (*honestus homo, honnête homme*): в светской эстетике природа благовоспитанного человека была моделью человека *par excellence*. Сам термин, «благовоспитанный человек», несколько раз встречается в тексте «Рассуждения»: грубые выражения «...изгнаны из лексикона благовоспитанных людей», «изыществу свойственно... согласоваться... с природой благовоспитанных людей»¹⁸. Поэтому вполне *естественно*, что необычные или неправильные слова могут ранить, а выражения, употребленные к месту и должным образом, напротив, вызвать одобрение.

О согласовании мыслей (*sententia*) и вещей можно говорить в том случае, когда мысли формируются в соответствии с истиной. Ложные мысли, как правило, сформулированы так, что можно с не меньшим правдоподобием утверждать обратное тому, что они высказывают. Мысли согласуются с людьми, если отвечают склонностям человеческой природы. Таким образом, важнейшей характеристикой мыслей является истинность, ведь все ложное отклоняется от вещей, какими они суть сами по себе: «нет никакой красоты в ложном, если только не в той степени, в которой ложное выдает себя за истинное»¹⁹. Из чего следует, что истина является источником красоты, а ложь — причиной безобразия, которое противно не только природе вещей, но и природе человека, в которой запечатлена врожденная любовь к истине и отвращение ко лжи. Поэтому, заключает Николь, нужно избегать всего того, что может оскорбить человеческую природу, и старательно следовать ее склонностям, чтобы достигнуть искомой красоты²⁰. Платоническая по происхождению, эта концепция красоты, отождествляемой с истиной, встречается и в других текстах эпохи, например, у ораторианца Бернара Лами, чьи «Новые размышления о поэтическом искусстве» (1678) отмечены влиянием идей Николая. Но тогда как позиция Николая кажется на первый взгляд лишенной теологических оснований, эстетическая мысль ораторианца является эксплицитно теоцентрической. Согласно Бернару Лами, любовь к истине присуща человеческой природе: человеческий ум стремится познать только то, что кажется ему истинным²¹. Поэтому все литературные произведения, чья

¹⁶ Nicole P. *Traité de la Vraie Beauté*... P. 102.

¹⁷ Lafond J. *Un débat esthétique à l'époque classique: la théorie du beau dans l'«Epigrammatum delectus» de Port-Royal et sa critique par le Père Vavasseur // Acta Conventus neo-latini Turo-nensis.*— P., 1980.— P. 1273.

¹⁸ Nicole P. *Traité de la Vraie Beauté*... P. 102.

¹⁹ *Ibid.* P. 80: «...nec ulla in falsitate pulchritudo, nisi quantum veritatem mentitur».

²⁰ *Ibid.* P. 56: «Haec si ad orationem transferri placeat, eam vere pulchrum esse dicemus, quae tum ipsarum rerum naturae, tum sensuum animique nostri propensionibus convenit...».

²¹ Lamy B. *Nouvelles réflexions sur l'art poétique.*— P., 1998.— P. 169.

неправдивость бросается в глаза, кажутся смехотворными. Бернар Лами упоминает в этом контексте истины, начертанные Богом в сердце человека, которые «подобны факелу нашей души» и которые помогают нам здраво направлять наши поступки и суждения. В «Рассуждении» Николь никогда не приводит аргументы религиозного свойства, внешним образом его мысль остается более общей и философичной. Однако платонические реминисценции очевидны и у Николя, в частности, одна из них присутствует уже в заглавии текста, где эпитет, характеризующий красоту — «ложная», «мнимая» передается латинским прилагательным «adumbrata», отсылающим к понятию тени, связанным с мифом о пещере из VII книги «Государства» (514а и далее), а также с рассуждениями о трагической поэзии из X книги (597е и далее). Таким образом, мысли Николя свойственна определенная двойственность. С одной стороны, он трактует красоту в духе платоновского идеализма, как вечную и неизменную идею, но с другой стороны, утверждает, что красота — это не качество объективно присутствующее вещи, но определенное соответствие, соответствие вещи своей собственной природе, но — что ничуть не менее важно — природе человека, что свидетельствует о его желании во-первых универсализировать идею красоты, но в то же время об осознании того, что красота вещи зависима от суждения воспринимающего субъекта, которое в свою очередь определяется склонностями его природы.

Каким же образом Николь видит природу человека? В глубине человеческого естества, считает Николь, сосуществуют два противоположных начала: сила и слабость, следствием чего является непостоянство человеческих пристрастий и вкус к переменам. Поэтому ни один единообразным образом построенный объект не может долго удерживать внимание. Этим объясняется, считает Николь, тот факт, что тексты, приправленные пышными метафорами, обычно вызывают удовольствие: вследствие слабости своей природы люди не способны вынести истину в ее простоте, безыскусности и суровости и нуждаются в помощи метафор, которые, однако, некоторым образом направляют восприятие по ложному пути. Критика риторических фигур является отличительной чертой «Рассуждения» Николя. Так, например, экивоки и гиперболы относятся им к категории ложных мыслей, поскольку они удаляются от истины вещей. Он определяет, например, метафору как риторическую фигуру, которая «несколько удаляется от истины» и предлагает уму двойную идею²². Метафора вызывает несколько идей помимо той, которую можно назвать «основной»; эти второстепенные идеи остаются незамеченными, но запечатлевают в уме чувство и страсть того, кто говорит. Именно вследствие этих «второстепенных», «добавочных» идей образные выражения оставляют гораздо более сильное впечатление, чем мысли, заключенные в простых стерильных фразах²³. С этой точки зрения «Рассуждение» оказывается одновременно критикой эстетики барокко, в рамках которой была разработана теория метафоры, которая рассматривалась как риторическая фигура, но и как принцип построения мироздания, позволяющим прозревать тайные связи между разнородными явлениями.

Триада понятий, вокруг которых выстраивается мысль Николя — разум, истина, природа — являются основополагающими для эстетики классицизма. Почти единодушно авторы второй половины XVII в. утверждают роль разума и здравого смысла в суждении о литературе. «Поэтическое искусство» Николя Буало открывается призывом следовать голосу разума, поскольку только разум может придать сочине-

²² Nicole P. *Traité de la Vraie Beauté*... P. 75.

²³ Арно А., Николь П. *Логика, или Искусство мыслить*.— М., 1991.— С. 91.

ниям «блеск и красоту». Подражание природе также является ключевой ценностью классицистической эстетики, однако принцип этот мог быть понят по-разному. Так, например, Николь настаивает на необходимости достичь соответствия природе, чтобы литературное произведение не шло против истины вещей, о которых идет речь, но также и против человеческой природы. Среди классицистов, однако, более распространенной была иная позиция: подражать стоит только той природе, которая достойна быть изображенной. Поэт должен уметь выбирать подходящие сюжеты среди множества предстающих перед ним образов, потому что в его задачи входит не просто изобразить что-то, но и доставить удовольствие зрителям или читателям. Аббат д'Обиньяк («Практика театра») считает, что природу следует скорее исправлять, чем следовать ей в малейших нюансах, чтобы добиться большей выразительности и глубины. Поэт должен уметь выбирать в природе, которая часто бывает неотесанной и грубой, то, что красиво и приятно, он должен не воспроизвести природу, а победить ее, добиться ее идеализированного образа, лишённого недостатков. Нужно, таким образом, подражать природе, в чем-то делая ее совершеннее, и следовать не истине вещей, а правдоподобию — вот еще одно, важнейшее для доктрины, понятие, классическое определение которому дал Рене Рапэн в своих «Размышлениях о поэтике» (1674): истина говорит о вещах таким образом, каким они существуют на самом деле, правдоподобие же рисует вещи такими, какими они должны быть; истина часто бывает искажена вмешательством единичных условий, из которых она состоит, в правдоподобном же нет ничего, что затмевало бы совершенство первообраза и универсальных принципов²⁴. Как отмечает Беатрис Гийон, это устремление к миру универсалий, которое подразумевает желание преобразить реальность, избавить ее от несовершенных и преходящих элементов, было характерно для классицистической мысли²⁵. Противопоставление правды и правдоподобия, неоднократно воспроизводимое в текстах XVII в., восходит к «Поэтике» Аристотеля. Здесь, проводя различие между историей и поэзией, Стагирит закрепляет за историей сферу правды, истины, а за поэзией — область правдоподобия. Классицисты подхватили это разделение и обосновывали право литературы на существование при помощи понятия правдоподобия, тогда как Николь отказывает ей в этом праве, отказывает в самобытности, приравнивая фактически к сфере исторических повествований, когда утверждает, что красота литературного произведения зиждется на его «истинности»: «Источник красоты находится в истине, источник безобразия — во лжи»²⁶.

Однако принцип правдоподобия означает не только стремление «исправить» природу, изобразить вещь не такой, какой она есть, а такой, какой она должна быть. С помощью правдоподобия писатель или драматург может заставить публику поверить в самое невероятное, что только есть в поэзии, пишет Рапэн, то есть следование правдоподобию означает также соответствие ожиданиям зрителей или слушателей²⁷. В этом смысле мысль Рапэна оказывается близка идеям Николя о том, что вещь, чтобы показаться красивой, должна согласовываться со склонностями человеческой

²⁴ Rapin R. Les réflexions sur la poétique.— P., 2011.— P. 418–419.

²⁵ Guion B. «Un juste tempérament»: les tensions du classicisme français // Histoire de la France littéraire.— V. 2.— P., 2006.— P. 142.

²⁶ Nicole P. Traité de la Vraie Beauté... P. 80: «Unde discas plulchritudinis fontem in veritas esse, deformitatis contra in falsitate».

²⁷ Rapin R. Les réflexions sur la poétique. P. 412.

природы. Другими словами, правдоподобие, с одной стороны, является принципом объективации и универсализации, а с другой — риторическим элементом, который способствует достоверности. Правдоподобие исправляет правду в тех случаях, когда она кажется несовершенной или недостоверной. Однако этим две грани правдоподобия находятся в противоречии друг с другом, ибо желание соответствовать ожиданиям публики может затруднить следование идеалу универсальности.

Подобная внутренняя противоречивость свойственна и мысли Николая. В его системе красота, с одной стороны, представляется универсальным принципом, вечным и неизменным, таким же, как разум, который о ней должен судить. Основанием для суждения о красоте является соответствие природе, понимаемое двояко: как соответствие вещи своей собственной природе, но также и природе человека. Вещь соответствует своей собственной природе, если ее части между собой гармонично сочетаются. Но самое любопытное заключается в том, как Николь понимает соответствие вещи природе человека. Очевидно, что речь идет о природе человека вообще, такой же вечной и неизменной, как разум или сама красота. Так, например, размышляя об истине как источнике любой красоты, Николь утверждает, что в человеческой природе запечатлена врожденная любовь к истине и отвращение ко лжи. Но некоторые пассажи «Рассуждения», однако, заставляют усомниться в подобной «универсалистской» трактовке. Так, самой важной чертой человеческого естества является сочетание момента слабости и силы, из чего вытекает вкус к разнообразию, в частности к метафорам, которые уводят душу от истины, а значит, и от подлинной красоты. Здесь сказывается влияние антропологии Августина, рассматривающего человека как существо принципиально двойственное в его состоянии после первородного греха. Однако, как кажется, рассмотрение природы человека в этом ее ключе не согласуется с принципом универсальности и возможностью рассмотреть природу как венную и неизменную, как и красота и истина.

Таким образом, «Рассуждение» Николая оказывается произведением одновременно укорененным в традиции, но и новаторским. Его «традиционность» заключается в том, что мысль автора вращается вокруг привычных для литературно-теоретических текстов того времени категорий — истина, природа, разум — однако, трактуются иным образом, что может быть объяснено тем, что рассуждения Николая лежат в русле платонической и августинианской традиции, тогда как классицисты следовали авторитету Аристотеля, его учению о поэтике и риторике. С этой точки зрения отнюдь не случайным представляется тот факт, что в «Рассуждение» Николая отсутствуют референции к Аристотелю, которыми пестрят другие тексты той эпохи, посвященные рефлексии о принципах построения литературного произведения. Его принципиальное новаторство заключается в том, что он перевернул традиционное отношение между красотой вещи и воспринимающим субъектом. Если раньше было верно, что «вещь нам нравится, потому что она красива», то Николь его обращает, утверждая, что «вещь красива, потому что она нам нравится». Важным отличием текста Николая от современных ему «Поэтик» также является и то, что он рассматривает красоту саму по себе, и лишь затем переходит к рассмотрению красоты отдельных литературных жанров — в частности, эпиграмм. Также Николь не просто говорит о красоте, но и старается ответить на вопрос, почему та или иная вещь считается красивой. Таким образом, со всем правом можно считать его «Рассуждение о подлинной и мнимой красоте» своеобразной эстетикой до эстетики, еще до того, как само слово «эстетика» приобрело широкое хождение, ведь сочинение Баумгартена под таким названием появилось только в 1750 г.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить.— М., 1991.
2. Декарт Р. Сочинения в 2-х тт.— Т. 1.— М., 1989.
3. Arnauld A. Réflexions sur l'éloquence des prédicateurs. Goibaud Du Bois P. Avertissement en tête de sa traduction des Sermons de Saint-Augustin.— Genève, 1992.
4. Guion B. «Un juste tempérament»: les tensions du classicisme français // Histoire de la France littéraire.— V. 2.— P., 2006.— P. 131-157.
5. Guion B. Pierre Nicole, moraliste.— P., 2002.
6. Lafond J. Un débat esthétique à l'époque classique: la théorie du beau dans l'«Epigrammatum delectus» de Port-Royal et sa critique par le Père Vavas seur // Acta Conventus neo-latini Turonensis.— P., 1980.— P. 1269-1277.
7. Martin H.-J. Livre, pouvoirs et société à Paris au XVIIe siècle (1598-1701).— Т. II.— Genève, 1999.
8. Mesnard J. La culture du XVII^e siècle.— P., 1992.
9. Nicole P. Essais de morale. Choix d'essais introduits, édités et annotés par Laurent Thirouin.— P., 1999.
10. Nicole P. Traité de la Comédie.— P., 1998.
11. Nicole P. Traité de la Vraie Beauté et son Fantôme et autres textes d'esthétiques.— P., 1996.
12. Rapin R. Les réflexions sur la poétique.— P., 2011.

А. Б. Сидякина

**«ЗАПИСКИ О РОССИИ» Х. Г. МАНШТЕЙНА
КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ
Э. И. БИРОНА**

«Исторические, политические и военные записки о России» Х. Г. Манштейна являются одним из важнейших мемуарных памятников XVIII в. Труд Манштейна, основная часть которого посвящена царствованию Анны Иоанновны, неocenim для изучения как «бироновщины», так и личности самого Э. И. Бирона. Близкий ко двору, лично знавший Бирона Манштейн вот уже третье столетие остается основным источником сведений о фаворите императрицы. «Высокий уровень аналитических способностей Манштейна позволял ему отбирать преимущественно достоверные факты, которые в большинстве своем подтверждаются другими источниками... Манштейн тонко разбирается в людях и не позволяет себе руководствоваться личными симпатиями или антипатиями, поэтому созданные им портреты заслуживают полного доверия читателей»¹. Однако столь важный для русской историографии текст до сих пор не стал объектом критического анализа. Единственный пример комплексного разбора мемуаров — анонимные «Замечания на Записки генерала Манштейна», опубликованные в «Отечественных записках» в 1825–1828 гг. Редкие посвященные «Запискам» статьи касаются лишь источников по войнам и древнерусской истории. Не ставя перед собой глобальных задач, мы ограничимся анализом заявленной в названии темы: личности Э. И. Бирона в изображении Манштейна, сопоставляя его утверждения со свидетельствами современников-мемуаристов и некоторыми фактами, известными современной исторической науке.

Два слова о самом Манштейне. Кристоф Герман фон Манштейн родился в 1711 г. в Петербурге в семье генерал-поручика русской службы Э. С. фон Манштейна (прусского подданного) и Доротеи фон Дитмар, дочери лифляндского помещика. В 13 лет послан в военную школу в Берлин, в 1727 г. поступил в полк маркграфа Карла. В 1736 г. приехал в отпуск в Лифляндию, где отец и дядя, чрезвычайный посланник Швеции в России барон фон Дитмар, убеждали его перейти на русскую службу, что удалось лишь благодаря уговорам самой императрицы и обер-камергера

¹ Наумов В. Послепетровская эпоха глазами российских немцев // Перевороты и войны. — М., 1997. — С. 494–495.

Бирона. В чине гвардейского капитана Манштейн принял участие в войне с турками под командованием Б. Х. Миниха, в конце 1739 г. стал его адъютантом и получил чин подполковника. Ночью 8 ноября 1740 г. по приказу Миниха арестовал регента Бирона. Участвовал в шведских походах 1741 и 1742 гг. При Елизавете впал в немилость, по ложному доносу был под следствием и в 1744 г. уехал «на воды» в Пруссию, где скоро стал адъютантом Фридриха II. Тщетные попытки вытребовать Манштейна назад в Россию закончились заочным приговором к смертной казни за дезертирство. Генерал Манштейн участвовал во многих походах Фридриха, в том числе в Семилетнюю войну. Погиб в 1757 г. от рук хорватов. «Записки о России», написанные автором на французском языке, завершены примерно в 1753 г.; на русском языке впервые вышли в 1810 г., критическое издание по рукописи осуществил М. Семевский в 1875 г.

В «Записках», как пишет авторитетный «Биографический словарь» Половцова, «есть, разумеется, ошибки, но в большинстве случаев — когда Манштейн не был очевидцем, а передавал слухи»². Мемуары охватывают период с 1727 по 1744 г. Очевидцем каких событий был Манштейн? Он покинул Российскую империю в 1724 и вернулся лишь в 1736 г., сразу же отправившись в армию, где оставался до завершения войны в 1739 г., а летом 1741 и 1742 гг. воевал со шведами. Таким образом Манштейн мог наблюдать русский двор и важнейших его деятелей лишь в краткий, но насыщенный событиями период с осени 1739 г. по лето 1741 г. Описывая военные походы, Манштейн имел возможность пользоваться реляциями и другими подручными документами, но источником по жизни двора для него были именно «слухи», ибо следов знакомства с документами Кабинета и служебной перепиской в его мемуарах не заметно. Но эти «слухи» — иначе сказать, «сведения» — собраны профессионально и проанализированы мастерски.

Итак, Эрнст Иоганн Бирен, внук герцогского конюха, грубый, мстительный и корыстолюбивый человек с темным прошлым, благодаря своей красоте и подлым интригам втирается в фавор к вдовствующей герцогине Курляндской. Вместе с ней он приезжает в Россию, где, быстро вникнув в российскую политику, сводит счеты с недругами. Наводнив страну шпионами, он не лучшим образом поступает и со своей родиной, рыцарство которой под угрозой русских войск вынуждено избрать его герцогом. Стремясь закрепиться у власти, он возводит на трон младенца Иоанна, добивается регентства и лелеет планы через выгодный брак передать российский престол своим детям, когда отважное предприятие фельдмаршала Миниха кладет конец его блестящей карьере. Вот вкратце образ, нарисованный «Записками».

«Характер Бирона был не из лучших: высокомерный, честолюбивый до крайности, грубый и даже нахальный, корыстный, во вражде непримиримый и каратель жестокий. Он очень старался приобрести талант притворства»³. Честолюбие и гордость Бирона отмечают многие современники. В 1730 г. испанский посол герцог Я. Бервик-и-Лириа пишет: «Им владело честолюбие, с большою примесью тщеславия»⁴, Много лет спустя, в 1766 г., придворный врач И. Ф. Хаген говорит о 76-летнем герцoge Эрнсте Иоганне: «Гордость была главной чертой его характера»,

² Русский биографический словарь; Маак-Мятлева / Ред. А. А. Половцова.— М., 1999.— С. 78

³ Записки о России генерала Манштейна // Перевороты и войны.— М., 1997.— С. 36.

⁴ Герцог Лирийский. Записки о пребывании при императорском российском дворе // Россия XVIII в. глазами иностранцев.— Л., 1989.— С. 252.

конкретизируя: «Он имел величественный вид, соответствующую походку, речь была мужественна и сильна, и все, что он говорил, было с достоинством и энергией»⁵. Однако уже грубость Бирона не столь очевидна. Немало свидетельств его безукоризненной вежливости (де Лириа, А. Ф. Бюшинг, Е. Скангаль, Ф.-Ш. д'Агей де Мион). Лицемерие не было свойственно Бирону. Жена английского посла Рондо пишет: «Он прям — если не считает нужным или не желает дать правдивый ответ, то не отвечает вовсе»⁶. Вероятно, справедливо мнение Эрнста Миниха, сына фельдмаршала: Бирон был вежлив, когда считал собеседника достойным уважения. Разочаровавшись же, не скрывал этого.

Особого внимания заслуживает черта, которая, по Манштейну, определяла большинство поступков Бирона: мстительность. Здесь с ним солидарны оба Миниха. В качестве примера фельдмаршал приводит жестокую участь «Волынского и его друзей, вся вина которых заключалась *только в том*, что они желали удалить Бирона от двора»⁷ (курсив мой.— А. С.). Давно недовольный Бироном Ягужинский, выпив лишнего у него за ужином, откровенно выговорился, а в довершение бросился на хозяина с обнаженной шпагой. Его отправляют послом в Берлин. «Когда, спустя несколько лет, умер великий канцлер гр. Головкин, то на его место в Кабинет был вызван Ягужинский. Так как в то время гр. Бирон за что-то сердился на гр. Остермана, то он *примирился с Ягужинским*, чтобы умалить значение Остермана»⁸ (курсив мой.— А. С.). Миниха, публично осуждавшего фаворита, отсылают осаждать Данциг «отнюдь не желая ему успеха»⁹. Этот эпизод — первое активное действие Бирона в России, и Манштейн не жалеет мрачных красок. Но вот, после победы над французским отрядом, Э. Миних пишет о Бироне: «Он не мог воздержаться, чтобы не открыться мне искренно, что отец мой сим достохвальным подвигом приобрел вновь всю его доверенность»¹⁰.

Прекрасно характеризующий Бирона эпизод есть в мемуарах кн. Я. Шаховского. В начале войны с турками молодой князь явился с докладом к Бирону по приказу своего дяди, губернатора Малороссии. Миних, дядю не любивший, поспешил уведомить двор, что казацкое войско, которое должен был выставить губернатор, совершенно не годно к войне. Шаховской был принят Бироном не слишком ласково. Защищая дядю, князь выражает сомнение в достоверности сведений Миниха, рассуждая о «персональных кредитах», «коварности обманщиков» и «невинности добродетельных». Как же ведет себя грозный временщик? Он в течение получаса препирается с «племянником своего дяди», выслушивает его сентенции, приводит аргументы и т. п. Спор прерывает императрица. На другой день «его светлость подошел ко мне, спрашивал меня благосклонно, не имею ли я от моего дяди каких новых уведомлений»¹¹. А спустя несколько дней мемуарист наедине с Бироном обсуждает секретнейшее дядино донесение. Такой поворот событий вряд ли объясняется лишь выговором императрицы.

⁵ Biographie von J. Ph. Hagen, Königl. Preuß. Hofrathe... — Jena, 1794. — S. 111.

⁶ Письма леди Рондо // Безвременье и временщики.— Л., 1991.— С. 235.

⁷ Записки фельдмаршала графа Миниха // Перевороты и войны.— М., 1997.— С. 304.

⁸ Записки о России генерала Манштейна... С. 38.

⁹ Там же, с. 52.

¹⁰ Записки графа Эрнста Миниха... С. 350.

¹¹ Записки князя Я. П. Шаховского, писанные им самим.— СПб., 1821.— С. 11.

В подобных ситуациях оказывались де Лириа¹², Ф. И. Соймонов¹³ и бургомистр Либау Ю. Шмидт¹⁴. Вспыльчивый и прямолинейный Бирон, способный и оскорбить, и унижить, обладал ценнейшим умением выслушать собеседника и принять его доводы. Об этом важном для руководителя качестве Манштейн умалчивает.

Кратко излагая биографию Бирона, Манштейн приводит детали, очень существенно повлиявшие на мнение потомков о фаворите.

Происхождение Эрнста Иоганна вызывало огромный интерес, особенно после того, как неведомый Европе человек стал владетельным герцогом Курляндии. Сам Бирон на эту тему, видимо, не считал нужным распространяться, хотя диплом короля Владислава IV от 1638 г., подтверждающий дворянство рода Бюренов, и ныне хранится среди бумаг его канцелярии¹⁵. В мемуарах встречаются самые экзотические версии: Екатерина II считала, что он был сыном бедного мелкого фермера. «А он был самой подлой человек,— писала Н. Б. Долгорукая,— ничто иное был, как башмачник, на дядю моего сапоги шил, сказывают, мастер превеликий был»¹⁶. Генерал Дж. Кейт утверждал: «Бирон, курляндский дворянин, но французского происхождения...»¹⁷. Но закрепилась версия Манштейна — самая близкая к истине и потому самая опасная. «Его дед по фамилии Бирен был первым конюхом герцога Иакова III Курляндского»¹⁸. Карл Бюрен действительно служил при герцогских конюшнях, но не «конюхом» (фр. *palefrenier*, нем. *Stallknecht*) — то была привилегия латышских крепостных, а на должности, называемой *Sattelknecht* (фр. *maître palefrenier*). Согласно Э. Фирксу¹⁹, в его обязанности входило комплектование и общее заведование герцогскими верховыми лошадьми и упряжью. Не столь престижная, но ответственная должность.

В 1718 г. Бирон поступает на службу к Анне Иоанновне. Манштейн акцентирует внимание на интриге Бирона, которая в конце концов привела к удалению его покровителя обер-гофмейстера П. М. Бестужева. В общих чертах это совпадает с рассказом самого Бестужева в письме к дочери²⁰ и, видимо, отражает отношение к этому делу тогдашнего русского общества. Мрачный образ немного раскрашивают дневниковые записи Ф. В. фон Берхгольца, камер-юнкера герцога Голштинского. В марте 1724 г. Бирон в составе крохотной свиты сопровождает Анну на коронацию Екатерины. Он рассказывает Берхгольцу о курляндской жизни, всячески превознося двор герцогини, ее милостивый характер и любовь к ней курляндцев²¹. В феврале 1725 г. герцогиня шлет гонца к Екатерине I, соболезнуя ее горю и поздравляя с восшествием на престол. Эту почетную миссию поручают Бирону. Утверждение Дж. Кейта, что Анне

¹² Герцог Лирийский. Записки... С. 244–245.

¹³ Из записок Ф. И. Соймонова // Морской сборник.— 1888.— № 10.— С. 102.

¹⁴ Die Huldigungsaudienz der kurischen Städte beim neuerwählten Herzog Ernst Joh. Biron in Petersburg 1737 — S. a.

¹⁵ РГАДА.— Ф. 11.— Д. 471.— Л. 6.

¹⁶ Своеручные записки княгини Натальи Борисовны Долгорукой // Безвременье и временщики.— Л., 1991.— С. 263.

¹⁷ A Fragment of a Memoir of Field-Marshal James Keith.— Edinburgh, 1843.— P. 87.

¹⁸ Записки о России генерала Манштейна... С. 34.

¹⁹ Fircks E. von. Die Bühnen in Curland // Jahrbuch für Genealogie, Heraldik und Sphragistik.— 1894.— S. 111.

²⁰ См.: Соловьев С. М. Сочинения.— Т. 19.— М., 1993.— С. 131.

²¹ Дневник камер-юнкера Берхгольца.— Ч. 4.— М., 1860.— С. 90–91.

Иоанновне «на протяжении долгого времени была известна преданность Бирона»²², подтверждают и другие свидетельства: он был «очень предан императрице», — говорит Миних²³.

Наступает 1730 год, и новая государыня отправляется в Москву. Приведенное Манштейном требование верховников оставить Бирона в Митаве вполне подтверждается Э. Минихом и Н. Долгорукой. Но навряд ли Бирон, прибыв тайком в Москву, сумел войти в столь близкий контакт с императрицей, что передавал ей инструкции Остермана. Ведь «страж» Анны, Василий Лукич Долгорукий, лично знал Бирона и наверняка был одним из инициаторов упомянутого требования. Заслуживает внимания и еще одна деталь рассказа, почти незаметная для нынешнего читателя: Манштейн называет Бирона камер-юнкером. Уже в 1724 г. Эрнст Иоганн был обер-камер-юнкером, в 1726 г. камергером, а после смещения Бестужева в 1727 г. исполнял обязанности обер-гофмейстера герцогини. Стремительное возвышение герцогского камер-юнкера, младшего среди кавалеров, до обер-камергера императорского двора действительно свидетельствовало бы о большом фаворе. Но для обер-гофмейстера камергерская должность могла считаться даже понижением.

Завершая биографический очерк, Манштейн произносит магическую фразу: «В то время, когда он стал подвигаться на поприще счастья, Бирен присвоил себе имя и герб французских герцогов Бирон»²⁴. В XVIII в. сосуществовали разные варианты имени: Bühren, Bieren, Biren и Biron. Документы 1720-х гг., от дневника Берхгольца до писем Бестужева, показывают, что при дворе Анны знали только Бирона (Biron), но не Бирена. Загадочно обвинение в присвоении герба Гонто-Биронов, которое Манштейн выдвигает в продолжение темы самозванства. Манштейн, лифляндец по матери, бывавший в остзейских землях, не мог не знать, что *герцогский* герб Бирона следует шаблону герба Кеттлеров Курляндских. Значит, речь может идти только о *графском* гербе, основанном на родовом гербе Бюренов (сидящий на колоде ворон на червленом поле). Но с гербом Гонто-Биронов — без геральдических фигур, рассеченным и пересеченным на золото и червлень — его не спутать даже случайно. Навряд ли здесь стоит говорить и о небрежности мемуариста, обычно столь внимательного к мелочам. Герб Гонто-Биронов, одного из древнейших родов Франции, был хорошо известен в Европе, но мало в России. Герб же графа Бирона, напротив, был Западу совершенно неведом. Для чего Манштейну понадобился такой пассаж? Это объясняет следующая фраза мемуаров: «Вот какой человек в продолжении всей жизни императрицы Анны и даже несколько недель после ее кончины царствовал над обширной империей России, и царствовал как совершенный деспот»²⁵.

Фраза эта встречается в «Записках» еще однажды: «Вот человек, который управляет Россией уже 11 лет как властитель-деспот»²⁶. Теперь речь об Алексее Петровиче Бестужеве-Рюмине, великом канцлере елизаветинского времени, которого Манштейн характеризует в знакомых выражениях: «надменен, корыстолюбив, скуп, развратен, до невероятности лжив, жесток и никогда не прощает»²⁷. Конечно, не случайно Ман-

²² A Fragment of a Memoir of Field-Marshal James Keith.— Edinburgh, 1843.— P. 94.

²³ Записки фельдмаршала графа Миниха... С. 304.

²⁴ Записки о России генерала Манштейна... С. 35.

²⁵ Там же. С. 35.

²⁶ Там же. С. 206.

²⁷ Там же.

штейн дает обоим деятелям столь лестные характеристики, выделяющие их из череды персонажей «Записок». Бестужев, друг и ставленник Бирона, вместе с ним арестованный при перевороте Миниха и взлетевший при Елизавете, лично от рук Манштейна не пострадал. Однако корни его стойкой ненависти к будущему мемуаристу, чьим ярым гонителем он стал, несомненно, лежат где-то во временах регентства. Бирон же, не сделавший Манштейну никакого зла, сам стал жертвой его солдатской исполнительности. В первом случае Манштейн мстил врагу, во втором — пытался оправдать свой поступок. Психологически и то, и другое вполне понятно.

Кульминация развития образа совпадает у Манштейна с историей установления регентства.

К концу сентября 1740 г. здоровье императрицы ухудшилось, а наследник так и не был назначен. Миних-сын, описывая события тех дней со свойственной ему обстоятельностью, отмечает, что уже 6 октября, после рокового обморока государыни, вопрос о регентстве обсуждался Бироном вместе с кабинет-министрами, Минихом и Р. Левенвольде²⁸. Разработанный ими проект был подписан императрицей. «Без его (Бирона.— А. С.) интриг она (Анна Леопольдовна.— А. С.) непременно вступила бы на престол», — комментирует события Манштейн²⁹. Манифест о назначении наследником Иоанна, по его мнению, был новой попыткой Бирона закрепиться у власти. Однако чрезвычайно преданный принцессе Э. Миних, описывая присягу генералитета и гвардии, ни слова не говорит о недовольстве или удивлении «народа». Вероятно, завещание в пользу Иоанна Антоновича вовсе не было для русского общества такой неожиданностью, как пытается представить Манштейн.

Согласно Э. Миниху, «генералитет» подписал декларацию, в которой просил императрицу назначить регентом Бирона. По-видимому, ничего не зная о переговорах 6 октября, Манштейн рассказывает, что Бирон, не смея открыто заявить о своем желании стать регентом, сообщил о нем одному из друзей, К. Г. Менгдену, который и организовал сбор подписей под декларацией в Кабинете и Сенате. Менгден — родственник Э. Миниха и доверенное лицо фельдмаршала, но ни один из Минихов ни словом не упоминает о его участии в установлении регентства, хотя это переложило бы всю вину с них на Бирона. Манштейн же считал фельдмаршала одним из активнейших участников событий, и фигурой Менгдена подкреплял свою точку зрения.

Проект был подписан императрицей лишь несколько дней спустя. Манштейн и фельдмаршал намекают, что «как говорят», Анна Иоанновна не знала или не осознавала, что именно подписывает. Но из их же слов следует, что они сами при подписании не присутствовали, а ни Остерман, ни Бирон не стали бы распространять таких слухов. Остерман читал Анне декларацию прилюдно. Наконец, императрица, по словам самого Миниха, до конца оставалась в сознании и в твердой памяти.

Итак, герцог Курляндский стал регентом. 8 ноября, накануне «революции», пользовавшийся полным расположением регента Миних обедал у него, и Бирон просил его зайти вечером. Они засиделись допоздна, герцог был задумчив. В два часа ночи Миних с Манштейном отправились во дворец к Анне Леопольдовне, откуда во главе 80 солдат пошли к регенту. Манштейн был отправлен к Бирону с отрядом в 20 человек, чтобы арестовать его и, в случае малейшего сопротивления, убить. Младший Миних приводит любопытную деталь: в тот вечер у Биронов ужинали жены Э. Миниха

²⁸ Записки фельдмаршала графа Миниха... С. 383.

²⁹ Записки о России генерала Манштейна... С. 165.

и К. Г. Менгдена, причем герцог просил передать фельдмаршалу, что после похорон императрицы даст ему денег на уплату долгов. Жена Э. Миниха вернулась домой к полуночи и просьбы выполнить не успела. Эпизод вечерней беседы для Манштейна очень важен. В разговоре Бирон задает Миниху знаменитый вопрос: приходилось ли ему предпринимать что-либо необыкновенное ночью, чем приводит того в смущение. А далее следует шедевр манштейновской риторики: «Они расстались в 11 часов вечера, фельдмаршал с решимостью не откладывать далее своего намерения — погубить регента, а последний твердо решил не доверять никому, отдалить всех, кто мог бы возбудить в нем подозрение, и утвердить все более и более свое полномочие, возведя на престол царевну Елизавету или принца Голштинского»³⁰. Завороженный непоколебимой логикой Манштейна и его чудным даром читать в мыслях читатель справедливо негодует на коварство Бирона, и вот, добро победило, злодей схвачен, а государственный переворот и клятвопреступление превращаются в героические деяния.

«Фельдмаршал был убежден, что его сошлют первого». Для начала Бирон пообещал заплатить его долги.

Манштейн мало говорит о государственной деятельности Бирона. Все-таки к политической кухне он доступа не имел. Главная тема мемуариста — борьба Бирона с оппонентами, которую он описывает на примере дел Долгоруких и Волынского, обрамляющих рассказ об аннинском царствовании. Н. Долгорукая, выразитель мнения семьи Алексея Григорьевича, обвиняет в их гибели Бирона. Миних-старший — Остермана и кн. Черкасского. Манштейн создает видимость объективности: «Говорят, будто Волынский более всего способствовал их гибели», — и продолжает свою обычную линию: «но истинная причина все-таки будет заключаться в злом сердце Бирона, который никогда не мог им простить их требования, чтобы императрица не брала его с собою из Митавы; притом же он опасался, как бы они не положили преграды тем великим планам, которые он задумал при объявлении его герцогом Курляндским»³¹. Очевидно, что помешать чем-либо Бирону мог лишь единственный из семьи оставшийся на свободе — дипломат Сергей Григорьевич. Предположим, что это намек на заговор Долгоруких (официальную и, возможно, подлинную причину дела 1738 г.), слухи о котором ходили в обществе. Манштейн вообще не любит говорить о заговорах, старательно затушевывая следы антиправительственной деятельности и в деле Волынского, и в деле Ханыкова: это могло бы оправдать действия властей.

В деле Волынского позиция Манштейна более отчетлива. По его словам, в момент размолвки императрицы с Бироном, Волынский попытался добиться его удаления, изложив свои обвинения в некоем документе, который Анна, естественно, передала фавориту. «Волынского обвиняли в разных государственных преступлениях, но величайшее из них было то, что он имел несчастье не понравиться герцогу Курляндскому»³². Характернейший для «Записок» прием: свести дело к нелепости. Внешне следуя канве событий, не позволяя читателю упрекнуть себя в преднамеренном искажении истины, Манштейн опускает ключевые для понимания дела обстоятельства, тем самым превращая ситуацию в абсурд. Получившимся «анекдотом» легко подтвердить то или иное нужное автору положение. Волынский — ставленник Бирона и враг

³⁰ Там же. С. 168–169.

³¹ Там же. С. 33.

³² Там же. С. 161.

Остермана³³, против которого и была направлена записка, поданная им лично обер-камергеру. Манштейн убирает все, что могло бы хоть как-то намекнуть на их давнюю связь: служба по конюшенному ведомству, инспекция войск Миниха, обер-егермейстерство, назначение по протекции герцога в Кабинет. Последнее особенно заметно: чуть ниже Манштейн говорит о назначении кабинет-министром Алексея Бестужева, так как Бирону нужен был в Кабинете человек, «вполне преданный его интересам»³⁴. Но Манштейн уже не стремится быть объективным: он готовит читателя к установлению регентства.

Подводя итоги правления Бирона, Манштейн может с полным правом утверждать: «Было сосчитано, что с тех пор как императрица Анна вступила на престол, было отослано в Сибирь более 20000 человек. В числе их было 5000, местожительство которых осталось навсегда неизвестным и о которых нельзя было получить ни малейшего известия... не проходило дня, чтобы при дворе (Елизаветы.— А. С.) не появлялись какие-нибудь новые лица, прожившие по нескольку лет кряду в самых ужасных темницах»³⁵. Фольклорное происхождение этих цифр было очевидно еще автору «Замечаний»³⁶, что не помешало им утвердиться в отечественной и особенно в зарубежной исторической науке.

Стиль Манштейна — ровный, выдержанный, беспристрастный — внушает читателю полное доверие. Характеризуя Бирона как человека и политика, Манштейн не находит в нем ни единой положительной черты, умалчивая даже о его роли в развитии коннозаводства в России. Последовательно и логично он выписывает портрет сперва удачливого авантюриста, потом мнительного временщика, наконец палача и узурпатора. Мемуарист умело обходит все обстоятельства, которые могли бы сгладить отрицательное впечатление о персонаже. Яркий анекдот, в нужный момент вставленный слух, беллетристический прием (тайные мысли Бирона перед арестом) или прямой подлог (присвоение герба), — оказывают нужное воздействие на читателя, не позволяя при этом заподозрить автора в пристрастности.

Огромный объем фактической информации далеко выводит «Записки» за рамки жанра воспоминаний: это настоящее описание русской истории и жизни. Некоторые факты биографии Манштейна заставляют взглянуть на его необычайную эрудицию несколько под другим углом. В начале 1750-х гг. в России был захвачен прусский шпион, подполковник Блом, показавший на допросе, что собирал сведения по указаниям генерала Манштейна. В 1756 г. в Тайной канцелярии велось дело некоего Зубарева, завербованного, по его словам, Манштейном для освобождения Иоанна Антоновича. Подозрительная политическая осведомленность Зубарева делает его показания весьма правдоподобными³⁷. Манштейн целенаправленно собирал сведения о России: «Я прилагал большое старание, чтобы ознакомиться подробно с различными статьями дохода... но я этого никогда не мог достигнуть»³⁸. В Пруссии он в считанные месяцы становится адъютантом Фридриха II. Предположения, что создание «Записок»

³³ Записки Я. П. Шаховского... С. 17–18.

³⁴ Записки о России генерала Манштейна... С. 162.

³⁵ Там же. С. 208.

³⁶ Замечания на Записки Манштейна // Перевороты и войны.— М., 1997.— С. 483–484.

³⁷ См. Пекарский П. Приключения посадского Ивана Зубарева // Сб. Отд. рус. языка и словесности ИАН.— Т. 9.— СПб., 1872.— С. 375–408.

³⁸ Записки о России генерала Манштейна... С. 246.

инициировал Фридрих, высказывались и ранее³⁹. Это объясняется международной обстановкой того времени. Манштейн, с юности связанный с Пруссией, служил под началом яркого пруссофила фельдмаршала Миниха. Бирон же, хотя и не был столь безоговорочным сторонником Австрии, как Остерман, последовательно поддерживал проавстрийскую политику последнего. Недаром так радовался Фридрих перевороту 8 ноября 1740 г. и приходу Миниха к власти.

Уже сам подбор фактов биографии Бирона говорит о том, что Манштейн был крайне заинтересован в его дискредитации. Казалось бы, с падением регента, а затем и правительства Остермана необходимость в этом отпала. Однако российскую дипломатию при Елизавете возглавил духовный наследник Остермана — Бестужев, наиболее непримиримый противник Пруссии и сторонник Австрии. Его известная вражда с Остерманом делала ненужным очернение опального министра (в «Записках» образ Остермана едва намечен). Иначе обстояло дело с другом и покровителем Бестужева, Бироном, мнение о котором Европы еще не сложилось. Одной из задач создания образа Бирона-злодея могла быть дискредитация Бестужева и, шире, всей проавстрийской политики Анны и Елизаветы, что непосредственно было выгодно Пруссии в условиях политической нестабильности Европы после смерти Карла VI.

Мемуары Манштейна были изданы спустя много лет после его смерти, и история их публикации тоже вызывает вопросы. С 1770 по 1773 г. книга выдержала семь изданий на трех языках, что свидетельствует не только о колоссальном читательском интересе. В 1774 г. выходит мемуарный «Очерк» Б. Х. Миниха. В 1775 г. в «Журнале» А. Ф. Бюшинга в виде дополнения к автобиографической заметке самого Бирона появляются «Замечания» родственника фельдмаршала (возможно, Э. Миниха). Конечная цель этих публикаций — компрометировать в глазах европейского общества правящий дом Биронов Курляндских, в ослаблении которого в этот момент были заинтересованы и Пруссия, и Россия⁴⁰. Маленькая Курляндия со своей герцогской династией оставалась, в особенности после аннексии Россией в сентябре 1772 г. Польских Инфлянтов, последней надеждой Речи Посполитой. Издание «Записок» было призвано ее сокрушить: нарисованный Манштейном образ Бирона в эпоху, когда большинства свидетелей аннинского времени уже не было в живых, должен был вызвать нужное впечатление у читателей. Так и случилось: редко какие упоминания об Эрнсте Иоганне, изданные после 1770 г., не несут отпечатка труда Манштейна.

Миф о кровавом Бироне начал триумфальное шествие по Европе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Герцог Лирийский. Записки о пребывании при императорском российском дворе в звании посла короля испанского // Россия XVIII в. глазами иностранцев.— Л., 1989.— С. 189–260.
2. Дневник камер-юнкера Берхгольца.— Ч. 4.— М. 1860.
3. Замечания на Записки генерала Манштейна // Перевороты и войны.— М., 1997.— С. 411–488.
4. Записки графа Эрнста Миниха // Перевороты и войны.— М., 1997.— С. 319–410.

³⁹ Наумов В. Послепетровская эпоха глазами российских немцев... С. 494.

⁴⁰ Ланцманис И. Фрагменты жизненного пути Эрнста Иоганна Бирона // Э. И. Бирон. 1690–1990: Каталог выставки.— Рига, 1991.— С. 6.

5. Записки князя Я. П. Шаховского, писанные им самим.— СПб., 1821.
6. Записки о России генерала Манштейна // Перевороты и войны.— М., 1997.— С. 9–272.
7. Записки фельдмаршала графа Миниха // Перевороты и войны.— М., 1997.— С. 273–318.
8. Из записок Ф. И. Соимонова // Морской сборник.— 1888.— № 9.— С. 93–132; № 10.— С. 85–103.
9. Ланцманис И. Фрагменты жизненного пути Эрнста Иоганна Бирона в отражении исторических источников // Э. И. Бирон. 1690–1990: Каталог выставки в Рундальском дворце-музее.— Рига, 1991.— С. 6–29.
10. Леди Рондо. Письма дамы, прожившей несколько лет в России, к ее приятельнице в Англию // Безвременье и временщики. Воспоминания об «Эпохе дворцовых переворотов» (1720-е — 1760-е годы).— Л., 1991.— С. 190–253.
11. Наумов В. Послепетровская эпоха глазами российских немцев // Перевороты и войны.— М., 1997.— С. 489–504.
12. Русский биографический словарь; Маак-Мятлева / Ред. А. А. Половцова.— М., 1999.
13. Своеручные записки княгини Натальи Борисовны Долгорукой // Безвременье и временщики. Воспоминания об «Эпохе дворцовых переворотов» (1720-е — 1760-е годы).— Л., 1991.— С. 256–279.
14. Соловьев С. М. Сочинения.— Т. 19.— М., 1993.
15. A Fragment of a Memoir of Field-Marshal James Keith.— Edinburgh, 1843.
16. Biographie von J. Ph. Hagen, Königl. Peuß. Hofrathe... Jena, 1794.
17. Die Huldigungsaudienz der kurischen Städte beim neuerwählten Herzog Ernst Joh. Biron in Petersburg 1737.— s. a.
18. Fircks E. von. Die Bühnen in Curland // Jahrbuch für Genealogie, Heraldik und Sphragistik.— 1893.— S. 48–96; 1894, S. 111–158.

Н. З. Гаевская

КУЛЬТУРНАЯ ФУНКЦИЯ ЮРОДСТВА

...когда мир своею мудростию не познал Бога в премудрости Божьей, то благоугодно Было Богу юродством проповеди спасти верующих.

1 Кор. 1, 20–21

Русская православная культура хранит и передает особый духовный опыт — опыт христианского подвижничества и аскетики. Одним из чинов подвижнических является юродство Христа ради, культурный и религиозный феномен социальной действительности, проявляющийся в определенных паттернах поведения и свойствах личности. Юродивые — социальный топос, вид служения. Стяжание Духа Святого в мнимом безумии. Феномен юродства обязан своим существованием эволюции религиозного опыта и имеет свои истоки в до-христианских формах. «Юродство Христа ради составляет столь редкий, столь трудный и вместе с тем столь высокий христианский подвиг, на который призываются Господом Богом только особенные избранники и избранницы, сильные телом и духом. Лишенные по-видимому разума человеческого, они прозревают тайны сердец человеческих, предрекают будущее, врачуют недуги,— и избавляют от немощей духовных своими наставлениями», — пишет в конце XX в. исследователь юродства Ковалевский¹. Отношения подвижника с миром как в пространстве религиозного, так и в пространстве социального сложны и противоречивы. В аскетическом подвиге человек освобождается от невыносимости социальных подмен. Ложь и правда, являясь полярными понятиями, задают антитечность смыслового пространства. Окружающие, попадая в искаженный, надрывный мир юрода, желая прервать мучительную антитезу, стремятся к *Встрече*. Люди пытаются разрушить одиночество подвижника, в диалоговом окне установить связь и разгадать тайну его посланий. Тайна притягивает, обещая удивительное. Ведь только в сердечном откровении Встречи можно встретиться с подвижником, страдающим за грехи людские.

Встреча — это всегда со-бытие. Оно совершенно динамично. В основе ее со-творчество, в котором человек неосознанно стремится к очищению души через со-чувствование с ближним. Открытие Встречи может совершаться по-разному, это коммуникация,

¹ Ковалевский И. Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви.— М., 1901.— С. 2.

диалог, взгляд. Современному человеку явлен, по словам Анри Бергсона, «творческий акт, представляющий непрестанную жизнь, деятельность и свободу»².

Экзистенция встречи включает в пространство опыта все сферы: от Божественного, сакрального до профанного человеческого бытия. Напряжение и тревожность, ожидание опасности, предчувствие инсайта свидетельствуют о пограничности состояния. Но Встреча предопределена. Первое мгновение подобно прорыву в неизвестное, оно абсолютно истинно. Последующее проявляет стереотипы и механизмы социального функционирования.

Житийная литература основной источник информации о подвижниках, их жизни и подвиге. Жития блаженных юродивых во Христе проявляют смысловые поля феномена юродства, выделяют его сущностные черты³. Агиографический материал представляет период с III по XX вв.

Житийный материал показывает открытие Встречи как знакомство с будущим подвижником, его домом, семьей. Воспитание в вере Христовой — обязательное условие будущего подвига. Парадоксальность и противоречия семейной бытийственности еще одна особенность детства героя. Нарушение нормативного поведения, особенности характера вызвали настороженность окружающих, отрицание, неприязнь. А также желание проверить, вернуть к социальной поведенческой норме. Основным в коммуникации становится унижение и поношение. Люди не верят возможному подвижнику. Безумие, истинное или мнимое, одинаково страшит. При приближении к сакральному человек насторожен, готов к защите. Причина реакции окружающих — страх перед лицом — носителем неведомой силы, соединяющей обыденное и непредсказуемое.

В столкновении защитной реакции и стремления к познанию тайны сакрального пробуждаются сформированные архетипической памятью первичные механизмы восприятия. И если сакральное подвергает человека испытанию, то повседневное предлагает ему известные поведенческие схемы. Так *уличение* становится одной из целей унижения и поношения. Леонтий Неапольский писал, что «этот образ поведения лучше всех других подходит и наиболее удобен для тех, кто глупость Христа ради обличает. Таким способом он (юродивый. — *Авт.*) часто уличал и предотвращал прегрешения, и насылал на людей свой гнев ради их исправления»⁴. Дальнейшее развитие Встречи — это уличение. Встреча раскрывается в уличении, которое действует на всем пути подвижника, от принятия подвига в тайне до легитимизации. Смыслом приема, восходящего к византийским образцам, является прояснение роли, снятие маски через доказательство их не-искренности, ложности. «Мое дело — не уличать и наказывать грешников, а идти прямой дорогой, ведущей к спасению», — говорится в житии Андрея Царьградского⁵.

Первым уличает будущего юрода сам Господь. «И уже не я живу, а живет во мне Христос», — говорил Апостол Павел.

² Бергсон А. Творческая эволюция. — Мн., 1999. — С. 274.

³ Исследование проводилось по древнейшему житию Блаженной Исидоры Египетской (полная версия которого, а именно трехчастная, представлена переводом с сирийского, выполненным в монастыре Св. Саввы на Синае в VIII в.) и житию Дивеевской юродивой Христа ради Пелагеи, опубликованному по благословию Архиепископа Сиракузского в 1967 г. в Джорданвилле.

⁴ Leontios de Neapolis. Vie de Symeon le Fou et Vie de Jean de Chypre / Ed. A.-J. Festugiere. — 1974. — P. 269.

⁵ Murrey S. A Study of the Life of Andreas. — Leipzig, 1910. — P. 81.

Отношения подвижника и Бога пред-рефлексивны, не-интенциональны, предельно обнажены. Уличение дает возможность понять, принять и поверить в подвиг, если истинность оного будет доказана.

Этимологический анализ слова «уличение» позволяет исследовать оттенки значения и расширить смысловое пространство понятия⁶:

«уличить» от (лице/лицо/личѣ) ст.-слав. X–XI вв. — (lice, liko), праслав. в значении «лицо, личина, маска, личность, облик, улика», «личѣ» — личити — обличать, личениѣ — вид, ѣличати — приводить улики, «ѣличѣ» — уличить, доказать виновность.

Однако слово — «уличить» в значении «обвинять кого-либо в лицо ясными доводами, обличать в вине или преступлении, винить доказательно, свидетельствовать на кого-либо» зафиксировано в русском языке только в XVI в.

В период праславянских и старо-славянских языковых форм, а также на Руси с X в. существовала и другая форма:

«лоуча» — луч, свет, «лоучити» — встретиться, случиться, может быть.

В языковом пространстве присутствуют многочисленные варианты:

«оулоучати, оулоучение» — достигать, обретать, получить,

«ѣлочати, ѣлочаю» — достижение, достичь цели, «ѣлочевати» — отгадывать, «олочо» — понять. Происходит сращивание форм:

«оулоучити» — осветить, объяснить, наставить, озарить, просветить,

«оулѣжити» — определить, предназначить, «ѣличати» — приводить улики, обличать.

В русском языке с XV–XVI вв. «лучить» — смотреть за чем-либо, выжидать, искать, глядеть, пытаться. С XVII в. — «коли Бог лучит» — «коли Бог даст», «лучаться» — попасться, оказаться, «лучать» — целиться, метить, иметь намерение, Бог допустил.

Существуют и иные семантические поля: «оулѣжити» — изогнуть, искривить, отделить, «лоучатисѣ» — удалиться, отстраняться, «лѣжити» — отделяю, разлучаю от праслав. *lociti — гнуть, связывать, делать гибким, направлять.

Перед нами предстает в языковой картине палитра отношений к юродивым как на Руси, так и во всем славянском мире. Через уличение, обвинение к улучению. Тяжело испытание юродивого. Гнутый (lociti), отделенный, кривой да раз (луч)енный. Самыми близкими людьми от (луч)енный. Нет лица у юродивого, оно скрыто ото всех. Маска ли это? Возможно. Но прояснено другое. Сорвана, снята, обнаружена она быть не может. В этом испытание юродивого. Как бы не стремились окружающие уличить в обмане и тем самым снять маску, герой не допускает этого. Ибо будут пограны подвиг и предназначение.

Двойное параллельное цитирование текста позволяет выявить вариативность механизма уличения. Наивность и простота житийного сказания, грубый примитивизм подробностей скрывают за иронией и гротеском тяжесть юродских страданий.

Господь уличает — указывает человека в раннем детстве. «Стала на пороге чертога своего, скинула одежды, сняла пояс золотканый, и, разбросав все это по земле, сказала: «отрину грех вместе с богатством». (Житие Исидоры Египетской — 1). «С малолетнего еще возраста с дочкою ея приключилось что-то странное: будто заболела девочка и, пролежавши целые сутки в постели, встала не похожей сама на себя» (Житие Пелагеи Серебrenиковой — 2).

⁶ Этимологический словарь славянских языков. — М., 1988. — Т. 15. — С. 75.

Когда мы ждем Встречу, то нам посылаются обстоятельства — это узнавание. Встреча раскрывается в узнавании. Бог узнает подвижника, провидит силу духа человека, указывает на степень подвига. Так подвижник вступает в подлинные отношения с Богом и передает нам свидетельство, суть которого есть разговор об узнавании.

Наступает ответная реакция профанного мира. Он не может не ответить на вызов. Принять — значит разрушить установленные нормы. Варианты уличения профанного мира перечислены в наивном описании событий. Просьба, позор, физическое насилие. Традиционные способы проверить правду-ложь, честность или обман. Тексты свидетельствуют о настоящих физических мучениях и издевательствах. «Те, которые видели ее, порицали ее и обвиняли» (1). «Уговаривали ее и срамили, даже и били, но ничего не помогало, так и бросили» (2).

Впечатление от встречи с юродивым всегда связано с потрясением и тревогой. Эмоциональная память фиксирует страх как основную реакцию на контакт. Восприятие этого чувства особенно обострено, поскольку человек воспринимает себя как существо греховное, а тревога и страх вечные спутники идеи грехопадения. Напряженное смысловое пространство «страха», как и многих других абстракций, строится на противопоставлении божественного и земного. Страх как земное чувство соотносится с плотскими страстями. Страх Божий — это страх «оскорбить Господа нарушением его святой воли, боязнь потерять любовь Бога». «Восприняв животом страх Божий», человек старался жить в соответствии с христианскими заповедями. И если земное чувство страха было ситуативно обусловлено, то чувство страха Божьего постоянно присутствовало в душе, влияя на жизнь и определяя все деяния. В отношении к страху раскрывается механизм культурной трансформации. Языческий страх становится страхом в грехе потерять связь с Богом.

Следующий этап в уличении юродивого — брак, свадьба. В житиях представлены различные варианты этого обряда и показано его влияние на путь юродства.

«Отец сделал ей золотой венец для того, кто женится на ней. Она сняла венец и сказала: «Отрину грех, чтобы был со мною один только Христос» (1). «Выросла Палага, и как всегда водится, лишь только ей минуло 16 лет мать постаралась поскорее пристроить дурочку-то,— выдать в замужество» (2).

Но нет ей жениха земного, не ищет она другого среди людей. Тайная встреча ждет ее. Встреча, людям не явленная, которую она одна чувствует всем сердцем. Мотив отрицания брачных отношений и самого брака — устойчивый мотив житийной литературы о юродивых. Неземной жених ждет героиню, девство чистое несут они ему. Земная любовь не для них. Уличение присутствует и здесь. Будущий супруг готов проверять свою невесту, учить ее. Не верит он ее притворе, дурачеству. Любящим сердцем чувствует истинную сущность. Да только не для него она, сущность эта. «Пелагия-то Ивановна чрезвычайно полюбилась ему, и что она ни выделывала, дабы отклонить от себя этот не желательный, ненавистный ей брак, ни как не могла отделаться от него. А Сергей Васильевич говорил об этом так: — Нет маменька крестная, она вовсе не глупая, а только не кому было учить ее, вот она и такая...» (2).

Мир уличает человека, на чью долю выпадает подвиг юродства, с начала жизни. Мотивы одиночества, покинутости появляются в описании раннего детства героя вместе со смертью родителей. «Спустя несколько дней, по воле Божьей, умерли родители Египетской царевны» (1). «Промысел Божий устроил так, что вскоре он умер, оставив жену свою и трех малолетних детей сиротами» (2).

Смерть — важный архаический элемент в структуре подвига юродства. В реакции сознания юродивого смысловое пространство понятия смерти кодируется. Герой отказывается от имени, социального статуса, дома и семьи. Смерть для повседневного, профанного становится смыслом подвига юродства. Юродивый умирает для мира, становится странником в мире ином. Врожденные уродства или поведенческие отклонения являлись ранее причиной изгнания за племенную территорию, в места сакральных капищ и жертвенников. «Обладая особой невротикой, человек становился ритуальной фигурой в культе мертвых, принимая на себя функцию изображения покойника, отвечая перед племенем за связь с душой умершего. Общение с ним становилось табуированным», — пишет Леви-Брюль⁷. Вследствие трансформации прежнего смыслового уровня подвижник приобретает силу и сверхдолжные способности. Но одновременно воспринимается как табуированная фигура. Будучи связанным с потусторонним, соединяется в архетипическом сознании с образом мертвеца, что так страшит окружающих. Контакт с ним может привести к роковым последствиям. Демонстрация мнимого безумия обрывает последние связи с окружающими. Находясь на границе жизни и смерти, профанного и сакрального подвижник открывает опыт переживания границы повседневному. Юродивого уличает все, процесс тотален. Момент смерти родственников становится моментом принятия решения. «Если Богу угодно, что родители мои умерли до выхода моего замуж, я оставлю эту временную жизнь и буду искать спасения души» (1). «Впрочем мать Пелагеи вскоре вышла за второго мужа, человека сурового и строгого. Поэтому жизнь их в доме вотчима не могла быть покойна и радостна. Неудивительно после этого, что в девочке очень рано зародилось желание уйти и никогда не вступать въ среду таких уз» (2).

Суэта обыденного лишает нас идентичности в своем окружении, в связях и отношениях. Обретая Встречу с Богом и Божественным, мы вступаем в евхаристические отношения. Смерть для мира становится смиренной жертвой покаяния. С этого дня лицо героини сокрыто под грязной повязкой, тряпкой вместо шапки или платка. «Головное покрывало у нее было ветхое и непотребное» (1). «А голову обернет какою-нибудь самую грязною тряпкою, и пойдет или в церковь, или куда-нибудь на гулянье, — чтобы все ее видели» (2). Встретится с юродивым в повседневном невозможно, он становится представителем мира иного, обретает на границе сакрального. Возможная коммуникация предупреждается знаками опасности. Внешний вид юрода, костюмированность или обнаженность, детали фигуры, скрытость лица, босоноготь, судорожное бормотание в сочетании с надрывным жестом говорят не просто о табуированности, но о смертоносности. «Носящие смерть» юроды — ритуальная фигура, через которую проявляется сакральное. Начинается долгий путь в испытаниях, которые положил Бог для подвига необыкновенного. Смирение, голод, одиночество в молчании. «Лучше пойду в монастырь, где буду пребывать в молчании» (1). «Уже и просили-то мы ее, и уговаривали-то, и ласкали, молчит себе, — да и только. И чем более пересуждали ее, судили и пересмеивали, тем более радовали душу ее» (2). Смещение явленности настораживает и пугает. Задачей уличения становится разоблачение. Поймать на обмане, доказать, что герой обманывает окружающих, в поведении и облике его неправда, ложь, а значит подвиг его — шутка, дурь. Заставить стать в профанный ряд, вернуть обратно. Доказать, что герой обыкновенен, нормален, либо, что он действительно сумасшедший. «Ранее случаи смещения лицевой

⁷ Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. — СПб., 2002. — С. 51.

и изнаночной явленности были редкими, сакральными и, конечно, аномальными. Например, юродивый...», — пишет О. А. Штайн⁸. Явный смысл уличения — унижение гордости, гордыни. Скрытый смысл — попытка снятия маски, определение — перед нами лицо или личина.

Молитва непрестанная, ночи на паперти, страдания от людей. Через многие годы открываются для героинь двери монастырские. Встреча становится предметной, обретает конкретность и явственность. «В монастыре стану слугою всем, буду умыть ноги, буду как странная, терпя все от больших и малых, потерплю поношения ради Христа» (1). «Да вот и сама страдалница без всякого сопротивления с полною охотою оставила кров родной матери своей и с радостью отправилась в Дивеево» (2). В монастыре долгий путь испытаний продолжался. Уличали юродивых строгостью да подлыми работами, били почем зря, оскорбляли. «Сестры же били ее, и влачили по земле за ноги» (1). «Сестры ее пинали и толкали, бывало на ногу наступят, раздавят вовсе, да еще стоят на ней» (2). Встреча не раскрывается в отношения приятия. Греховность и страх толкают к ложным поведенческим выборам. Уличить в обмане значит отвести вину от себя. Когда переживание вытеснено, человек ходит по невротическому кругу греха и бессобытийности. Избегает пограничных состояний, защищается одиночеством в повседневном. Митрополит Иоанн Зизиулас пишет: «Для современного человека свойственен страх Другого. В нашей культуре защита от другого является фундаментальной. Однако, мы должны помнить, что страх Другого — это сущность греха»⁹.

Самое главное на юродском пути — откровение людям о нем и признание. Уличает окружающих обычно церковный иерарх, устами которого говорит откровение о славном подвиге подвижниц. «Блаженный Питирим говорил им: “Безумны вы, она же и мне и вам мать, и я молюсь, чтобы мне уподобиться ей, избранной”» (1). «Отче Серафим (Саровский) сказал: эта женщина, которую ты видишь, будет великий светильник на весь мир» (2). «Выходит батюшка такой взволнованный, и объясняет, что Пелагея Ивановна великая раба Божья, и что не он ее, а она его исповедала» (2). В ответ уличенные каются в злобе сердца, в непонимании, гонении, поношении, сокрушаются и винятся. Особенности словоупотребления, снижение разговорного стиля передают атмосферу гротеска и уничиженности, окружающую юродивого. «Все пали ему в ноги, исповедуя, что выливали на нее помои, били кулаками, сыпали в ноздри ее горчицу» (1). «Но были между сестрами и такие, которые упорно продолжали преследовать подвижницу божью своею ненавистью и всячески осуждали ее и укоряли» (2).

С этого момента уличение меняет вектор. Функция уличения переходит к юродивому. «Ты сидишь здесь в пустыне, среди соблазнов многих, блуждая мыслью по миру» (1). «Как она это встанет, выпрямится, да так грозно, и ударила его по щеке. Видно, правильно обличила...» (2). Аскетические и молитвенные подвиги открывают связь с божественным. В даре прозрения подвижник уличает нас в грехах наших, провидит тайное. Коммуникация с юродивым односторонняя, вступить в нее по собственному желанию мы не можем. Как определяет возможность и необходимость контакта сам юрод? В провидении о грехах наших, обретаемое силой Благодати Божьей. Механизм

⁸ Штайн О. По ту сторону лицевой и изнаночной // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — Т. 12. — 2011. — Вып. 3. — С. 254–259. — С. 254.

⁹ Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский. Общение и инаковость. — М.-Париж, 1995. — С. 212.

уличения в коммуникации активизирует восприятие участников, обостряется интуиция, со всей очевидностью обнажаются пороки человеческие, становятся совершенно ясными, как на уровне сознания, так и подсознания.

Встреча с юродивым неуязвима в со-творчестве, она творит память души человеческой. В любви Бога мы узнаем себя и одновременно творим, так открывается человеку талант приятия и принятия, истинное смирение творит новую реальность. Встреча становится неотъемлемым условием узнавания. Социальная реальность реагирует на узнавание, как на идентификацию — проверкой, уличением.

Уличение — главный вид испытания юродивого. Культурная функция приема социальное поименование в варианте окружающие — герой, нравственное определение в соответствии с христианским канонам в варианте герой — окружающие. Уличение проявляет феноменологическую сущность христианского подвига.

Подвиг юродства — одна из самых необычных и противоречивых форм подвижничества. Уличение юродивого становится одной из целей коммуникации, в ходе которой наблюдается поведенческая аффективность субъектов, направленная на провокацию скандала. Унижение и поношение в процессе уличения создают предельно высокий эмоциональный фон. В эмоциональном пространстве аффекта и надрыва формируются предпосылки к возникновению импринтинга, пробуждению архетипической памяти и формированию культурного кода.

Память смертная становится сутью подвига и значением кода. Подвижник приводит человека мирского к покаянию и смирению. «Подвижник опытно познает сосредоточение ума на Богомыслии, и тогда память смертная помогает ему думать о последнем дне, подлинно умалиться в бесконечном усилии любви, обрести страх Божий», — писал схиархимандрит Иоанн (Маслов)¹⁰. В смирении став малой частицей перед лицом Господа, вступить на спасительную дорогу к вечной жизни. В уничтожении искупить грехи, в покаянной сердечной молитве обрести Благодать Духа Святого. Находясь в парадигме христианского сознания, можно определить смысл Встречи с подвижником как откровение о грехе отчаяния, путях спасения души и обретения вечной жизни.

Arxetipin salosa-юрודה один из старейших хранителей культурной информации. В религиозных переживаниях нашему современнику явлена особая интенция сознания. В творчестве Встречи осуществляется преобразование смыслов, выход к Другому. Мы узнаем друг в друге себя и одновременно рождаем себя в стихии экзистенциального. Находясь на границе жизни и смерти, профанного и сакрального подвижник открывает опыт переживания границы повседневному. Ментальные связи активизируют пару «жизнь/смерть» и функцию смыслового преобразования. Смерть, являясь культурным кодом феномена юродства, формирует модель поведения, основанную на приемах выживания.

Инстинкт смерти с одной стороны кодифицирует фатализм человеческих отношений, с другой стороны высвечивает экзистенцию надежды. Функция юродивого в трансформации кодированной информации и самого кода смерти. Юродство во Христе кодифицируется как религиозный подвиг смирения и самоотвержения, *культурный код которого определяется соотношением понятий «смерть/спасение»*. В любви Бога мы узнаем себя и одновременно творим. Истинное смирение творит новую реальность. Так открывается Встреча, в которой явлена граница.

¹⁰ Схиархимандрит Иоанн (Маслов). Глинская пустынь.— М., 1992.— С. 42.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бергсон А. Творческая эволюция.— Мн., 1998.
2. Жития святых, изложенные по руководству Четых Миней Св. Дмитрия Ростовского.— М., 1902–1911.
3. Иоанн (Зизиулас), митрополит Пергамский. Общение и инаковость.— М.-Париж, 1995.
4. Ковалевский И. Юродство о Христе.— М., 1902.
5. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление.— СПб., 1994.
6. О. Иоанн Маслов. Глинская пустынь и ее подвижники.— М., 1992.
7. Палладий. Лавсаик.— СПб., 1850.
8. Паисий (Величковский). Крины сельные.— Афон-Одесса, 1910.
9. Сказания о Христа ради юродивой Пелагеи Серебrenиковой.— Джорданвилл, 1967.
10. Словарь старославянского языка. Словарь Чешской Академии наук.— СПб., 2006.
11. Старославянский словарь (по рукописям 10–11 веков).— М., 1999.
12. Штайн О. По ту сторону лицевой и изнаночной // Вестник Русской христианской академии.— Т. 12.— 2011.— Вып. 3.— С. 254–259.
13. Этимологический словарь славянских языков.— М.: Праславянский фонд, 1988.— Т. 15.
14. Leontios de Neapolis. Vie de Symeon le Fou et Vie de Jean de Chypre Ed. A.-J. Festugiere.— 1974. (ВНГ, 1677).
15. Murrey S. A Study of the Life of Andreas.— Leipzig, 1910. (ВНГ, 115 z — 117 b).

Приметы времени

И. А. Шадрихина

ПОТЕРЯННАЯ САКРАЛЬНОСТЬ. НЕСКОЛЬКО СЛОВ О СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЙ ПОЭЗИИ

Ах, нынешние Феты
Как будто не поэты!
Саша Черный¹

Еще в 1925 г. Николай Михайлович Бахтин опубликовал статью «Пути поэзии», в которой констатировал кризис поэзии и предостерегал ее, с одной стороны, от профанации, с другой, от замкнутости творчества на само себя. В XXI в. положение поэзии становится еще более критическим, а определение ее ролей и задач, как нам кажется, довольно проблематично, поскольку равновесие — золотая середина — между «искусством для искусства» и общедоступным, общепотребляемым результатом деятельности *poetafaber* по-прежнему не найдено, а ускорившийся темп жизни и появление неограниченных возможностей опубликования только усугубляют ситуацию. Посещение доступных для всех желающих интернет-ресурсов, которые позволяют публиковать стихотворения без ограничения цензурой, вызывает довольно противоречивые чувства, так как перед нами возникает огромный выбор поэтического чтива самого разнообразного качества, что затрудняет поиск стихов, действительно достойных внимания.

Исторический путь русской поэзии замысловат и извилист, и, чтобы рассуждение о проблемах ее сегодняшнего состояния не повисало в воздухе, мы постараемся максимально сжато проговорить основные, на наш взгляд, этапы ее развития.

Петровские реформы послужили для русской поэзии XVIII столетия очень мощным катализатором, вследствие чего она стремительно изменяется. В этот период осуществляется реформа поэтического языка, закладываются основы стихосложения с довольно жесткими рамками, а в центре внимания поэта находится государство. Золотой век, освоив новый литературный язык, преодолев и переработав ограничения, наложенные классицизмом, отточил механизм стиха, а внимание перенес с идеи служения государству и обществу на мысль о частном человеке с его субъективным мировидением. Именно в этот период сформулирована идея чистой поэзии, как самоцели. Поэт-пророк боговдохновенен и его творчество обладает теургическим характером. «В отношении к искусству задачей времени стало: оттеснить его в узкие границы, вырвать из связи

¹ Черный Саша Собрание сочинений: в 5 т. — Т. 1: Сатиры и лирики. Стихотворения. 1905–1916 / Сост., подгот. текста и ком. А. С. Иванова. — М., 2007. — С. 97.

целого, лишить власти — а потом дать ему полную свободу самодоволь и самоопределяться в изолированной среде. Для этого провозглашается “независимость искусства”, что на самом деле значит: “независимость от искусства”². Серебряный век представляется совершенно свободным в отношении способов и форм выражения смыслов, и в тоже время чрезвычайно болезненным периодом исканий самого себя — множество школ и течений со- и противонаправленных, от символизма и акмеизма до футуризма. Далее, уже после периода соцреализма и поэтики абсурда обэриутов, после поколения поэтов Великой Отечественной войны, обращаясь к поэзии шестидесятников, снова сталкиваемся с пониманием поэзии как самодостаточной ценности. Наивысшей точки, как нам кажется, подобное отношение к поэзии достигло в творчестве И. Бродского, считавшего, что поэзия — суть диктат языка, а человек его орудие: «От всего человека вам остается часть//речи. Часть речи вообще. Часть речи»³. Приблизительно на этом же этапе происходит «магнитофонная революция», поэзия соединяется с музыкой, тем самым, если не упрощаясь, то как минимум, становясь более востребованной и доступной, поэт при таких условиях являет собой глас народа. В 1980-е гг. рок-поэзия обращается к опыту бардовской песни, но, за редким исключением, уводит внимание с текста на музыку, и, став чрезвычайно популярной, продолжает существовать по настоящий момент. Параллельно с этим явлением происходит замыкание поэзии на саму себя в границах отдельных поэтических кружков. С появлением интернета и неограниченными возможностями публикации, поэзия становится явлением массовым, «элитарная» поэзия запирается в отдельных, творческих объединениях, и, как правило, не выходит за границы литературного сообщества.

Однако, если в ретроспективе мы можем что-либо сказать о месте поэзии в культуре и наметить ее основные черты и задачи, то в настоящем моменте это сделать значительно сложнее. И дело не только в том, что для этого нам не хватает дистанции, а в том, что поэзия, как явление, стала общедоступной. Отношение к ней изменилось и, увы, не в лучшую сторону. «Будешь смеяться, но — как поэт поэту — // мы измельчали»⁴ — признается наш современник Константин Рупасов в стихотворении «Письма мертвых поэтов».

Причиной снижения статуса поэзии представляется ее профанация, забвение ее задач и игнорирование природы. Более того, искусство как таковое и поэтическое творчество в первую очередь, эксплуатируются для целей вполне прагматических, а именно для выплеска эмоций, становясь своеобразным громоотводом. Стихотворчество становится вариантом психоанализа, помогающего пишущему понять происходящие с ним душевные процессы. При таком отношении к поэзии теургическая задача отходит на второй план, если только не теряется вообще. Ни для Золотого, ни для Серебряного века подобное — прикладное — понимание поэзии было невозможным, за ней с необходимостью оставалось сакральное значение. Если для Золотого века поэт — пророк, то для Серебряного — маг. Подобное отношение к поэзии берет начало в архаике. Поэзия основана на ритме, а ритм лежит в основе Космоса, поэтому в магических заговорах и ритуалах форма довлеет над содержанием. Ритм — дыхание стиха. Вспомним, что первой формой расподобления языка в архаике становится поэзия. Поэт — демиург, маг, воздействующий на реальность. Если не утяжелять такое отношение к поэзии излишней

² Бахтин Н. М. Пути поэзии // Философия как живой опыт. Избранные статьи. Составление, послесловие, комментарии С. Федякина. — М., 2008. — С. 31.

³ Бродский И. Часть речи. — СПб., 2000. — С. 93.

⁴ Рупасов Константин. Воздухоплавание: Стихотворения. — СПб., 2004. — С. 90.

мистикой, свойственной рубежу XIX–XX вв., то можно обозначить роль поэта как «переводчика» и преобразователя действительности, но этот новый, образовавшийся в результате творческого акта объект, обладает «реальностью силы: он не указывает куда-то в пустоты абсолюта, но конкретно, осязательно перестраивает живую и близкую действительность; он не сообщает, а повелевает; это — точка приложения сил, узел энергий, призванных медленно переосуществлять плоть космоса»⁵. Иными словами, поэт создает новую реальность, отличную от той, которая послужила толчком к творчеству. Поэты Серебряного века проговаривали этот важный в стихотворчестве момент с разными акцентами, но, так или иначе, сходясь в главном, а именно в демиургическом характере стихотворчества. А. Белый признавал за словом магическую силу, сближая стихотворение с заклинанием, М. Цветаева настаивала на пророческой, проецирующей будущее силе слова, В. Ходасевич в поэтическом видении обнаруживал демиургическое начало.

Побочным эффектом признания за стихом реальной силы, способной к преформированию действительности, становится искушение «заиграться» эстетизацией своих чувств и переживаний, поскольку для художника, ищущего вдохновение, соблазн поддаться эмоциям негативным довольно силен, так как последние дают мощный стимул к творчеству. И далеко не всегда поэт может и хочет менять знак действительности с минуса на плюс. Еще И. Бродский заметил, что трагедийная интонация всегда автобиографична, поэт примеряет трагедию к собственной судьбе, используя ее как мотор для творчества и, в то же время, уничтожая трагедийность при помощи игры. Забывая или преуменьшая значение последней, поэт рискует потерять грань между реальными переживаниями и их литературными двойниками. Как показал Й. Хейзинга, игра не менее древняя и неустрашимая составляющая поэзии, чем ритм⁶. Стоит обратить внимание на тот факт, что в игре, не вступая в противоречие с правилами, без которых, как известно, она существовать не может, работают иррациональные законы, в ней, вещи соединяются между собой не логическими, а иными связями. Именно они стали благодатной почвой для мистически настроенного Серебряного века, когда многие поэты заявляли о необходимости разделения поэзии и литературы, сближая первую с «религиозным» откровением, а для второй отводя почетное место в рамках культуры, однако при этом, отказывая ей в подлинно онтологических основаниях. «Вообще, поэзия — *темное дело*, и Апполон — самая поздняя упадочная любовь греков»⁷ — завершает свою статью о поэзии Б. Поплавский.

Однако, сказанное о поэтическом риске «вызвать» к реальной жизни некоторые темные аспекты существования более всего относится к лирике (самоу, пожалуй, популярному на сегодняшний день, жанру), поскольку ее суть заключается в выплескивании своих личных переживаний. Лирика — поэзия чувства по преимуществу, и отдавая ей предпочтение перед прочими видами поэзии, автор замыкает свое внимание на собственном внутреннем мире. Но, не стоит забывать, что еще в архаике поэзия обладает социальной функцией, помимо литургической и витальной⁸. Эта социальная функция требует обращения к аудитории, к слушателю; она — то, что

⁵ Бахтин Н. М. Пути поэзии... С. 33.

⁶ Хейзинга Й. Homo Ludens: Статьи по истории культуры / Пер., сост. и вступ. ст. Д. В. Сильвестрова; Ком. Д. Э. Харитоновича.— М., 1997.— С. 62–71, 121–134.

⁷ Поплавский Б. Заметки о поэзии // Собрание сочинений: В 3 т.— Т. 3: Статьи. Дневники. Письма / Сост., ком., подгот. текста А. Н. Богословского, Е. Мегальдо.— М., 2009.— С. 20.

⁸ Хейзинга Й. Homo Ludens... С. 121.

Т. Элиот называл «вторым голосом поэзии». «Первый голос — это голос поэта, говорящего с самим собой — или ни с кем. Второй — голос поэта, обращенный к аудитории, большой или маленькой. И третий — это голос поэта, воплощенный в драматическом персонаже, говорящем стихами; не то, что сказал бы сам автор, а только то, что может сказать один воображаемый персонаж другому воображаемому персонажу»⁹. Что касается современной поэзии, то в ней превалирует лирика, что объясняется необходимостью в «психоанализе». Выход вовне, за пределы своей частности представляется вполне легитимным и, возможно, необходимым для поэзии, поскольку ее непосредственная задача состоит в преобразовании действительности, а не только в том, чтобы помогать поэту погружаться в его внутренний мир. Вне последнего аспекта поэзия невозможна как таковая, по той причине, что рождение стиха происходит, как нам представляется, по приблизительно одной и той же схеме, в которой субъективное, как сказал бы Бродский — «частное», видение играет ключевую роль. Поэт получает некоторый импульс извне, вербализует его и, дальше, как по спирали, от внешнего к внутреннему, раскрывает все доступные ему смыслы. Таким образом, можно сказать, что поэзия — это способ познания при помощи языка. Стихотворение — суть развернутый смысл; строчка влечет за собой следующую, за ней еще одну и так, пока смысл не будет выговорен до конца. «Стихосложение — колоссальный ускоритель сознания. <...> Испытав это ускорение единожды, человек уже не в состоянии отказаться от повторения этого опыта...»¹⁰

Понимание поэзии, как формы зависимости от языка, требует одного важного замечания в связи со сказанным выше о познании и поиске смысла. Когда мы завершаем стихотворение и нам кажется, что все, что требовало выражения уже зафиксировано, мы попадаем в ловушку, так как развертывание языка есть творение нового, и это творение бесконечно, в отличие от текста. По мысли Сиорана, поэт «питается» недостижимым, а его деятельность не может быть завершенной в принципе, поскольку «поэзия выражает сущность того, чем мы не можем обладать»¹¹. Попытка поймать стихом то, что неуловимо, соединяясь с выплеском эмоций, а также с удовольствием, получаемым от процесса стихосложения, часто приводит к такому явлению как графомания¹². В обыденной речи это слово негативно окрашено, поскольку, как правило, используется для проведения некоторой дистанции между любительским творчеством и профессиональной литературой, являясь неременной характеристикой первого. Собственно, если использовать этот термин в его первоначальном смысле (*grapho* — пишу, *mania* — страсть), то ничего отрицательного в нем нет. Проблемой современной поэзии представляется не графомания как таковая, а скорее, количество «графоманов», поскольку крайне сложно найти среди

⁹ Элиот Т. С. Три голоса поэзии // Элиот Т. С. Назначение поэзии <http://lib.rus.ec/b/300971/read> (дата обращения — 17.06.2012).

¹⁰ Бродский И. А. Собрание в четырех томах. — Том 1 / Сост. Г. Ф. Комаров. — Париж-Москва-Нью-Йорк, 1992. — С. 16.

¹¹ Сиоран. Испытание существованием / Пер. с фр., предисл. В. А. Никитина, ред., примеч. И. С. Вдовиной. — М., 2003. — С. 87.

¹² Грань между психопатологией и гениальностью часто затерта. По мысли Макса Нордау графомания — одна из вариаций умственной болезни — вырождения — свойственной *fin de siècle*, которой страдали такие поэтические величины как Бодлер, Малларме, Верлен. В русской поэзии одним из ярчайших примеров графомании можно считать творчество М. Цветаевой (см.: Бургин Д. Л. Марина Цветаева и трансгрессивный эрос. — СПб., 2000), в котором сакральный статус поэзии не только был сохранен, но даже гипертрофирован.

них тех, кто равнодушен к подлинной поэзии. Вопрос о качестве поэзии и критериях ее оценки остается открытым, потому что, как говорил Б. В. Томашевский: «Потому-то и весело работать над стихом, что в этой области почти все — спорно»¹³. Ответ на этот вопрос может дать только просеивание сквозь сито времени.

Статус современной поэзии далек от сакрального: ее задачи ограничиваются выполнением грязной работы психоанализа, за словом не признается онтологического значения, ритм и звукопись перестают быть основополагающими в материи стиха. Магия стремительно уходит из стихотворчества, заклинательность в стихе пропадает за ненадобностью, потому что современный автор, преимущественно, желает высказаться, выплеснуть на читателя то, что наболело — и только. При этом зачастую, «заразив» читателя тем негативом, который заложен поэтом в основу стихотворения, ведь, как писал Сиоран, мы завидуем чужим страстям и страданиям, если они эстетически оформлены и искренне их себе желаем, лишь с тем добавлением, что наша трагедия кажется, что еще более красивой, чем та, о которой мы читаем¹⁴. О преобразовании действительности, «пророчестве» и теургии, чаще всего, речь не идет, по крайней мере, в положительном значении.

«Размышляя о будущем поэзии, неуместно говорить о каком-то неизбежном, неуклонном ходе событий, которому нечего противиться, о котором можно только гадать. Этот наивный детерминизм смешон и опасен. Поэзия будет такой, какой захотят ее сделать поэты: они и только они, до конца ответственны за свободное и сознательное дело, им вверенное»¹⁵.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин Н. М. Пути поэзии // *Философия как живой опыт. Избранные статьи. Составление, послесловие, комментарии С. Федякина.* — М., 2008.
2. Бродский И. А. *Собрание в четырех томах.* — Том 1 / Сост. Г. Ф. Комаров. — Париж–Москва–Нью-Йорк, 1992.
3. Бродский И. *Часть речи.* — СПб., 2000.
4. Бургин Д. Л. *Марина Цветаева и трансгрессивный эрос.* — СПб., 2000.
5. Поплавский Б. *Заметки о поэзии // Собрание сочинений: В 3 т.* — Т. 3: Статьи. Дневники. Письма / Сост., ком., подгот. текста А. Н. Богословского, Е. Мегальдо. — М., 2009.
6. Рупасов Константин. *Воздухоплавание: Стихотворения.* — СПб., 2004.
7. Сиоран. *Искушение существованием / Пер. с фр., предисл. В. А. Никитина, ред., примеч. И. С. Вдовиной.* — М., 2003.
8. Томашевский Б. В. *Избранные работы о стихе.* — СПб.-М., 2008.
9. Хейзинга Й. *Homo Ludens: Статьи по истории культуры / Пер., сост. и вступ. ст. Д. В. Сильвестрова; Ком. Д. Э. Харитоновича.* — М., 1997.
10. Черный Саша. *Собрание сочинений: в 5 т.* — Т. 1: Сатиры и лирики. Стихотворения. 1905–1916 / Сост., подгот. текста и ком. А. С. Иванова. — М., 2007.
11. Элиот Т. С. *Три голоса поэзии // Элиот Т. С. Назначение поэзии* <http://lib.rus.ec/b/300971/read> (дата обращения — 17.06.2012).

¹³ Томашевский Б. В. *Избранные работы о стихе.* — СПб.-М., 2008. — С. 74.

¹⁴ Сиоран. *Искушение существованием / Пер. с фр., предисл. В. А. Никитина, ред., примеч. И. С. Вдовиной.* — М., 2003. — С. 251.

¹⁵ Бахтин Н. М. *Пути поэзии...* С. 31.

П. Ю. Нешитов

НАЗНАЧЕНИЕ ПОЭЗИИ

Поэзия, старшая сестра человека, сопровождает его на всех путях с незапамятных времен. Несмотря на раздающиеся то здесь, то там возгласы о постигшей ее кончине, она сохраняет красоту форм и упругость поступи по сей день. Куда бы мы ни обратили взыскательный взгляд, в какую бы глушь географическую или историческую ни забрели непоседливым умом, везде и всюду обнаружится присутствие поэзии, найдутся следы ее недавней славы или признаки грядущего расцвета. У каждого народа, у каждого языка есть своя поэзия, которой он дорожит и гордится и которую чтит как великую реликвию и ценнейшее достояние. Поэтическая речь с особой приятностью касается слуха, на особо сладкий такт настраивает сердце, особым теплом обволакивает воспоминания и замыслы. Иной современник истолкует склонность к поэтическому освещению жизни как патриархальную причуду, милую и безвредную, однако ж по всем расчетам избыточную. И с убеждением определит: когда наука и техника вошли в возраст и приняли на себя заботы о делах и досугах человеческих, пора бы поэзии отправиться на покой вслед за дремучими представлениями об устройстве мира и зверски жестокими религиозными ритуалами. А действительно, что может добавить своенравная красавица поэзия к полезным трудам покладистых младших сестер? Чем она оправдывает свое дальнейшее странствие по измеренной и расчерченной земле? Есть ли у нее свое собственное, ей одной принадлежащее назначение, выходящее за пределы научно-технической рассудительности и все-таки в целом согласное с требованиями разума? Другьям поэзии приходится обороняться и отвечать прозой на прозаические вопросы.

Человек XXI в., отличаясь от предков во многих и многих отношениях, остается подобно им существом одушевленным, общественным и разумным. Нетрудно показать, как поэзия содействует возникновению, поддержанию и развитию в человеке собственно человеческого начала. Доказательство от противного еще легче; бесчисленные примеры убеждают, что вполне чуждый поэзии субъект обладает маленькой душой, узко понимает смысл общения и ограничен в умственном поиске.

Итак, наличие души выделяет человека из животного царства. Только человек способен любить, верить, надеяться, сострадать, испытывать стыд, терзаться угрызениями

совести, благоговеть, шутить и смеяться от радости. Чувства человеческие многочисленны и поистине бесконечно разнообразны. Источник же этого душевного богатства один — слово. Именно слово вносит ясность в мутный поток переживаний, отграничивает их одно от другого и создает сложный внутренний мир со своими правилами и законами, отличными от правил и законов дикой природы. Именно в слове человек впервые встречается с самим собой и, как в зеркале, разглядывает свои потребности, влечения и страсти. Именно в слове стихийная реакция организма на стимулы среды преобразуется в осознанное переживание и дозревает до человеческого чувства, свободного в своих проявлениях от внешнего принуждения, в поэзии. Чем точнее слово, тем определеннее обозначаемое им чувство, тем сильнее, стройнее и выше воспринявшая его душа. Содержательная, интересная, подлинно человеческая жизнь имеет место там, где точно поименованные чувства, сохраняя единство душевной почвы, вполне обособились и самостоятельно развились.

Обыденная речь, как медное зеркало, представляет лишь крупные черты внутреннего образа. Она служит решению насущных задач и потому дает смутное представление о тонких и деликатных подробностях душевного быта, на первый взгляд не оказывающих влияния на успех деловых предприятий. Зато в чистом поэтическом слове чувства и настроения видны со всех сторон и во множестве оттенков. Поэзия учит человека уделять внимание таким словам, как «любовь», «дружба», «верность», побуждает искать их соответствия в личном опыте, воспитывает желание подчинить им течение жизни. Поэтические слова можно сравнить с колышками, по которым здоровый душевный росток взбегает над землей, чтобы всю кожей вобрать энергию солнца, потребную для полноценного существования. Благодаря поэзии проясняются и крепнут наши чувства, расширяется круг доступных нам переживаний, совершенствуется умение распознавать разные душевные движения и управлять ими. Именно в этом, а не в музыкальности слога и не в замысловатости форм состоит главное достоинство поэзии: «если от ритмического течения и мелодического звучания рифмы и исходят, несомненно, чары, то было бы все же чрезмерным требовать, чтобы таким чувственным красотам приносились в жертву лучшие поэтические чувства и представления»¹.

Всякий знает, что величайшее из человеческих чувств, в котором заключены смысл и оправдание жизни,— это любовь. Без любви нет счастья на земле. И вот, люди мнутся из-за любви, ищут ее, верят в нее, надеются на нее, терпеливо ждут... Совершенно не удивительно, что любовь стала главной темой лирики, а значит, поэзии вообще. Певцы всех племен славят предвосхищение любви, любовные восторги, верность в разлуке и возводят природную тягу к нежному соединению в превосходную степень. В поэтическом слове, которое не что иное, как «биение о мировые границы»², естественное желание приобретает сверхъестественную яркость и силу. Служители поэзии предаются своему делу столь самозабвенно, что порой дух, утомленный зрелищем бытовых драм, разочарований, измен, объявляет их, ослепленных мечтой безумцев, виновниками свершившихся бедствий. Ведь это они, поэты, навязывают людям завышенные ожидания, это они толкают неопытные души на поиски обманчивого счастья, это они вносят произвол и хаос в заведенный порядок вещей. Не со-

¹ Гегель Г. В. Ф. Эстетика: в 4-х тт.— Т. 3.— М., 1971.— С. 395.

² Недоброво Н. Анна Ахматова // Найман А. Рассказы о Анне Ахматовой.— М., 1989.— С. 237–258.— С. 253.

считать, сколько ошибок, недоразумений, глупостей случилось, сколько тел загублено, сколько душ выжжено дотла и пущено по ветру из-за миражей любви. Для ропота и полемических выпадов против поэзии есть предлоги. Однако в действительности она повинна в людских горестях не больше, чем старшая сестра в том, что младший брат тайком научился лазить в соседский сад.

Поэзия несет миру святое благовестие любви. Бесконечно много давая, она ко многому и обязывает. Тот, кто дослушал поэтический завет до конца, не ищет острых ощущений самих по себе, но стремится постичь отношение между любовью и страстью, любовью и игрой, любовью и дружбой, любовью и привычкой, любовью и жалостью. Из этих сопоставлений и частичных отрицаний, как из пены морской, выходит та великолепная истина, ради созерцания которой стоит родиться человеком. Вдохновенная душа, испытавшая поэтическое откровение заодно с телом, касается крылом верхнего края земной радости. В такой душе легко находится место спутникам и подмастерьям любви: уважению, почтительности, милосердию, патриотизму, благоговению, другим добрым чувствам. Благодаря поэзии человеческое существо вполне узнает себя как мужчину или как женщину, в многообразии добровольно воспринятых обязательств и самоограничений обретает высокую половую определенность, становится способно к совершенству в телесном и душевном соединении с другим.

Дарованная поэзией любовь — благо. Увы, если сознание любви лишено жизненной материи, если истинному слову нет соответствия в личном опыте, то величайшее благо оборачивается глубочайшим страданием. Кто любил безответно, тот знает, как трудно бывает погасить вспышки гнева на несчастную судьбу и совладать с порывами отчаяния, тому ведомо, какой соблазнительной подчас кажется легкодоступная проза жизни. Повод ли это обижаться на поэзию? Это повод бороться за любовь. Истинная поэзия не только умягчает душу и делает ее восприимчивее, но также воспитывает мужество, готовность к испытаниям, презрение к малодушию и предательству. По слову Мандельштама, «гиератический характер поэзии обусловлен убежденностью, что человек тверже всего остального в мире»³. Робких и стеснительных охотников обожать или подкараулить счастье, не выходя из засады, поэзия выталкивает в чисто поле рискованных признаний и бесшабашных поступков. Ветеранов, чьи души изнемогли в проигранных сражениях, она врачует и возвращает в строй. Поэзия утешает и поддерживает, укрепляет и закаляет, ободряет и направляет человека, решившего жить по закону любви. И если ее верный поклонник, научившийся обезвреживать змеиные укусы влечений и брезгливо отметать доводы заблудшего рассудка, все-таки попадает в ловушку рока, то гибнет со светлым лицом, как солдат при исполнении долга, а не как угрюмый разбойник на заслуженной плахе.

Поэзия — воспитательница прямых и высоких чувств, целительница уязвленного духа, обличительница подлости и мелочности. Под жаркими лучами поэтического слова трусость, лень, корысть, легкомыслие, зависть, таящиеся в ложбинках и оврагах души, иссыхают, человек свободно растет над собой и навстречу другим, научаясь любить, становится личностью. Кто не помнит, отчего Татьяна полюбила Онегина? «Пора пришла, она влюбилась». Как просто. Но великий поэт лучше всех знал, что любовь приходит не просто, что для любви нужна возделанная почва, что любовная мечта долго зреет в тайнике сердца, как нежная рассада в горшочке. Что была бы

³ Мандельштам О. Э. О природе слова // Мандельштам О. Э. Слово и культура: Статьи. — М., 1987. — С. 66.

Татьяна, не прислушивайся она к преданьям старины, не читай романов? Обычные возрастные изменения привели бы ее к замужеству, а меланхолический темперамент вкупе с религиозным воспитанием, пожалуй, создал бы из нее добродетельную супругу и заботливую мать, но пора любви к ней так и не пришла бы. Любовь посещает тех, кто ее ждет. Поэзия придает этому ожиданию силу и направленность. Часто, очень часто действительность расходится с мечтой. Вообще, спросят в один голос дальнзоркая невинность и подслеповатая опытность, как может человек, существо хрупкое и уязвимое, рассчитывать на успех в любви? Как смеет он надеяться схватить «любовь, что движет солнце и светила»? Не разумнее ли предоставить высокое счастье случаю и ограничиться сбором паданки? Ложное смирение производит пошлую жизнь, жизнь, не дающую ни полного насыщения, ни веселого опьянения, жизнь, достойную презрения и забвения. Совершенная радость возможна только в любви, свободное подчинение закону которой сопровождается сладким и терпким ростом личного самосознания. Поэтически воспитанная душа соразмерна миру и имеет право на все, что возвеличивает ее саму и с нею остальное мироздание, вольна любить, презирая выкладки рассудка, и самостоятельно избирать предмет для преклонения. Лирический пафос, решительность в оценках, смелое самопрославление — это не странная прихоть разгулявшейся фантазии, так выражает себя сознание нравственной силы, в которой главная опора зрелой, ответственной личности.

Благодаря поэзии в человеке образуется душа, или дееспособная внутренняя речь, заглушающая зов плоти и крови, инстинкта и привычки. Душа не просто обнаруживает себя в слове, она сама и есть слово. Любовь, вера, надежда, стыд, сострадание — эти и другие чувства существуют не иначе, как в виде слов, упорядочивающих поток переживаний. Поэтическое искусство есть искусство словесного самоуправления. Рядом с обыденной речью, которая, как хлопотливая нянька, озабочена прежде всего тем, поело ли дитя, во что оно одето, обуто, не портит ли дорогих вещей, поэзия выступает мудрой воспитательницей, которую больше заботят строй чувств и мыслей подопечного, свойства его характера, высота устремлений. Если первая помогает людям сообща выживать, то вторая — по-человечески жить в обществе.

Основой общественной жизни служит совместная борьба с опасностями. Для сложного и продуктивного взаимодействия людям недостаточно стадного чувства, требуется взаимопонимание. Последнее осуществляется в языке, который можно назвать общим знаменателем культурного бытия. Посредством языка сохраняются и передаются от поколения к поколению знания об окружающем мире, практические навыки, поведенческие правила, духовные ценности. В отсутствие единого представления об устройстве мира, в отсутствие разделяемых большинством норм и ценностей общество обречено на воспроизводство конфликта. Напротив, при хорошем взаимопонимании возникают и совершенствуются институты, которые облегчают сотрудничество и повышают его эффективность. От степени развития языка зависит способность людей договариваться друг с другом, качество взаимодействия между ними, уровень социально-политической организации общества.

С глубокой древности назначением поэзии было наставление народа⁴, создание и поддержание нравственного климата, и она с успехом свое назначение выполняла. В отличие от повседневности, в поэтическом пространстве происходят чудеса. Тот, кто

⁴ Кондильяк Э. Б. О происхождении человеческих знаний // Кондильяк Э. Б. Сочинения в 3-х т. Т. 1.— М., 1980.— С. 224.

очутился в этом пространстве, испытывает чувства, недоступные ему в обычной жизни, совершает поступки, для которых в действительности нет места, оказывается способен к самым невероятным перевоплощениям. Приобщаясь поэтическому произведению, мы ставим себя на место лирического героя или персонажа и смотрим на мир его глазами, любим его сердцем, сражаемся его руками. Благодаря поэзии человек умеет предполагать в другом возможность самого себя. Поэзия развивает нравственное воображение, от которого происходят столь необходимые обществу сочувствие, снисходительность и доверие. В поэтически воспитанной душе, способной вообразить последствия преступлений для разных людей и для общества в целом, понятие долга обретает живую конкретность, а соблюдение закона становится ее личной потребностью.

В сложно устроенном обществе социальные функции обособлены, а язык многослоен. Для того чтобы успешно координировать разнообразные социальные процессы, правителю необходимо чувствовать язык в его истоках и владеть словом, которое бы верно обобщало опыт народной жизни и одновременно было доступно пониманию простого человека. Подлинно народная власть достигает общезначимых целей, опираясь на доверие большинства благонаправленных граждан, сознающих, что богатство, почет, могущество являются условиями подлинно человеческой жизни, а не ее основным содержанием, и убежденных, что всякая здоровая политическая программа жива мечтой о личном счастье, согласном со счастьем других людей. Как успехи управления обусловлены высокой речевой культурой политического сословия, так же болезни власти связаны с языковой дисфункцией. Правитель с бедной и неряшливой, поэтически не воспитанной речью не знает своего народа, живет кривыми представлениями о мире и склонен к преступно простым решениям. Из сложного социально-политического механизма он удаляет детали, которым не находит применения и которые поэтому кажутся ему лишними, — духовенство, зажиточное крестьянство, вузовскую интеллигенцию, свободную прессу. В равной степени примером языковой недостаточности служит речь демагога, который под прикрытием слов о всеобщем благе преследует личные или узкогрупповые цели, используя выгоды своего положения. Демагог злоупотребляет властью не столько потому, что намеренно зол, сколько потому что его языковой охват ограничен, в его душе отсутствуют отвлеченные понятия, позволяющие приподняться над условиями ближайшего окружения и почувствовать себя частью народа, ему неизвестно «богатство языка, столь тесно сопряженное с образованностью гражданскою, с просвещением, и следственно — с благоденствием страны»⁵. Еще одним типичным проявлением поэтической невоспитанности и социально-политической близорукости являются бессодержательные ответы чиновника на вопросы и требования жалобщиков. Конечно, отписки сочиняются не потому, что уполномоченное лицо лишено необходимой информации. В большинстве случаев чиновник очень хорошо знает реальное положение дел. Но он уклоняется от исполнения долга, потому что в его внутренней речи нет высокого понятия о долге, пренебрегает справедливостью, потому что в его внутренней речи нет широкого понятия справедливости, попирает моральные нормы, потому что в его внутренней речи отсутствует ясное понятие морали.

Низкая языковая культура политиков и управленцев — это первейшая причина систематических сбоев в работе социальных институтов. Но, как известно,

⁵ Батюшков К. Н. Речь о влиянии легкой поэзии на язык // Батюшков К. Н. Избранная проза. — М., 1988. — С. 208–217. — С. 208.

«конституции не создаются, а сами вырастают»⁶. Характер власти так или иначе связан с характером народа, в речи и поступках политиков, помимо их личных качеств, отражается строй народной души. Народ, предъявляющий власти только экономические требования, получает правителей, мыслящих только экономическими категориями. Когда бремя безнравственного правления становится невыносимым, из толщи народной выдвигаются претенденты, которые законно возмущаются преступлениями режима, но не способны охватить единым взглядом все области общественной жизни и, установив причины этих преступлений, предложить адекватную программу реформ. Попытки исправить экономические ошибки при помощи экономических или репрессивных мер ведут к новым проявлениям коррупции. Откуда же идет порча нравов, и как с ней бороться? Коррупция возникает, в первую очередь, из-за чрезмерной озабоченности общества своими экономическими успехами, из-за того, что в душах человеческих бьет копытом золотой телец, разоряющий посеvy нравственных, политических, эстетических понятий. Для борьбы с коррупцией от правителей требуется политическая воля, опирающаяся на чувство справедливости и устремленная к высоким целям, а от народа — воля нравственная, желание вопреки сложившейся практике жить по совести, не оставляя без оценки достойные и постыдные поступки. Один из источников спасительного нравственного беспокойства кроется в поэзии, ведь «поэтическое слово непрерывно оценивает все, к чему прикасается,— это слово с проявленной ценностью»⁷. Чтобы законы исполнялись, чтобы народ и сама власть относились к ним всерьез, обществу необходима поэтически убедительная идеология или идеологически выятная поэзия. Благодаря поэзии сохраняют свое значение понятия чести, доблести, благородства.

В поэзии заключена нравственная арифметика народа, на основе которой создается политическая алгебра. Нравственно дикое, безучастное к добру и злу население неспособно породить здоровую политическую идею и, тем более, воплотить ее в жизнь. Политическое служение или политический протест плодотворны тогда, когда следуют велению поэтической души, несущей гармонию во внешний мир⁸. Исток поэзии, любовь, питающая все добрые чувства и великие начинания, рано или поздно обязательно принимает форму патриотической и гражданской лирики. Любовь славит героев и призывает к подвигам, излучает гневный протест и подвергает пороки осмеянию, доказывает закон сохранения нравственной энергии и сплачивает людей во имя свое. Как орудие любви, гражданская поэзия способствует преодолению губительных общественных разногласий и не менее губительного бездумного согласия. Если не терять из виду, что язык лежит в основании всей культуры, то понятно, что, грамотно приладив к нему словесный рычаг, можно не просто утешаться прекрасными мечтами о справедливости, но заметно влиять на положение дел в обществе. По замечанию Т. Элиота, «поэзия вносит изменения в речь, в процесс восприятия, в жизнь всех членов общества, всех членов общественного коллектива, всего народа независимо от того, читают ли поэзию, наслаждаются ли поэзией те или иные люди или нет, независимо

⁶ Слова сэра Дж. Макинтоша цит. по: Спенсер Г. Социальный организм // Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские.— Мн., 1999.— С. 265.

⁷ Гинзбург Л. Я. О лирике.— Л., 1974 // http://www.belousenko.com/books/litera/ginzburg_o_lirike.htm (дата обращения — 27.08.2012).

⁸ Блок А. А. О назначении поэта // Дань признательной любви: Русские писатели о Пушкине / Сост. О. С. Муравьевой.— Л., 1979.— С. 73–82.— С. 75.

даже от того, известны ли им или нет имена величайших их поэтов»⁹. Поэтически вооруженная любовь по силе воздействия на общество не уступит министерскому портфелю.

Надежное взаимопонимание покоится на фундаменте общей исторической памяти. Эта память отчасти предполагает знание событий, отчасти требует умения выработать к ним отношение. Поскольку в сознании людей сохраняется только то прошлое, которое живо и явно связано с настоящим, народная история неизбежно отрывается от своей документальной основы, приобретает укрупненно-условные черты, превращается в миф. Общий образ прошлого живет не столько в хронике и в учебнике, сколько в песне, в романическом повествовании, в драме, в кинематографе, которые суть не что иное, как проявления поэтического начала. Неслучайно будущий придворный историограф А. С. Пушкин, косвенно полемизируя с действующим историографом Н. М. Карамзиным, писавшим, что «история народа принадлежит царю»¹⁰, утверждал: «История народа принадлежит поэту»¹¹. Очевидно, от того, какие деятели и какие их свершения будут запечатлены в живописных образах, зависит характер исторического самосознания общества. Однако власть поэта над историей не сводится к отбору тем и сюжетов. Глубина исторической памяти в значительной мере определяется способностью потомков понимать язык предков. Поэзия поддерживает связь времен, используя лексику, фразеологию, синтаксис, вышедшие из обиходного употребления; показательно, что в словарях часто одни и те же слова сопровождаются пометками «уст.» и «поэт.». Но, пожалуй, еще важнее то, что сама историчность сознания возникает в сложном и многомерном языке. При низкой речевой культуре общество не имеет средств закрепить в памяти существенные особенности каждой прожитой эпохи, временные периоды становятся неразличимы, исторический вектор, если таковой когда-либо имелся, заваливается в болото безвременья.

Люди представляют собой единое политическое целое, один народ, когда решают общие жизненные задачи на основе так или иначе достигнутого взаимопонимания. Поэзия скрепляет общественный договор, обеспечивает красоту, целостность и преемственность народной жизни. Ясным выражением народного единства является песня, та песня, в которой изливают себя радость и боль, которая хорошо поется во время работы и в часы отдыха. До тех пор пока люди поют одни и те же песни, пока они одинаково радуются и одинаково избывают горе, у них есть общее нравственное мерило, и они — народ. В песне веселится и плачет народная душа.

Поэт, владеец общей думы и общего чувства, несет великую ответственность за то, чем взволнованы современники и потомки, в чем они видят заветную цель жизни, чему отдают свое время, внимание, силы. Принимая на себя эту ответственность, он движется наперекор потоку дикости и лени и влечет способных слышать к верховьям человеческого достоинства. Постигший свое призвание поэт закликает и вымалывает народную душу. Как всякий жрец искусства, он бестрепетно приносит личное благополучие и минуту славы в искупительную жертву за народ, памятуя, что

⁹ Элиот Т. Социальное назначение поэзии // URL: <http://noblit.ru/content/view/459/> (дата обращения — 19.01.2013).

¹⁰ Карамзин Н. М. История государства Российского. Посвящение // URL: http://his95.narod.ru/krm/krm_psv.htm. (дата обращения — 25.01.2013).

¹¹ Пушкин А. С. Письмо Н. И. Гнедичу от 23 февраля 1825 // Собрание сочинений в 10 тт.— Т. 9.— М., 1977.— С. 130.

«если художнику приходится бороться со своим временем, то он достоин сожаления, но он достоин презрения, если старается быть угодным ему»¹². Светлое поэтическое слово улаживает душу, утешает ее, а вместе с тем и вразумляет, чтобы она не радовалась злу и не скорбела из-за пустяков. По верному замечанию А. Н. Островского, «первая заслуга великого поэта в том, что через него умнеет все, что может поумнеть»¹³.

Истинный смысл каждого жизненного явления раскрывается в его взаимосвязи с остальными. В задачи поэзии входит разностороннее изображение сложно устроенного мира. Небесные светила, растительная вселенная, животное царство, человеческое одиночество и общение дают неисчерпаемый материал для создания поэтических картин. В искусно обработанном слове надежнее, чем в мраморе, запечатлеваются предметы, характеры, события. Лирическое стихотворение увековечивает красоту природы и переживания личности, осознавшей свое неповторимое место в мироздании. Эпос обобщает и эстетически оправдывает опыт народного бытия. Драма схватывает человеческие типы и особенности их поведения в меняющихся положениях, сталкивает и полифонически сводит мировоззрения, служит средством социально-исторического познания. Человеческая жизнь со всеми ее природными условиями, обыденными подробностями и чудесными откровениями возникает из многослойной словесной материи и в нее же уходит, оставляя на исторической поверхности неисчерпаемые очерки преданий.

Поэтическая истина отличается от истины обыденной и научной. В поэзии соображения сиюминутной пользы или объективности суждений отступают на второй план, описание мира подчинено поискам нравственных основ жизни. Поэт ищет правду чувства и правду поступка, «сила и прелесть стихотворений... более всего в непритворном изложении чувств высоких и к добру увлекающих»¹⁴. Последовательно освобождая свой взгляд от паутины беспечности, от колтунов страстей, от соринки смутных наитий, поэт обнажает словесную основу мироздания, как скульптор — желанную форму камня. Человеку, с любовью вззирающему на мир, мир отвечает тем же. Поэт знает, что на дне существования сияет идея блага, которая наделяет силой, красотой и смыслом всякую вещь. В истоке поэтического языка всегда благословение. Питающиеся из благого источника слова живы и действительны; умножаясь и весело разбегаясь во все стороны, обнюхиваясь при встрече и вступая в борьбу за звучное место в строке, они неизменно держат любовное тепло, утверждают справедливость, величают истину. Если поэзия помнит об исходном значении своего имени, о том, что она есть созидание, то она не просто предлагает украшенное описание предметов и развлекает слух, но творит человеческий мир и властно определяет масштаб явлений. Посредством слова истинный поэт вызывает вещи к бытию, вдыхает в них душу, дарит им свободу и судит их. Этим актом поэтического творения человек производит и сам себя в качестве существа одушевленного, общественного, мыслящего.

Поэтическая мысль направлена на постижение нравственной стороны бытия, и она же является праматерью всякой мысли. В поэтическом слове мироздание впервые

¹² Шеллинг Ф. В. Й. Об отношении изобразительных искусств к природе // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т. — М., 1989. — С. 52–85. — С. 83.

¹³ Островский А. Н. Застольное слово о Пушкине // Дань признательной любви: Русские писатели о Пушкине / Сост. О. С. Муравьевой. — Л., 1979. — С. 68–72. — С. 69.

¹⁴ Из Законоположения «Союза благоденствия» // Литературно-критические работы декабристов / Ст. Л. Г. Фризмана. — М., 1978. — С. 27–28.

становится умопостигаемым. История языка подтверждает, что «поэтическое мышление есть prius, без которого прозаическое мышление, как posterius, не может существовать»¹⁵. С появлением науки и философии поэзия не утрачивает значения для развития мысли. В дружной артели познавательных способностей она имеет свой урок, в первую очередь, ей принадлежит выработка идеалов. Разрозненные «чувственные явления поэзия сочетает силою фантазии и ею же превращает их в картину художественно-идеального целого»¹⁶.

Воображение поэта пользуется привилегиями по сравнению с прозаическим описанием и расчетом. Свобода от ограничений, налагаемых опытом и рассудком, позволяет ему безбоязненно выговаривать желания, настаивать на их ценности и в поиске их удовлетворения заглядывать за горизонт известных возможностей. Поэт выполняет свое предназначение, когда мечтает преобразовать мир, увековечить счастливые мгновения, отменить страдания и саму смерть, когда он, по слову Дельвига, «делится бессмертием с богами». Чем смелее поэтическая мысль отрывается от земли, тем она правдивее. Образы идеальных героев, влюбляющихся раз и навсегда, побеждающих разлуку и смерть презрением, нужны здоровому обществу. Образ идеального общества, в котором домашние, трудовые и творческие успехи отдельного человека сочетаются со справедливым порядком вещей, необходим здоровой личности. Поэтический идеал служит мерилем поступков, зеркалом, в котором ясно отражается доброта нравов и высота намерений, в котором беспощадно оголена кривизна чувств и мыслей. Часто идеал облачается в исторические одежды. Однако, воспевая героическое прошлое, поэзия не просто тешит народное самолюбие, она вольно или невольно разглашает мечту о будущем, которое благодаря этому становится возможным. Вне поэтической перспективы научно-техническое обустройство жизни теряет смысл и силу, перестает быть целесообразным.

Познавательное значение поэзии определяется ее ролью в жизни языка. Проникая в художественную прозу, в публицистику, в повседневную разговорную речь, поэзия дает «почувствовать глубокое единство слова и мысли»¹⁷, сообщает силу, гибкость и выразительность языку, создает предпосылки для более сложного видения и понимания мира. В частности, поэзия является предвестницей и неременной спутницей философии. Благодаря поэзии философия знает выход из царства умозрительных теней, осязает действительный мир, умеет его объяснить и направить к лучшему. Способность философа порождать поэтичные образы свидетельствует об осуществленной в его мышлении связи рационального и чувственного начал, о жизненности теории, о том, что любовь к мудрости взаимна. Между тем, без опоры на поэзию философия теряет свое достоинство столь же верно, как в случае пренебрежительного отношения к опытным знаниям. Ложная философия отвращает от поэзии, правильная — приводит к ней.

Выполняя свое назначение, поэзия помогает человеку вырасти в полный душевный рост, показывает ему красоту вещей и объявляет их истинный смысл. Поэзия дарит любовь, осветляет сердце и взгляд, умножает радость. Она учит сохранять честь

¹⁵ Потебня А. А. Психология поэтического и прозаического мышления // Потебня А. А. Слово и миф. — М., 1989. — С. 201–235. — С. 234.

¹⁶ Гумбольдт В. фон. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / Общ. ред. Г. В. Рамшвили; Послел. А. В. Гулыги и В. А. Звегинцева. — М., 2000. — С. 37–298. — С. 183.

¹⁷ Валери П. Поэзия и абстрактная мысль // Валери П. Об искусстве. — М., 1993. — С. 313–338. — С. 332.

и достоинство в счастье, в горе, перед лицом повседневных испытаний, наделяет силой принятые решения и, вдохновляя на великое, дарует право на ошибку, которого не лишены ни врач, ни судья, ни сам Творец. Поэзия, наряду с религией и философией, делает человека человеком.

Русская поэзия сегодня справляется со своими задачами посредственно, хуже, чем двести, сто или тридцать лет назад. При достаточно высоком техническом уровне стиха бросаются в глаза незначительность предметов и настроений, нравственное невежество, расслабление мысли и отсутствие идеала. Сочинители, которых много как никогда, изящно делятся своими наблюдениями и переживаниями, ловко иронизируют по поводу уродливого порядка вещей, зачарованно блуждают в зарослях метафизических понятий, порождая безлюбые строки, которых могло бы и не быть. Нынешний версификатор против настоящего поэта все равно, что мастеровитый александриец против Алкея. В лучшем случае, счастливые откровения смысла, мелькающие при неожиданном сочетании слов, этот материал всякой оригинальной поэзии, напоминают акварели здорового ребенка, способного создать гармонию цветов и линий на листе бумаги без учета противоречий жизни, бьющейся за его пределами. Сочинители пишут стихи, как власти не имеющие. Они не создают мира, в котором хотелось бы жить.

Поэзия — это творчество, произведение того, чего прежде не было. Как всякое искусство, поэзия вызывает к жизни красоту, проращивает прекрасную правду жизни на словесной почве. Жизнь, только она, являет свое могущество в плодах поэтического воображения. Чтобы увидеть сопричастность поэзии течению жизни, не надо быть Шеллингом или Гегелем, мудрецом, чья мысль вслед за чувством до дна постигает единство всего сущего и, помимо прочего, родство воли художника с мировым духом. Достаточно послушать признание добросовестного поэта: «Многосложный и многообразный мир со всеми его победами и поражениями, с его радостями и печальми, трагедиями и фарсами окружает меня, и сам я — одна из деятельных его частиц. Моя деятельность — мое художественное слово»¹⁸. Поэт принимает участие в турнире мировых стихий. В зависимости от характера и результата поединков он или завоевывает славу, или навлекает позор на себя самого, на свой народ, на всякую разумную душу. Слово неточное, случайное, бесчувственно повторенное равноценно попытке бегства, попытке постыдной и заведомо обреченной. Тот, кто честно сражается за любовь, справедливость, истину, может лишиться отдельных слов, выражений, строф, может впасть в косноязычье, может быть изрублен до немоты в изнурительной схватке с пошлостью, но сохранит высокое звание поэта для себя и место в бытии для человечества.

Современной русской поэзии предстоит увидеть свое назначение, чтобы снова стать силой, которая соразмерна мировым стихиям и влияет на ход событий. Исток ее возрождения кроется в понимании жизненных задач, стоящих перед человеком. Мало фотографически точно воспроизводить душевные движения — их нужно подчинить закону любви. Мало построить заново душу — необходимо создать справедливые внешние условия, в которых любовь будет руководящей ценностью. Мало возжелать любви и справедливости — их надо познать и согласовать с многообразием свободно существующего мира. Задачи трудны, но решаемы. Рыцари прекрасного слова, усомнившиеся в своем призвании, ободритесь и помните: невозможное поэтам возможно поэзии.

¹⁸ Заболоцкий Н. А. Стихотворения и поэмы. — М., 1981. — С. 6.

ЛИТЕРАТУРА

1. Батюшков К. Н. Речь о влиянии легкой поэзии на язык // Батюшков К. Н. Избранная проза.— М., 1988.— С. 208–217.
2. Блок А. А. О назначении поэта // Дань признательной любви: Русские писатели о Пушкине / Сост. О. С. Муравьевой.— Л., 1979.— С. 73–82.
3. Валерии П. Поэзия и абстрактная мысль // Валерии П. Об искусстве.— М., 1993.— С. 313–338.
4. Гегель Г. В. Ф. Эстетика: в 4-х тт.— Т. 3.— М., 1971.
5. Гинзбург Л. Я. О лирике.— Л., 1974 // http://www.belousenko.com/books/litera/ginzburg_o_lirike.htm (дата обращения — 27.08.2012).
6. Гумбольдт В. фон. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / Общ. ред. Г. В. Рамишвили; Послесл. А. В. Гулыги и В. А. Звегинцева.— М., 2000.— С. 37–298.
7. Заболоцкий Н. А. Стихотворения и поэмы.— М., 1981.
8. Из Законоположения «Союза благоденствия» // Литературно-критические работы декабристов / Ст. Л. Г. Фризмана.— М., 1978.— С. 27–28.
9. Карамзин Н. М. История государства Российского. Посвящение // URL: http://his95.narod.ru/krm/krm_psv.htm. (дата обращения — 25.01.2013).
10. Кондильяк Э. Б. О происхождении человеческих знаний // Кондильяк Э. Б. Сочинения в 3-х т. Т. 1.— М., 1980.
11. Мандельштам О. Э. О природе слова // Мандельштам О. Э. Слово и культура: Статьи.— М., 1987.
12. Недоброво Н. Анна Ахматова // Найман А. Рассказы о Анне Ахматовой.— М., 1989.— С. 237–258.
13. Островский А. Н. Застольное слово о Пушкине // Дань признательной любви: Русские писатели о Пушкине / Сост. О. С. Муравьевой.— Л., 1979.— С. 68–72.
14. Потебня А. А. Психология поэтического и прозаического мышления // Потебня А. А. Слово и миф.— М., 1989.— С. 201–235.
15. Пушкин А. С. Письмо Н. И. Гнедичу от 23 февраля 1825 // Собрание сочинений в 10 тт.— Т. 9.— М., 1977.
16. Спенсер Г. Социальный организм // Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские.— Мн., 1999.
17. Шеллинг Ф. В. Й. Об отношении изобразительных искусств к природе // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т.— Т. 2.— М., 1989.— С. 52–85.
18. Элиот Т. Социальное назначение поэзии // URL: <http://noblit.ru/content/view/459/>(дата обращения — 19.01.2013).

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ, ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

Ф. Н. Козырев

РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАНИИ: ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ И ТИПОЛОГИИ*

Религия может входить в образовательное пространство в качестве

- учебного предмета (предметной области, надпредметной темы и др.);
- ценностного основания (ориентира, идеала, этоса) воспитания и социализации учащегося, а также
- в качестве института (религиозного объединения), непосредственно участвующего в формировании социального заказа и регулировании его выполнения образовательным учреждением.

Учитывая это многообразие форм присутствия религии в образовании, в международной научной литературе и педагогической практике в качестве наиболее широких обобщающих понятий часто используются выражения «религия в образовании» или «религия и образование», к примеру, в названиях организаций (*Coordinating Group for Religion in Education in Europe*¹, *The European Association on World Religions in Education*), исследовательских проектов (проект Европейской комиссии *REDCo — Religion in Education. A contribution to Dialogue or a factor of Conflict in transforming societies of European Countries*²), справочных изданий (*International Handbooks of Religion and Education*) и т. д.

Для обозначения предметной области, связанной с изучением и преподаванием в школе религиозных предметов и тем религиозного содержания наиболее устойчивым и употребительным в настоящее время является понятие «религиозное образование» (далее РО) — *Religious education* (сокращенно — *RE*). Именно так чаще всего называется учебный предмет, непосредственно посвященный изучению религии, а также соответствующая преподавательская специализация. В случае предоставления образовательным учреждением/системой набора программ разной конфессиональной направленности в названии соответствующего предмета появляется поясняющее

* Статья подготовлена при поддержке Минобрнауки РФ, соглашение № 14.U02.21.0028.

¹ Официальный сайт: <http://www.cogree.com/> (дата обращения — 20.09.2012).

² Официальный сайт: <http://www.redco.uni-hamburg.de> (дата обращения — 20.09.2012).

определение, а слово «религиозное» может как сохраняться, так и исчезать, например: католическое религиозное образование или исламское образование и т. п.

В качестве альтернативного обобщающего термина используется выражение «*teaching (learning) about religion(s)*», что можно перевести как «преподавание (получение) знаний о религии (религиях)». Таким выражением оперирует ряд принятых в последние годы международных документов, освещающих юридические и педагогические аспекты присутствия религии в образовании. В соответствии с этим понятием в ряде стран назван и школьный предмет: (например, в Швеции — *Religionskunskap* — «Знание о религии»).

Выбор терминологии отражает приверженность парадигмально различным установкам в понимании принципов включения религии в образование, ожидаемых от этого включения педагогических эффектов, характера взаимодействия образовательной системы с религиозными институтами, а также философского круга вопросов, связанных с проблемой общезначимости педагогической науки.

В качестве менее распространенной инициативы по разработке альтернативной терминологии можно упомянуть попытки заменить слово «религия» на слово «духовность» — *Spirituality*. В США перспектива изучения «духовности» в качестве светской альтернативы «религии» обсуждается с 1990-х гг.³ В Великобритании предмет «Духовность» включается в некоторые университетские программы с 1970-х гг., а позже поднимается вопрос о включении аналогичного предмета в программы средних школ⁴. При этом предложение «духовности» в качестве альтернативы «религии» означает не отказ от рассмотрения религиозных феноменов, но, скорее, усиление антропологического аспекта этого рассмотрения. В качестве синонима слова «религия» также (преимущественно в американском контексте) иногда употребляются слова: «вера» — *faith* и «верования, убеждения» — *beliefs*.

Слово «*education*» в обозначении религиозно-образовательной и религиозно-воспитательной деятельности заменяется достаточно редко, обычно в тех случаях, когда необходимо оттенить специфику педагогической работы с маленькими детьми или направленность педагогической деятельности на выполнение той или иной более узкой функции. Соответствующие замены: «религиозное воспитание» — *religious upbringing*⁵; «религиозный инструктаж» — *religious instruction*⁶, «религиозная социализация» — *religious socialization*⁷. Для обозначения воспитания в христианской вере маленьких детей часто используется термин *Christian nurture*. Для обозначения академического и университетского изучения религий — термин *Religious studies*. Понятие «катехизация» — *catechism, catechization* — применяется, как правило, к образовательной деятельности церкви и встречается значительно чаще в богословском, чем в педагогическом

³ Laird, Susan. *Spiritual Education in Public Schools?* // *Religious Education*.— 1995.— V. 90 (1).— P. 118–132; Elias, John L. *The Return of Spirituality: Contrasting Interpretations* // *Religious Education*.— 1991.— V. 86 (3).— P. 455–466

⁴ Sheldrake Ph. F. *Teaching Spirituality* // *British Journal of Theological Education*.— 2001.— V. 12 (1).— P. 53–64.

⁵ Callan, Eamonn. *Faith, Worship and Reason in Religious Upbringing* // *Journal of Philosophy of Education*.— 1988.— V. 22 (2).— P. 183–193.

⁶ Adanali H. *The Many Dimensions of Religious Instruction in Turkey* // *Religious Education in Schools: Ideas and Experiences from around the World*.— IARF, 2001.— P. 15–18.

⁷ Fowler J. W. *Faith Development Theory and the Aims of Religious Socialization* // *Emerging Issues in Religious Education* / ed. By G. Durka & J. Smith.— NY–Ramsey–Toronto, 1976.— P. 187–211.

дискурсе. В последнем оно зачастую служит для отсылки к историческому прошлому или противопоставления светской и церковной образовательной деятельности⁸.

Применительно к общеобразовательной педагогической деятельности термин «религиозное образование» наиболее часто сопрягается с понятиями «культура» и «этика». Так, в Турции школьный предмет называется «Религиозная культура и этика» (*Religious Culture and Ethics*). В целом ряде европейских стран религия и светская этика преподаются как параллельные предметы, между которыми можно выбирать. Наряду со связкой «религия — этика» общеупотребительной является связка «религия — ценности», например: *Religious and Value Education* (см. выше: *ISREV* и др.).

В отечественной науке, педагогической и юридической практике сохраняет влияние унаследованное с советских времен неоправданно узкое понимание религиозного образования и обучения как «системы профессиональной подготовки служителей религиозных культов, специалистов-теологов, преподавателей богословия в духовных учебных заведениях и религиозное обучение населения. Р.о. и о. используется церквами и миссионерами для распространения религии среди неверующих и иноверцев, вербовки прозелитов»⁹. В связи с таким пониманием возникает проблема стыковки отечественной и зарубежной терминологии. Практическая необходимость выработки адекватного концептуального аппарата, позволяющего обобщать и анализировать современные педагогические формы присутствия религии в образовательной среде, приводит к поиску замещающего основного понятия. В качестве такового предлагаются:

- преподавание знаний о религии,
- религиозно-культурологическое образование,
- духовно-нравственное образование и др.

Приоритетность последнего термина закреплена новыми ФГОС. Предметную область «Основы духовно-нравственной культуры народов России», представленную в стандарте для начальной и основной школы, можно рассматривать как аналог того направления РО, которое за рубежом обычно определяется как «Религиозная культура и этика».

Существует несколько подходов к систематизации форм религиозного образования. Наиболее распространены типологии, опирающиеся на критерий светскости. В отечественной науке этот подход реализован в типологии И. В. Понкина¹⁰.

Примером другого подхода, опирающегося на критерий назначения образовательной деятельности, в рамках которой осуществляется РО, представляет типология религиоведческого образования по И. В. Метлику. В ней находит отражение различие отраслей общего и профессионального образования. Основными видами религиоведческого образования соответственно выступают: «1. Изучение религии в высших учебных заведениях в соответствии со стандартами профессионального образования. 2. Изучение религии в общеобразовательной школе в соответствии со стандартами общего среднего образования»¹¹. Данный подход распространяется И. В. Метликом и на религиозное

⁸ См., к примеру: Haakedal E. From Lutheran Catechism to World Religions and Humanism: Dilemmas and Middle Ways through the Story of Norwegian Religious Education // *British Journal of Religious Education*. — 2001. — V.23 (2). — P. 88–97; Hirst P. H. Education, Catechesis and the Church School // *British Journal of Religious Education*. — 1981. — V. 3 (3). — P. 85–93.

⁹ Фуров В. Г. Религиозное обучение и образование // *Большая Советская энциклопедия* в 30 тт. — Изд. 3. — М., 1969–1978.

¹⁰ Понкин И. В. Правовые основы светскости государства и образования. — М., 2003. — С. 261–263.

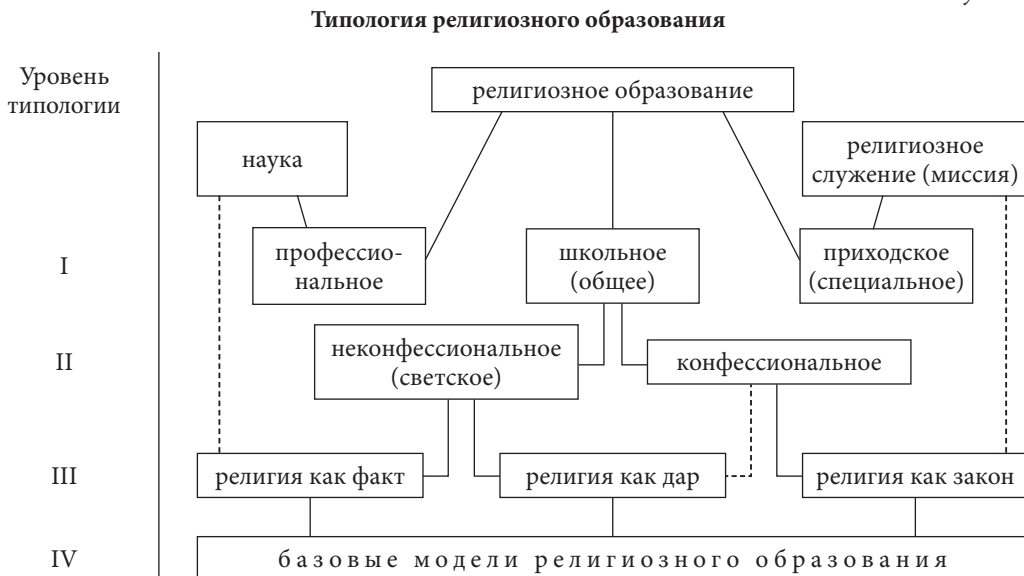
¹¹ Метлик И. В. Религия и образование в светской школе. — М., 2004. — С. 122.

образование (в узком смысле), соответственно одной из типологических единиц в его системе становится профессиональное религиозное образование¹².

В комплексной типологии РО, разработанной автором статьи¹³, указанное различие, основанное на критерии назначения образовательной деятельности, отнесено к первому из четырех уровней систематизации. Помимо профессионального и общего (школьного) РО на этом уровне предложено выделять специальное (приходское) РО, реализуемое в пространстве религиозной общины и отличающееся от двух других типов РО, тем, что задачи, связанные с поддержанием религиозной жизни общины, преобладают в нем над задачами собственно педагогическими или научными (в случае профессионального религиоведческого образования). Зарубежным аналогом этого различия может служить практика, принятая в Германии, при которой преподавание христианства в школе (*Lernort Schule*) и приходское обучение (*Lernort Gemeinde*) являются разными видами преподавательской специализации при получении профессионального педагогического образования. Соответственно развиваются два самостоятельных направления дидактики¹⁴. В англоязычном дискурсе различия между тремя типами образовательной деятельности, осуществляемыми в университете, общеобразовательной школе и церковной школе, задаются на уровне выбора обобщающих понятий. Это соответственно теологическое или религиоведческое образование (*Religious studies/Theology*) для университета, религиозное образование (*Religious education*) для школы и катехизация (*Catechism*) для церкви.

Четырехуровневая типология Ф. Н. Козырева, представленная на схеме 1, дает представление о наборе основных критериев, на которых строятся типологии РО.

Рисунок 1



¹² Там же. С. 101.

¹³ Козырев Ф. Н. Неконфессиональное религиозное образование в зарубежной школе. — Автореф. ... дисс. ... докт. пед. н. — СПб., 2006. — С. 20.

¹⁴ Christian Grethlein. Religionspädagogik. — Berlin, NY, 1998. — P. 307–312.

Это: назначение образовательной деятельности (уровень 1), отношение к светскости (уровень 2), теоретико-методологические принципы, или образовательная парадигма (уровень 3) и модели и методы РО (уровень 4).

Схема не исчерпывает набора возможных критериев. Так, в уже указанной работе И. В. Метлика осуществляется попытка типизации на основе критерия «общесоциальной значимости РО»¹⁵. Однако предложенная схема позволяет структурировать наиболее распространенные подходы к типизации РО, практикуемые сегодня за рубежом. Представленное ниже описание основных типологий *школьного* религиозного образования структурировано в соответствии с ней.

Важным историческим толчком к разработке типологий РО на основе принципа светскости стала волна судебных процессов, прокатившихся по США в 50–60-е гг. прошлого века. Эта волна была инициирована в свою очередь решениями специальной конференции, созванной в 1957 г. федеральным Советом США по образованию для решения вопроса о «должных взаимоотношениях религии с системой образования» и разработке соответствующих рекомендаций. 17 июня 1963 г. коллегия верховного суда США удовлетворила иск, предъявленный школьной администрации Абингтона в том, что она нарушает конституцию, требуя обязательного участия школьников в молитвенных собраниях с чтением Библии. При этом суд признал устами судьи Томаса Кларка, что «образование не может быть полноценным без сравнительного изучения религий или истории религии и ее вклада в развитие цивилизации. Можно уверенно говорить о целесообразности изучения Библии в литературном и историческом аспектах, и... такое изучение Библии или религии, осуществляемое объективно в рамках светской образовательной программы, не входит в противоречие с первой поправкой». На этом же заседании судья Голдберг ввел в обиход термин «teaching about religion» (преподавание о религии), обозначив им приемлемую для светской школы форму обучения, отличную от «teaching religion» — обучения религии, не совместимого с принципом светскости¹⁶.

Терминология быстро обрела широкое международное хождение, трансформировавшись впоследствии в Европе в базовое различие между конфессиональными (*confessional*) и неконфессиональными (*non-confessional*), т. е. светскими формами РО. Наиболее распространенный синоним конфессионального — *деноминационное* (*denominational*) РО. Близкий по звучанию термин «межрелигиозное образование» (*interreligious education*) не несет выраженной типологической нагрузки и служит как для обозначения программ, в содержании которых представлены разные религии, так и в качестве синонима религиозного образования, рассматриваемого в международной перспективе¹⁷.

Несмотря на чрезвычайную сложность выработки общезначимых определений и признаков светскости, деление религиозно-образовательных практик по принципу «конфессиональное — светское» остается одним из ведущих при проведении международных сравнительных исследований и систематизации существующих подходов в масштабах Европы и мира. Критерии светскости меняются не только

¹⁵ Метлик И. В. Религия и образование в светской школе. — М., 2004. — С. 108.

¹⁶ Козырев Ф. Н. Религиозное образование в светской школе. Теория и международный опыт в отечественной перспективе. — СПб., 2005. — С. 339.

¹⁷ См., к примеру: Lähnemann J., Schreiner P. (Eds.). *Interreligious and Values Education in Europe: Map and Handbook*. — PESC — Comenius Institute, 2009.

в зависимости от исторических и социокультурных особенностей стран, но и во времени. Так, критерий участия религиозной организации в создании и управлении образовательным учреждением все в меньшей степени может приниматься в расчет при вынесении суждения о характере предоставляемого РО с позиций светскости, поскольку: 1) религиозные объединения зачастую не оказывают значительного влияния на учебный процесс формально принадлежащих им образовательных учреждений; 2) религиозные объединения зачастую сами заинтересованы в предоставлении светского образования и имеют возможность и опыт обеспечения неконфессионального РО¹⁸; 3) конфессиональное РО и реализующие его учреждения в ряде стран (Греция, Израиль) находятся под прямым контролем государства. Содержательное наполнение программ также все в меньшей степени отражает характер светскости РО, т. к., с одной стороны, почти все программы конфессионального РО включают тему «другие религии», с другой — программы РО нередко вообще не строятся на основе систематического изложения разных вероучений, так что количественный подсчет «представленности» разных религий в содержании РО бывает затруднен.

Тем не менее, при существующей относительности понятий и критериев оценки, к числу признаков, позволяющих с достаточной степенью уверенности говорить о светском характере РО, можно отнести следующие:

— Религиозное образование не требует религиозной самоидентификации учащегося и учителя ни в какой форме. Конфессиональная принадлежность учителя и учащегося не является условием их участия в образовательном процессе.

— Преподавание не ведется от лица религиозной общины или традиции. Преподаватель не является представителем религиозного объединения и не связан в своей профессиональной деятельности обязательствами перед ним.

— Преподавание не является апологетическим и/или законоучительным. Поощряется критическое исследование преподаваемых знаний и, наоборот, не поощряется представление учащимся вероучения в качестве непререкаемой истины и придание религиозному благочестию обязательного нормативного статуса.

— Религиозное образование не ставит целью обращение учащихся в веру, переориентацию их религиозных убеждений, принятие ими этических конфессиональных норм поведения (благочестия), включение в религиозную жизнь общины (воцерковление) или укрепление связи с общиной.

— Реализация данной формы образования предполагает отказ от включения в образовательный процесс культовых действий и открытых форм религиозного почитания, включая совместные молитвы.

Усилившаяся в последнее десятилетие регламентация РО международным правом, направленная, в частности, на соблюдение в образовании религиозных прав учащихся и их родителей, вносит в определение светскости РО свои коррективы. Так, следствием повсеместного распространения в Европе практики предоставления альтернативной «нерелигиозной» образовательной программы тем учащимся, которые не желают участвовать в конфессиональном РО, становится возможность различать конфессиональное и неконфессиональное РО по признаку

¹⁸ Пример — школьная программа РО в Гамбурге, разработанная Евангелической Церковью Германии. См. Wolfram Weisse (Hrsg.) *Dialogischer Religionsunterricht in Hamburg: Positionen, Analysen und Perspektiven im Kontext Europas*. — Waxmann, Münster–NY–München–Berlin, 2008.

добровольности — обязательности. Общий подход заключается в том, что соблюсти принцип светскости школа может либо предоставив учащемуся право на отказ в участии, либо придав религиозному образованию строго неконфессиональный характер. В последнем случае РО может быть обязательным. «Толедские руководящие принципы» формулируют это положение следующим образом: «В тех случаях, когда инвариантная часть программ, включающая преподавание знаний о религиях и верованиях, не достаточно объективна, необходимо предпринять усилия для ее пересмотра, с тем чтобы сделать обучение более сбалансированным и беспристрастным. Если же это невозможно или не может быть достигнуто вскоре, приемлемым решением может стать признание права учащегося и его родителей на непосещение занятий при условии, что процедура такого отказа осуществляется в тактичной и недискриминационной форме»¹⁹.

Составители наиболее полного каталога современных подходов к организации РО в Европе предлагают следующую схему типизации «места религиозного образования в школьной системе» по критерию светскости²⁰:

Таблица 1

Схема типизации «места религиозного образования в школьной системе»

В ответственности религиозных объединений	При сотрудничестве религиозных объединений и государства	В ответственности школ (государственных структур)
конфессиональное РО (<i>denominational</i>)	религиоведение (<i>Religious studies</i>)	
добровольное	добровольное/обязательное	обязательное

Другой не менее авторитетный источник — «Европейская карта межрелигиозного и ценностного образования», разработанная И. Ленеманном и П. Шрайнером²¹, — делит существующие в Европе подходы к организации РО, на 6 типов:

1. Конфессиональное обязательное (Германия, Испания и др.).
2. Конфессиональное факультативное (Польша, Италия и др.).
3. Неконфессионально-мультирелигиозное обязательное (Норвегия, Англия, Дания, Швеция и др.).
4. Неконфессионально-мультирелигиозное факультативное (Эстония, Молдавия).
5. РО отсутствует (Франция, Словения, Албания, Россия, Белоруссия и Украина).
6. Конфессионально-мультирелигиозное РО (Нидерланды, Швейцария, Турция).

Дополнительная информация карты о каждой из стран подчеркивает вариативность, существующую внутри выделенных типов. Так, об организации РО в Греции карта сообщает: «Православное РО как предмет, находящийся в ведении государства (а не церкви), обязательное во всех школах, с новой тенденцией большей

¹⁹ Toledo Guiding Principles on Teaching about Religion and Beliefs in Public Schools.— OSCE/ODIHR, 2007.— P. 16.

²⁰ Religious Education in Europe: Situation and current trends in school / Kuyk Elza, Jensen Roger, Lankshear David, Manna Elisabeth Löh, Schreiner Peter (Eds.) — Oslo, 2007.— P. 12.

²¹ Lähnemann J., Schreiner P. (Eds.) *Interreligious and Values Education in Europe: Map and Handbook*.— PESC — Comenius Institute, 2009.

открытости в отношении мировых религий и экуменизма». РО Австрии, так же отнесенное к первому типу, характеризуется иначе: «Конфессиональное РО в ведении религиозных объединений (официально зарегистрированных — 13, включая объединение буддистов). Тесное протестантско-католическое сотрудничество, включая межрелигиозные проекты».

В настоящее время сохраняется высокая степень неопределенности и несогласованности в оценке обоснованности отнесения к конфессиональному типу ряда традиционно конфессиональных форм РО, претерпевших за последние десятилетия сильные изменения в сторону более открытого к межрелигиозному сотрудничеству и более ориентированного на научно-критическое мышление стиля преподавания религиозных предметов. Это касается в первую очередь таких стран, как Германия, Австрия, Финляндия и Нидерланды. Применительно к таким новым образовательным формам данному уровню типологии релевантно предложенное Н. Смартом понятие неконфессионального (*neo-confessional*) РО.

Парадигмальный уровень систематизации религиозно-образовательных подходов основан на существовании значительных расхождений в понимании роли и места религии в пространстве школы. Эти расхождения затрагивают не только и не столько рассмотренные выше организационные аспекты, связанные с соблюдением демократических прав и свобод, сколько целеполагание и, как следствие, все остальные аспекты педагогического процесса. Переход из одной образовательной парадигмы в другую означает «переключение гештальта» — возможность увидеть в совершенно новой конфигурации связь участников педагогического взаимодействия между собой, с идеалами, задачами и содержанием образования, а также с агентами, формирующими социальный заказ. Такой парадигмальный переход предполагает переосмысление педагогической деятельности на самых высоких — философском, общетеоретическом, антропологическом (а в случае с РО — и теологическом) — уровнях и выработку *новой образовательной стратегии*. Примером парадигмального пересмотра может служить переключение педагогического видения с материальной (обучающей) на формальную (развивающую) цель, сопровождавшее формирование «Новой школы» в эпоху Просвещения, или появление век спустя педагогического экспериментализма с идеей трудовой школы.

Парадигмальная типология РО в отличие от других образовательных областей должна учитывать не только эволюцию педагогических идей, но и изменения в религиозной жизни общества. Формирование и смена педагогических парадигм в истории христианской Европы шли на фоне изменения взаимоотношений церкви и государства, школы и церкви, науки и теологии. Вопросы религиозного образования, таким образом, всегда оказывались вовлечены в реформирование как церкви, так и школы. Так, крупный культурологический сдвиг, маркировавший переход от Средневековья к Новому времени, отразился в области религиозного образования Европы в парадигмально новом требовании к качеству религиозного благочестия, включавшем знание основ веры каждым членом Церкви. Это породило практику всеобщей катехизации в протестантской Европе, а в качестве ответа контрреформации — феномен иезуитского воспитания с *Ratio Studiorum* и другими педагогическими нововведениями. В России синодальная реформа Петра положила начало светскому образованию, развитию академического богословия, появлению не существовавшего до этого в России семинарского образования духовенства и другим образовательным инициативам, преобразившим облик страны.

Все эти исторические события и реформы дают основание для парадигмальной типизации религиозного образования с выделением таких исторически обусловленных типов как, к примеру, «иезуитская школа», «лютеранское катехизическое образование». «религиозное воспитание церковно-приходских школ», «немецкое пиетическое образование». «пуританское образование», «томистское» и «неотомистское» образование, «семинарское образование в России до/после Филарета» и проч., и проч. Различия между этими типами в понимании целей РО и путей их достижения могут быть огромны: от понимания религии как идейного и нравственного основания всей школы (Песталоцци, Бенеке) до сведения религиозного воспитания к краткому катехизическому курсу, никак не интегрированному с другими предметами; от ориентации религиозного воспитания на задачу преодоления «буквализма в вере» путем умышленного поддержания «конфликта интерпретаций» (Тиллих), до постановки перед ним задачи «содержания людей в строгом подчинении порядку общественной жизни» (Победоносцев).

Парадигмальные различия в области религиозного образования определяются, таким образом, как *конфессиональными*, так и *цивилизационными* различиями, касающимися в первую очередь вопроса об отношениях религии и образования в самом широком смысле. Опираясь на этот критерий, английский католический философ образования Джеймс Артур предложил в 1995 году различать три парадигмально разных модели католической школы: дуалистическую, плюралистическую и холистическую²².

Холистическая парадигма представляет собой традиционную неотомистскую модель конфессиональной школы, стремящейся к синтезу веры, знания и культуры. Дуалистическая парадигма, напротив, разделяет религиозную и образовательную функции школы, считая катехизацию и общее образование двумя совершенно разными видами деятельности. Плюралистическая парадигма представляет наиболее радикальный вариант отхода от традиционных принципов католической школы. В школах этого типа отрицаются абсолютистские притязания иерархии и поощряется критическое отношение учащихся к католической вере как к одной среди многих религиозных традиций, заслуживающих равного уважения. С точки зрения идеологов этой парадигмы, катехизация становится просто неосуществимой в новых условиях плюрализма, а прежние цели католической школы — неадекватными современным запросам учащихся. Если дуалистическая модель сохраняет катехизис как последний и единственный признак католической идентичности, то в плюралистической модели религиозное образование становится неконфессиональным и строится на том же академическом основании, что и другие предметы.

Согласно принимаемой нами методологии, выработка стратегии религиозного образования в школьном контексте сопряжена помимо решения указанной ключевой проблемы с решением как минимум следующих важнейших вопросов целеполагания:

1. Вправе ли школьное религиозное образование ставить свои *специальные цели* или оно может рассматриваться только как вспомогательный компонент общего образования?
2. Что должно *развивать* у учащегося религиозное образование и воспитание: ум, эмоциональную сферу или особое «религиозное чувство»?

²² Козырев Ф. Н. Религиозное образование в светской школе. Теория и международный опыт в отечественной перспективе.— СПб., 2005.— С. 362.

3. Что есть успешный *результат* религиозного образования: правильная религиозная жизнь или правильное понимание религии?

4. Как цели религиозного образования должны быть связаны с *конфессиональной идентичностью* учащихся?²³

В ходе осмысления первой из указанных проблем в 1960-х гг. в Великобритании сложилось представление о различии имплицитных и эксплицитных подходов к реализации РО в общеобразовательной школе²⁴. Ярким представителем имплицитного РО был Гарольд Лоукс, считавший вслед за Тиллихом, что «религиозное» представляет собой не что иное, как глубинный пласт всякого знания об окружающей нас действительности, поэтому соприкосновение с религией самым естественным образом может и должно происходить при изучении всех без исключения предметов. Главная задача преподавателя религии заключается в том, чтобы обеспечить беспрепятственный поиск истины и глубин смысла со стороны ученика. Отличительной чертой имплицитных моделей является то, что сообщение фактической информации о религии в значительной степени уступает место анализу личного религиозного опыта и развитию интуиции. Религиозное образование при имплицитном подходе всегда проявляет сильно выраженную тенденцию к интеграции с другими предметами. Под понятие *религиозного* подпадают в этом случае практически все аспекты человеческого опыта, сопряженные с поэтическим и художественным творчеством, философией и моралью: «Урок про пауков, история Карла Великого, изучение климата Перу, миф об Эдипе — все это столь же “религиозно”, как и история Авраама, если касаться этого лично и затрагивать слушателей до глубины. В то же самое время при поверхностном изучении Рождество, Страсти, мученичество Стефана имеют не большее отношение к религии, чем квадратные уравнения»²⁵.

Более традиционный эксплицитный подход к религиозному образованию делает ставку на информативное обучение. Он является «знаниевым» подходом, ориентирующим на обретение учащимся в ходе обучения определенного набора знаний о религиозной жизни общества. Основным материалом для изучения в них выступает не личный опыт, а эксплицитные формы религиозного феномена, как они даны в разных традициях. Решение развивающих задач рассматривается как естественное следствие сообщения учащемуся знаний и представлений, транслируемых традицией и культурой. Эксплицитный подход требует выделения в учебном плане предметов, специально посвященных изучению исторических форм религиозной жизни, и стремится к содержательному и системному насыщению этих предметов фактическим материалом.

Более перспективными оказались парадигмальные подходы, строящиеся на гносеологическом основании и систематизирующие существующие формы РО в зависимости от того, как в них решается проблема *субъективности* (отсутствия общезначимости) религиозных истин. Одним из первых в истории педагогики такой подход был применен в английском методическом руководстве по религиозному образованию для средних школ, составленном в 1971 г. при участии Н. Смарта:

«Может ли учитель оставаться объективным, имея дело с таким эмоционально нагруженным предметом, как религия, или же субъективность неустранимо присуща

²³ Там же. С. 247.

²⁴ Там же. С. 393.

²⁵ Loukes H. *New Ground in Christian Education*.— SCM Press, 1965.— P. 165.

религиозному опыту, делая религию несовместимой с принципами, на которых строится образование в поддерживаемых государством школах? На это вопрос существовало три ответа:

1. “Конфессиональный”, или догматический подход. Он начинается с предположения о том, что цель религиозного образования состоит в интеллектуальной и обрядовой индоктринации. Он часто сопряжен с представлением о том, что любой другой тип религиозного образования не имеет смысла или не соответствует своему названию. В нашей стране такой точки зрения традиционно придерживается Римско-католическая Церковь, некоторые иудейские и мусульманские лидеры и некоторые протестанты.

2. Антидогматический подход. Он вычеркивает из религиозного образования субъективный элемент и сводит его к академическому изучению, бесстрастному и объективному. Национальное секулярное общество, к примеру, считает, что изучение религии на таких началах должно быть частью программ по истории. Доклад Комитета по религиозному образованию провинции Онтарио, выпущенный в 1969 г., также рекомендует такой подход.

3. “Феноменологический”, или адогматический подход. Этот подход видит цель религиозного образования в содействии пониманию. Обучение рассматривается в нем как средство эмпатического проникновения в мир индивидуального и группового переживания веры. Он не пропагандирует ни одного из религиозных воззрений, но признает, что изучение религии должно переступать пределы простой информативности»²⁶.

Предложенная в «Руководстве» типология получила дальнейшее развитие в трудах М. Гриммита (университет Бирмингема). В 1981 г. он предложил различать три пути обучения: *learning/teaching*

- *(into) religion* — в религии
- *about religion* — о религии
- *from religion* — у религии²⁷.

Первый, интроспективный путь изучения практически соответствует понятию катехизического образования и осуществляется в конфессиональной форме. Второй и третий представляют существенно разные способы реализации светского религиозного образования. Термин *teaching about religion* со времен судебного решения 1963 г. по делу Абингтона использовался в западноевропейской и американской педагогической литературе как синоним религиозоведческого — объективного, нейтрального, критического и исключительно информативного подхода к изучению религии. Основная идея типологии Гриммита состояла в том, что от этого *научного* образования необходимо отличать направление, или подход, учитывающий неустрашимость субъективного элемента из знания и понимания религии.

Типология Гриммита получила широкое международное признание и закрепила представление о существовании трех парадигмально разных видений задач РО и подходов к их реализации. Пример опоры на эту типологию в международных исследованиях

²⁶ School Council Working Paper 36: Religious Education in Secondary Schools.— London, Evans / Methuen, 1971. Цит. по: Ф. Н. Козырев. Гуманитарное религиозное образование: Книга для учителей и методистов.— СПб., 2010.— С. 167.

²⁷ Grimmit, Michael. When is Commitment a Problem in Religious Education? // British Journal of Religious Studies.— 1981.— V. 29 (1).— P. 42–53.

дает уже упоминавшийся сборник *Teaching about Religions in European School Systems: Policy issues and trends*, подготовленный к изданию инициативной группой «Религия и демократия в Европе» сети Европейских Фондов (NEF). Определяя задачи исследования, авторы пишут: «Настоящее исследование сосредоточено на обучении “о” и “у” религии(й), а не на религиозном инструктаже как таковом, т. е. обучении “в” религии, хотя разделительная черта между этими подходами часто бывает размыта»²⁸.

Выделенный Н. Смартом и М. Гриммитом «третий подход» получил в Англии определения «образовательного»²⁹ и «развивающего»³⁰ РО, и в этом качестве был противопоставлен доктринально-катехизическому и научно-религиоведческому подходам. В отечественной науке идеи Смарта и Гриммита получили развитие в работах Ф. Н. Козырева, предложившего адаптированную русскоязычную версию парадигмальной типологии, включающую три подхода, при которых религия изучается в школе

как закон — *religion as a law*,
как факт — *religion as a fact*
и как дар — *religion as a gift*³¹.

Преподавание религии как закона — самый знакомый отечественной педагогике подход. Само название предмета, преподававшегося в дореволюционной школе — «Закон Божий» — содержало указание на его законоучительный и законоположительный характер. Преподавание религии как факта — выражение, уже имеющее сегодня международное хождение. Оно предполагает отстраненное, «объективное и научное» исследование феномена религии и соответствует тому, что называется *teaching about religion*. Факт в данном случае — это не содержание верований, а само существование этих верований, о котором необходимо как можно более непредвзято информировать учащегося. Наконец, религия как дар («дар ребенку») — концепция, разработанная Джоном Халлом³². Амбивалентность слова «дар», характерная как для русского, так и для английского языка, подчеркивает диалектическую субъект-объектную природу религии. Религия есть одновременно то, что заложено во мне как потенция, талант, или врожденный дар, подлежащий раскрытию, так и то, что мне может быть дано извне.

Вводя понятие «обучения у религии» М. Гриммит стремился восполнить некоторые изъяны феноменологического подхода Н. Смарта и создать теоретические предпосылки разработки педагогически обоснованного РО, органически сочетающего в себе элементы имплицитного и эксплицитного обучения. Обучение «о» и «у» религии рассматривались им поэтому не только как разные парадигмы, но и как два момента единого учебного процесса: «Когда я говорю о приобретении учащимися знания

²⁸ *Teaching about Religions in European School Systems: Policy issues and trends* — NEF Initiative on Religion and Democracy in Europe / Luce Pépin (Ed.) — Network of European Foundations, 2009. — P. 11.

²⁹ Cox E. *Educational Religious Education // Learning for Living*. — 1971. — V. 10.

³⁰ Grimmitt M. *Religious Education and Human Development: The relationship between studying religions and personal, social and moral education*. — McCrimmons, Great Wakering. — Essex, 1987. — P. 210.

³¹ Козырев Ф. Н. Религиозное образование в светской школе... — С. 56; Fedor Kozyrev. *Russia: Change of Paradigms in Religious Education*, in: J. Lahnemann & P. Schreiner (Eds). *Interreligious and Values Education in Europe: Map and Handbook*. — PESC and Comenius Institute, 2008. — P. 46–52.

³² Hull J. M. *Religion in the Service of the Child Project: The Gift Approach to Religious Education // Pedagogies of Religious Education. Case Studies in the Research and Development of Good Pedagogic Practise in RE* / ed. by Michael Grimmitt. — McCrimmons, 2000. — P. 112–129.

о религии, я имею в виду то, что они узнают о верованиях, учении и практике великих религиозных традиций мира... Про это знание можно сказать, что оно вводит детей в “безличный, или публичный модус понимания”, или, используя термин Уиткина, являет “Объективное Знание”. Когда же я говорю о приобретении учащимися знания у религии, я имею в виду то, что они узнают из занятий религией о себе — о поиске ими ответов на конечные вопросы бытия и распознании “знаков трансцендентности” в их собственном опыте, об обретении ими базовых ценностей и научении их интерпретации, о влиянии их собственных верований и ценностей на формирование и развитие их личности, о неустрашимости верований, убеждений и ответов на вызовы веры в их собственной жизни, об их способности разглядеть духовное измерение в собственном опыте, о необходимости нести ответственность за принятые решения и т. д. Про этот тип знания можно сказать, что он воплощается в самосознании и личном знании, или, используя термин Уиткина, представляет собой “Субъективное Знание”³³.

В Англии указанная интерпретация, предполагающая выделение внутри неконфессионального религиозного образования двух совместимых, но различающихся трендов («*about*» и «*from*») становится официальной. На основе такого разделения построен первый национальный стандарт религиозного образования Англии, принятый в 2004 г.³⁴ Основные директивные документы местных органов управления образованием, устанавливающие религиозно-образовательный стандарт — так называемые согласованные программы (*Agreed Syllabus*) — также обычно включают два параллельных блока методических рекомендаций, соответствующих двум учебным целям. Так, согласованная программа графства Суррей³⁵ определяет два основных учебных блока как «учение о религиях: знание и понимание (цель 1)» и «учение у религии: исследование, рефлексия и отклик на религиозные верования, ценности и опыт (цель 2)». Согласованная программа графства Линкольншир определяет соответствующие блоки как «учение о религиях и исследование опыта человечества (цель 1)» и «учение у религии и отклик на опыт человечества (цель 2)»³⁶.

Предпринимаются попытки разработки парадигмальных типологий, в которых изменение подходов к РО рассматривается как следствие более крупных культурологических и цивилизационных сдвигов. Так, П. Шрайнер с соавторами вводит представление о современном переходе от механической к холистической образовательной парадигме, основанием для которого служит изменение гносеологической ситуации в науке³⁷. Ряд авторов осмысливает современные процессы, затрагивающие теорию и философию РО, под категорией РО постмодерна, отмечая вклад постпозитивистской философии в реабилитацию религиозной картины мира³⁸. Голландский философ образования Вилна

³³ Grimmitt, Michael. *Religious Education and Human Development...* — P. 225. Цит. по: Ф. Н. Козырев. *Гуманитарное религиозное образование...* С. 89

³⁴ *Religious Education: The non-statutory national framework.* — L., 2004.

³⁵ *Syllabus for Religious Education in Surrey.* — Surrey County Council, 1996.

³⁶ *Lincolnshire Agreed Syllabus for RE.* — Lincolnshire County Council, 2000.

³⁷ Schreiner P., Banev E., Oxley S. (Eds.) *Holistic education: Resource book. Learning and Teaching in an Ecumenical Context.* — Muenster–NY–Munich–Berlin, Waxmann, 2005.

³⁸ Pollitt H. E. *Religious Education in Postmodernism // Panorama: Intern. Journal of Comparative RE and Values.* — 2002. — V. 14 (1). — P. 141–152; Reichenbach, Roland. *Postmodern Knowledge, Modern Beliefs, and the Curriculum // Educational Philosophy and Theory.* — 1999. — V. 31 (2). — P. 237–244; Нипков К. Ян Коменский сегодня. Религиозно-педагогический аспект кризиса христианства и культуры эпохи модерна. — СПб., 1995.

Мейер акцентирует герменевтическую общность религиозного и гуманитарного знания и на этом основании предлагает рассматривать РО в ряду гуманитарных дисциплин со всеми вытекающими парадигмальными изменениями подходов к преподаванию³⁹. Ф. Н. Козырев выдвигает, также на эпистемологическом основании, представление о закономерной смене образовательных парадигм, в которой типология религиозного образования (религия как закон, как факт и как дар) вкладывается в более крупную парадигмальную типологию (схоластическая — сциентистская — гуманитарная парадигмы) и вводит понятие гуманитарного религиозного образования⁴⁰. Все перечисленные попытки объединяет представление о ключевой роли, которую играет в построении современной методологии религиозного образования кризис сциентизма, позитивизма и научного объективизма, характеризующий период распада модерна.

Ниже приведена сводная таблица модификаций наиболее распространенной на сегодняшний день типологии религиозно-образовательных парадигм Смарта-Гриммита.

Таблица 2

Религиозное образование в смене парадигм

доктринально-катехизическое	научно-религиоведческое	образовательно-развивающее
Догматическое <i>Dogmatic</i>	антидогматическое <i>antidogmatic</i>	адогматическое <i>adogmatic</i>
обучение «в религии» <i>learning into</i>	обучение «о религии» <i>learning about</i>	обучение «у религии» <i>Learning from</i>
религия как закон <i>religion as a law</i>	религия как факт <i>religion as a fact</i>	религия как дар <i>religion as a gift</i>
схоластическое <i>Scholastic</i>	сциентистское <i>Scientistic</i>	гуманитарное <i>humanitarian</i>

ЛИТЕРАТУРА

1. Козырев Ф. Н. Гуманитарное религиозное образование: Книга для учителей и методистов.— СПб., 2010.
2. Козырев Ф. Н. Неконфессиональное религиозное образование в зарубежной школе.— Автореф. ... дисс... докт. пед. н.— СПб., 2006.

³⁹ Meijer, Wilna A. Religious Education and Personal Identity: A Problem for the Humanities // British Journal of Religious Education.— 1991.— V. 13 (2).— P. 89–93; Meijer, Wilna A. J. (2007) The Hermeneutics of (Religious) Education. Reading and interpretation as a model for the educational process, in: Journal of Religious Education.— 55/3.— 34–38

⁴⁰ Kozyrev F. Two Concepts of Religious Education in Postmodern Age: “Humanitarian” versus “Holistic”, in: Bernd Jochen Hilberath, Ivana Noble, Peter De Mey (Eds.). Ecumenism of Life as a Challenge for Academic Theology: Proceedings of the 14th Academic Consultation of the Societas Oecumenica.— Frankfurt/M, Verlag Otto Lembeck, 2008.— 77–92; Kozyrev F. Towards a New Paradigm of RE in Eastern Europe, in: Wilna A. J. Meijer, Siebren Miedema, Alma Lanser-van der Velde (Eds.). Religious Education in a World of Religious Diversity.— Waxmann, Muenster-NY-München-Berlin, 2009. P. 21–39; Козырев Ф. Н. Гуманитарное религиозное образование: Книга для учителей и методистов.— СПб., 2010.

3. Козырев Ф. Н. Религиозное образование в светской школе. Теория и международный опыт в отечественной перспективе.— СПб., 2005.
4. Метлик И. В. Религия и образование в светской школе.— М., 2004.
5. Нипков К. Ян Коменский сегодня. Религиозно-педагогический аспект кризиса христианства и культуры эпохи модерна.— СПб., 1995.
6. Понкин И. В. Правовые основы светскости государства и образования.— М., 2003.— С. 261–263.
7. Фуров В. Г. Религиозное обучение и образование // Большая Советская энциклопедия в 30 тт.— Изд. 3.— М., 1969–1978.
8. Adanali H. The Many Dimensions of Religious Instruction in Turkey // *Religious Education in Schools: Ideas and Experiences from around the World.*— IARF, 2001.— P. 15–18.
9. Callan, Eamonn. Faith, Worship and Reason in Religions Upbringing // *Journal of Philosophy of Education.*— 1988.— V. 22 (2).— P. 183–193.
10. Christian Grethlein. *Religionspädagogik.*— Berlin, NY, 1998.— P. 307–312.
11. Cox E. Educational Religious Education // *Learning for Living.*— 1971.— V. 10.
12. Elias, John L. The Return of Spirituality: Contrasting Interpretations // *Religious Education.*— 1991.— V. 86 (3).— P. 455–466.
13. Fowler J. W. Faith Development Theory and the Aims of Religious Socialization // *Emerging Issues in Religious Education / ed. By G. Durka & J. Smith.*— NY–Ramsey–Toronto, 1976.— P. 187–211.
14. Grimmitt M. Religious Education and Human Development: The relationship between studying religions and personal, social and moral education.— McCrimmons, Great Wakering.— Essex, 1987.
15. Grimmitt, Michael. When is Commitment a Problem in Religious Education? // *British Journal of Religious Studies.*— 1981.— V. 29 (1).— P. 42–53.
16. Haakedal E. From Lutheran Catechism to World Religions and Humanism: Dilemmas and Middle Ways through the Story of Norwegian Religious Education // *British Journal of Religious Education.*— 2001.— V. 23 (2).— P. 88–97.
17. Hirst P. H. Education, Catechesis and the Church School // *British Journal of Religious Education.*— 1981.— V. 3 (3).— P. 85–93.
18. Hull J. M. Religion in the Service of the Child Project: The Gift Approach to Religious Education // *Pedagogies of Religious Education. Case Studies in the Research and Development of Good Pedagogic Practise in RE / ed. by Michael Grimmitt.*— McCrimmons, 2000.— P. 112–129.
19. Kozyrev F. Russia: Change of Paradigms in Religious Education, in: J. Lahnemann & P. Schreiner (Eds). *Interreligious and Values Education in Europe: Map and Handbook.*— PESC and Comenius Institute, 2008.— P. 46–52.
20. Kozyrev F. Towards a New Paradigm of RE in Eastern Europe, in: Wilna A. J. Meijer, Siebren Miedema, Alma Lanser-van der Velde (Eds.). *Religious Education in a World of Religious Diversity.*— Waxmann, Münster–NY–München–Berlin, 2009. P. 21–39.
21. Kozyrev F. Two Concepts of Religious Education in Postmodern Age: “Humanitarian” versus “Holistic”, in: Bernd Jochen Hilberath, Ivana Noble, Peter De Mey (Eds.). *Ecumenism of Life as a Challenge for Academic Theology: Proceedings of the 14th Academic Consultation of the Societas Oecumenica.*— Frankfurt/M, Verlag Otto Lembeck, 2008.— 77–92.
22. Lahnemann J., Schreiner P. (Eds.). *Interreligious and Values Education in Europe: Map and Handbook.*— PESC — Comenius Institute, 2009.
23. Laird, Susan. Spiritual Education in Public Schools? // *Religious Education.*— 1995.— V. 90 (1).— P. 118–132.
24. Lincolnshire Agreed Syllabus for RE.— Lincolnshire County Council, 2000.
25. Loukes H. *New Ground in Christian Education.*— SCM Press, 1965.

26. Meijer, Wilna A. Religious Education and Personal Identity: A Problem for the Humanities // *British Journal of Religious Education*.— 1991.— V. 13 (2).— P. 89–93;
27. Meijer, Wilna A. J. The Hermeneutics of (Religious) Education. Reading and interpretation as a model for the educational process // *Journal of Religious Education*. 2007.— 55/3.— 34–38.
28. Pollitt H. E. Religious Education in Postmodernism // *Panorama: Intern. Journal of Comparative RE and Values*.— 2002.— V. 14 (1).— P. 141–152;
29. Reichenbach, Roland. Postmodern Knowledge, Modern Beliefs, and the Curriculum // *Educational Philosophy and Theory*.— 1999.— V. 31 (2).— P. 237–244;
30. Religious Education in Europe: Situation and current trends in school / Kuyk Elza, Jensen Roger, Lankshear David, Manna Elisabeth Löh, Schreiner Peter (Eds.) — Oslo, 2007.
31. Religious Education: The non-statutory national framework.— L., 2004.
32. Schreiner P, Banev E., Oxley S. (Eds.) *Holistic education: Resource book. Learning and Teaching in an Ecumenical Context*.— Muenster-NY-Munich-Berlin, Waxmann, 2005.
33. Sheldrake Ph. F. Teaching Spirituality // *British Journal of Theological Education*.— 2001.— V. 12 (1).— P. 53–64.
34. Syllabus for Religious Education in Surrey.— Surrey County Council, 1996.
35. Teaching about Religions in European School Systems: Policy issues and trends — NEF Initiative on Religion and Democracy in Europe / Luce Pépin (Ed.) — Network of European Foundations, 2009.
36. Toledo Guiding Principles on Teaching about Religion and Beliefs in Public Schools.— OSCE/ODIHR, 2007.
37. Wolfram Weisse (Hrsg.). *Dialogischer Religionsunterricht in Hamburg: Positionen, Analysen und Perspektiven im Kontext Europas*.— Waxmann, Münster–NY–München–Berlin, 2008.

К. И. Локтев

ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК КРИТЕРИЙ ПРОЯВЛЕНИЯ ДУХОВНОСТИ

На фоне современных духовно-нравственных проблем существующих в обществе, обращение исследователей к таким категориям как «духовность» и «толерантность» представляется особо актуальным. Традиционно обе категории рассматриваются исследователями в отдельности, что вполне обосновано. Однако мы считаем, что в настоящее время необходимо обсуждать проблему толерантности в контексте развития духовности человека. В статье не ставится задача раскрыть все этимологические параллели, существующие между этими категориями. При обсуждении рассматриваемых феноменов, автор делает акцент на значимых смысловых характеристиках, как на наиболее объективных. Цель статьи — на примере теоретических и эмпирических данных показать, что толерантность выступает значимым критерием проявлений духовности человека.

Сущностные этимологические характеристики толерантности, предлагаемые психологами (Б. Г. Ананьев, А. Г. Асмолов, А. А. Бодалёв, Л. С. Выготский, А. Н. Леонтьев, В. Н. Мясищев и др.), органично вписываются во всю многогранную специфику проявлений духовности. Как показывают исследования, проявления толерантности и духовности, пронизывают все сферы социальной и индивидуальной жизни человека, являются важным измерением практически любого психологического процесса и состояния. Не случайно, толерантность и духовность, отнесены к ключевым «экзистенциалам» человеческой жизни.

Одним из краеугольных психологических «условий» толерантности — выступает понимание человеком естественности и неизбежности различий между людьми, принятие и уважение этих различий, готовность и способность к Диалогу. Такой подход и понимание возможно только на основе выстраивания качественных отношений в различных плоскостях, где и проявляется природа духовности: «Я–Я», «Я–Другой», «Я–Мир», «Я–Бог».

В многочисленных публикациях толерантность трактуется в контексте *понимания* другого человека в процессе межличностной коммуникации (диалога, общения). Понимание другого человека это очень тонкий духовный процесс познания себя и другого человека, выработки духовных качеств и способностей, один из механизмов развития

духовности человека. По мнению В. Д. Шадрикова: «Понять человека — значит познать его духовный мир. Для того чтобы понять человека, надо иметь с ним сходство, необходимо быть таким же, “как он”, иметь сходство с его духовным миром. Чем больше людей вмещает человек в свое понимание, тем богаче его духовный мир. Понять других — значит быть самому духовно богатым, вмещать в себя других людей в их духовном содержании. Духовно богатый человек вмещает в себя не только духовные качества познаваемого, но и нечто большее — противоположные качества... его противоположность. Чтобы понять человека, требуются особые способности. Духовные способности — это способности понять, оценить и изобразить других людей»¹.

В. П. Зинченко и Е. Б. Моргунов в этом смысле высказывают замечательную мысль: «...если другой — это целый мир, то встреча с ним — это счастье, если есть способность к прозрению и познанию сущности другого человека»². Как видно, толерантное отношение к «Другому» в процессе общения есть условие для обогащения внутреннего мира человека, развития его духовности. Важно также следующее: «Когда встречаются друг с другом Я и Другой, обнаруживается еще остаток, и этот остаток — самое существенное... в нем и “проживает” природа духовности»³. Здесь справедливо отметить, что значимым «остатком» в межличностном общении, по праву выступает мера «человечности», когда «отношение к другому должно быть таким же, как к самому себе»⁴.

Пространство духовности и толерантности — это не только межличностные взаимоотношения, но и отношения человека к самому себе, это возможность диалога индивида с самим собой. В этом смысле Л. С. Выготский в свое время заметил: «Мы сознаем себя, потому что мы сознаем других, и тем же самым способом, каким мы сознаем других, потому что мы сами в отношении себя являемся тем же самым, чем другие в отношении нас. Я сознаю себя только постольку, поскольку я являюсь сам для себя другим, т. е. поскольку я собственные рефлексии могу вновь воспринимать как новые раздражители»⁵. Так, «через других мы становимся самим собой» т. е., осознаем свою духовную сущность — устанавливаем новые отношения со своим духовным «Я». В этом же смысле вопрошал и Кьеркегор: «Что же такое дух? Это Я. Но тогда — что же такое Я? Я — это отношение, относящее себя к себе самому... Я — возвращение отношения к себе самому»⁶. Рассмотренные выше положения известны в настоящее время, как концепция отраженной субъектности, согласно которой: «...отражаясь во мне, другой человек выступает как активное деятельное начало, изменяющее мой взгляд на вещи, формирующее новые побуждения, ставящее передо мной новые цели»⁷.

Как видно, «личностная основа межличностной толерантности в качестве своего истока имеет толерантное — уважительное, принимающее — отношение к самому себе... в этом смысле уровень толерантности тесно связан с уровнем самопринятия

¹ Шадриков В. Д. Происхождение человечности. — М., 2003.

² Зинченко В. П. Человек развивающийся. Очерки Российской психологии / В. П. Зинченко, Е. Б. Моргунов. — М., 1994 // URL: <http://www.myword.ru> (дата обращения — 04.10.2012).

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Выготский Л. С. Психология развития человека. — М., 2005.

⁶ Кьеркегор С. Страх и трепет. — М., 1993. — С. 225.

⁷ Петровский В. А. Феномен субъектности в психологии личности. Автореф. дис. ... д-ра психол. наук / Ин-т пед. инноваций РАО. — М., 1993. — 70 с.

и самоуважения,— которые в определенном смысле можно рассматривать как проявления толерантности к себе самому»⁸.

Другая значимая общая этимологическая грань толерантности и духовности, на которой мы остановим внимание,— это регуляция (психики, поведения и т. д.). В различных словарях (психология, философия, медицина и т. п.) толерантность раскрывается как «отсутствие или ослабление реагирования на какой-либо неблагоприятный фактор в результате снижения чувствительности к его воздействию». Если рассматривать толерантность вышеобозначенном ракурсе, например к тревоге, то она проявляется в повышении порога эмоционального реагирования на угрожающую ситуацию, а внешне,— в выдержке, самообладании, способности длительно выносить неблагоприятные воздействия без снижения адаптивных возможностей. В этом смысле, толерантность характеризует качество саморегуляции, способность гармонизировать различные психофизические и психологические процессы, подчеркивает личностную уравновешенность, отражает гармонию внутреннего мир человека. В рассматриваемом ракурсе, «саморегуляция,— как утверждает Д. А. Леонтьев,— также ключевое понятие, необходимое для понимания человеческой духовности как реального феномена, ... которое позволяет так концептуализировать на психологическом уровне ключевое для понимания духовности измерение “высокое-низкое”, чтобы объяснить происходящее с людьми — то, что заставляет нас хвататься за голову и говорить о кризисе духовности»⁹.

Между духовностью и толерантностью можно провести этимологические корреляты и на уровне аффективных аспектов их проявлений. В рассматриваемом ракурсе, «духовность, ... выполняет одну важнейшую функцию — дает человеку возможность почувствовать счастье...»¹⁰. Уже сама этимология понятия *счастье* отражает глубочайший духовный смысл — *счастье* значит *быть* [с] + [частью] — быть с целым в единстве, «сопричастным миру». Отсюда, «духовный человек всюду... мыслит, чувствует как существо, которое ощущает свою кровную, интимную связь с другими людьми, с ближайшим окружением, с Родиной и с человечеством в целом». Именно такой подход мы встречаем у М. Бубера, согласно которому, «духовность представляет собой чувство связи с миром»¹¹. Обращаясь к пониманию толерантности, мы видим, что эмоциональная составляющая толерантности как раз и проявляется в ситуациях «сопричастности», когда собеседники имеют возможность обрести некую общность, восстановить разрыв человеческих связей. В этом смысле, перед нами полноценная эмпатия, которая безоценочна и по сути своей толерантна. Развитая аффективная толерантность позволяет человеку лучше осознавать собственные эмоциональные процессы, переживания других людей, несколько не раздражаясь и не придавая им негативного смысла.

⁸ Братченко С. Л. Педагогика развития: ключевые компетентности и их становление.— Красноярск, 2003.— С. 104–117.

⁹ Леонтьев Д. А. Духовность саморегуляция и ценности // Гуманитарные проблемы современной психологии (Известия Таганрогского государственного радиотехнического университета, 2005, № 7).— С. 16–21.

¹⁰ Штумпф С. П. Духовность как социокультурный феномен: аксиологическая направленность и перспективы развития. Дис. ... канд. фил. наук.— Красноярск, 2007.— 156 с.

¹¹ Бубер. М. Философия человека.— М., 1992.— С. 46.

Конативная (поведенческая) грань также объединяет этимологию толерантности и духовности. По существу это «видимая часть айсберга» проявлений данных феноменов. Известно, что духовность проявляется через поступок, а «поступок — путь к личности, путь к добру, к формированию собственной духовности». Аналогичным образом и поведенческая толерантность выражается разными способами: это и гармоничное отстаивание «я позиции» (я высказывания), умение договариваться, идти на компромисс и консенсус и т. п.

Таким образом, осуществленный качественный анализ показал, что по трем основным сферам психики — когнитивной, аффективной и конативной (поведенческой) этимологические аспекты совпадают. Данный факт позволяет выдвинуть предположение о том, что обе категории лежат как минимум в едином категориальном пространстве, как максимум — в этимологической соподчиненности. Предполагаем, что толерантность в своих многочисленных аспектах выступает одним из критериев проявления духовности. Выдвинутое предположение предопределило цель: исследовать представления о духовности у респондентов с разным уровнем зрелости смысловой сферы. Посредством выявления ядерных семантических характеристик духовности мы, тем самым, можем определить, в какой степени параметры толерантности представлены в этимологии духовности. В данной статье будут представлены выборочные эмпирические данные, полученные на общей выборке (100 %: не разделенной на группы).

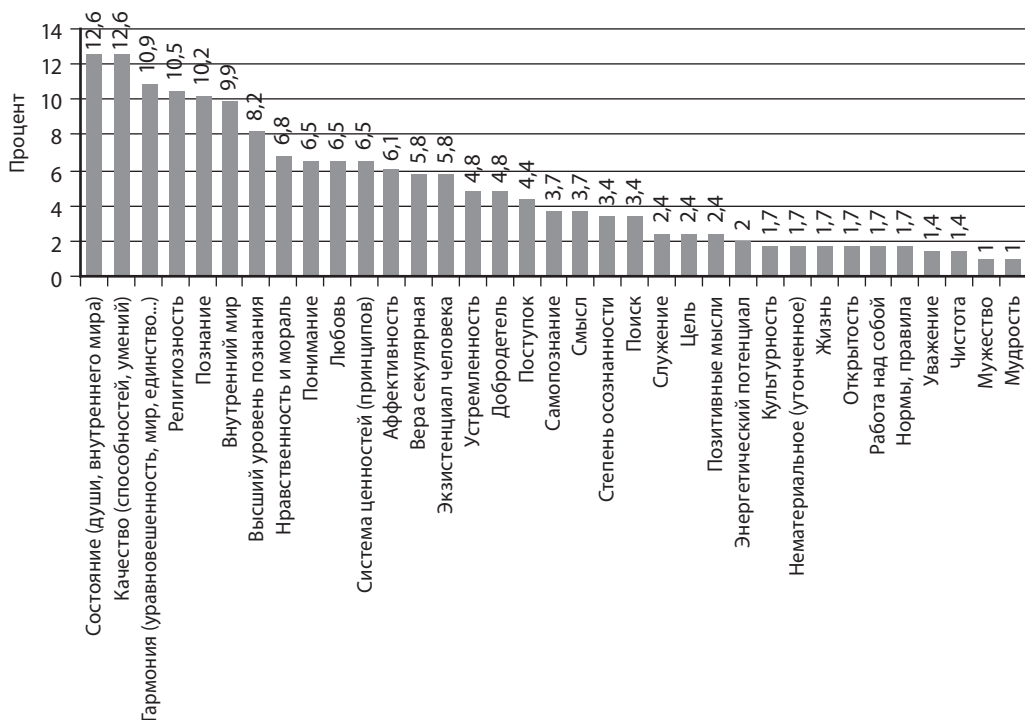
Теперь рассмотрим результаты эмпирического исследования, осуществленного в период с 2007 г. по 2012 г. На эмпирическом этапе исследования приняли участие 1134 респондента, зрелого возраста с разным уровнем достижений в плане саморазвития, работающие и не работающие. Из общей выборки путем случайного отбора (каждый четвертый) отобраны 286 респондентов в возрасте от 18 до 65 лет, чьи высказывания подвергнуты качественному анализу. Возраст участников до 30 лет — 187 респондентов, от 30 до 40 лет — 60, и после 40 лет — 39. Гендерная представленность: 172 женщины и 114 мужчин. Образование: от неполного среднего до высшего образования. География проживания — Еврейская автономная область.

Для выявления ядерных этимологических характеристик понятия «духовность» применялся метод определений, позволяющий выявить содержательную составляющую исследуемого понятия. Респондентам предлагалось ответить на вопрос «Что, с вашей точки зрения, такое духовность? Духовность это: _____». Специфика обработки полученных данных заключалась в следующем. Посредством частотного анализа ответы группировались в универсалии — от 3-х и более близких по смыслу суждений. Из-за большого разнообразия суждений частота их использования в группе бывает невелика. Именно частотные (не единожды использованные в группе, не менее 3-х) суждения являются наиболее информативными в группе и включались в *семантическую универсалию* стимула для данной группы. Полученный ранжированный набор универсалий выступил семантической нормой исследуемого объекта целевой аудитории. Затем, в программе Excel 2007 создавалась общая таблица универсалий (матрица), размером — 286 строк на «N» столбцов, где по горизонтали выставлялись — респонденты, а по вертикали — наименование универсалии и отметка о наличии универсалии в ответе респондента. Если универсалия представлена в ответе респондента, то маркировалась она знаком единица (1), если нет, то знаком ноль (0). Все математические показатели затем сводились в единую матрицу в программе Excel 2007. Созданная единая матрица выступила основанием для частотного, кластерного и факторного анализа эмпирических данных при общем и межгрупповом анализе.

Анализ представлений о духовности по итогам метода универсалий. Смысловое поле понятия «духовность» составили 35 универсалий, отразивших наиболее содержательные акценты. Для наглядности, универсалии по убыванию частотности приведены на рис. 1.

Рисунок 1

Универсалии на задание «Что такое, с вашей точки зрения, духовность? Духовность это — ...»
(% суждений от общего числа)



Обратимся к рассмотрению наиболее весомых универсалий. Исходя из распределения показателей (рис. 1), духовность в большей степени респондентами определена как:

- Состояние — 12,6% (Суждения респондентов: состояние внутреннего мира, гармоничное состояние души, оптимальное морально-нравственное состояние и др.);
- Качество способностей, умений, навыков — 12,6% (Суждения респондентов: Внутреннее качество человека; умение видеть прекрасное, умение делать правильный вывод из совершенных ошибок и исправиться и т. д.);
- Гармония — 10,9% (Суждения респондентов: уравновешенность, спокойствие, мир и др.);
- Религиозность — 10,5% (Суждения респондентов: Устремление к Богу, мысли о вечном, жизнь по Заповедям Божиим; Осознание самого себя через веру в Бога; Вера в Бога; Иметь личные взаимоотношения с Богом и т. д.);
- Познание — 10,2% (Суждения респондентов: Познание нового, получение какой либо информации для души; Уметь познать себя, свои недостатки, прилагать все усилия для их устранения, познать свою сущность, свою природу и найти свою уникальность, как личность и др.);

— Внутренний мир — 9,9% (Суждения респондентов: особо организованный внутренний мир человека; субъективный мир; субъективная реальность; гармоничный внутренний мир и т. д.);

— Высший уровень развития — 8,2% (Суждения респондентов: Понятие присущее людям с высоким уровнем развития культуры, традиций, обычаев, религии; Уровень общечеловеческих понятий поведения конкретного индивидуума в обществе, включающий его воспитание, мораль, убеждения и др.);

— Нравственность и мораль — 6,8% (Суждения: Формирование нравственных чувств: совести, долга, веры, ответственности, гражданственности, патриотизма; Нравственное развитие личности путем просвещения и самосовершенствования своего «Я» при религиозной и духовной поддержке и др.);

— Понимание — 6,5% (Суждения: Понимание человеком своего пребывания в семье, обществе; Понимание интересов и взглядов других людей; Когда понимаешь самого себя; Понимание себя и окружающих, как часть чего-либо большего, составляющих одно целое мира и др.);

— Любовь — 6,5% (Суждения: Любить не только себя, но и окружающих людей; Любовь к семье и ближнему; Любовь ко всему живому на земле; Любовь к людям; Человеколюбие и др.).

2) Исследование представлений о духовности по итогам факторного анализа. Факторный анализ матрицы универсалий подтвердил данные полученные по итогам метода универсалий, позволил снизить размерность смыслового поля исследуемого понятия и определил наиболее весомые независимые от субъективных представлений этимологические аспекты духовности. В результате выявлено 16 факторов, полная объясненная дисперсия которых равна 61,862% Далее в таблице 1 нами представлены доминантные четыре фактора получившие наибольший вес дисперсии.

Таблица 1

Факторы, получившие наибольший процент дисперсии

Наименование фактора	Содержание компоненты	Дисперсия %
Фактор 1 — Проявление человечности в отношениях с людьми	Духовность как служение (0,799). Добродетель (0,710). Духовность как любовь (0,687)	5,818
Фактор 2 — Уважительное отношение к представителям иной Веры	Духовность как уважение (0,781). Духовность как Вера в ... (секулярное, светское) (0,558)	4,265
Фактор 3 — Смыслопоиск	Духовность как смысл (0,779). Духовность как поиск (0,776)	4,205
Фактор 4 — Стремление претворить понимание «Другого» в межличностных отношениях	Духовность как поступок (0,597); Духовность и аффективность (0,526); Духовность как понимание (0,462); Духовность как устремленность (0,427)	4,101

Характер представленных данных в табл. 1 позволяет утверждать следующее. По 1 фактору духовность это проявление человечности в отношениях с людьми (служение, добродетель и любовь), согласно 2 фактора духовность это уважительное отношение к различиям в верованиях, представлениях (уважение, Вера светская),

по 3 фактору, духовность есть смыслопоиск (смысл, поиск) и по 4 фактору духовность это стремление претворить в межличностных отношениях опыт понимания «Другого» человека.

На основании проведенного обзора литературы и эмпирического исследования можно сделать следующие выводы.

Во-первых. Сопоставительный анализ полученных эмпирических данных и семантических характеристик, представленных в обзорной теоретической части позволяет утверждать, что ядерные этимологические характеристики духовности действительно отражают аспекты толерантности. Данный вывод подтверждается результатами, полученными по методу универсалий и данными факторного анализа.

Во-вторых. По итогам метода универсалий толерантность выступает одним из критериев духовности и выражается в следующих формах проявления: через гармоничное состояние души или внутреннего мира, через оптимальное морально-нравственное состояние; через способности и умения делать правильный вывод из совершенных ошибок; через опыт саморегуляции (гармония, уравновешенность); через формирование нравственных чувств — совести, долга, веры, ответственности, гражданственности, патриотизма, то есть нравственное развитие; через понимание себя и окружающих, как части чего-либо большего, составляющих единое целое мира; через любовь к себе и другим, ко всему живому на земле.

В-третьих. По итогам факторного анализа характеристики толерантности вошли в доминантные четыре фактора: человечность, уважение к инакомыслию — Вере других, стремление выстроить понимание в межличностном общении.

Таким образом, категории духовность и толерантность действительно относятся к единому категориальному пространству и находятся в определенной этимологической соподчиненности. Толерантность составляет целый ряд этимологических аспектов проявлений духовности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Братченко С. Л. Педагогика развития: ключевые компетентности и их становление.— Красноярск, 2003.— С. 104–117.
2. Бубер М. Философия человека.— М., 1992.
3. Выготский Л. С. Психология развития человека.— М., 2005.
4. Зинченко В. П. Человек развивающийся. Очерки Российской психологии / В. П. Зинченко, Е. Б. Моргунов.— М., 1994 // URL: <http://www.myword.ru> (дата обращения — 04.10.2012).
5. Кьеркегор С. Страх и трепет.— М., 1993.
6. Петровский В. А. Феномен субъектности в психологии личности. Автореф. дис. ... д-ра психол. наук / Ин-т пед. инноваций РАО.— М, 1993.
7. Шадриков В. Д. Происхождение человечности.— М., 2003.
8. Штумпф С. П. Духовность как социокультурный феномен: аксиологическая направленность и перспективы развития. Дис. ... канд. фил. наук.— Красноярск, 2007.

Ю. В. Макаров

ПСИХОЛОГИЯ ТРЕНИНГОВЫХ ГРУПП КАК ПРИКЛАДНАЯ ОБЛАСТЬ СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ НАУКИ

Психология тренинговых групп — новая область социально-психологической науки, которая является по сути интегративной, поскольку формируется на пересечении таких направлений, как психология общения, психологические исследования малой группы, социальная психология личности, теория и методология психологического тренинга. Термин «психология тренинговых групп», хотя и обладает новизной, в определенном смысле является традиционным для социальной психологии, как и само понятие «социальная группа». Буквально с конца XIX — начала XX вв., групповое общение, личностные изменения, происходящие в группе, сама группа как субъект целенаправленной активности становятся одной из основных областей социальной психологии. С этого периода исследуются проблемы группового развития; специфика групповых процессов и феноменов; процессы, обеспечивающие стабильность и эффективность групповой деятельности. В это же время изучаются проблемы группового руководства и лидерства, групповая дифференциация, структура группового взаимодействия, взаимоотношения в группе, влияние группы на личность участника, влияние индивидуально-психологических особенностей личности на групповой процесс¹.

Тренинговая группа, может быть определена как малая группа, участники которой находятся в непосредственном общении и взаимодействии в ходе психологического тренинга определенной направленности. В системе интеракционистской ориентации малая группа рассматривается, чаще всего, как определенная система взаимодействия между людьми. В рамках когнитивистской ориентации определение малой группы опирается на то, что в ней возникают элементы групповой когнитивной структуры, под которыми, как правило, понимают нормы и ценности. Г. М. Андреева уделяет большое внимание такой характеристике малой группы, как оформление общественных отношений в форме личных контактов. Исследовательница рассматривает малую группу как элементарное звено структуры социальных отношений, своеобразную функциональную единицу в системе общественного разделения труда².

¹ Кричевский Р. Л., Дубовская Е. М. Психология малой группы. — М., 1991. — С. 72.

² Андреева Г. М. Социальная психология. — М., 2000.

В отечественной социальной психологии традиционно важным в определении малой группы представляется понимание того, что она существует в определенной системе общественных отношений и выступает как субъект конкретного вида социальной деятельности. Так, А. В. Петровский считает, что иерархически выстроенная многоуровневая система активности, состоящая из различных слоев (страт), выступает важнейшим системообразующим признаком социально-психологических процессов, происходящих в группе³. Первый поверхностный слой образован совокупностью межличностных отношений непосредственной зависимости, теми слоями, взаимодействиями и эмоционально личностным контактами, которые не опосредованы содержанием совместной деятельности. Примерами активности этого уровня являются: взаимные симпатии и антипатии, взаимная привлекательность и непривлекательность и т. п. Второй, более глубокий, слой составляют взаимоотношения, опосредованные ценностными характеристиками групповой деятельности. Развитость этого слоя справедливо считают показателем уровня развития группы. Высокая степень совпадения позиций, мнений, взглядов индивидов по вопросам, значимым для группы создается не в результате частоты эмоциональных контактов, а является итогом активной совместной групповой деятельности. Третий, наиболее глубокий, «ядерный» слой образуется отношениями зависимости. Он определяется конкретной, целенаправленной деятельностью всей группы: ее целями, задачами, местом в системе социальных отношений общества.

Указанные представления о малой группе являются своеобразным «стержнем», вокруг которого концентрируется методический и технический инструментарий социально-психологического тренинга. Реальный психологический контакт и взаимодействие в ходе социально-психологического тренинга опирается на такие моменты групповой жизни, как: восприятие членами группы отдельных партнеров и группы в целом, мотивация членов группы, определение групповых целей, установление организационных (структурных) характеристик группы, отношения взаимозависимости и взаимодействия членов группы⁴. Исходя из этого, можно говорить о том, что тренинговую группу можно понимать как целостную микросоциальную систему в рамках межличностных отношений.

В рамках социальной психологии теория исследования малых групп, а также исследования взаимовлияния членов тренинговой группы, ролевого взаимодействия в тренинговой группе, групповой динамики, групповых процессов и эффектов тренинга положили начало изучению эффективности тренингового воздействия. Наиболее важным здесь стал факт, что практически все социальные воздействия на отдельную личность опосредованы малыми группами, в которые она входит.

В центре внимания социальной психологии личности находятся взаимоотношения человека с окружающими его людьми, оказывающие влияние на непрерывный процесс становления его личности. В социальной психологии личности также выделяется специфический аспект рассмотрения проблем психологии малой группы: лидерство, эмоциональные связи между членами группы, принятие ими ролевых позиций и др., но при этом предполагает и анализ индивидуальных социально-психологических качеств личности.

Применительно к психологии тренинговых групп наиболее важными представляются, прежде всего, исследования мотивационных и ценностно-смысловых

³ Петровский А. В. Личность. Деятельность. Коллектив.— М., 1982.

⁴ Кричевский Р. Л., Дубовская Е. М. Психология малой группы.— М., 1991.— С. 318.

детерминант участия в тренинге. Действительно, социальная психология личности занимается вопросами социализации как усвоения и воспроизводства индивидом норм, ценностей и обычаев своего общества.

Для нас первоочередную важность имеет вопрос о том, как через посредство тренинговой группы происходит процесс взаимодействия групповых и личных норм, целей, ценностей и каким образом на этот процесс могут повлиять социально-демографические, социокультурные характеристики участников. Психологический тренинг, как и любой другой результат человеческой деятельности, имеет социокультурную природу. В этом плане можно говорить о том, что процесс тренинга представляет собой использование культурно созданного и накопленного опыта, а не развертывание естественно заложенного процесса. Огромную роль здесь будут играть субъективные факторы, личные особенности как разработчиков и ведущих тренинговых программ, так и их участников. Именно поэтому социальная психология личности уделяет особое внимание происхождению и реализации социальных установок личности (аттитюдов), определяющих ее готовность вести себя тем или иным образом в определенных ситуациях, связанных с общением. Для психологии тренинговых групп это направление исследований связано с изучением влияния жизненных ориентаций, субъективного опыта в целом, индивидуальных диспозиций к инновациям на тренинговое участие в целом и на выбор тренинговой группы конкретной направленности в частности.

Основным принципом социальной психологии личности, остается неотделимость личности от ее целеустремленной активности. Отчасти это проблема и мотивации социального поведения, под которым подразумевается форма активности человека в обществе и социальных группах, направленная на поддержание и развитие этого общества, групп и самой личности. Регуляторами социального поведения на уровне личности являются ее социальные установки, психологические особенности, ценности, потребности и мотивы. Таким образом, психология тренинговых групп не может обойти проблему мотивации участия личности в различных видах тренингов.

Психология общения как универсальное явление человеческого существования является условием приобщения индивида к социокультурным ценностям, его личностного становления, активного взаимодействия с социальным, предметным и природным миром. Благодаря общению, можно говорить о человеческом сообществе, регуляции совместной деятельности, инструменте познания, основе сознания и самоопределения для отдельного человека.

Роль общения в жизни человека хорошо иллюстрируется высказыванием У. Джеймса: «...для человека не существует более чудовищного наказания, чем быть предоставленным в обществе самому себе и оставаться абсолютно незамеченным»⁵. В его мысли отражена идея о том, что общение выступает одним из важнейших инструментов в социализации человека, способом его существования, удовлетворения и регулирования основных потребностей. Вследствие этого общение может рассматриваться как главный канал взаимодействия людей, вне реализации которого замедляется, тормозится, а иногда и деформируется развитие личности⁶.

Проблема взаимосвязи общения и деятельности, в том числе и в рамках тренинговых групп, является ключевой для социальной психологии. Так, в монографии

⁵ Ефимова Н. С. Психология общения. Практикум.— М., 2006.— 192 с.— С. 8–14.

⁶ Там же. С. 8–14.

В. Н. Панферова общение рассматривается в качестве формы человеческой деятельности, а также как условие совместной жизнедеятельности и источник социально-психологических явлений⁷. Анализ общения как формы человеческой деятельности осуществлялся на основе следующих положений:

1. Общению присущи основные функции человеческой деятельности (коммуникативная, информационная, когнитивная, эмотивная, конативная, креативная), представляющие единство психических, социально-психологических и социальных функций взаимодействия человека с человеком. В то же время разнообразные классификации функций общения сами выступают основой для определения как видов, так и целей психологического тренинга. Эта мысль отражена еще в монографии Л. А. Петровской, первой фундаментальной в нашей стране работе по данной теме, в которой раскрываются теоретические и методические проблемы социально-психологического тренинга⁸. Психологический тренинг рассматривается исследователем как форма психологического воздействия в процессе группового общения. Этому же автору принадлежит мысль выделять виды тренинга в соответствии с функциями общения — интерактивной, перцептивной и коммуникативной.

2. Общение — это единство информационно-коммуникативной и психологической деятельности, реализуемое средствами обмена знаниями, отношениями и чувствами между людьми в целях согласования совместной жизнедеятельности.

3. Общение является механизмом регуляции предметно-практического взаимодействия людей, формой координации индивидуальных усилий всех участников общественно-трудового процесса. В этом смысле общение является процессом воздействия людей друг на друга. Данный процесс осуществляется через обмен субъективными представлениями о ситуации и впечатлениями партнеров друг о друге, а также через обмен мнениями о рациональных и необходимых путях решения общей задачи.

4. Общение как информационно-коммуникативная деятельность совершается средствами и способами взаимосвязи и взаимопроявления людей в процессе приема-передачи сообщений.

5. Общение как психологическая деятельность включает взаимопознание, взаимоотношения, взаимовлияние людей, где предметом взаимодействия становятся психологические качества личности.

Анализ общения в качестве условия совместной жизнедеятельности предполагает следующие положения: во-первых, содержательным компонентом общения в качестве условия человеческой жизнедеятельности являются взаимоотношения; во-вторых, взаимоотношения, являясь вторичными условиями совместной деятельности, оказывают влияние на эффективность производства, обучения, воспитания людей, на формирование и развитие личности; в-третьих, взаимоотношения устанавливаются средствами и способами взаимосвязи, взаимопроявления, взаимопознания и взаимовлияния людей в процессах согласования взаимодействия. При этом взаимоотношения определяются как социально-психологические явления, возникающие вследствие синтеза общественных отношений и форм взаимосвязи, взаимовыражения, взаимопознания, взаимовлияния и взаимопритяжения людей в совместной деятельности.

⁷ Панферов В. Н. Общение как предмет социально-психологических исследований: Автореферат дисс. ... доктора психологических наук. — Л., 1983. — С. 19.

⁸ Петровская Л. А. Теоретические и методические проблемы социально-психологического тренинга. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. — С. 168.

Мы полагаем, что указанные положения представляют собой теоретико-методологическую основу психологии тренинговых групп, поскольку в них задается система теоретических понятий, относящихся к обобщенному социально-психологическому знанию.

Тем не менее, уже имеющееся в теории знание в применении к социально-психологическому тренингу претерпевает трансформацию и подвергается научной оценке. Необходимость подвергать теоретико-методологическому анализу психологические практики обосновывалась ещё в работах Л. С. Выготского, Ф. Е. Василюка и др.⁹ В то же время существует много исследований, посвященных методологическим вопросам тренинга, его методам, эффективности, принципам, границам, сценарным компонентам, роли тренера и т. д.¹⁰

Нам представляется, что наиболее глубокие философские основания тренинга «как метода преднамеренных изменений, опирающиеся на представления о постоянной изменчивости мира и живущего в нем человека, которой в равной степени присущи спонтанность и детерминированность взаимодействующими между собой внешними и субъективными факторами»¹¹, выделены в фундаментальном исследовании С. И. Макшанова. Автор отмечает, что субъектность человека позволяет ему осознанно выбирать тренинг как метод личностного саморазвития, причем специфика данного метода будет определяться осознанностью, обоснованностью выбора и готовностью нести за него ответственность. Исследователь указывает на системную детерминацию личностных изменений в ходе тренинга, представляющую собой взаимодействие субъективных и средовых факторов. Также С. И. Макшанов определяет метакритерии оценки теоретических основ тренинга через категории психологического времени, пространства, необходимости и адекватности волевого усилия, а также этичности.

Еще одним аспектом теоретико-методологических основ психологии тренинговых групп выступают идеи Е. В. Сидоренко о технологии психологического воздействия¹². Как известно, психологическое воздействие, или влияние на личность понимается как изменение психологического состояния человека, его поведения и личностно-смысловых образований другим человеком или группой людей¹³. Категория «психологическое воздействие» напрямую относится к прикладным аспектам психологии тренинговых групп, поскольку понимание механизмов и средств психологического воздействия

⁹ Выготский Л. С. Собрание сочинений: В 6 тт.— Т. 1. Вопросы теории и истории психологии / Под ред. А. Р. Лурия, М. Г. Ярошевского.— М., 1982; Василюк Ф. Е. Методологический смысл психологического схизиса // Вопросы психологии.— 1996.— № 6.— С. 25–40; Недбаева С. В. Становление и развитие личностно-ориентированной психологической практики в российском образовании. Дис. ... д-ра психол. н.— Ставрополь, 2001; Карицкий И. Н. Современные психологические практики: содержание, основания, классификации. Учебно-методическое пособие.— Ярославль, 2002.

¹⁰ Вачков И. В., Дерябо С. Д. Окна в мир тренинга. Методологические основы субъектного подхода к групповой работе: Учебное пособие.— СПб., 2004; Пахальян В. Э. Групповой психологический тренинг: Учебное пособие.— СПб., 2006.

¹¹ Макшанов С. И. Психология тренинга в профессиональной деятельности. Дис. ... д-ра психол. наук.— М., 2002.— С. 86.

¹² Сидоренко Е. В. Технология создания тренинга от замысла к результату.— СПб.: Издательство «Речь»; ООО «Сидоренко и К°», 2007.— С. 336.

¹³ Ковалев Г. А. О системе психологического воздействия (К определению понятия) // Психология воздействия (проблемы теории и практики): Сб. научн. тр.— М., 1989; Шерковин Ю. А. Психологические проблемы массовых информационных процессов.— М., 1975.

на личность и позволяет проектировать как конкретные тренинговые процедуры, так и его общую композицию. Е. В. Сидоренко, в своих исследованиях говорит о технологии психологического влияния, прежде всего словом, влиянии открытом и открыто адресованном к интеллектуальным возможностям человека. Такое влияние способствует развитию и сохранению: 1) дела; 2) деловых отношений; 3) личностной целостности участников. Цивилизованное психологическое влияние свободно от силовых и обманных приемов, лишено эмоциональных всплесков, волнений и страха.

Для более четкой проработки теоретико-методологических проблем тренинга необходим учет его характеристик, которые сформировались в последние годы. Приведем в этой связи классификацию характеристик современных психологических тренингов Л. Э. Черкашиной¹⁴:

— Проходят, как правило, в интенсивном режиме, в короткий срок: от 1-го до 4-х дней (чаще подряд).

— Обладают более высоким уровнем организации. Например, используя систему ассистирования, ко-тренерство, множественность процессов и ритуалов между упражнениями, учитывая различные внешние факторы тренинга и т. д.

— Носят коммерческий характер: обязательность оплаты, а в некоторых случаях высокая цена, не дают участникам расслабляться, стимулируют желание получить максимум пользы.

— Предлагают дальнейшую систему развития и поддержки: это могут быть ассистирование на последующих программах, «семейные встречи», прохождение дополнительных курсов, пост-тренинг и др.

— Больше нацелены на результат, обладают большей глубиной. Сейчас можно отметить тенденцию, что тренеры применяют всё более глубокие, терапевтические упражнения.

— Формируют особый дух тренинга: свободы, веселья и собственного достоинства, искренности и ответственности за свою жизнь.

— Акцентируют внимание на осознанном, ответственном отношении к своей жизни и поступкам.

— Больше активизируют, повышают энергетический потенциал участников. Глубокий тренинг — объективно место снятия блоков психологического и, соответственно, энергетического напряжения.

— В большей степени изменяют качество и повышают уровень уже имеющихся у человека знаний о себе и межличностных отношениях, больше меняют угол зрения на уже известное.

— Активнее внедряют идею о желательности проявлять себя в жизни по-разному, значительно расширяют картину мира.

— Обязательно работают с психологическими защитами, мешающими разрешению проблем.

— Активно пропагандируют наполненность жизни.

— Преимущественно активизируют, нежели расслабляют.

— Акцентируют внимание клиентов на их выборе и ответственности за свою работу на курсе: тренер обязательно оговаривает право участников выбрать иные представления, действия и т. д., нежели были предложены на тренинге.

¹⁴ Черкашина Л. Э. Отличительные черты современных и традиционных психологических тренингов // Научный журнал КубГАУ — Краснодар: КубГАУ, 2006 — № 04 (20). С. 48–49.

- Широко и обязательно применяют юмор.
- Применяют множественность ролей тренера. Ведущие сейчас более свободны в выборе стратегии своего поведения в ходе тренинга.
- Демонстрируют более высокую активность тренера.
- В целом более приближены к повседневной реальности, «очеловечены».
- Предлагают религиозные, эзотерические или философские взгляды.
- Работают над принятием участника своих ошибок и несовершенства.

Осмысление классических и современных работ в области обобщенного социально-психологического знания особенностей межличностного взаимодействия, позволило нам в широком смысле определить предметную область психологии тренинговых групп, которую мы определяем, как исследование специфики взаимодействия человека (группы, организации) с миром тренинговых технологий.

Исходя из этого, основными задачами психологии тренинговых групп выступают, во-первых, анализ теоретических проблем и методических особенностей применения социально-психологического тренинга в лабораторных и естественных группах, во-вторых, изучение групповых процессов и групповой динамики в лабораторных и естественных тренинговых группах, в-третьих, разработка программ психологической диагностики и посттренингового сопровождения участников тренинговых групп и, в-четвертых, исследование социально-психологических детерминант выбора тренинговых технологий как способа саморазвития.

Вслед за изложением задач целесообразно выделить структуру данного направления, включающего в себя четыре области: психологию общения в тренинговой группе; психологию групповых процессов в тренинге; психологию отбора и посттренингового сопровождения; психологию личности участников тренинговых групп (рис. № 1).

Основная задача исследований психологии общения в тренинговой группе состоит в теоретическом и экспериментальном изучении возможностей использования социально-психологического тренинга в формировании социально-психологической компетентности в различных коммуникативных ситуациях.

Рисунок 1



Психология групповых процессов в тренинге направлена на эмпирические исследования социально-психологических эффектов тренинга, специфичных для естественных и лабораторных тренинговых групп (в том числе и в различных видах тренинга). Психология отбора и посттренингового сопровождения ориентирована на разработку психологических технологий реализации и поддержания тренингового эффекта. Психология личности участников тренинговых групп связана с изучением социально-психологических детерминант тренинговой активности, как осознанного выбора тренинговых технологий в качестве средства индивидуального саморазвития.

ЛИТЕРАТУРА

1. Василюк Ф. Е. Методологический смысл психологического скизиса // Вопросы психологии.— 1996.— № 6.— С. 25–40.
2. Вачков И. В., Дерябо С. Д. Окна в мир тренинга. Методологические основы субъектного подхода к групповой работе: Учеб. пособие.— СПб., 2004.
3. Выготский Л. С. Собрание сочинений: В 6 тт.— Т. 1. Вопросы теории и истории психологии / Под ред. А. Р. Лурия, М. Г. Ярошевского.— М., 1982.
4. Ефимова Н. С. Психология общения. Практикум.— М., 2006.
5. Карицкий И. Н. Современные психологические практики: содержание, основания, классификации. Учебно-методическое пособие.— Ярославль, 2002.
6. Ковалев Г. А. О системе психологического воздействия (К определению понятия) // Психология воздействия (проблемы теории и практики): Сб. научн. тр.— М., 1989.
7. Кричевский Р. Л., Дубовская Е. М. Психология малой группы.— М., 1991.
8. Макшанов С. И. Психология тренинга в профессиональной деятельности. Дис. ... д-ра психол. наук.— М., 2002.
9. Недбаева С. В. Становление и развитие личностно-ориентированной психологической практики в российском образовании. Дис. ... д-ра. психол. н.— Ставрополь, 2001.
10. Панферов В. Н. Общение как предмет социально-психологических исследований: Автореферат дисс. ... доктора психологических наук.— Л., 1983.
11. Пахальян В. Э. Групповой психологический тренинг: Учеб. пособие.— СПб., 2006.
12. Петровская Л. А. Теоретические и методические проблемы социально-психологического тренинга.— М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982.— С. 168.
13. Петровский А. В. Личность. Деятельность. Коллектив.— М., 1982.
14. Сидоренко Е. В. Технология создания тренинга от замысла к результату.— СПб.: Издательство «Речь»; ООО «Сидоренко и К°», 2007.— С. 336.
15. Черкашина Л. Э. Отличительные черты современных и традиционных психологических тренингов // Научный журнал КубГАУ — Краснодар: КубГАУ, 2006 — № 04 (20). С. 48–49
16. Шерковин Ю. А. Психологические проблемы массовых информационных процессов.— М., 1975.

Д. В. Шмонин, М. М. Шахнович

ТЕОЛОГИЯ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: ПРАКТИКА ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ*

В рамках Дней философии в Санкт-Петербурге 17 ноября 2012 г. состоялся круглый стол на тему, совпадающую с заглавием этого отчета. Работа проходила в Русской христианской гуманитарной академии, которая, наряду с кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета, а также научными подразделениями ректората Санкт-Петербургского государственного университета, в которых ведутся проекты религиоведческого и межконфессионального направлений, стала инициатором встречи представителей ведущих религиоведческих и теологических кафедр университетов, других светских и конфессиональных вузов России. Круглый стол был весьма представительным. В его работе приняли участие представители ведущих государственных и негосударственных высших учебных заведений (как светских, так и конфессиональных): И. Н. Яблоков и А. П. Козырев (Московский государственный университет), А. А. Михейшин (Санкт-Петербургский государственный университет), А. П. Забияко (Амурский государственный университет), Д. К. Бурлака и О. Е. Иванов (РХГА), А. Ю. Григоренко (Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена), Е. В. Кузьмина (Омский государственный университет), прот. В. Шмалий (Общецерковная аспирантура и докторантура), К. М. Антонов (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет), М. В. Шилкина и Л. Ю. Мусина (Свято-Филаретовский православно-христианский институт), В. В. Шмидт (Православный институт им. Иоанна Богослова), священник К. Костромин (Санкт-Петербургская православная духовная академия), иерод. Родион (Ларионов) (Учебный комитет Русской Православной Церкви). Теологическое образование других, помимо православия, христианских конфессий представляли А. М. Прилуцкий (Теологический институт Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии) и П. Скалини (Католическая высшая духовная семинария).

Исламское конфессиональное образование было представлено Р. Г. Батровым, проректором Российского исламского университета (Казань), и шейхом А. Тамимом, главой Духовного управления мусульман Украины и президентом Украинского исламского университета (Киев). На приглашение прийти и поучаствовать в дискуссиях откликнулись представители органов власти, в том числе Администрации Губернатора

* Статья подготовлена при поддержке Минобрнауки РФ, соглашение № 14.U02.21.0028.

Санкт-Петербурга (начальник отдела В. Г. Иванов) и аппарата Губернатора Ленинградской области (советник Губернатора В. Л. Санин), а также целый ряд профессоров и преподавателей, научных сотрудников, аспиранты и студенты образовательных и научных учреждений из различных городов. Коллеги, которые не смогли приехать (Л. Е. Шапошников из Нижегородского педагогического университета, Е. Е. Несмеянов из Южного федерального университета и др.), прислали тезисы выступлений или видеобращения. Вели заседание Д. К. Бурлака (РХГА), М. М. Шахнович (СПбГУ) и Д. В. Шмонин (РХГА), секретарем редакционной комиссии был А. Ю. Рахманин (РХГА).

Выступавшие отметили положительный характер изменений в области теологического образования и признали продуктивным использование педагогических практик, традиционных для учебных заведений Русской православной церкви, в современном государственном светском образовании по направлению «Теология», указали важность гуманитарных дисциплин для развития и укрепления теологического образования. Дискуссия развернулась о целесообразности осуществления теологического образования в государственной и, шире, светской системе образования; о наличии социального запроса на теологическое образование; о способах интеграции теологии, традиционной для религиозных организаций, в систему высшего светского образования; о внесении теологии в номенклатуру научных специальностей ВАК. Участники дискуссии предлагали разные варианты осуществления подготовки специалистов по направлению «Теология». В ходе обсуждения стала очевидной непроясненность внутреннего содержания понятия «светская теология».

Выступающими был поднят вопрос о пересечении теологии и религиоведения, о необходимости более четкого очерчивания их проблемных полей. Дискуссию вызвали проблемы практической реализации ФГОС по направлению «Теология», причем как в светских вузах, так и в вузах, реализующих образовательные программы религиозных организаций. Представители христианских и мусульманских образовательных учреждений, равно как и профессора и преподаватели светских вузов, указывали, что теологическое образование, в отличие от религиоведческого, не должно сводиться к сумме приобретаемых знаний, так как предполагает наличие у обучающегося религиозного мировоззрения, личных убеждений конфессионального характера. Именно в этом участники круглого стола видели ограниченность ФГОС по направлению «Теология», который достаточно трудно, по их мнению, отличить от ФГОС по направлению «Религиоведение». Интересно, что большая часть дискуссии была посвящена как раз проблемам развития теологического образования, и это вызвало определенную критику со стороны некоторых ведущих религиоведов, болеющих за светский характер осмысления и изучения религий.

Участники круглого стола «Теология и религиоведение в современной России: практика образовательной деятельности» в ходе выступлений и дискуссий пришли к ряду выводов, которые были обсуждены и приняты в конце заседания.

Во-первых, было подчеркнуто, что в современном обществе востребованы как религиоведение, так и теология. Они выступают как научно-исследовательские, образовательные и педагогические практики, и их значение является очевидным. В современной России религиоведение и теология состоялись как независимые и самостоятельные академические дисциплины, каждая из которых опирается на собственную методологическую и теоретическую основу. Существует научное взаимодействие богословов, философов, историков и религиоведов, однако дальнейшее сосуществование двух дисциплин возможно лишь в условиях четкой демаркации предметных

областей и ясного понимания разности методологических подходов, на которые они опираются. Религиоведение базируется на методологических принципах и теоретических парадигмах различных социальных и гуманитарных наук, и теология имеет свои специфические теоретические основания. Тем не менее, в высшем образовании отсутствует системный подход в рассмотрении места теологии в рамках преподаваемых гуманитарно-обществоведческих дисциплин, и это, безусловно, мешает развитию теологии как университетской дисциплины. Некоторые выступающие отметили, что образовательный стандарт по теологии нечетко определяет предметную область дисциплины «Теология» и копирует стандарт по религиоведению в основной содержательной части.

Во-вторых, было отмечено, что при выстраивании теологического образования необходимо учитывать фактор многоконфессиональности российского государства. Религиоведение, исследующее многообразие религий, сформировалось как академическая дисциплина, способствующая межкультурному и межрелигиозному диалогу, однако в современном мире ощущается необходимость поиска новых путей и форм этого диалога, и в этом отношении значение взаимодействия представителей разных конфессий в рамках образовательных программ по теологии трудно переоценить. Особо отмечалась участниками возможность взаимодействия в рамках образовательных программ по теологии представителей трех авраамических религий.

Наши потери

БОРИС ВЕНИАМИНОВИЧ ИОВЛЕВ

В ночь на 1 января 2013 г. после тяжёлой болезни скончался постоянный участник работы семинара «Русская мысль» при РХГА Борис Вениаминович Иовлев. Борис Вениаминович родился 29 сентября 1936 г. В 1960 г. он закончил Первый медицинский институт им. И. В. Павлова и всю жизнь работал в Психоневрологическом институте им. В. М. Бехтерева. Кандидат медицинских наук. Его выступления на семинаре «Русская мысль» отличались взвешенностью, логичностью и привлекательной ясной простотой.

НАШИ АВТОРЫ

Аль-Фарадж Елизавета Абдуллаевна — аспирантка кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета Московского государственного университета, eviridika86@gmail.com.

Бороноев Асалхан Ользонович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой теории и истории социологии факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета, pavlovasoc@mail.ru.

Бурлака Дмитрий Кириллович — доктор философских наук, профессор, ректор Русской христианской гуманитарной академии, rector@rhga.ru.

Гаевская Надежда Зеноновна — аспирантка Русской христианской гуманитарной академии, pavlina.0078@mail.ru.

Золотухин Всеволод Валерьевич — кандидат философских наук, ассистент кафедры философии Ростовского государственного строительного университета, vakis2011@gmail.com.

Козырев Федор Николаевич — доктор педагогических наук, директор Институт религиозной педагогики Русской христианской гуманитарной академии, fedorkozyrev@yandex.ru.

Колмакова Мария Владимировна — аспирантка Русской христианской гуманитарной академии, kolmakovamv@yandex.ru

Костромин Константин Александрович — кандидат исторических наук, кандидат богословия, преподаватель, заведующий аспирантурой Санкт-Петербургской православной духовной академии, k.a.kostromin@mail.ru.

Кулиев Олег Игоревич — ассистент кафедры философии Национального минерально-сырьевого университета «Горный», olegkuliev@mail.ru.

Лебедев Сергей Павлович — доктор философских наук, доцент кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, lebedevsrg@rambler.ru.

Локтев Константин Иванович — старший преподаватель кафедры сервиса, рекламы и социальной работы факультета социокультурной деятельности и сервиса Приамурского государственного университета им. Шолом-Алейхема, LK18041976@yandex.ru.

Макаров Владимир Витальевич — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского Академического университета Научно-образовательного центра Научного центра РАН, vlamakarov@yandex.ru.

Макаров Юрий Васильевич — кандидат психологических наук, и. о. заведующего кафедрой организационной психологии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, or.rgpu@gmail.com.

Мраморнов Александр Игоревич — кандидат исторических наук, секретарь Ученого совета Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, mramornov@gmail.com.

Муравьев Андрей Николаевич — кандидат философских наук, доцент кафедры философской антропологии и истории философии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, muravyovan@yandex.ru.

Нешитов Петр Юрьевич — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. М. А. Бонч-Бруевича, ответственный секретарь редколлегии журнала «Вестник Русской христианской гуманитарной академии», pneshitov@mail.ru.

Петрова Любовь Алексеевна — аспирантка философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, par-excellence@yandex.ru.

Поповкина Галина Сергеевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, galina.popovkina@gmail.com.

Сидякина Анна Борисовна — аспирантка Русской христианской гуманитарной академии; старший научный сотрудник Государственного Русского музея, lordofcasterlyrock@gmail.com.

Синюгин Михаил Владимирович — доктор социологических наук, профессор кафедры экономической социологии факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета, sinewtin@yandex.ru.

Столярова Екатерина Владимировна — младший научный сотрудник Отдела «Религии Востока» Государственного музея истории религии, stolyarovaekaterina@rambler.ru.

Ташчян Андрей Артемович — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Кубанского государственного университета, tashchian@gmail.com.

Фуганов Артем Сергеевич — студент исторического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, olevik13@yandex.ru.

Хмыров Денис Владимирович — магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской православной духовной академии, hmyrovdenis@mail.ru.

Шадрихина Ирина Алексеевна — аспирантка Русской христианской гуманитарной академии, ira.zelinskaja@yandex.ru.

АННОТАЦИИ

Аль-Фарадж Е. А. «Рассуждение о подлинной и мнимой красоте» Пьера Николя в контексте идей французского классицизма

В статье речь идет о малоизученном тексте янсенистского автора Пьера Николя, который посвящен вопросам эстетики. Этот текст оказывается моментом кристаллизации традиции перед ее решающим обновлением. Рассуждая о красоте в терминах, унаследованных от традиции, прежде всего, платонической, но также опираясь на категории классицистической эстетики, Николя в то же время оказывается предвестником эстетической рефлексии XVIII века, настаивая на том, что красота является функцией вещи и человеческой природы.

Ключевые слова: янсенизм, красота, истина, природа, правдоподобие, классицизм.

Al-Faraj E. A. The “Essay of the Authentic and Alleged Beauty” of Pierre Nicole in the Context of the French Classicism Ideas

This article is about an uninvestigated text by a jansenist author, Pierre Nicole, that is speaking about aesthetical questions. This text represents the moment of crystallization of tradition before her decisive renovation. Pierre Nicole reasons about the idea of beauty using traditional concepts such as reason, nature, truth inherited from the platonism but also from the aesthetics of classicism. At the same time it appears that he becomes a precursor of the aesthetical reflections of the XVIIIth century emphasizing that the beauty is a fonction of a thing but also of the human nature.

Key words: Jansenism, beauty, truth, nature, verisimilitude, classicism.

Бороноев А. О. А. А. Галактионов как социолог

А. А. Галактионов внес большой вклад в развитие российской социологии. Как исследователь, он открыл новые имена и новые проблемные области в истории отечественной социологической мысли. Как преподаватель, он разработал фундаментальный курс истории русской социологии, включавший, помимо позднейших сюжетов, обзор социологических обобщений, сделанных русскими мыслителями средневековья и петровского времени.

Ключевые слова: А. А. Галактионов, социология, история социологии.

Boronoev A. O. A. A. Galaktionov as a Sociologist

A. A. Galaktionov much contributed to the development of Russian sociology. As a researcher, he found new names and new fields to study in the history of Russian sociological thought. As a professor, he created a fundamental course of the history of Russian sociology that, in addition to later topics, included a survey of sociological generalizations produced by Russian thinkers of the Middle Ages and Peter I epoch.

Key words: A. A. Galaktionov, sociology, history of sociology.

Бурлака Д. К. Пути постсоветской философии. От марксизма к экзистенциализму: творчество Анатолия Ильича Маилова

А. И. Маилов не просто сохранил дореволюционную традицию философствования, он внес свой вклад в формирование современного философского пространства в той магистральной линии, которая связана с экзистенциальной религиозной философией.

Ключевые слова: А. И. Маилов, русская философия, религиозная философия, Гегель, Бердяев.

Burlaka D. K. The Ways of the Post-Soviet Philosophy. From Marxism to Existentialism: the Work of Anatoly Ilyich Mailov

A. I. Mailov not merely kept the pre-revolutionary philosophical tradition, he made personal contribution to formation of the contemporary philosophical field in that general direction that is associated with existential religious philosophy.

Key words: A. I. Mailov, Russian philosophy, religious philosophy, Hegel, Berdyaev.

Гаевская Н. З. Культурная функция юродства

В данной статье раскрыты такие проблемы феномена юродства, как механизм коммуникации и культурный код. Уличение главный вид испытания юродивого, одна из целей коммуникации. Культурная функция уличения социальное поименование в варианте окружающие-герой, нравственное определение в соответствии с христианским каноном в варианте герой-окружающие. Подвиг юродства открывает пространство культурных смыслов, в котором древние архетипические механизмы кодируют коммуникацию, формируют культурный код.

Ключевые слова: встреча, граница, подвиг, уличение, смерть, откровение.

Gaevskaya N. Z. The Cultural Function of Foolishness

The article revealed the problem of the phenomenon of foolishness, the issues of communication and cultural code. Foolishness — cultural and religious phenomenon of social reality. It is manifested in certain patterns of behavior and properties of the individual. Incrimination main kind of fool the test, the purpose of communication. The cultural function of incrimination naming social and moral determination in accordance with the Christian canon. Incrimination creates the conditions for the formation of the cultural code.

Key words: meeting, the border, a feat incrimination, death, revelation.

Золотухин В. В. Философские теологии Фихте и Шеллинга в середине 1800-х гг.: история несостоявшегося спора

Статья посвящена проблеме соотношения философских теологий Фихте и Шеллинга в середине 1800-х гг. Опираясь на тексты обоих философов, автор показывает, что,

несмотря на явное сходство их построений *hen kai pan*, Фихте и Шеллинг расходятся по важным мировоззренческим пунктам. Фихте отрицает реальность множественного мира и ищет Бога в субъекте. Шеллинг же стремится вписать мир в Бога и представить Бога развивающимся.

Ключевые слова: философская теология, Абсолют, бытие, природа, всеединство.

Zolotukhin V. V. Philosophical Theologies of Fichte and Shelling in the Middle of 1800th: A History of Polemic that did not Emerge

The article is devoted to the problem of the interrelation of Fichte's and Schelling's philosophical theologies in the middle 1800s. Standing on the texts of both philosophers, the author points out that, despite of the evident similarity of their constructions *hen kai pan*, Fichte and Schelling diverge in important points of their world-view. Fichte negates the reality of the multiple world and seeks God inside of the subject. For his part, Schelling strives to include the world in God and to present God in the development.

Key words: philosophical theology, Absolute, being, nature, All-Unity.

Козырев Ф. Н. Религия в современном образовании: основные понятия и типологии

Автор описывает и классифицирует основные формы религиозного образования, исходя из предпосылки, что религия может входить в образовательное пространство в качестве учебного предмета, в качестве ценностного основания для воспитания и социализации учащихся, а также в качестве института (религиозного объединения), непосредственно участвующего в формировании социального заказа и регулировании его выполнения школой.

Ключевые слова: религия, религиозное образование, образовательное пространство, школа, школьный предмет.

Kozyrev F. N. Religion in Contemporary Education: Basic Notions and Typologies

The author describes and classifies the main forms of religious education starting from the pre-supposition that religion can be part of educational field, first, as a discipline, second, as the value fundament of fosterage and socialization of schoolchildren, and third, as an institution (religious association) that immediately participates in formation of the social demand and regulates its satisfaction by school.

Key words: religion, religious education, educational field, school, school discipline.

Колмакова М. В. Изучение деятельности нетрадиционных религиозных движений в России в 70-е гг. XX в.

Изучение академической традиции 70-х гг. XX в. в России в отношении проблемы возникновения и распространения нетрадиционных религиозных движений. Сектантство как противоречие экономических и политических интересов различных классов и социальных групп общества, как «бунт низов общества», постепенно подтачивающий прочность советской власти.

Ключевые слова: нетрадиционные религиозные движения, сектантство, советская власть, академическая традиция.

Kolmakov M. V. Researching of Activity of Nonconventional Religious Movements in Russia in the 70th Years of the XX Century

Studying of the academic tradition of the 70th years of the XX century in Russia concerning a problem of the emergence and the distribution of nonconventional religious movements. Sectarianism is perceived, a contradiction of economic and the political interests of various classes and the social groups of society, as “revolt of bottoms of society”, gradually undermining durability of the Soviet power.

Key words: not traditional religious movements, sectarianism, Soviet authority, academic tradition.

Kostromin K. A. Разделение церквей в контексте общеевропейской международной политики IX–XII вв.

Статья посвящена рассмотрению процесса разделения церквей в XI–XII веках в контексте общеевропейской международной политики, которая фиксируется на излете раннего средневековья. Представляется, что отсутствие международного резонанса характеризует спор константинопольского патриарха Фотия и римского папы Николая I как межличностный конфликт, который, будучи позднее использован как повод к большому международному конфликту, во второй половине IX века не имел сколько-нибудь заметного значения. События 1054 года, кажется, по началу имели аналогичное значение, однако общий процесс дробления общеевропейского пространства, до конца XI века стремившегося воссоздать общеевропейский универсум — Западную Римскую империю, по национальному признаку послужил сигналом к использованию имевших место ранее конфликтов в качестве повода к конфессиональному разделению.

Ключевые слова: православие, католицизм, международная политика, патриарх Фотий, папа Николай I, патриарх Михаил Керулларий.

Kostromin K. A. The Church Schism in the Context of European International Policy of the IX–XII Centuries

This article is devoted to the investigation of the process of separation of churches in the XI–XII centuries in the context of European foreign policy, which is fixed on the end of early Middle Ages. It appears that the lack of international resonance characterizes the dispute Patriarch Photios and the Pope Nikolas I as interpersonal conflict, which had no noticeable importance in the second half of the IX century and later was used as a ground to great international conflict. The events of 1054, it seems, at first had a similar meaning, but the overall process of national crushing the common European space, to the end of XI century craved to recreate Europe universe — Western Roman Empire, became a signal for use earlier conflicts as a reason to confessional division.

Key words: Orthodoxy, Catholicism, foreign policy, Patriarch Photios, Pope Nicholas I, Patriarch Michael Cerularius.

Кулиев О. И. Отношение Оригена к «истории»

В статье анализируется отношение Оригена к «истории», под которой он понимал как собственно буквальный смысл Писания, так и набор экзегетических методов, направленных на выявление «буквы» текста. На основе впервые переведенных на русский язык

фрагментов «Комментария на Иоанна» автор пытается показать, что отношение Оригена к историческому аспекту Писания не может быть определено как простое отрицание «буквы» в пользу духовного смысла текста.

Ключевые слова: история, буквальный смысл, Писание, комментарий, экзегетика.

Kuliev O. I. The Relation of Origen to “History”

The article analyzes the relation of Origen to “history”, which treated by him not only as literal meaning of Scripture, but also as number of methods used for discovering this meaning. On basis of original writing of Origen, author make attempt to show that this relation can't be described as simple neglect of “letter” in favour of spiritual meaning of text.

Key words: history, literal meaning, Scripture, commentary, exegesis.

Лебедев С. П. Воспоминание о философе. Памяти Анатолия Ильича Маилова

А. И. Маилов взывал к личности познающего. Он полагал, что истина должна иметь смысл не только для всеобщего (мыслящего) человека, но и для единичного, вот именно этого человека. Он верил, что истину недостаточно мыслить, в ней нужно жить.

Ключевые слова: А. И. Маилов, Е. С. Линьков, истина, личность.

Lebedev S. P. Memoirs of a Philosopher. After Anatoly Ilyich Mailov

A. I. Mailov appealed to the person of a thinker. He was sure that the truth has to be sensible not only for universal (thinking) man, but also for a single, this exactly man. He believed that one needs not only think of the truth, but live in it.

Key words: A. I. Mailov, E. S. Linkov, truth, person.

Локтев К. И. Толерантность как критерий проявления духовности

В статье представлен сопоставительный теоретический анализ этимологических характеристик категории «духовность» и «толерантность». С опорой на эмпирические данные убедительно показано, что духовность и толерантность относятся к единому категориальному пространству и находятся в определенной этимологической соподчиненности. По ряду аспектов толерантность выступает критерием проявления духовности человека.

Ключевые слова: духовность, толерантность, познание, религиозность.

Loktev K. I. Tolerance as Criterion of Manifestation of Spirituality

In the article, comparative theoretical analysis of etymological characteristics of the category “spirituality” and “tolerance” is presented. With a support on empirical data it is convincingly shown that spirituality and tolerance belong to uniform categorial space. On a number of aspects tolerance acts as criterion of manifestation of spirituality of the person.

Key words: spirituality, tolerance, knowledge, religiousness.

Макаров В. В. О современной философии (По материалам книги «Лекции разных лет» Е. С. Линькова)

Статья посвящена рассмотрению ключевых вопросов научного творчества и педагогической деятельности выдающегося петербургского мыслителя Е. С. Линькова. В рамках

издания его работ вышел первый том лекций, содержащий введение в проблематику классической немецкой философии и рассмотрение учений ее основных исторических представителей.

Ключевые слова: введение, диалектика, историческое, классическая немецкая философия, метод, понятие, развитие, субъект, объект.

Makarov V. V. On Modern Philosophy (On Book Materials "Lectures of Different Years" of E. S. Linkov)

The article is devoted to the consideration of key questions of scientific and educational work of distinct Petersburg thinker E. S. Linkov. Within his works edition frames there was the first volume of lectures containing introduction in the problematics of classical German philosophy and consideration of doctrines of its main historical representatives.

Key words: introduction, dialectics, historical, classical German philosophy, method, concept, development, subject, object.

Макаров Ю. В. Психология тренинговых групп как прикладная область социально-психологической науки

Статья раскрывает содержание психологии тренинговых групп, как новой, прикладной области социально-психологической науки. Автор описывает процесс тренинга, как использование культурно созданного и накопленного социально-психологического опыта, а не как развертывание естественно заложенного социального процесса. Развёртывается тезис о том, что в оценке эффективности тренинговой работы значимую роль играют субъективные факторы, личные особенности как разработчиков и ведущих тренинговых программ, так и их участников. Автор понимает тренинговую группу, как целостную микросоциальную систему в рамках межличностных отношений.

Ключевые слова: Психология тренинговых групп, социально-психологический тренинг, психологическое воздействие, общение, социально-психологических детерминанты тренинговой активности.

Makarov Y. V. Training Groups Psychology, As A Practical Area Social-Psychology Science

The articles open psychology training groups' content, as a new, practical area social-psychology science. Author an analysis training process, which use makes culture social-psychology experience. The article devoted of psychological training, in effective which, plays great role subjective factors, personal peculiarity's psychological training as a groups leaders with a participant's.

Key words: Psychological training groups, social psychological training, communication, psychology influence, social-psychology trainings activity.

Мраморнов А. И. Газета «Братский листок» епископа Гермогена (Долганова) как составляющая епархиального управления (1904–1912 гг.)

Рассматривается история газеты «Братский листок», выпускавшейся в 1904–1912 гг. в Саратовской епархии по инициативе епископа Гермогена (Долганова), как составляющей процесса церковного управления в регионе. Затронут вопрос о месте газеты в информационной деятельности Церкви и типологии дореволюционных религиозных

изданий. Рассмотрены виды публикаций «Братского листка» и их значения для деятельности епархии.

Ключевые слова: Русская Церковь, синодальный период, церковная пресса, епископ Гермоген (Долганов), «Братский листок», Саратовская епархия.

Mramornov A. I. The Newspaper "Fraternal Leaflet" of Bishop Hermogen (Dolganov) as the Component of Eparchial Administration, 1904–1912

The history of the newspaper "Fraternal leaflet", published in Saratov diocese on bishop's Hermogen (Dolganov) initiative in 1904–1912, is examined in this article as the component of ecclesiastical administration in the region. The author touches upon the issue of the newspaper's place in the informational activity of the Russian Orthodox Church and the typology of the pre-revolutionary religious periodicals. The types of the "Fraternal leaflet's" publications and their importance for the diocese's activity are also examined.

Key words: Russian Orthodox Church, synodal period, ecclesiastical periodicals, bishop Hermogen (Dolganov), "Fraternal leaflet", Saratov diocese.

Муравьев А. Н. Опыт и философия: к истории отечественной мысли советской эпохи

Статья посвящена критическому анализу содержания одной из работ А. И. Маилова — монографии «Философские категории и познание», написанной им вместе с М. Х. Хасановым. Особое внимание в статье уделено рассмотрению социально-политических и теоретических предпосылок советской философской мысли и задач, которые стояли перед нею.

Ключевые слова: революция, советская власть, опыт, философия, историческое, логическое, Маилов, Хасанов.

Muravyov A. N. Experience and Philosophy: to the History of Russian Thought of the Soviet Era

The article is devoted to a critical analysis of the content of one of the works by A. I. Mailov — his book "Philosophical categories and cognition", written together with M. H. Hasanov. Special attention is devoted to examining the social, political and theoretical assumptions of Soviet philosophical thought and goals that have been set before it.

Key words: revolution, the Soviet power, experience, philosophy, history, logic, Mailov, Hasanov.

Нешитов П. Ю. Назначение поэзии

Вопреки распространенному мнению поэзия в современной культуре продолжает играть значимую роль. Она воспитывает высокие чувства, создает язык для справедливого общественного взаимодействия, рождает идеалы, которые наделяют повседневность смыслом и придают ей историческое измерение.

Ключевые слова: поэзия, любовь, справедливость, истина.

Neshitov P. Y. Purpose of Poetry

In the contrary to common view, poetry holds on playing a significant role in the contemporary culture. It fosters lofty feelings, creates language for the just social interaction, and gives birth to ideals that bring sense in everyday life and adds historical extension to the latter.

Key words: poetry, love, justice, truth.

Петрова Л. А. Понятие счастья в философии Плотина

Выяснение природы счастья, как известно, относится к универсальным темам греческой философии. Плотин, позиционирующий свое умозрение как интерпретацию античных текстов, также не обошел вниманием этот сюжет. Однако действительный статус счастья в его связи с метафизической системой Плотина оказывается несовместимым с представлениями о нем в пределах горизонта античной мысли.

Ключевые слова: Плотин, счастье, экстаз, апатия, Аристотель, стоицизм.

Petrova L. A. The Concept of Happiness in the Plotinus's Philosophy

It's a common knowledge that Greek philosophy frequently focused on the attempts to identify the origins of happiness. Plotinus who claimed his philosophy to be the interpretation of antique texts did not leave this subject unnoticed. However the actual status of happiness in Plotinus's metaphysical system turns to be incompatible with the notions of happiness in antique world of philosophical ideas.

Key words: Plotinus, happiness, ecstasy, apathy, Aristotle, stoicism.

Поповкина Г. С. Тема здоровья и болезни в православных молитвах

В статье анализируются тексты православных молитв, выявляется семантика понятий «болезнь» и «здоровье» в молитвах, определяется их соотношенность с православным мировоззрением. Выявляются существенные черты православной валеологии, отраженные в текстах молитв. Делается вывод о необходимости дальнейшего рассмотрения вопросов, возникающих в результате данного исследования.

Ключевые слова: православие, молитва, мировоззрение, традиционная медицина, здоровье, болезнь, восточные славяне.

Popovkina G. S. The Health and Disease Theme in the Orthodox Prayers

This paper analyzes the texts of Orthodox prayers, reveals the semantics of the concepts of "disease" and "health" in prayer, is determined by their correlation with the Orthodox world. Identifies the essential features of the Orthodox valeology reflected in the texts of prayers. The conclusion about the need to further consider the issues arising from this study.

Key words: Christian, prayer, world view, traditional medicine, health, illness, the Eastern Slavs.

Сидякина А. Б. «Записки о России» Х. Г. Манштейна как источник по истории деятельности Э. И. Бирона

«Записки о России» Х. Г. Манштейна создавались в условиях охлаждения отношений России и Пруссии. Главный герой «Записок», Э. И. Бирон, показан мстительным и честолюбивым выскочкой, виновником мрачных событий времен Анны Иоанновны, что не подтверждается мемуарами современников. Блестящий слог и кажущееся беспристрастие Манштейна способствовали закреплению в исторической науке негативного образа Бирона.

Ключевые слова: бироновщина, Э. И. Бирон, правление Анны Иоанновны, мемуары, история России XVIII века.

Sidyakin A. B. Contemporary Memoirs of Russia by Christoph von Manstein as a Material for the History of E. J. Biron

The “Contemporary Memoirs of Russia” by Christoph von Manstein were created in the situation of tense relations between Russia and Prussia. The main character of the *Memoirs*, Ernst Johann Biron, appears as a revengeful and ambitious parvenu, initiator of many dark events under Anna Ioannovna, that is not confirmed by the memoirs of other contemporaries. Manstein’s brilliant style and seeming impartiality contributed to the creation of Biron’s negative image in history.

Key words: bironovshchina, E. J. Biron, reign of Anna Ioannovna, memoirs, history of the 18 century.

Синютин М. В. Если любишь Россию... (К 90-летию А. А. Галактионова)

Статья дает общие сведения о жизненном пути и интеллектуальном поиске профессора Ленинградского (Санкт-Петербургского) государственного университета Анатолия Андриановича Галактионова, автора (совместно с П. Ф. Никандровым) книги «Русская философия IX–XIX века».

Ключевые слова: история русской философии, А. А. Галактионов, Ленинградский (Санкт-Петербургский) государственный университет.

Sinyutin M. V. If You Love Russia... (To 90th Anniversary of A. A. Galaktionov)

The article provides with general information about the life path and intellectual search of Anatoly Andrianovich Galaktionov, professor of the Leningrad (Saint-Petersburg) State University, the author (jointly with P. F. Nikandrov) of the book “Russian philosophy of IX–XIX century”.

Key words: history of Russian philosophy, A. A. Galaktionov, Leningrad (St. Petersburg) State University.

Столярова Е. В. История изучения культа Вишну в эпических источниках

Статья представляет собой исследование истории изучения культа бога Вишну на основе анализа основных эпических источников, содержащих его имена и эпитеты. В работе рассматриваются два эпических источника, входящих в состав «Махабхараты»: «Бхагавадгита» и «Вишну-сахасранама» стотра. Делается попытка определить жанровую специфику стотры и ее роль в ритуальных практиках индуизма.

Ключевые слова: Индия, религии Индии, индуизм, культ Вишну, эпические источники.

Stoliarova E. V. History of the Study of Vishnu Worship in Epic Sources

The article is a research of the history of studying the cult of the god on the basis of analysis of the main epic sources, containing the names and epithets of Vishnu. The work considers two epic sources included in the Mahabharata — the Bhagavadgita and Vishnu-sahasranama stotra. And then attempts to define a genre specificity of stotra and its role in ritual practices of Hinduism.

Key words: India, Indian religions, Hinduism, the kult of Wishnu, the epic sources.

Тащиан А. А. Распространение культуры псалма в христианстве I–IV вв.

Рассмотрены аспекты распространения культуры псалма в первые века христианства: опосредованность иудейской традицией; переход от «сердечного» исполнения к звучному; укоренение в христианском богослужении; причастность индивида вне зависимости от пола и возраста; развернутость в жизненных сферах мирян и монахов; преодоление социальных и этнических рамок; сочинение множества неканонических псалмов, подражающих библейским. Как результат, ставится вопрос об основании этого культурного явления.

Ключевые слова: псалом, гимн, христианство, «сердечное» исполнение, неканонические сочинения.

Taschian A. A. Outspreading of the Psalm Culture in Christianity of the I–IV Centuries

The paper considers aspects of the spread of psalm culture in the first four centuries of Christianity: mediation by the Judaic tradition; transition from the “cordial” performance to the loud one; implantation in the Christian service; individual participation regardless of sex and age; presence in the lives of the laity and monks; transcendence of social and ethnic boundaries; composition of non-canonical psalms. As a result, the problem of the foundation of this cultural phenomenon is raised.

Key words: psalm, hymn, Christianity, “cordial” performance, non-canonical poems.

Фуганов А. С. К юбилею Пекинской духовной миссии и её разрушенного храма

В статье рассказывается об этапах развития Санкт-Петербургского подворья Пекинской православной миссии, а также о судьбе главной церкви этого подворья. Особое внимание уделено расположению церкви и ее истории в Советский период. В статье использованы документы РГИА, ЦГИА, ЦГА и ЦГА КФФД.

Ключевые слова: Пекинская православная миссия, Санкт-Петербургское подворье, Андрей Петрович Аплаксин, Иннокентий Фигуровский, Храм Рождества Христова.

Fuganov A. S. To the Jubilee of the Beijing Spiritual Mission and its Destroyed Church

The article describes the stages of development of St. Petersburg town church of the Beijing Orthodox mission, and the fate of the main church of the town church. Particular attention is paid to the location of the church and its history in the Soviet period. The article draws on documents from RSIA, CSIA, CSA, CSA CFFD.

Key words: Beijing Orthodox mission, St. Petersburg town church, Andrei Petrovich Aplaksin, Innocent Figurovsky, Church of Christ.

Хмыров Д. В. Русская церковная эмиграция в Китае в историческом и политическом контексте (1917–1945)

Рассмотрена отечественная историография последних лет, внесшая значительный вклад в изучение русской церковной эмиграции в Китае. Освещено историческое значение Русской православной церкви в Китае в сложном политическом и национальном контексте — противостояние культурной, имущественной и религиозной дискриминации, внутренним разногласиям, помощь и забота о беженцах, строительство храмов и деятельность подвижников.

Ключевые слова: православие, церковь, эмиграция, Китай, Москва, XX век.

Khmyrov D. V. Russian Church Emigration in China in the Historical and Political Context (1917–1945)

The recent Russian historiography that much contributed to study of Russian Church emigration in China is observed. The historical meaning of Russian Orthodox Church in China in the complex political and national context is characterized, including opposing to cultural, economical and religious discrimination, inner disagreements, help and care of refugees, building the churches and activity of devotees.

Key words: Russian Church, emigration, China, policy, culture.

Шадрихина И. А. Потерянная сакральность. Несколько слов о современной русской поэзии

Статья содержит краткий обзор основных проблем современной русской поэзии. Автор придерживается точки зрения, согласно которой поэзия утратила сакральный статус, стала общедоступным явлением и отказалась от социальной функции. Рассуждения о сегодняшнем состоянии поэзии предваряются кратким историческим обзором периодов русской поэзии.

Ключевые слова: сакральность, стихотворчество, современная поэзия, лирика.

Shadrikhina I. A. The Sanctity Lost. Some Words about Russian Poetry of Today

The article provides a brief overview of principal problems of modern Russian poetry. The author states the viewpoints that poetry has lost sacral status, got phenomenon for common use and renounced a social function. Reasoning about the current state of poetry is forestalled by a brief historical survey of the formation of Russian poetry.

Key words: sacral, poetry writing, modern poetry, lyric poetry.

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.

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023
Тел. 314-35-21 (доб. 218), 571-50-48 (доб. 218); факс 570-02-36
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

**ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

2013. Том 14. Вып. 1

Подписано в печать 14.02.2013. Формат 70 × 100 ¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 21,93. Тираж 550 экз. Заказ № 53

Отпечатано в типографии ООО «Супервэйв Групп»,
188681, Ленинградская обл., Всеволожский р-н, пос. Красная Заря, д.15



РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

Программы высшего и среднего профессионального образования

Формы и сроки обучения: очная, очно-заочная, заочная, дистанционная.

Дополнительное образование и переподготовка. Второе высшее.

ВПО: бакалавриат — 4 года, магистратура — 2 года, аспирантура — 3–4 года.

СПО: Колледж иностранных языков
и Психолого-педагогический колледж — 3 года 10 месяцев.

Вступительные испытания: 15 мая — 25 июля. ЕГЭ в зависимости от выбранной специальности: биология, иностранный язык, история, литература, математика, обществознание, русский язык.

Конкурсные испытания в вузе: психометрический тест, сочинение-эссе, собеседование.

Стоимость обучения: 20000–47000 руб. за семестр
(в зависимости от направления и формы обучения).

Возможно полностью или частично бесплатное обучение
за счет грантов Ученого Совета РХГА.

Дни открытых дверей: последний четверг каждого месяца в 17:00.

Адрес: наб. реки Фонтанки, 15 (м. «Невский проспект», «Гостиный Двор»)

тел.: (812) 314-35-21; 971-67-71

abiturient@rhga.ru, ozo@rhga.ru, info@rhga.ru

www.rhga.ru

НАПРАВЛЕНИЯ ПОДГОТОВКИ:

Искусствоведение и гуманитарные науки
Культурология
Педагогика
Психология
Религиоведение
Теология
Философия

Филология

- английский язык и культура
- испанский язык и культура
- итальянский язык и культура
- финский язык и культура
- турецкий язык и культура
- китаистика и японистика

