



Все испытывайте, хорошего держитесь.

Ап. Павел (1 Фес 5:21)

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2013
ТОМ 14
ВЫПУСК 2

*Издается
с 1997 г.*

Научный журнал

*Выходит
4 раза в год*

Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
Санкт-Петербург

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

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

А. А. 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 Куадро (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. 2.— СПб.: Изд-во РХГА, 2013.
ISSN 1819-2777

СОДЕРЖАНИЕ

ДМИТРИЮ КИРИЛЛОВИЧУ БУРЛАКЕ — к 50-летию со дня рождения

Поздравления.	7
--------------------	---

РЕЛИГИЯ, ФИЛОСОФИЯ И ИДЕАЛЫ ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

<i>Д. К. Бурлака.</i> Ценностно-культурологическая педагогика: идея, воплощение, перспективы	27
<i>Р. В. Светлов.</i> Философ и его соперники: Учитель в древнем мире	39
<i>Д. В. Шмонин.</i> Религиозное образование и образовательные парадигмы	47
<i>И. Б. Романенко.</i> Социокультурная идентичность и духовно-нравственное воспитание (размышления о статье Д. К. Бурлаки «Духовно-фундированное образование в постсекулярном обществе»)	65
<i>М. Ю. Смирнов.</i> Системы значений религиозных и философских понятий в разбуженном сознании	72
<i>И. А. Гончаров.</i> Образы гуманитарного знания в контексте социальных практик	78
<i>А. Ю. Рахманин.</i> История религии как научная идеология: к вопросу о начальном этапе развития религиоведения	85
<i>С. М. Капилуни.</i> Образ Софии в контексте проблематики «свободы воли»	95

ПУТИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ

<i>М. А. Маслин.</i> История русской философии как научная дисциплина во второй половине XX — начале XXI вв.	104
<i>И. И. Евлампиев.</i> Влияние позднего религиозно-философского учения И. Г. Фихте на философские взгляды Ф. Достоевского	113
<i>Л. Е. Шапошников.</i> Философско-педагогические взгляды М. Н. Каткова	126
<i>К. Е. Нетужилов.</i> Либерализм в церковной журналистике начала XX в.	136
<i>И. С. Пучкова.</i> Журнал «Русская мысль» как культурно-просветительский проект П. Б. Струве	145
<i>К. А. Махлак.</i> На путях неопатристики. Экклесиология прот. Г. Флоровского	156

<i>С. И. Дудник, А. Б. Рукавишников.</i> Идеологические трансформации марксизма в СССР 20-х гг.	165
<i>А. А. Ермичев.</i> Русское зарубежье: дискуссия об интеллигенции в 1959–1961 годах	173
<i>О. Ю. Сумин.</i> Утвердить христианскую точку зрения рефлексивно-философски!	185

СОЦИУМ В ЦЕННОСТНО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

<i>К. С. Пигров.</i> Армия и церковь как бытийные основания конституирования нации	190
<i>П. А. Сапронов.</i> Этнос в его существе и характерных признаках	195
<i>О. Е. Иванов.</i> Священнобезмолвие или дефицит языка	209
<i>С. П. Лебедев.</i> О границах оправданного применения метода качественно-количественных изменений	225
<i>О. В. Алиева.</i> «Сократический протрептик» и образ Оригена в «Благодарственной речи»	237
<i>Н. М. Сапронова.</i> Тиранизм и тирания с позиции Реформации	246
<i>А. А. Хлезов.</i> «Обыкновенное чудо»: цивилизация северных морей как культурный феномен	257
<i>М. В. Руднева.</i> Житейские и научные представления о личности психолога-консультанта	270
<i>Е. А. Евдокимова.</i> Изменение как составляющая внутренней жизни	279
<i>В. А. Щученко.</i> К вопросу об энтелехии как источнике морфогенезиса в культуре	287
<i>О. А. Штайн.</i> Образ христианства в медиапространстве: к постановке проблемы	299

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

«После Христа нехристианская философия невозможна» (О кн. Д. К. Бурлаки «Мышление и Откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику». СПб., Изд-во РХГА, 2007.— 448 с.) (<i>Б. В. Емельянов</i>).....	305
Наши авторы	308
Аннотации	310

ДМИТРИЮ КИРИЛЛОВИЧУ БУРЛАКЕ — К 50-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ

РОССИЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ НАУЧНЫЙ ФОНД

*Ректору Русской христианской
гуманитарной академии
Д. К. Бурлаке*

Глубокоуважаемый Дмитрий Кириллович!

Российский гуманитарный научный фонд сердечно поздравляет Вас, талантливого ученого, организатора науки и высшего образования, с юбилеем — пятидесятилетием со дня рождения.

Мы высоко ценим Ваш вклад в отечественную гуманитарную культуру, в развитие высшего образования современной России. Как ректор, Вы дали убедительный пример успешной интеграции науки, образования и культуры в деятельности Русской христианской гуманитарной академии. Вы создали перспективную модель универсального гуманитарного образования, которая основана на тысячелетних ценностях христианской культуры, традициях университетского образования, новых информационных и педагогических технологий.

Заметным вкладом в отечественную культуру, образование и науку стала основанная Вами образовательная, научно-исследовательская и издательская программа «Русский путь», реализованная в серии «Pro et contra». Многие издания этой программы поддержаны грантами РГНФ.

Об успешной научно-просветительской деятельности Русской христианской гуманитарной академии свидетельствует признание ее достижений научным сообществом, в том числе в конкурсах РГНФ.

От всей души желаем Вам, глубокоуважаемый Дмитрий Кириллович, доброго здоровья, новых творческих успехов, новых свершений на благо Отечества!

С уважением,
Председатель совета
В. Н. Фридлянов

**МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ
МИТРОПОЛИТ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ И ЛАДОЖСКИЙ**

*Ректору Русской христианской
гуманитарной академии
профессору Д. К. Бурлаке*

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

Сердечно поздравляю Вас с 50-летием — золотым юбилеем!

В течение многих лет Вы возглавляете один из первых негосударственных вузов Санкт-Петербурга — «Русскую христианскую гуманитарную академию», которая ведет подготовку мирян и клириков Санкт-Петербургской епархии по целому ряду гуманитарных специальностей и является единственным светским вузом Санкт-Петербурга, где ведется подготовка по направлению «Православная теология».

При Вашем непосредственном участии в Академии сложился коллектив единомышленников, работающих над становлением и развитием модели ценностно-культурологического гуманитарного образования на основе учебных программ духовно-нравственного содержания, что особенно актуально для современного общества. Отрадно, что эта работа осуществляется в тесном и плодотворном сотрудничестве с образовательными структурами Санкт-Петербургской епархии — Духовной академией и Епархиальным отделом образования.

Ваши заслуги, уважаемый Дмитрий Кириллович, в деле возрождения культурно-исторических и духовных традиций воспитания и образования многократно оценены высокими государственными и церковными наградами. И сегодня, в день Вашего юбилея, хочу пожелать Вам помощи Божьей и творческих успехов во всех богоугодных делах и начинаниях, счастья, здоровья Вам и Вашим близким на многая и благая лета!

Господь да хранит и благословит Вас!

ВЛАДИМИР,
Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский

**МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ
ПРЕДСЕДАТЕЛЬ ОТДЕЛА ВНЕШНИХ ЦЕРКОВНЫХ СВЯЗЕЙ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

*Ректору Русской христианской
гуманитарной академии Д. К. Бурлаке*

Дорогой Дмитрий Кириллович!

Сердечно поздравляю Вас с пятидесятилетием со дня рождения!

Ко дню своего юбилея Вы уже прошли большой путь человека, искренне преданного науке, постоянно находящегося в поисках истины Божией, направляющего к ней Ваших питомцев — многочисленных студентов РХГА.

Сам факт Вашего непосредственного участия в создании этого уникального вуза говорит об огромном масштабе Вашей личности. Организованный Вами исследовательский, учебный, издательский процесс содействовал тысячам людей в обретении собственного пути ко Христу.

Благодарю Вас за открытость и готовность к тесному взаимодействию с Русской Православной Церковью в целом и с вверенным мне Отделом внешних церковных связей и Общецерковной аспирантурой — в частности.

Желаю Вам крепкого здоровья, помощи Божией в научных и административных трудах, семейного благополучия. Да сохранит Вас всецелый Господь на многая и благая лета!

С глубоким уважением,

Председатель Отдела внешних церковных связей,
ректор Общецерковной аспирантуры
и магистратуры
имени святых равноапостольных
Кирилла и Мефодия
Митрополит Волоколамский
ИЛАРИОН

**МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ
МИТРОПОЛИЧИЙ ОКРУГ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН**

*Ректору Русской христианской
гуманитарной академии
Господину Бурлаке Д. К.*

Дорогой Дмитрий Кириллович!

От всего сердца поздравляю Вас с юбилеем 50-летия! Желаю Вам доброго здоровья, многих лет жизни и еще больших успехов, которых у Вас уже не мало! Молитвенно призываю Благословение Божие на Ваши труды во благо Русского народа, Отечества и Святой Православной Церкви!

Глава Митрополичьего округа
Русской Православной Церкви
в Республике Казахстан,
Митрополит Астанайский и Казахстанский
АЛЕКСАНДР

**РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ
АРХИЕПАРХИЯ БОЖИЕЙ МАТЕРИ В МОСКВЕ**

*Ректору РХГА
доктору философских наук, профессору
Дмитрию Кирилловичу Бурлаке*

Глубокоуважаемый Дмитрий Кириллович!

Позвольте сердечно поздравить Вас со славным полувековым юбилеем и от всей души пожелать Вам доброго здоровья, мира и радости от все новых творческих успехов в Вашем многолетнем неустанном служении великому делу христианского просвещения.

Укрепляющая благодать Господня да сопровождает Вас непрестанно в Ваших трудах.

Архиепископ Павел Пецци
Митрополит Архиепархии
Божией Матери в Москве

**ЕВАНГЕЛИЧЕСКО-ЛЮТЕРАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ ИНГРИИ
В РОССИИ**

Многоуважаемый Дмитрий Кириллович!

Искренне, от всего сердца поздравляю Вас со знаменательным юбилеем! Для ученого пятьдесят лет — это время расцвета духовного и интеллектуального потенциала, продуктивной работы, способствующей научным открытиям. Российское научное сообщество хорошо знает Вас по книгам и другим научным публикациям, те же, кто лично знакомы с Вами, всегда отмечают Ваши высокие духовные качества: отзывчивость, доброту, ответственность, глубочайшую культуру.

Постоянный предмет Ваших забот — Русская христианская гуманитарная академия сегодня является замечательным высшим учебным заведением, очень востребованным в современном мире. Пусть и дальше ее развитие радует Вас.

В день Вашего пятидесятилетия желаю Вам здоровья, духовных и физических сил, успехов во всех благих делах, новых научных и педагогических достижений.

Епископ Евангелическо-лютеранской
церкви Ингрии
Арри Кугаппи

РОССИЙСКИЙ ОБЪЕДИНЕННЫЙ СОЮЗ ХРИСТИАН ВЕРЫ ЕВАНГЕЛЬСКОЙ (ПЯТИДЕСЯТНИКОВ)

*Ректору Русской христианской
гуманитарной академии,
доктору философских наук Д. К. Бурлаке*

Драгоценный Дмитрий Кириллович!

От всей души поздравляю Вас со столь значимым юбилеем! Для меня большая честь наше личное знакомство. Пользуясь случаем, хочу еще раз выразить свое восхищение Вашей просветительской деятельностью. Созданная Вами Академия без преувеличения является жемчужиной российского образования. Моя особенная благодарность Вам за созданные и успешно действующие образовательные программы для священнослужителей. Сотни пасторов и епископов из самых разных регионов нашей Родины получили прекрасную подготовку и несут свое служение на новом уровне.

Желаю Вам Божьих благословений на всех Ваших путях. Пусть все Ваши проекты будут успешны и принесут людям много добра. Да хранит Вас Господь под Своим покровом, как написано в Библии: «...да благословит тебя Господь и сохранит тебя... да обратит Господь лице свое на тебя и даст тебе мир!» (Чис. 6: 24, 26). Молитвенно желаю здоровья, благополучия и мира в сердце Вам и Вашим близким!

Очень дорожу нашими дружескими отношениями, всегда рад встрече и личному общению.

С уважением и молитвой о Вас,
Член Общественной палаты РФ, Член Совета по взаимодействию
с религиозными объединениями при Президенте РФ,
Начальствующий епископ Российского объединенного
Союза христиан веры евангельской (пятидесятников)
С. В. Ряховский

ПРАВИТЕЛЬСТВО САНКТ-ПЕТЕРБУРГА КОМИТЕТ ПО НАУКЕ И ВЫСШЕЙ ШКОЛЕ

БЛАГОДАРНОСТЬ

Бурлаке Дмитрию Кирилловичу, ректору Частного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Русская христианская гуманитарная академия» за значительный вклад в развитие высшего профессионального образования Санкт-Петербурга, подготовку высококвалифицированных специалистов.

Председатель Комитета
А. С. Максимов

**ПРАВИТЕЛЬСТВО ЛЕНИНГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ
КОМИТЕТ ОБЩЕГО И ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ**

ПОЧЕТНАЯ ГРАМОТА

Бурлака Дмитрий Кириллович, ректор частного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Русская христианская гуманитарная академия», награждается за большой вклад в духовно-нравственное воспитание подрастающего поколения и в связи с 50-летием.

Председатель Комитета
С. В. Тарасов

СОВЕТ РЕКТОРОВ ВУЗОВ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА

БЛАГОДАРНОСТЬ

*Дмитрию Кирилловичу Бурлаке
ректору Русской христианской
гуманитарной академии
в связи с 50-летием*

За значительный вклад в становление и развитие модели ценностно-культурологического гуманитарного образования, плодотворное сотрудничество с РОО «Совет ректоров вузов Санкт-Петербурга».

Председатель Совета ректоров
член-корреспондент РАН
В. Н. Васильев

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ ОБРАЗОВАНИЯ
СЕВЕРО-ЗАПАДНОЕ ОТДЕЛЕНИЕ**

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

От имени коллектива Северо-Западного отделения Российской академии образования поздравляю Вас с 50-летним юбилеем.

Мы знаем Вас как крупного специалиста в области теоретической философии, религиоведения, культурологии, философии образования и педагогики, автора оригинальной концепции ценностно-культурологической педагогики, которая научно

и практически развивается в контексте христианско-гуманитарного университетского образования в Русской христианской гуманитарной академии, ректором которой Вы служите с 1994 года. Вы являетесь членом Совета ректоров Санкт-Петербурга.

Вы доктор философских наук, профессор по кафедре философии, автор свыше 90 научных трудов, в том числе монографий: *Метафизика культуры*. СПб., 2006, 2008, 2009; *Мышление и откровение*. СПб., 2007, 2011, а также ряда аудио- и видеокурсов («Новый Завет и культура», «Введение в философию», «Систематическая философия» и др.).

Вы внесли большой личный вклад в становление Русской христианской гуманитарной академии — известного и уважаемого в нашем городе и стране негосударственного образовательного учреждения высшего профессионального образования. РХГА стала значимым учреждением, в котором развиваются гуманитарные науки, гуманитарное образование и культура. При Вашем самом активном участии в РХГА сложился коллектив единомышленников, работающих над развитием и реализацией модели ценностно-культурологического гуманитарного образования, что позволяет рассматривать вуз в качестве постоянно действующей экспериментальной площадки Северо-Западного отделения Российской академии образования по разработке и апробации программ духовно-нравственной тематики — Лаборатории ценностно-культурологической педагогики СЗО РАО. Опыт РХГА поддержан постановлением бюро Президиума РАО.

Ваши заслуги как известного ученого, талантливого педагога, успешного организатора образования и науки отмечены как государственными наградами, так и наградами общественных организаций.

Обширная деятельность на ниве науки и образования сочетается с реализацией Ваших увлечений и интересов. И всем своим интеллектуальным, профессиональным, творческим богатством Вы щедро делитесь с людьми.

Уважаемый Дмитрий Кириллович! Еще раз примите поздравления и искренние пожелания здоровья, счастья и творческого активного долголетия.

Председатель Северо-Западного отделения
Российской академии образования
академик РАО Г. А. Бордовский

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

*Ректору Русской христианской
гуманитарной академии,
доктору философских наук,
профессору Д. К. Бурлаке*

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

От лица профессорско-преподавательской корпорации Санкт-Петербургской православной духовной академии и от себя лично сердечно поздравляю Вас с 50-летием со дня Вашего рождения.

Для христианской традиции, восходящей своими корнями к ветхозаветной Церкви, юбилей всегда является особой датой для верующего, так же, как юбилейный год представлял собой абсолютно неординарное событие в древнем Израиле. Каждый пятидесятый год для народа Божия означал возвращение к истокам, к исторически обусловленному и социально справедливому бытию, но на качественно новом уровне. Все долги прощались, рабы получали свободу, земельные наделы возвращались к своим исконным хозяевам. Далеко не случайно образ юбилейного года был выбран автором одной из кумранских рукописей для того, чтобы символизировать пришествие Христа-Мессии, который освободит Свой народ от «долгов всех их беззаконий» и восстановит гармонию духовного бытия. Точно так же и для христианина достижение знаменательной даты означает вступление в особый гармоничный период, когда творческая сила подкрепляется драгоценным жизненным опытом.

На протяжении более 20 лет Вы трудитесь на поприще христианского просвещения, ревностно и ответственно исполняя обязанности ректора Русской христианской гуманитарной академии. Господь призвал Вас к служению в годы, когда после трагических событий XX века в России народ утратил не только веру, но и христианские знания, а богословская традиция во многом прервалась. После падения идеологических барьеров множество людей пожелало лучше узнать свою культурную традицию, христианское просвещение вновь стало востребовано. Жатвы было много, а делателей мало. Духовные академии и семинарии, традиционно ориентированные на подготовку священнослужителей, были не в состоянии охватить всех желающих в их стремлении получить гуманитарное христианское образование. В этих условиях необходимым стало учреждение высших учебных заведений, дающих ценностно-ориентированное гуманитарное образование в русле христианской традиции. Одним из первых таких учреждений в нашей стране и стала Русская христианская гуманитарная академия, учрежденная при участии Санкт-Петербургской православной духовной академии.

Трудно переоценить Ваш вклад в создание и развитие Русской христианской гуманитарной академии. Возникнув как Высшие гуманитарные курсы, вуз вначале получил статус института, а с 2004 г. — академии. Под Вашим руководством академия получила лицензию и государственную аккредитацию, что позволяет готовить дипломированных специалистов по теологии — специальности, широкое признание которой в нашей стране еще предстоит в будущем.

Вы стали автором оригинальной концепции христианско-гуманитарного университетского образования — ценностно-культурологической педагогики. Научные достижения в этой сфере активно используются для совершенствования педагогических кадров общеобразовательных школ Ленинградской области. Теоретические разработки Вашего вуза вызывают интерес и в европейском сообществе, способствуя повышению значения религиозной составляющей в образовательном процессе европейских стран.

С самого основания руководимая Вами академия активно сотрудничает с Санкт-Петербургской православной духовной академией в научной и образовательной деятельности. Наши преподаватели и студенты часто встречаются друг с другом, участвуют в различных совместных конференциях и семинарах, делятся своими теоретическими работами и опытом познания христианских истин. Надеюсь, что впредь это взаимно полезное сотрудничество будет укрепляться и расширяться.

В этот особо памятный для Вас день молитвенно желаю Вам крепкого здоровья и помощи Божией на поприще ректора вверенного Вам учебного заведения, а также

в Вашей научной и преподавательской деятельности. Всемилостивый Господь наш Иисус Христос по молитвам Пречистой Своей Матери да дарует Вам сил и крепости в деле служения христианскому образованию и просвещению!

С уважением,
ректор Санкт-Петербургской
Православной духовной академии
Епископ Петергофский АМВРОСИЙ

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ПУШКИНСКИЙ ДОМ)**

Дорогой Дмитрий Кириллович!

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН сердечно поздравляет Вас с пятидесятилетним юбилеем. Мы хорошо знаем Вас как выдающегося петербургского организатора науки и образования, как известного издателя и пропагандиста передовой философской мысли. Мы знаем Вас как зрелого философа, избравшего полем своей деятельности сложное и многообразное взаимодействие светской науки и религиозной мысли.

Присоединяясь к поздравлениям Ваших многочисленных друзей и коллег, мы искренне желаем Вам новых и плодотворных свершений на поприще Санкт-Петербургской науки и процветания успешно возглавляемой Вами многие годы Российской христианской гуманитарной академии. Желаем крепкого здоровья и всяческого благополучия Вам и Вашей семье.

Директор института,
член-корреспондент РАН
В. Е. Багно

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ**

Глубокоуважаемый Дмитрий Кириллович!

Институт философии Российской академии наук шлет Вам свои поздравления с Вашим юбилеем.

Ваша деятельность вносит важный и крупный вклад в дело развития отечественной гуманитарной науки, просвещения и образования. Эта деятельность многогранна, но она имеет единый собирательный центр, которым является созданная и руководимая Вами Российская христианская гуманитарная академия. РХГА — это поистине Ваше

детище. Основанная в 1989 г., Академия воплотила в себе оригинальную концепцию синтеза современного высшего образования, гуманитарной науки и христианской духовности. Заложённая в этой концепции идея целостного гуманитарного образования, дающего не только специальные знания, но и широкую интеллектуальную культуру, формирующую духовно-нравственные основы личности, имеет особую ценность в наши дни, когда бурный прогресс технологий и коммуникаций сочетается с тенденциями к оскудению личностного мира, к утрате корней человека в мировой культуре и духовной традиции. За годы своей работы РХГА сумела прочно занять собственное и видное место в образовательном, научном и культурном пространстве России.

Сегодня РХГА — это обширный и динамично развивающийся комплекс, многочисленные составляющие которого охватывают все стадии высшего образования и все виды научно-гуманитарной активности. Образовательный процесс в Академии поставлен на современной базе, использующей постоянно обновляемые электронные и медийные средства. В научно-исследовательской сфере РХГА — живой творческий очаг, где ведутся исследования по многим актуальным темам, работают специализированные научные центры, проводятся международные и общероссийские конференции, чтения, семинары, в которых принимают участие и ученые Института философии РАН. Заслуженную известность получила издательская деятельность Академии, где особенно выделяется многолетний уникальный проект серии антологий «Pro et contra». Многочисленные тома этого проекта сегодня прочно уже вошли в фонд незаменимых источников как для научной, так и для учебной работы в области гуманитарной культуры.

В дни Вашего юбилея весь коллектив Института философии искренне поздравляет Вас, выражая открытость и готовность к дальнейшему сотрудничеству с возглавляемой Вами Академией. Желаем Вам и РХГА многих творческих успехов в Ваших неустанных трудах во благо российского просвещения и разума!

Директор института
академик А. А. Гусейнов

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Дорогой Дмитрий Кириллович!

От всей души поздравляю Вас с юбилеем и желаю огромных успехов во всем, что Вы делаете! Глядя на Вас, убеждаешься, что 50 — это время расцвета творчества, время признания и время свершений. То, что Вы уже успели сделать, поражает необычностью философского подхода и оригинальностью реализации. Я уверена, что Ваши самые смелые планы воплотятся в жизнь и будут по достоинству оценены и Вашими соратниками, и всем академическим сообществом.

Будьте здоровы, счастливы, энергичны, успешны!

С большим уважением, Л. А. Вербицкая,
Президент университета, академик РАО

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

*Ректору Русской христианской
гуманитарной академии,
доктору философских наук,
профессору Бурлаке Д. К.*

Глубокоуважаемый Дмитрий Кириллович!

В далеком 1985 году Вы закончили философский факультет, а история факультета — это прежде всего история успешной деятельности его выпускников.

Не может не вызывать глубокого уважения и искреннего восхищения Ваша деятельность как известного ученого и талантливого организатора. Вы — специалист в области теоретической философии, религиоведения, культурологии и педагогики. Вы — автор оригинальной концепции христианско-гуманитарного университетского образования. Вы — основатель Русской христианской гуманитарной академии. По Вашей инициативе и под Вашей редакцией издается замечательная серия книг «Русский путь: Pro et contra».

Коллектив философского факультета СПбГУ поздравляет Вас с юбилеем!

Проректор по направлениям
история, психология и философия
Л. А. Цветкова

Декан философского факультета
С. И. Дудник

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ М. В. ЛОМОНОСОВА ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

*Ректору Русской христианской
гуманитарной академии,
доктору философских наук, профессору
Бурлаке Дмитрию Кирилловичу*

Глубокоуважаемый Дмитрий Кириллович!

16 февраля 2013 г. Вам — известному специалисту в области отечественной философии, доктору философских наук, профессору, ректору Русской христианской гуманитарной академии (РХГА) исполняется 50 лет. При Вашем непосредственном вкладе

в академии сложился коллектив единомышленников, работающих над становлением и развитием оригинальной модели ценностно-культурологического гуманитарного образования. Вы — основатель, председатель редколлегии, ответственный редактор серии учебно-научных изданий «Русский путь: Pro et contra», которые заслужили высокую репутацию как издания, органично сочетающие образовательную, справочную и научную составляющие. В течение 1994–2012 гг. вышли в свет 80 томов, из которых более половины имеют гриф Учебно-методического объединения Минобрнауки России по направлениям педагогического образования как учебные пособия для студентов высших учебных заведений. Тома антологии «Русский путь: Pro et contra» посвящены видным деятелям российской и зарубежной культуры, на их основе созданы базы данных по персоналиям и ряду научных проблем, оформлены специальные страницы в Интернете.

На базе РХГА проводятся ежегодные научно-теоретические и научно-практические конференции «Бог — Человек — Мир», «Психея и Пневма», «Свято-Троицкие ежегодные международные академические чтения», которые собирают как отечественных, так и зарубежных ученых. РХГА выступает площадкой для обсуждения многих актуальных тем, в том числе в рамках действующего на протяжении 8 лет ежемесячного семинара «Русская мысль». В работе конференций и семинаров РХГА, в научных изданиях Академии традиционно принимают участие ученые философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова.

Сердечно поздравляю Вас, Дмитрий Кириллович, с юбилеем, желаю Вам доброго здоровья и счастья!

Декан философского факультета
МГУ имени М. В. Ломоносова
член-корреспондент РАН В. В. Миронов

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ им. А. И. ГЕРЦЕНА

*Ректору Русской христианской
гуманитарной академии
Бурлаке Д. К.*

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

Примите искренние поздравления в Ваш юбилейный день рождения!

Благодаря своему профессионализму, передовым взглядам, современным подходам к работе, активной гражданской позиции, ответственности за результаты своей деятельности Вы снискали заслуженное уважение и авторитет как ученый, менеджер образования, успешный и эффективный руководитель.

Пусть Ваш профессиональный опыт, обширные знания, лидерские качества и творческий потенциал будут и впредь служить делу развития Русской христианской гуманитарной академии и отечественной высшей школы в целом!

Желаю здоровья, счастья, благополучия Вам и Вашим близким!

С уважением,
Ректор В. П. Соломин

ТЕЛЕГРАММА

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ЭКОНОМИКИ И ФИНАНСОВ

*Русская христианская гуманитарная академия,
ректору господину Д. К. Бурлаке*

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

От многотысячного коллектива Санкт-Петербургского государственного университета экономики и финансов и от меня лично поздравляю Вас с днем рождения. С Вашим именем неразрывно связано успешное развитие академии. Благодаря Вашей многолетней просветительской и социальной работе вуз занимает достойное место в образовательном и научном пространстве, сохраняя и приумножая наследие высокой русской культуры. В этот знаменательный день от всей души желаю Вам доброго здоровья, счастья и благополучия Вам и Вашей замечательной семье, новых успехов в воспитании достойных продолжателей высоких духовных христианских традиций!

С глубоким уважением,
Ректор, профессор И. А. Максимцев

НИЖЕГОРОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ им. КОЗЬМЫ МИНИНА

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

Ректорат Нижегородского государственного педагогического университета имени Козьмы Минина поздравляет Вас с 50-летием!

Это великолепная дата: пятьдесят лет для мужчины — возраст зрелости, мудрости и, вместе с тем, молодости, силы, больших планов на будущее.

Вы обладаете бесценным жизненным опытом, который позволяет Вам успешно руководить крупным образовательным учреждением, первым негосударственным вузом Петербурга, для открытия которого, безусловно, нужны были смелость и решительность. Важной частью Вашей жизни является издательская деятельность: в РХГА выходят великолепные научные издания, в том числе и многотомные серии книг, многие из которых очень быстро становятся библиографической редкостью. Это свидетельствует о высоком профессионализме издателя и редактора, у которого широкий научный кругозор сочетается с талантом бизнесмена.

Со сферой образования связана значительная часть Вашей жизни, и заслуги в этой сфере получили высокую общественную оценку: в числе Ваших наград высшая ведомственная награда Министерства образования и науки Российской Федерации — медаль имени К. Д. Ушинского. Ваш вклад в развитие гуманитарной науки значителен, под Вашим руководством реализуются крупные гуманитарные проекты, в том числе международные, получающие поддержку различных научных фондов. Вы — человек щедро одаренный талантами и разносторонне развитый, умеющий повести за собой людей, вдохновить их своими идеями!

Мы рады, что между Русской христианской гуманитарной академией и Нижегородский государственным педагогическим университетом сложились прекрасные партнерские отношения, дающие, как нам думается, мощный импульс развитию гуманитарного знания в России. Надеемся на продолжение и развитие этих отношений.

Дорогой Дмитрий Кириллович! Позвольте в день Вашего юбилея пожелать Вам крепкого здоровья, энергии для осуществления новых планов, понимания и поддержки близких и коллег, Вашей семье благоденствия, Вашему учреждению развития и процветания! Пусть сбываются мечты и реализуются желания, радость жизни будет Вашей постоянной спутницей, пусть в чередке важных дел всегда находится время для занятия любимым делом, общения с природой и друзьями — ведь это все и называется счастьем! Счастья Вам! С юбилеем!

Ректор Мининского университета
А. А. Федоров

Президент Мининского университета
Л. Е. Шапошников

УНИВЕРСИТЕТ МОРСКОГО И РЕЧНОГО ФЛОТА имени АДМИРАЛА С. О. МАКАРОВА

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

Ректорат, профессорско-преподавательский состав, трудовой коллектив Университета морского и речного флота имени адмирала С. О. Макарова искренне, горячо и сердечно поздравляют Вас с юбилеем!

Вас всегда отличали преданность профессии, уникальная работоспособность, стремление к новым рубежам. На всех должностях Вы проявляли высокий профес-

сионализм, инициативу, стремление добросовестно исполнять возложенные на Вас ответственные должностные обязанности.

Ваши личные качества, выдающиеся организаторские способности, требовательность и принципиальность снискали Вам глубокое уважение и любовь всех, кто с Вами трудился и трудится в настоящее время.

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

Разрешите в этот торжественный день пожелать Вам крепкого здоровья, ясного неба, бодрости, новых свершений и удач во всех Ваших начинаниях. Пусть сбудутся все Ваши жизненные планы и замыслы, а творческие успехи сопутствуют Вам.

С уважением,
ректор Университета морского и речного флота
имени адмирала С. О. Макарова
С. О. Барышников

КАТОЛИЧЕСКАЯ ВЫСШАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ «МАРИЯ — ЦАРИЦА АПОСТОЛОВ»

*Ректору Русской христианской
гуманитарной академии
Г-ну Бурлаке Дмитрию Кирилловичу*

Глубокоуважаемый Дмитрий Кириллович!

От своего имени лично и от имени Католической высшей духовной семинарии «Мария — Царица Апостолов», ее преподавателей и студентов хочу выразить Вам наши искренние поздравления в связи с Вашим 50-летним юбилеем. Вам известен Ваш вклад не просто в образование нашего города, но прежде всего в его религиозное образование. Одной из значимых составляющих этого вклада является разработка оригинальной концепции христианско-гуманитарного университетского образования, которая реализуется в программе и фактической работе Русской христианской гуманитарной академии, с которой у нашей Семинарии сложились дружеские отношения и сотрудничество.

О Вашем большом вкладе в дело христианского религиозного образования и культуры свидетельствует множество Ваших публикаций в области философии, образования и культуры, а также те государственные и церковные награды, которых Вы удостоены.

Пусть Бог помогает Вам с той же отдачей и эффективностью продолжать дело общечеловеческого и христианского образования на благо всего российского общества.

С уважением и надеждой
на дальнейшее сотрудничество,
Ректор Семинарии монс. Пьетро Скалини

ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ ЦЕРКВИ ИНГРИИ

Сотрудники Теологического института Церкви Ингрии имеют честь поздравить Вас со знаменательным событием — пятидесятилетним юбилеем и пожелать Вам духовных и телесных сил, мира, здоровья, успехов во всех Ваших начинаниях.

Ваши научные труды хорошо известны не только специалистам; после выхода в свет они быстро становятся важным событием отечественной культурной жизни. Созданное Вами научно-философское направление актуально соответствует духовным исканиям современного человека, отвечая на вызовы современности в лучших традициях отечественной философской мысли.

Желаем Вам, уважаемый Дмитрий Кириллович, осуществления всех Ваших планов и процветания возглавляемой Вами Русской христианской гуманитарной академии. Да благословит Бог Ваши труды.

Ректор Теологического института
Церкви Ингрии
Александр Прилуцкий

ЮЖНЫЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ФАКУЛЬТЕТ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

Факультет философии и культурологи Южного федерального университета (г. Ростов-на-Дону) и я лично сердечно поздравляем Вас с 50-летним юбилеем!

В настоящее время Вы осуществляете продуктивную работу по подготовке специалистов в области гуманитарного образования, внося неоценимый вклад в развитие современной науки, а также общего и высшего образования в стране. Мы знаем Вас как выдающегося ученого, талантливого организатора, общественного деятеля и гражданина.

Коллектив Южного федерального университета рад плодотворному сотрудничеству с Русской христианской гуманитарной академией во всех областях научной деятельности, в сфере довузовской работы со школьниками, учебной практики и научных стажировок и взаимным визитам. Мы всегда рады видеть Вас на мероприятиях, проводимых нашим факультетом и университетом.

Примите наши искренние поздравления и пожелания неиссякаемой научной и творческой мысли, большого личного счастья Вам и Вашим близким, стабильного благополучия во всем, крепкого здоровья, душевной гармонии и удачи в реализации всех намеченных планов.

С глубоким уважением,
Вице-президент Российского философского общества,
Заслуженный деятель науки РФ,
доктор философских наук, профессор,
декан факультета философии и культурологии
Южного федерального университета Драч Г. В.

**УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЬЦИНА
ДЕПАРТАМЕНТ ФИЛОСОФИИ**

*Ректору РХГА, доктору философских наук,
профессору Д. К. Бурлаке*

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

Департамент «Философский факультет» Уральского федерального университета и я лично от всего сердца поздравляем Вас с пятидесятилетием!

Ваша научная, образовательная и организационная деятельность вызывает искреннее уважение. Русская христианская гуманитарная академия имеет высокую репутацию, занимая важное место в структуре отечественного гуманитарного образования. Начатая Вами серия «Русский путь», в рамках которой недавно вышел уже 80-й том, стала важным явлением в истории современного российского книгоиздания. Особенно следует выделить Вашу научную деятельность, выразившуюся, в частности, в таких трудах, как «Мышление и откровение» и «Метафизика культуры».

Мы очень рады тому, что философский факультет Уральского федерального университета активно сотрудничает с Вами и с возглавляемой Вами институцией в сфере образования, науки, книгоиздания. Нам представляется, что это сотрудничество будет только укрепляться и развиваться.

От лица департамента «Философский факультет» Уральского федерального университета хотел бы еще раз поздравить Вас с юбилеем и передать сердечные пожелания силы и энергии, творческих успехов, удач в Ваших начинаниях, крепкого здоровья Вам и Вашим близким.

С искренним уважением,
Директор департамента философии
Уральского федерального университета,
Зав. кафедрой истории философии
и философии образования А. В. Перцев

**ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А. С. ПУШКИНА**

*Русская христианская гуманитарная академия
Ректору Д. К. Бурлаке*

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

От имени коллектива факультета философии, культурологии и искусства Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина поздравляем Вас с 50-летним юбилеем!

Трудно переоценить Ваш вклад в развитие высшего гуманитарного образования. С Вашим именем неразрывно связано успешное развитие Русской христианской гуманитарной академии, где созданы оптимальные условия для научно-исследовательской работы как преподавательскому составу, так и студентам. Замечательные деловые и личные качества, многолетняя научно-педагогическая деятельность принесли Вам заслуженное уважение со стороны студентов, научного сообщества, представителей власти.

От всей души желаем Вам процветания, осуществления всех планов и надежд, благополучия, здоровья, счастья!

Декан факультета философии,
культурологии и искусства
М. Е. Харитонов

Заведующая кафедрой философии
И. Н. Мочалова

НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО

Глубокоуважаемый Дмитрий Кириллович!

От имени Научно-образовательного культурологического общества, объединяющего региональные общества культурологов, наших коллег из различных вузов, учреждений науки и культуры по всей России, и от себя лично, поздравляю Вас с юбилеем, который Вы отмечаете в расцвете творческих сил и энергии, а возглавляемая Вами Русская христианская гуманитарная академия — на подъеме образовательной и научной деятельности.

Вы вносите значительный вклад в развитие наук о культуре, рассматривая культуру в ценностной перспективе христианского мировоззрения. В научно-педагогическом вузовском сообществе хорошо известны Ваши теоретические и практические труды, нашедшие воплощение в авторской модели высшего гуманитарного образования, которую возглавляемый Вами коллектив развивает на протяжении более чем двух десятилетий в Русской христианской гуманитарной академии — особого петербургского проекта, который оказывает воздействие не только на культурную атмосферу города, но и активно влияет на образовательное пространство регионов России.

Не менее важным и зримым результатом Вашей многолетней педагогической, научной и издательской деятельности стала интенсивная работа издательства РХГА и его многотомная книжная серия «Русский Путь», определившая важные подходы к рецепции наследия мировой интеллектуальной и духовной культуры в русской мысли.

Отмечаю и Ваши заслуги в организации научных исследований: в этой сфере деятельности возглавляемая Вами академия успешно конкурирует с крупными гуманитарными вузами и научными институтами, а ее образовательные стратегии и инициативы сформировали научно-педагогическую школу, в основе которой лежат идеи ценностно-культурологической педагогики и современные подходы к философии

образования. Исследования, которые выполняются научными коллективами академии в рамках конкурсов Российского гуманитарного научного фонда, Федеральных целевых программ «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России», «Культура России», а также целевых программ Правительства Санкт-Петербурга, вносят достойный вклад в современную науку.

Как вице-президент Научно-образовательного культурологического общества, Вы, дорогой Дмитрий Кириллович, много сил отдаете становлению научной и конгрессной деятельности НОКО, курируете ряд направлений и проектов нашего Общества. Позвольте еще раз от всего сердца поздравить Вас с 50-летием со дня рождения и пожелать Вам, Вашим родным и близким крепкого здоровья и всего наилучшего.

Президент НОКО,
профессор С. А. Гончаров

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

*Ректору Русской христианской
гуманитарной академии
доктору философских наук
профессору Дмитрию Кирилловичу Бурлаке*

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

От имени Региональной общественной организации и себя лично имею честь поздравить Вас со знаменательной датой — пятидесятилетием!

Этот юбилей знаменует не только веку в жизни, зрелость и опыт Вашего жизненного пути. Эти годы включают плодотворную работу по созданию уникального интеллектуального сообщества в стенах Русской христианской гуманитарной академии и эффективного вуза в Санкт-Петербурге.

Особого внимания заслуживают Ваши философские и культурологические исследования, а также организаторские усилия, направленные на публикацию трудов видных деятелей российской и зарубежной научной и культурной мысли.

Философское сообщество Санкт-Петербурга благодарно Вам за то внимание и жизненные силы, которые Вы уделяете работе и поддержанию Мысли и Смысла в современном обществе и в России.

От всей души поздравляю Вас и желаю Вас долгих лет, наполненных творческими идеями, планами и силами для их воплощения.

Председатель Санкт-Петербургского
философского общества
доктор философских наук, профессор
С. И. Дудник

ИНСТИТУТ ЭКОНОМИКИ И ФИНАНСОВ

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

Поздравляем Вас с юбилеем!

Примите самые сердечные и теплые пожелания в этот чудесный день! Желаем Вам крепкого здоровья и благополучия. Пусть удача и творческое вдохновение сопутствуют Вам в Вашей ответственной работе! Чтобы рождались и претворялись в жизнь новые планы! Пусть рядом всегда будут надежные друзья и коллеги. Счастья Вам и всем тем, кто Вам дорог!

Ректор НОУ ВПО «Институт экономики и финансов»
А. Ш. Румянцева
и ее коллектив

ИНСТИТУТ ДЕЛОВЫХ КОММУНИКАЦИЙ

*Ректору Русской христианской
гуманитарной академии
Д. К. Бурлаке*

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

Позвольте от всего сердца поздравить Вас со знаменательным 50-летним юбилеем! Более двадцати лет Вы возглавляете один из замечательных вузов России, являющийся флагманом теологического и философско-религиозного образования страны. Это является свидетельством высочайшей оценки Вашего многолетнего педагогического и административного опыта как со стороны коллектива, так и со стороны руководства Министерства образования и науки Российской Федерации. Желаю Вам крепкого здоровья, научного и творческого долголетия и многолетнего плодотворного служения отечественному образованию и науке!

Ректор Института деловых коммуникаций
(г. Москва)
М. В. Бахтин

В адрес юбиляра поступили также другие поздравления от образовательных и научных учреждений, религиозных и общественных организаций, которые мы не имеем возможности опубликовать в этой подборке.

РЕЛИГИЯ, ФИЛОСОФИЯ И ИДЕАЛЫ ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Д. К. Бурлака

ЦЕННОСТНО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕДАГОГИКА: ИДЕЯ, ВОПЛОЩЕНИЕ, ПЕРСПЕКТИВЫ*

«Вестник РХГА» — журнал междисциплинарный. Это издание воспроизводит междисциплинарность образовательной и научно-исследовательской деятельности Академии. Междисциплинарность не исключает реализации образовательных программ и исследований, построенных по отраслевому принципу, например, в области психологии или искусствоведения. Но предполагает в большей или в меньшей степени скоординированность их с другими программами и интегрированность в общую систему на основе единого принципа. Предлагаемый текст также носит междисциплинарный характер. Он — «между» такими сферами как педагогика, культурология, философия (в особенности такая ее часть как аксиология), религиоведение и теология. Последняя, хотя и не считается в нашей постатеистической стране «наукой» в полном смысле слова, удостоенной чести быть включенной в «Номенклатуру научных специальностей ВАК», но в качестве направления подготовки бакалавров и магистров уже признана. Остается надеяться, что когда-нибудь мы признаем и европейский научно-образовательный опыт, для которого именно схоластическая теология выступила первой формой научности, обеспечив условия для ее последующей внутренней дифференциации.

Образование — предмет педагогики. Однако по-своему оно может исследоваться в культурологии: место образования в культуре, его культуросозидающая функция, влияние культуры в целом и отдельных ее слоев на систему образования. Философия, как мыслящее себя мышление, подвергает рефлексии основания, которые в других науках полагаются самоочевидными, проблематизирует аксиоматическое. Философия образования подвергает анализу на предмет обоснованности методологию и мировоззрение образовательных концепций и стандартов. Философия религии раскрывает саму идею религии, учитывая различные ее эмпирические формы, но специально их не изучая. Этим занимается религиоведение. Религиоведение принимает религиозную жизнь как факт, абстрагируясь от ее трансцендентных ноуменальных оснований, таких как Бог и бессмертие. Его ценность в отстраненном исследовании

* Статья подготовлена при поддержке Минобрнауки РФ, соглашение № 14.U02.21.0028.

феноменов различных религий, включенности самого феномена религии в состав культурно-исторической реальности, анализ цивилизационной обусловленности этого феномена и его воздействия на другие сферы социальной жизни. Теология, представленная в форме богословия культуры, открывает перспективу интегрального видения указанных феноменов из некой трансцендирующей их точки. Она говорит о временном *sub specie aeternitatis*. Слабость теологии, которая не вооружена религиозноведческим и культурологическим инструментарием, заключается в некритическом отождествлении Откровения с историческими напластованиями и внешними заимствованиями. Теологу, особенно со статусом в иерархии, легче представить себя рупором Говорящего из вечности, нежели религиоведу, который склонен, напротив, релятивизировать духовные феномены.

Образование — одна из важнейших систем, обеспечивающих жизнь и развитие любой цивилизации. Не будем воспроизводить модное противопоставление культуры и цивилизации, введенное в оборот Н. Бердяевым и О. Шпенглером. В данном контексте более уместна позиция А. Тойнби, в которой культура рассматривается как духовно-душевное ядро, а цивилизация как психосоматическая оболочка единого по сути организма. Одушевленность и жизненность, таким образом, присущи как высшим сферам духовной жизни — религии, искусству, философии, так и самым приземленным, вроде техники и экономики. Культура и цивилизация в широком объединяющем их смысле представляют собой плод коллективной демиургии человеческого рода, т. е. ту вторую природу, которую человек создает в истории, творя в этом процессе свою человечность. Эта демиургия осуществляется как символическая органопроекция. Я вкладываю в это понятие более широкое значение, нежели о. П. Флоренский, который ввел в оборот отечественной философии сам термин. У любой сферы культурной жизни — экономики, права, философии, науки и других может быть обнаружена своя функция, аналогичная органу или подсистеме биологического организма. Религия мне представляется исполняющей функции сердца в библейском значении этого термина. Научно-философское творчество подобно мозговой деятельности. Система образования выполняет генерирующую, воспроизводящую или, говоря языком биологии, детородную функцию в составе цивилизационного организма¹.

Благодаря системе образования и ее различным элементам репродуцируют себя практически все сферы социокультурной жизни — техника и экономика, ремесло и искусство, право и политика, философия и различные науки. Это происходит в соответствующих сферах отраслевого образования (технического, экономического, эстетического, политологического и т. д.). Однако образование как социально-культурная подсистема выполняет и общую функцию — формирование гражданина из маленького животного, каковым фактически является появившийся на свет человек. Начальное воспитание дает семья. Однако процесс становления человека личностью происходит через освоение коллективного опыта, закрепленного в элементах культуры, осуществляется через интегрированность индивида в системы начального, среднего и высшего образования. Процесс восхождения по ступенькам этой лестницы меняет образ мысли и действия обучающегося. Культура — духовный организм, и репродуктивная функция в нем реализуется как процесс образования и воспитания, в котором осуществляется как профессиональный, так и личност-

¹ См. подробнее: Бурлака Д. К. Метафизика культуры. — СПб., 2008. — С. 86–89.

ный рост индивида. Мироззренческая функция образования неотчуждаема, хотя ее удельный вес в начальном и среднем, профессионально-техническом и высшем гуманитарном разнится.

Роль гуманитарного образования в формировании картины мира, без наличия которой личность попросту не может состояться, фундаментальна. Не принижая значение математики и естественных наук, укажем, что они влияют на построение картины мира не напрямую, а опосредованно — через философию. Позитивистский или материалистический пиетет перед естествознанием — это философская позиция. Философской, позитивистской по духу, позицией является и доминирующий в современной российской образовательной политике тренд — разложить любое знание на элементы и, подсчитав их, определить «эффективность» (отсюда, в частности, система ЕГЭ и многочисленные тестирования в системе высшего образования).

Однако и само гуманитарное образование может быть выстроено по отраслевому принципу. Сциентизм проявляется в подходе, когда историк должен знать историю, ну и еще кое-что (по возможности и если останется время) из области литературы, искусства, философии, а философ, психолог или филолог — соответственно... По сциентистскому принципу был выстроен образовательный процесс в большинстве вузов СССР, где сциентизм подкреплялся и господствующей материалистической философией и глубокой милитаризацией экономики. Наше критическое отношение к сциентистско-отраслевой модели вузовского образования не отрицает ее исторической необходимости. Отраслевой принцип построения образовательных систем представляет собой вполне органичный элемент цивилизации индустриального типа. Поэтому сциентистский принцип имел очень сильные позиции и в западной гуманитаристике, однако ситуация стала меняться во второй половине XX века в пользу междисциплинарности. Это было обусловлено переходом к постиндустриальному обществу, а в философии было подкреплено идеями феноменологии, экзистенциализма, структурализма, возрастанием интереса к культуре в целом. В СССР роль культурологии в системе социогуманитарных наук исполнял исторический материализм. Может быть, поэтому культурология довольно легко прижилась и быстро расширила свое влияние в постсоветском образовании.

Культурология является достаточно молодой наукой, поэтому вполне естественны дискуссии о ее методах и предметном поле. Ее задачи могут быть поняты как исследования отдельных феноменов с целью их сравнения и классификации, но в любом случае общий горизонт, расширяющий границы специально литературоведческого или искусствоведческого исследования, присутствует. Взятая в пределе, эта функция приводит к пониманию культурологии как методологически и мироззренчески интегральной науки по отношению ко всему комплексу социогуманитарного знания.

Философия, хотя формально и классифицируется как одна из гуманитарных наук, возвышается над гуманитаристикой по трем основаниям — гносеологическому, онтологическому и аксиологическому. Только философия делает предметом анализа сам процесс мышления, тогда как сознание ученого в других науках захвачено своим предметным полем. Только философия говорит об Абсолютном, предлагая некий образ вечности, тогда как предметами других социогуманитарных наук выступают различные аспекты существования человека во времени. Собственно, ведь и культура как таковая временна, хотя и фиксирует сохраняющееся в изменениях, «вечность» творений человеческого гения достаточно проблематична. Философия содержит

онтологию — концепцию бытия, тогда как остальные социогуманитарные науки познают отдельные регионы сущего. Гуманитарные науки («науки о духе» в терминах неокантианцев) оценочны, в отличие от наук естественных, математических и технических. Однако они не ставят вопроса о бытии ценностей и не соотносят различные ценностные содержания, взятые в частном виде, друг с другом. Такова специальная задача аксиологии.

Философия выстраивает мировоззрение, осмысливая и систематизируя категории, которые в нерелексированном виде содержатся в теоретическом знании, и ценности, которые опять-таки в нерелексированном виде содержатся в знании практическом и гуманитарных науках. В любом случае культурология как в значении интегрального знания, так и дифференцированных исследовательских отраслей имеет дело с ценностями и даже ведет речь о них, однако специальной рефлексией ценностей занимается аксиология или аксиологически фундированная культурология. В последнем случае она предполагает в качестве своей части или основания определенную философию культуры. В меру своей онтологичности философия культуры будет тяготеть к теологической проблематике. Мере культурологичности этой философии культуры будут соответствовать — с учетом современной постсекулярной ситуации — методологические и содержательные заимствования из религиоведения.

Педагогика — это и наука, и сама сфера образовательной деятельности, педагогический опыт. Для нас оба значения актуальны, поскольку ценностно-культурологическая педагогика сформировалась как концепция на основании практики образовательной деятельности. Концепция ценностно-культурологической педагогики — плод деятельности РХГА. Ее история началась в годы позднего СССР, когда старое уже разваливалось, а контуры грядущего еще не были ясны. Не было нового законодательства об образовании, но инициатива уже была разрешена. В Ленинграде возникли Высшие гуманитарные курсы (ВГК). Термин «курсы» не должен вводить современного читателя в заблуждение: образовательная организация изначально задумывалась как регулярное учебное заведение, альтернативное или дополнительное к действующим, а «курсы» отсылали к дореволюционной культуре, например «Бестужевским курсам». Исторически первым шагом к созданию ценностно-культурологической педагогики стал переход от отраслевой (сциентистской) схемы высшего гуманитарного образования к модели целостного гуманитарного образования. Первый подход был характерен для большинства советских вузов, в меньшей степени для классических университетов. Концепция и лозунг целостного (комплексного) гуманитарного образования стала идейной и эмоциональной основой работы ВГК в 1989–1993 гг. На их основе вырос и с 1993 г. их поглотил Русский христианский гуманитарный институт (РХГИ). Целостность гуманитарного образования обеспечивалась в РХГИ набором дополняющих друг друга курсов по философии, литературе, истории религии и социальной истории, которые читались учащимся всех отделений на протяжении пяти лет и были скоординированы друг с другом и по эпохам — Древность, Средневековье, Новое время и (как особый цивилизационный тип) Россия. Цель — «погружение в культуру» сознания каждого учащегося.

От суммы взаимодополняющих курсов, читаемых яркими преподавателями, перед которыми открылись новые горизонты творческой самореализации за рамками госсектора, постепенно произошел переход к более или менее складной системе. В содержательном плане возросло понимание интегрирующей культурологии. В фор-

мальном аспекте произошло соотнесение реалий с требованиями образовательных стандартов, что было дополнительно стимулировано процедурами лицензирования и государственной аккредитации. Сформулированная в середине 90-х², концепция целостного гуманитарного знания вполне сложилась к началу века³.

Концепция культурологически-целостного образования — основа деятельности РХГИ-РХГА. Получение институтом статуса «академии» в 2004 г. стало результатом интенсивной научной работы, которая воплотилась в многочисленных публикациях и инфоркесурсах, размещенных в сети. Тематика исследований в той или иной мере была и остается связанной с образованием. Приоритетные тематические ареалы — философия, культурология, теология, религиоведение. Философия в данном случае — это философия культуры, историческая ее платформа — культурософские построения представителей русской религиозной метафизики XIX–XX веков от П. Я. Чаадаева и Вл. С. Соловьева до Н. А. Бердяева и Г. П. Федотова. Основная проблематика этих авторов — духовные основания культуры и ее религиозное оправдание. Так открывается горизонт богословия культуры, и в данном случае идеи отечественных авторов оказываются конгениальным построением католических и протестантских теологов, в частности Ж. Маритена, П. Тиллиха.

Культурологически-целостное гуманитарное образование, реализуемое в РХГА, имеет вполне явный религиозный вектор, что отражается в названии вуза. Постепенно созрело и представление о том, что сама культурология требует метафизического обоснования — онтологического, а в пределе и теологического⁴. Образование в случае РХГА представляет собой форму евангелизации, которая осуществляется в светском негосударственном вузе в рамках образовательного процесса и в соответствии с госстандартом. Это нетипичный подход, которому сложно найти аналоги в России. Однако аналоги в части общей культурологической ориентации образовательных программ в рамках одного вуза указать можно. Таков, в частности, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ) в Москве. Религиозный вектор в последнем случае практически не обозначен. Хотя религия и не третируется как некий «эпифеномен», роль ее и не преувеличивается, трактуясь в значении важного элемента наряду с другими элементами культуры.

В нашем случае религия рассматривается как неотчуждаемое основание культуры. Этот подход, который можно обнаружить уже у Шеллинга и Вл. Соловьева, но наиболее системно обоснованный П. Тиллихом, нуждается в пояснении. В XX столетии ситуация в сфере государственно-конфессиональных и межрелигиозных отношений качественно изменилась. XVII–XIX века представляют собой эпоху секуляризации, а в Европе еще и конфессиональной дифференциации. Источник первой — гуманизм, второй — Реформация. Антропоцентричное мировоззрение, вытесняя теоцентричное, меняет культурный ландшафт: религия (в значении институализированной и глубоко социализированной) вытесняется на периферию

² Бурлака Д. К. Русский христианский гуманитарный институт — структурное подразделение СЗО РАО / Вестник СЗО РАО. Образование и культура Северо-Запада России. — 1997. — Вып. 2.

³ Русский христианский гуманитарный институт. Концепция. Программы. Документы. — СПб.: Издательство РХГИ, 2001.

⁴ Бурлака Д. К. Богословие культуры как методология построения высшего профессионального гуманитарного образования. Опыт РХГИ // Антропологический синтез: Религия, философия, образование. — СПб.: Изд-во. РХГИ, 2001. — С. 78–97.

цивилизационной жизни. Реформация, которая некоторыми гранями противоположна гуманизму, но в части «натиска на священные стены» с ним совпадает, породила внутреннюю дифференциацию протестантского мира — с одной стороны, а с другой — инициировала Контрреформацию. Институционализированные конфессиональные традиции, будучи вытеснены на периферию, оказались при этом и в недружественных отношениях между собой. Религиозные конфликты привели в конце концов к формированию принципа толерантности и его законодательному закреплению в рамках светского государства.

На Востоке, благодаря симбиозу православной церкви и монархической государственности, конфессиональной дифференциации не произошло. Однако начиная с Петра Великого государство само инициирует секуляризационные процессы. Церковь в России, по крайней мере формально, становится частью государственной машины, чего не было ни в Византии, ни в Англии после реформ Генриха VIII. Первая мировая война заканчивает с остатками теоцентрических влияний и на Востоке, и на Западе, дав отсчет новой — постконстантиновской эпохе. Для христианского мира имя императора Константина символизирует теократическую модель социума. Однако на исходе Нового времени, переходящего в стадию Новейшего, теократия отнюдь не однозначно вытесняется демократией, хотя десакрализация, казалось бы, должна сменить религиозно фундированную власть на антропоцентричную. В России и в Германии устанавливаются квазитеократические режимы, которые по их духовной сущности вполне можно оценить как демонократии. Они погибли. В России крах коммунистического режима положил начало религиозному возрождению. На Западе ситуация сложнее и лучше всего описывается через понятие постсекулярного общества, которое с определенными оговорками охватывает и российскую специфику. В условиях постсекуляризма религии возвращаются в жизнь общества, но прежнего места в центре культуры занять уже не в состоянии⁵. В ситуации глобализации качественно усиливается межрелигиозная конкуренция, невиданными темпами идут процессы модификации и гибридизации религиозной жизни. В России у этих процессов своя специфика⁶.

Благодаря исследованиям в религиоведении и теологии культуры дифференцировалось понятие религии⁷. Не следует путать разные (порой противоположные друг другу) его аспекты, как то: социально-институализированная религия и интенция к интегральному смыслу, культуросозидающий фактор и конфессиональная субкультура, поклонение Богу и квазирелигиозная сакрализация. Например, если вести речь о псевдо- и квазирелигиях, в рамках нарождающегося богословия культуры С. Н. Булгаков создал две значительные работы, многие предвидения которых стали реальностью в результате большевистской революции — «Карл Маркс как религиозный тип» и «Религия человекобожия у Л. Фейербаха»⁸. Важнейший урок секуляризации Нового времени заключается в том, что религиозность не устранима из культуры: на смену одним формам и традициям приходят другие, в том числе внешне антирелигиозные. Можно согласиться с В. К. Шохиним, который пишет:

⁵ Хабермас Ю. Постсекулярное общество — что это? // Российская философская газета. — 2008. — 4 (18). — № 5 (19),

⁶ Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. — СПб., 2013. — С. 124–146.

⁷ См. в частности: Пивоваров Д. В. Онтология религии. — СПб., 2009. — С. 29–35.

⁸ С. Н. Булгаков. Два Града. Исследования о природе общественных идеалов. — СПб.: РХГА, 1997.

«В настоящее время в науке уже считается доказанным, что безрелигиозных эпох в истории человечества не было»⁹. Однако эта мысль требует конкретизации. Социально-институционализируемая религиозная действительно может практически отсутствовать, как в СССР, при этом религиозным по своей духовной сути является, что убедительно показал Н. А. Бердяев, сам русский коммунизм¹⁰. Я солидарен во многом с понятием религии, которое разработано П. Тиллихом. Религия в своем онтологическом средоточии представляет собой устремленность человеческого духа к предельному основанию всех относительных смыслов, которое одновременно выступает и смысловой бездной¹¹. Такая интенция из человеческого бытия неотчуждаема. Именно указанная устремленность и соответствующий ей экзистенциальный опыт безусловного формируют религиозность, без которой культура не в силах существовать. Подобно тому как человек не может мыслить (хотя большинство людей и не сознают этого) без идеи актуальной бесконечности, центрирующей остальные категории. Содержание указанной устремленности может меняться. Так происходит восхождение от мифа к Логосу и попятное движение к новым мифам. Но сама интенция неискоренима. Утрата же воли к безусловному-бесосновному лишает культуру онтологического средоточия. Тогда за закатом следует смерть.

Параллельно с богословием культуры в начале XX века формировалась аксиология. Опорные точки этого пути: кантовский концепт практического разума, ницшеанская переоценка всех ценностей, собственно понятие ценностей как трансценденций практического разума, сформулированное неокантианцами, и религиозно-онтологическая интерпретация системы ценностей М. Шелером. Ценности выступают онтологическим посредником между миром частных смыслов, образующих в единстве всех своих взаимно переплетающихся связей пространство культуры, и трансценденцией к интегральному смыслу, тому опыту безусловного, который фундирует сферу религиозности. В более узком значении ценности фундируют духовно-практическую сферу, будучи коррелятивными архетипу и символу в чувственной, а категориям в интеллектуально-теоретической сферах духовной жизни. В структуре архетипа трансцендентное и имманентное синкретичны. Символ, напротив, представляет собой синтез названных оппозиций. В этом заключается его фундаментальность для искусства как духовно-чувственной сферы человеческого творчества и религии, чувственный элемент в которой неискореним. Ценности также чувственно-сверхчувственны. Чувственно-эмоциональной стороной они подобны символам, а сверхчувственно-ментальной — категориям. Гегель писал о категориях как об «окнах в вечность». У окна, как известно, две стороны. Так и ценности, с одной стороны, включены в опыт переживания трансцендентного и могут быть преобразованы в этом опыте, что, собственно, и делает Откровение в мире, а с другой стороны, имманентны актам переживания культурных содержаний.

Попытаемся проиллюстрировать эту мысль образами. Тогда в теле культуры необходимо будет выделить ценностные ядра (желток в яйце), символизации и концептуализации в феноменах культуры (белок) и уровень объективированных воплощений

⁹ Шохин В. К. Философия религий и ее исторические формы. — М., 2010. — С. 223.

¹⁰ Н. А. Бердяев. Истоки и смысл русского коммунизма. — СПб., 2000.

¹¹ Тиллих П. Об идее богословия культуры // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. — СПб.: Издательство ПСТГУ, 2009. — С. 227–247.

в предметах и институтах цивилизации (скорлупа). Религия в таком случае выполняет в составе культуры функцию, которая в принципе неотчуждаема в пользу иных, также претендующих на духовность, формообразований — философии, искусства, морали. Религия не только хранит ценности, но и выводит их переживание в горизонт вечности, соотнося значимое для человека с волей Бога. В этом соотношении религия задает масштаб оценок, предлагая сетку духовно-эмоциональных категорий, позволяющих отличать добро от зла, прекрасное от безобразного, истину от лжи. Поэтому утрата культурой сакрального измерения неизбежно приводит к релятивизации ценностей. Переводя разговор в педагогическую плоскость, сделаем вывод о том, что ценностно-культурологическую модель образования сложно выстроить на систематической основе без учета религиозного элемента.

Доктринальные и литургические различия между конфессиями могут быть достаточно существенными, а в случае ценностей дело заключается преимущественно в акцентах. Общий ценностный фундамент вполне прослеживается в трех авраамических религиях, а с большим лагом дифференциации и в трех мировых. Система гуманистических ценностей, генерирующая все разговоры о ценностях общечеловеческих, является по своим истокам христианско-эллинистической. Понимание указанного обстоятельства формирует широкую платформу для социального партнерства, в том числе в области образования. В ценностно-культурологической модели гуманитарного образования религиозный фактор становится менее рельефным, и эта методология может быть реализована отнюдь не только в стенах РХГА. Для РХГА ценностно-культурологическая методология остается инструментом духовного просвещения, который наиболее пригоден к условиям современного постсоветского и постатеистического российского общества.

На исходе перестройки в России возникло несколько духовно-ориентированных, но светских по организационно-правовой форме учебных заведений. Отметим наиболее известные: Свято-Тихоновский университет (ПСТГУ), Российский православный институт им. ап. Иоанна Богослова (РПИ), Свято-Филаретовский православно-христианский институт (СФИ). Естественно, что религиозный элемент там представлен в немалых объемах. Но все они конфессиональны, поэтому включенность учащихся в структуры религиозной повседневности вполне органична. РХГА — единственный в истории российского образования успешный проект, выстроенный на межконфессиональной платформе¹². В РХГА сосуществуют, находя общий язык, не только христиане различных конфессий, но (хотя и в значительно меньших объемах) буддисты и мусульмане, а также неверующие и агностики. Ценностно-культурологическая методология способствует возникновению не только терпимости, но и стимулирует межконфессиональный диалог. В непростых условиях современной России ценностно-культурологическая методология построения образовательных программ представляется перспективной и ее можно рассматривать в качестве одного из инструментов построения демократического общества, граждане которого способны к конструктивному взаимодействию в конфессионально-неоднородной среде. Распространение этого опыта пока в начальной стадии. Символично, что российским лидером в данном случае выступает педагогическое сообщество Санкт-Петербурга, культуре которого традиционно присуща межконфессиональ-

¹² Подробнее об истории проекта см.: Бурлака Д. К. XX лет по Русскому Пути // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2009. — Вып. 2. — Т. 10. — С. 30–57.

ность¹³. В этом смысле РХГА — доподлинно петербургский и даже специфически петербургский социокультурный проект. Мы не приобщаем учащегося к религиозной традиции в ее распространенном храмово-литургическом понимании, а тем более к различающимся, причем порой существенно, конфессиональным субкультурам. Наша задача — открыть ценности, которые принесло в мир Евангелие. Шаг в религиозную жизнь человек должен, если захочет и сможет, сделать сам. Ценностное мышление составляет мост между христианской и гуманитарной составляющими образовательной работы Академии.

Ценностно-культурологическая педагогика в настоящее время представляет собой программу деятельности, а также собственно практику образовательной и научной работы РХГА, включая содержательное теоретическое наполнение концепции. Важно подчеркнуть интегральный характер этой программы. По отношению к учебному процессу следует вести речь о содержательном, структурном и идеологическом уточнении концепции культурологически целостного и духовно обоснованного гуманитарного образования, которую вуз реализует уже почти четверть века. Важнейшей задачей совершенствования учебного процесса в свете ценностно-культурологической педагогики является более тесная содержательная увязка важнейших курсов, составляющих ядро программы вуза — философии, литературоведения, истории, религиоведения. Необходимо максимально преодолеть инерцию простого суммирования курсов (в организационно-практическом плане обусловленную привлечением значительного числа внешних преподавателей), тематически координируя базовые курсы по принципу взаимодополняемости. Ценностно-культурологическая методология требует завершения перехода от *суммы* (относительно самостоятельных курсов по философии, истории религий, литературе и искусству) к *системе* — интегральному видению на основе выявления базовых ценностей.

Исследовательские проекты РХГА, значительная часть которых выполняется при поддержке Российского гуманитарного научного фонда¹⁴, заканчивается публикациями (статьями, монографиями, антологиями) и (или) информационными ресурсами соответствующей тематики. Специально хочется отметить несколько проектов, имеющих религиоведческо-культурологический и одновременно образовательный характер. Во-первых, следует указать на международный проект «Религия в образовании: вклад в диалог или фактор конфликта в трансформирующихся сообществах европейских стран» («REDCo»), участие в котором нашей академии координировал проф. Ф. Н. Козырев. Эта работа завершилась изданием монографии, являющейся на сегодняшний день, пожалуй, наиболее системной аналитикой по проблеме в России¹⁵. Во-вторых, перспективным представляется поддержанный РГНФ проект «Образовательные парадигмы и исторические формы трансляции знания: актуальность классического опыта», который выполняется в настоящее время научным коллективом под руководством проф. Д. В. Шмолина.

¹³ Бурлака Д. К. Воспитание к духовности в постсекулярном обществе // Петербургский образовательный форум — 2010: Модернизация образования и приоритеты развития. СПб., 2010. — С. 30–41.

¹⁴ Помимо РГНФ можно упомянуть Федеральные целевые программы («Научные и научно-педагогические кадры инновационной России», «Культура России»), а также конкурсы Правительства Санкт-Петербурга, поддерживающие научную конференционную и научно-издательскую деятельность.

¹⁵ Козырев Ф. Н. Гуманитарное религиозное образование. — СПб.: Изд-во РХГА, 2012.

Из других международных проектов религиоведческой и педагогической направленности, в которых принимают участие ученые РХГА, можно указать на «Религиозное образование в России и Европе» (выполняется при поддержке РФФИ на базе Института всеобщей истории РАН)¹⁶, «Исламское образование Юго-Восточной Европе» (европейский проект, координируемый Венским университетом), «Образовательные и религиозные границы Европы» (проект международного партнера РХГА — Университета Аосты, Италия). Со стороны академии эти проекты выполняются в Научно-образовательном центре изучения философии, религии и культуры (создан в 2007 г.) как элементы среднесрочной Программы научных исследований и мероприятий РХГА на 2011–2015 гг. «Христианство и ислам в современной России».

Требуется особо подчеркнуть значение научно-образовательной серии «Русский Путь: pro et contra», в которой, начиная с 1994 г., опубликовано свыше 80-ти томов. Серия представляет собой признанный академическим сообществом метод систематизации и распространения гуманитарного знания¹⁷, когда материалом выступает отечественная и мировая культура, а принцип построения антологий заключает в себе отчетливо выраженный аксиологический характер, закрепленный методикой «pro et contra»¹⁸.

Инфоресурсы, созданные под непосредственным руководством и при участии преподавателей Академии, также имеют достаточно выраженную ценностно-культурологическую направленность. С их содержанием можно ознакомиться в сети по адресам: <http://do.rchgi.spb.ru/lib.php> «Библиотека учебного портала Русской христианской гуманитарной академии», <http://anthropology.rchgi.spb.ru> «Библиотека по антропологии»; <http://renaissance.rchgi.spb.ru> «Философская библиотека ренессанса»; <http://antology.rchgi.spb.ru> «Философская библиотека средневековья»; <http://russianway.rhga.ru> «Электронная библиотека «Русский путь»; <http://journals.rhga.ru> «Полнотекстовая база данных российских философских журналов XIX — начала XX века»; <http://hegel.rhga.ru> Электронная библиотека и инфоресурс «Гегель в России»; <http://russidea.rchgi.spb.ru> «Электронная библиотека «Русская идеология»; <http://lermontov.rhga.ru> «Электронная библиотека и инфоресурс «М. Ю. Лермонтов в русской и мировой культуре»; <http://summa.rhga.ru> «Современная мультимедийная энциклопедия философских, культурологических и религиоведческих знаний» (проект в стадии разработки); <http://christian.rchgi.spb.ru> «Культурно-конфессиональная структура христианской цивилизации: православие, католицизм, протестантизм — социокультурный аспект влияния».

¹⁶ Религиозное образование в России и Европе в конце XVIII — начале XIX в. / под ред. Е. С. Токаревой, М. Инглота.— СПб.: Изд-во РХГА, 2009; Религиозное образование в России и Европе в XVI в. / под ред. Е. С. Токаревой, М. Инглота.— СПб.: Изд-во РХГА, 2010. Религиозное образование в России и Европе в XVII в. / под ред. Е. С. Токаревой, М. Инглота.— СПб.: Изд-во РХГА, 2011; Религиозное образование в России и Европе в XVIII в. / под ред. Е. С. Токаревой, М. Инглота.— СПб.: Изд-во РХГА, 2013.

¹⁷ Бурлака Д. К. Серия «Русский Путь: pro et contra» как метод систематизации и распространения гуманитарного знания // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 3 (68).— М., 2012.

¹⁸ Маслин М. А. Русский путь // Вестник Московского ун-та. Серия 7. Философия.— 2013.— № 3. С. 176–178. Рылеева А. Н. Данте: pro et contra // Вопросы философии.— 2013.— № 2.— С. 179–182. Павлов А. Т. В. Г. Белинский: pro et contra // Вопросы философии.— 2013.— № 1.— С. 176–178.

Конференции, проводимые на базе РХГА, тематически по большей части соответствуют направлениям учебной и научной работы, распространяя и популяризируя результаты, полученные в рамках ценностно-культурологической педагогики. Для координации общих усилий принято соответствующее организационное решение: в 2011 г. решением Ученого совета РХГА и бюро Северо-Западного отделения Российской академии образования в структуре нашей академии создана Научная лаборатория ценностно-культурологической педагогики СЗО РАО, на базе которой не только выполняются теоретические исследования, но реализуется программа повышения квалификации учителей «Духовно-нравственное образование: петербургский вектор». Таким образом, со временем ценностно-культурологическая педагогика может стать одним из ключевых направлений развития отечественной гуманитарной науки и практики образования. Для этого должен быть накоплен соответствующий потенциал. Пока работа проходит на площадке одного вуза. Однако в свое время христианство, зародившись в Палестине в иудейской среде, стало мировой религией, включающей в себя различные культурные и конфессиональные традиции. Наши амбиции, безусловно, скромнее, однако будучи организацией, реализующей свою духовно-просветительскую миссию, академия призвана расширять влияние своих идей. В ситуации постмодернистского релятивизма и все и вся уравнивающей глобализации ценностно-культурологическая педагогика представляет собой метод мирного сопротивления энтропии постмодерна, разрушению духовно-фундированных традиций. Этот метод позволяет избежать крайностей технократического и сциентистского глобализма и национального и конфессионального изоляционизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма.— СПб., 2000.
2. Булгаков С. Н. Два Града. Исследования о природе общественных идеалов.— СПб., 1997.
3. Бурлака Д. К. Богословие культуры как методология построения высшего профессионального гуманитарного образования. Опыт РХГИ // Антропологический синтез: Религия, философия, образование.— СПб., 2001.— С. 78–97.
4. Бурлака Д. К. Воспитание к духовности в постсекулярном обществе // Петербургский образовательный форум — 2010: Модернизация образования и приоритеты развития.— СПб, 2010.— С. 30–41.
5. Бурлака Д. К. Метафизика культуры.— СПб., 2008.
6. Бурлака Д. К. Русский христианский гуманитарный институт — структурное подразделение СЗО РАО // Вестник СЗО РАО. Образование и культура Северо-Запада России.— 1997.— Вып. 2.
7. Бурлака Д. К. Серия «Русский Путь: pro et contra» как метод систематизации и распространения гуманитарного знания // Вестник Российского гуманитарного научного фонда.— М., 2012.—3 (68).
8. Бурлака Д. К. XX лет по Русскому Пути // Вестник Русской христианской гуманитарной академии.— 2009.— Вып. 2.— Т. 10.— С. 30–57.
9. Козырев Ф. Н. Гуманитарное религиозное образование.— СПб., 2012.
10. Павлов А. Т. В. Г. Белинский: pro et contra // Вопросы философии.— № 1.— 2013.— С. 176–178.

11. Пивоваров Д. В. Онтология религии.— СПб., 2009.
12. Религиозное образование в России и Европе в XVI в. / Под ред. Е. С. Токаревой, М. Инглота.— СПб., 2010.
13. Религиозное образование в России и Европе в XVII в. / под ред. Е. С. Токаревой, М. Инглота. СПб., 2011.
14. Религиозное образование в России и Европе в XVIII в. / под ред. Е. С. Токаревой, М. Инглота. СПб., 2013.
15. Религиозное образование в России и Европе в конце XVIII—начале XIX в. / Под ред. Е. С. Токаревой, М. Инглота.— СПб., 2009.
16. Русский христианский гуманитарный институт. Концепция. Программы. Документы.— СПб., 2001.
17. Рылеева А. Н. Данте: pro et contra // Вопросы философии.— 2013.— № 2.— С. 179–182.
18. Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России.— СПб., 2013.
19. Тиллих П. Об идее богословия культуры // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века.— СПб., 2009.— С. 227–247.
20. Хабермас Ю. Постсекулярное общество — что это? // Российская философская газета.— 2008.— 4 (18).— № 5 (19).
21. Шохин В. К. Философия религий и ее исторические формы.— М., 2010.

Р. В. Светлов

ФИЛОСОФ И ЕГО СОПЕРНИКИ: УЧИТЕЛЬ В ДРЕВНЕМ МИРЕ

Тема педагогики становится важнейшей для христианской культуры с первых веков ее существования. Ярким примером тому может стать Климент Александрийский, говоривший о Христе именно как о Педагоге (в одноименном сочинении). При этом в своих характеристиках учительства Климент опирался не только на Писание, но и на длительную античную философскую традицию. Вот как он описывает несогласные с Логосом страсти: «Поэтому философы главнейшие из страстей находят возможным определять следующим образом. Вождение есть противоречащее Логосу стремление к чему-нибудь; страх — не вызванная Логосом расслабленность; удовольствие — воспрещаемое Логосом растление души. Следовательно, если непослушание Логосу есть источник греха, то послушание ему, которое называем мы верой, не необходимо ли есть источник так называемого соответствия обязанностям?»¹ Язык моральной философии (в данном случае — стоической) оказывается вполне применим для выражения христианских истин.

Обращаясь к образцам античной педагогики, мы привычно говорим об учителе-философе, но еще В. Йегер показал, что за статус Педагога в классической античности боролась и медицина, с ее проповедью гигиенической «заботы о себе», и софисты, от которых ведет происхождение афинская риторическая традиция.

Но значительно реже говорят о том, каким образом философия становилась важнейшим «проектом» античной образовательной программы — той, с которой спорили и у которой учились ранние Отцы Церкви. Процесс этот был длительным, заняв как минимум два с половиной столетия — от первых античных «космогонистов» и «протофилософов», подобных Фалесу, Ферекиду, Алкману, до формирования Академии — институции, которая доселе не была известна древнему миру.

В последние десятилетия происходит своего рода девальвация понятия «философ» в его применении к раннегреческим мыслителям. Во-первых, имя «философ», «изобретенное», согласно легендарной традиции, Пифагором, и лишь в V столетии до н. э. начинавшее входить в общее употребление, автоматически связывается нами

¹ Clemens Alex. Paedag. I. 13.

с современным пониманием философии, ее предмета и самого облика философа. Самыми ранними примерами последнего для нас являются «типажи» Сократа и Платона — неакадемического и академического мыслителей, радикально отличных друг от друга и, вместе с тем, столь же радикально друг с другом связанных². Во-вторых, поиск «причин и начал», свойственный раннегреческим мудрецам, охватывал настолько широкую тематику, что с трудом может быть «втиснут» в привычные рамки античной физики, логики, этики. В-третьих, если мы соглашаемся, что свидетельства Аристотеля о досократиках (по-прежнему остающиеся важнейшим источником по раннегреческой философии) связаны со специфической интерпретацией Стагиритом «истории философии» как истории учений о причинах, а потому искажают реалии интеллектуальной культуры VI–V вв. до н.э., то тогда остается признать вместе с Дж. Барнз, что от раннегреческой мысли дошли до нас лишь «выщербленные, покрытые царапинами черепки. Как распознать их красоту?»³.

Однако, закономерно акцентируя внимание на исторической специфике бытования мудрости в эпоху досократиков, мы можем потерять нить историко-философского анализа, направленного на поиск не просто неких форм знания, но знания философского. В связи с этим атрибуция Аристотелем одних раннегреческих авторов как «философов», а других как «теологов» показывает, насколько, по мнению Стагирита, их рассуждения могут быть поняты с точки зрения вопроса о «сущем, насколько оно сущее». В данном случае не столь важно поднималась ли эта тема в форме вопроса о природе, начале, или же причине мирового Целого. Даже если речь не идет о бытии и сущем (что не удивительно до рубежа VI–V вв. до н.э.), само вопрошание о Целом, которое не редуцируется к ссылке на эпическое божественное руководство мирозданием, показывает нам тот интерес, который Аристотель уверенно атрибутирует как философский. Если к этому добавить поиск себя — в форме ли Гераклитовского прислушивания к Логосу, или «заботы о себе» в Сократовском исполнении, то мы имеем перед собой все основные признаки философского дискурса.

Но дискурса, облаченного в крайне необычные одеяния. Это и вызывает основные вопросы. Раннегреческие мыслители порой словно растворяются среди многочисленных «мудрецов» и «мифологов» своего времени.

Чтобы понять специфику форм бытования раннегреческой мудрости, мы предлагаем рассмотреть «педагогический» поворот этой темы. Очевидно, что философы были не единственными и далеко не главными воспитателями в эти века. Задолго до известного противостояния сократической мудрости софистике, а затем Платоновской Академии школе Исократы, зарождающаяся философия оказалась в высококонкурентной среде, где уже намечалось несколько линий развития эпико-героической пайдейи, свойственной аристократическому нраву раннеполисной жизни.

Первыми «учителями» античного общества были рапсоды архаической эпохи — те самые «эпические поэты», которые под собирательным именем Гомера известны нам как «греческие воспитатели». Напомним, по Гомеру учились чтению и письму, нраву и отношению к богам. Античные авторы считали Гомера первым учителем военного дела, а философы (даже такие «гомероскептики», как Платон) ссылаются на его сентенции в подтверждение своих суждений. Александр Македонский не расставался

² Вся последующая европейская философия будет давать нам два этих типа, да и в раннегреческой можно при желании увидеть противостояние «поиска себя» Гераклита «многознанию» Пифагора,

³ Греческая философия.— Т. 1./ Под ред. М. Канто-Спребер.— М., 2006.— С. 4.

который, оказавшись в Лакедемон в разгар шедшей неудачно для спартанцев Второй Мессенской войны (VII в. до н. э.), вдохнул своими элегиями, пэанами и маршевыми песнями (эмбатериями) мужество в воинов и помог сложиться знаменитому спартанскому ратному нраву. Отметим, что Тиртей был представителем замечательной плеяды музыкантов и поэтов (Терпандр, Фалет, Тиртей, Алкман), которые, по легендарной традиции, сформировали основные гражданские празднества Лакедемона, а также имели прямое отношение к поэтическому освящению общественных установлений.

Совершенное особенное место для формирования античной пайдевтической среды имело поэтическое творчество Гесиода. И не только его «Теогонии», в которой — порой удачно, а порой не без натяжек — были генеалогически систематизированы божественные персонажи, принадлежавшие самым разным местным традициям (что стало одним из стимулов осознания общегреческого племенного единства), но и «Труды и дни» — первый домострой, показывающий образ «нормальной» жизни, к тому же включавший в себя основу для стандартного античного благочестия (боги не повинны во зле, от Зевса происходит лишь благо).

Эпические поэты стали и первым предметом аллегорического толкования, таким образом, дав начало античной герменевтике. Уже в VI в. до н. э. этим занимался Теаген Регийский, пытавшийся объяснить противоборство богов в Илиаде (сама идея которого подтачивала гесиодовское благочестие) через физическую и моральную символику.

Другим образом воспитателя в ранней Элладе становятся законодатели. Закон в греческом полисе не просто регулировал общественные связи, а также системы власти. Он имел своей задачей и приучение граждан к наиболее удачным, с точки зрения законодателя, способам жизни и политического общения. Достаточно привести только два примера. И Ликург, и Солон, создавая законы для столь разных (в перспективе) государств, предусмотрели обязательные совместные трапезы, которые в Спарте сохранялись довольно долго¹⁰, в Афинах же в V в. до н. э. будут восприниматься как что-то странное¹¹. Совместные трапезы имели задачей «сплачивание» граждан ради политического единства, как и единства на поле боя. Недаром Платон в своих «Законах» так много внимания уделяет пиру — как орудию объединения самых разных возрастных групп и, одновременно, как способу «испытать души» сограждан.

Интересно, что Солон стал известен не только как законодатель, но и как поэт. В известной мере его поэтическое творчество было способом легитимизировать, а не только прославить, новую конституцию Афин. Поэтическое вдохновение в VI в. воспринималось как результат божественного воздействия на рапсода — в той же мере, как и вдохновение законодателя. К Ликургу, согласно довольно ранней легенде, дельфийский оракул даже обратился с вопросом: «Не пойму, как мне именовать тебя, — богом ли, или же человеком?»¹² Есть предположения, что Солон даже пытался изложить свои законы в виде поэмы¹³.

К числу «семи мудрецов», которые традиционно считаются предшественниками философского дискурса в собственном смысле этого слова, принадлежал целый ряд видных политических фигур архаической эпохи, таких как Питтак, эсименет

¹⁰ См.: Plut., Lycurgus, 17.

¹¹ См.: Plut. Solon. 24

¹² Ср.: Xenophon. Apolog. 15.

¹³ См.: Туманс Х. Рождение Афины. Афинский путь демократии: от Гомера до Перикла. — СПб., 2002. — С. 236.

(законодатель-«устроитель») Митилены, Клеобул, правитель Линда, спартанский эфор Хилон, а в некоторых вариантах списка мудрецов — и коринфский тиран Периандр. Все они через законодательства пытались внушить своим гражданам определенные нравы¹⁴. Их могут характеризовать приписываемые этим мудрецам сентенции: «Ничего сверх меры», «Об умерших не злословь», «Главное в жизни — ее завершение» и т. д. Эти сентенции, рожденные в рамках еще аристократической идеологии, позже приветствовались и носителями совсем других, «новых», этических воззрений. Но в рамках античного восприятия «мудрецов» они вполне органично дополняли их законодательную активность, ибо закон без педагогически-этической составляющей вплоть до эпохи Демокрита и софистов едва ли был мыслим.

Третий «типаж» педагога в раннегреческой истории — чудотворцы и пророки VII–VI вв. до н. э. Они достаточно подробно разобраны в прославленной работе Э. Р. Доддса «Греки и иррациональное», поэтому нам нет особого смысла говорить о них подробно. Отметим лишь несколько важных черт:

Во-первых, этим персонажам приписывались необычайные способности. Так, гипербореец Абарис летал на стреле; никто не видел, чтобы он принимал пищу. Эпименид, проспав много лет в пещере, оказался способен раскрывать сокровенные причины различных событий. Он питался исключительно снадобьем, хранившемся в бычьем копыте, которое всегда носил с собой. В рассказах о жизни учителя Пифагора, Ферекида из Сироса, содержатся ссылки на некую болезнь, развещающую тело, которая (по крайней мере в более поздние столетия) будет признаком особой природы страдающего ею человека¹⁵.

Во-вторых, они были одарены способностью к пророчеству и предсказанию. Ферекид предсказал кораблекрушение, землетрясение, победу Спарты над Мессенией, а Эфеса — над Магнесией. Эпименид точно так же предсказывал землетрясения, войны, болезни, а также мог слышать голос с небес¹⁶.

В третьих, древние теурги были также «очистителями», избавлявшими целые местности от проклятий и вызванных ими эпидемий или же политических неурядиц. Так, по словам Ямвлиха Халкидского, Абарис произвел в Лакедемонне некие «запретительные» жертвоприношения, после которых эту страну не коснулось ни одно моровое поветрие¹⁷. Самая известная история связана с тем, как Эпименид избавил Афины от чумы, причиной которой стала давняя «Килонова смута». Античная традиция утверждает, что Эпименид знал Солона, встречался с ним и даже немало послужил освящению законодательства, которое установил последний. В частности, Плутарх говорит, что именно Эпименид сделал афинян более сдержанными в богослужениях и, особенно, во время погребальных обрядов¹⁸.

Пророчество, особенные способности, очистительный дар — все это заставляло воспринимать космогонические и аллегорические сочинения, которые античная традиция приписывает большинству древних чудотворцев, как некоторые сокровенные книги, в чем-то подобные сборникам оракулов. Религиозные же новации, привносимые

¹⁴ А Хилон писал также элегии.

¹⁵ Ср.: Рабинович Е. Вшивая болезнь // Мифотворчество классической древности.— СПб., 2007.— С. 399–432.

¹⁶ Ср.: Diog. Laert. De vita... I. 114, 116.

¹⁷ См.: Iambl. Vit. Pyth., 136.

¹⁸ См.: Plut. Solon, 12.

Абарисом, Эпименидом или Ономакритом («открывшим» поэмы Орфея и оказавшимся, таким образом, причастным к началу орфического движения), имели прямое воспитательное значение — как мы видели это на примере Эпименида.

Когда при изложении истории философии мы учитываем «типажи» учителей раннегреческого мира, становятся понятны многие детали в образах Пифагора и Эмпедокла, Парменида и Гераклита. Форма, в которой предстают их доктрины, стиль аргументации, а также поведенческие доминанты (описания внешности, образа жизни) можно обозначить как естественную стилизацию под господствующие пайдевтические типы. Под «стилизацией» не следует понимать сознательную стратегию. Скорее перед нами типичный пример вырастания нового явления (в данном случае — философии) из естественной среды ее зарождения. Другое дело, что исторический опыт свидетельствует: стиль философствования всегда теснейшим образом связан с его содержанием.

Отметим некоторые стилистические «совпадения». Поэтическая и рапсодическая традиция непосредственно видна у италийских мыслителей: в элегиях Ксенофана, поэме Парменида, которая напоминает упоминавшиеся уже «Гомеровские гимны» (в первую очередь темой открытия человеку божества), эпических поэмах Эмпедокла. Воспитательное содержание этих текстов связано не только с изложением истинного учения о бытии и познании. Если говорить об элейской школе, то «учительство» здесь связано также с отвержением «героической морали» классического эпоса. Как в свое время писал о Ксенофане И. В. Шталь: «Войны, раздоры и мятежи теперь не поле действия героев, не средство выявления их героического эпического “я”, но событие всегда нежелательное...»¹⁹ Почести, отдаваемые победителям состязаний, кажутся Ксенофану неуместными. Наоборот, почитания достоин мудрый муж: ведь «благозакония» от наличия в городе победителя Пифийских или каких-либо еще игр не прибавляется. «Стократ лучше силы мужей или коней наша мудрость»²⁰. Проповедь Ксенофаном благоразумия и благозакония приобретает в исполнении Диогена Лаэртского характер интеллектуального аристократизма: «Еще он сказал, что большинство хуже ума»²¹.

Таким образом, рапсодическое начало начинает использоваться с иными, чем в «эпическую» эпоху, целями и, вполне вероятно, для аудитории иного рода — не просто членов аристократических кланов или населения, сходявшегося на религиозные праздники, но уже для граждан формирующегося полиса. Недаром в то же время складывается уже упомянутая нами выше традиция иносказательного понимания Гомера, пытающаяся вписать эпос в рамки совершенно новой системы морали.

О связи ряда понятий, использовавшихся раннегреческими мыслителями, с политическими и социальными реалиями говорилось неоднократно. Нет ничего удивительного в том, что и сами досократики имели отношение к законодательной и политической деятельности. Общеизвестна роль пифагорейцев в политической жизни Великой Греции VI–V вв. до н. э. Столь же хрестоматиен пример с позицией Гераклита после изгнания из Эфеса Гермодора²².

¹⁹ Древнегреческая литературная критика. — М., 1971. — С. 279.

²⁰ Athenaeus. Deipnosophist. X, 414.

²¹ Diog. Laert. De vita. IX. 19. Нет нужды добавлять, что не меньшим «гомеробичевателем» будет и Гераклит.

²² См.: Iambl. Vit. Pyth., 172.

В качестве менее очевидного примера мы хотели бы остановить внимание на элейских философах, известных нам главным образом как реформаторы натур-философского мышления. Между тем античная традиция полагала, что они имеют прямое отношение к законодательной деятельности. Напомним, что именно «элейский гость» выступает у Платона экспертом по политике (см. диалог «Политик»). Страбон в «Географии» сообщает: из Элеи «были родом Парменид и Зенон, мужи-пифагорейцы. Полагаю, что благодаря им, и даже еще раньше, город получил хорошие законы»²³. Еще более красноречив Плутарх: «Парменид же благоустроил родину наилучшими законами, так что власти ежегодно брали с граждан клятву оставаться им верными»²⁴. К Пармениду имеет прямое отношение герма, обнаруженная в Элее и датированная последними веками перед Р. Хр.: «Парменид, сын Пирета, Улиад, физик». По предположению современных авторов «Улиад» стало культовым именем Парменида, после его героизации (обожествления) как покровителя целительства²⁵. Возможно также, что в данном случае произошло соединение с образом Парменида представления о философии как истинном типе целительства, столь распространенное в античности²⁶.

В сохранившихся фрагментах Ксенофана также встречается несколько взаимосвязанных тезисов, которые могут быть истолкованы как база его этико-политических воззрений и которые, вероятно, характеризовали проповедуемый им истинный гражданский нрав. Возможно, с этикой Ксенофана непосредственно связаны и его «теологические» воззрения. Божественный порядок — та инстанция, которая санкционирует формы жизни и поведения человека. Ксенофан же «изыскал», что старая (политеистическая, антропоморфическая) теология, дававшая санкцию на «эпический» стиль жизни, неверна. Укажем на сохраненное Аристотелем свидетельство в пользу того, что эта теология могла развиваться в связи с формированием «религиозного ландшафта» Элеи. «Спросившим, приносить ли жертвы Левкотею и оплакивать ли ее элейцам, Ксенофан отвечал: если полагают, что она — богиня, то не нужно оплакивать, если человек — жертвы ни к чему»²⁷.

Совокупность религиозно-этической проповеди и «правильных» законов привела к тому, что Элея стала городом «скромным и знающим лишь как воспитывать добрых мужей»²⁸. Эта фраза Диогена Лаэртского подсказывает, что среди античных доксграфов и историков — по крайней мере какой-то их части — оказалось распространено представление об Элее как городе с особым типом политической «пайдеи». Приведенные выше свидетельства подсказывают, что важную роль в ее формировании сыграла местная философская школа.

Образ чудотворца и пророка также имел распространение среди досократиков. Достаточно вспомнить Пифагора, который был известен не только своими философскими и религиозными воззрениями. В более позднее время ему также приписывали теургические способности и дар пророчества²⁹. Но самым, пожалуй, ярким образцом

²³ Strabo. Geogr. VI, 1, 252. Пер. А. В. Лебедева.

²⁴ Plut. Adversus Colotem 32, 1126 A.

²⁵ См.: D. Nails. The people of Plato. Cambridge, 2002.— P. 217–218.

²⁶ См.: R. Geldard. Parmenides and the way of truth. Monkfish Book Publishing Company, 2007.— P. 18.

²⁷ Aristot. Rhetorica. В 26. 1400 b 5.

²⁸ Ibid. 28.

²⁹ Мы принципиально не касаемся пифагорейской общины, особенностей ее организации и проблемы аутентичности источников по раннему пифагореизму. Сошлемся на недавнюю работу. Жмудь Л. Я. «Пифагор и ранние пифагорейцы».— М., 2012.

уходившей эпохи «чудотворцев» будет Эмпедокл, «Запретитель ветров» (Диоген рассказывает, что однажды он поймал в бычьих мехах ветра, портившие урожай), знаменитый медик и прорицатель. Горгий был свидетелем того, как он колдовал³⁰, а его знаменитая фраза «Привет вам! А я уже не смертный, но бессмертный бог для вас...»³¹ впоследствии напрямую связывалась с его церемониальной смертью в кратере вулкана Этна.

Вместе с тем имеется немало свидетельств того, что Эмпедокл оказывал решающее воздействие на политическую жизнь своего родного города, Аграканта³². В каком-то смысле в его образе «ипостаси» поэта-рапсода, законодателя и чудотворца-пророка оказались соединены (возможно, более поздней традицией) наиболее органично.

Но произошло это на закате досократических веков. Во времена Эмпедокла уже происходила «консолидация» образа философа и типа философского «нрава» — на новых основаниях, отличавшихся от «эпических». Это выразилось во многих явлениях — и в деятельности пифагорейцев второго и третьего поколений, и в геркалитовской критике «многоучености» мудрецов прошлого, и, наоборот, в демонстративной многоучености софистов. Но окончательное отличие философем себя от всех предшествующих типажей педагогов становится очевидным в образе жизни и учениях Демокрита и Сократа. Причем, если говорить о перспективе развития европейской культуры, особенно важным стали жизнь и творчество Сократа. Собственно, его апологеты (в первую очередь — Платон) и создали на примере Сократа-учителя тот образ философа-учителя, который продолжает эволюцию до нашего времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. Греческая философия.— Т. 1 / Под ред. М. Канто-Спребер.— М., 2006.
2. Древнегреческая литературная критика.— М., 1971.
3. Жмудь Л. Я. Пифагор и ранние пифагорейцы.— М., 2012.
4. Марру А. И. История воспитания в античности (Греция).— М., 1998.
5. Рабинович Е. Вшивая болезнь // Мифотворчество классической древности.— СПб., 2007.— С. 399–432.
6. Туманс Х. Рождение Афины. Афинский путь демократии: от Гомера до Перикла.— СПб., 2002.
7. Geldard R. Parmenides and the way of truth.— Monkfish Book Publishing Company, 2007.
8. Nails D. The people of Plato.— Cambridge, 2002.

³⁰ Diog. Laert. De vita. VIII, 59.

³¹ Ibid. 66.

³² Ibid. 64–66.

Д. В. Шмонин

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ПАРАДИГМЫ*

Образование — универсальное условие воспроизводства и развития культуры. Это способ становления человека, синтез воспитания и просвещения, интеллектуального, культурного и духовного оформления человеческого «Я», формирования (добавит верующий человек) в душе человека образа Бога¹.

Педагогическая теория и практика образования обеспечивают «детальную прорисовку» узора социальной ткани; благодаря образованию формируются типологические и индивидуальные черты человека в контексте определенной эпохи. Вместе с тем вряд ли следует с излишним оптимизмом смотреть на возможности «опережающей функции образования»²: образовательные парадигмы, системы модели, концепции суть отражение господствующих в обществе мировоззренческих установок, имеющихся интеллектуальных и технологических достижений. И в этом смысле образование следует за устремлениями эпохи, обеспечивая систематизацию и трансляцию накопленного знания. Иначе говоря, цивилизация, в свою очередь, ведет за собой образование, определяя, каким ему быть, действуя через специфические формы формирования «социального заказа».

Важно, однако, чтобы на каждом временном отрезке это влияние было взаимным: пассивность одной из сторон (условно говоря, «общества» и «образования») приводит

* Статья подготовлена при поддержке Минобрнауки РФ, соглашение № 14.U02.21.0028.

¹ Новый закон «Об образовании в Российской Федерации», принятый и одобренный обеими палатами парламента и подписанный Президентом страны в канун 2013 г., дает следующее определение (статья 2): «Образование — единый целенаправленный процесс воспитания и обучения, являющийся общественно значимым благом и осуществляемый в интересах человека, семьи, общества и государства, а также совокупность приобретаемых знаний, умений, навыков, ценностных установок, опыта деятельности и компетенции определенных объема и сложности в целях интеллектуального, духовно-нравственного, творческого, физического и (или) профессионального развития человека, удовлетворения его образовательных потребностей и интересов...»

² Дудина М. Н. Новая образовательная парадигма: проблемы качества образования // Современные проблемы науки и образования. — 2006. — № 5. — С. 32

к дисбалансу и кризису. Вот и в наши дни социальные вызовы формируют новую ситуацию в образовательной среде. Вопрос заключается в том, чем откликнется эта среда на изменения, какого типа реакции в ней пойдут³.

В сравнении с условиями работы советской педагогики нынешнее образовательное пространство более свободно и разнообразно, образовательная среда в значительной мере ориентирована на гуманитарное знание. В самом деле одним из ведущих принципов в 90-е гг. был провозглашен принцип гуманизации, означавший тогда отказ от идеологии и признание приоритета общечеловеческих ценностей, культуры общества, жизни и здоровья человека, свободного развития личности. Трудно однозначно судить о качестве воплощения этой идеи. Очевидно, впрочем, что если бы процессы «гуманизации и гуманитаризации образования» были однозначно успешными, руководство страны сейчас не говорило бы столь настойчиво о кризисе в естественно-научной и технико-технологической областях и об избытке на рынке труда экономистов, гуманитариев и педагогов. Однако очевидно и то, что отказ от гуманитарной культуры, попытки заместить ее в учебном процессе «информатизацией» (мода «нулевых» годов) или прагматичными в идеале, но абстрактными на практике «компетентностями» нового поколения образовательных стандартов, приведут (и уже приводят) к еще менее однозначным результатам.

По нашему мнению, векторы модернизации должны иметь мировоззренческое, ценностно-культурологическое обоснование; последнее невозможно без междисциплинарного осмысления философских идей, педагогической теории и практики основных классических образовательных парадигм. Международный опыт, отечественные эксперименты последних лет, а также уже принятые на уровне государства решения, безусловно, задают определенные векторы дискуссий, диктуют необходимость проектирования новых педагогических моделей. Опыт построения и реализации образовательных программ, нацеленных на изучение духовно-нравственных ценностей традиционных религий сформировал среднесрочную перспективу. Вместе с тем определение государством основного направления на ближайшие годы (которое в основной общеобразовательной школе воплотилась в модульный курс «Основы религиозных культур и светской этики») не выглядит глубоко продуманным и окончательным. И эта ситуация требует новых усилий научно-педагогического сообщества к исследованию такой важной для будущего страны образовательной области, как «Духовно-нравственная культура народов России».

В связи с этим сделаем два замечания.

Первое. Методологический и прогностический потенциалы развития образования напрямую связаны с качеством оценки исторического опыта. Для того чтобы осмысливать происходящее в образовании во втором десятилетии XXI в., осуществлять экспертизу идей, концепций, программ, проектов, обсуждаемых в обществе, необходимо искать новые подходы к изучению классических образовательных парадигм в их развитии. Обращение к опыту, каким бы архаичным он ни выглядел с точки зрения пользователей социальных сетей и зрителей фильмов в формате 3D, может помочь нам разобраться в том, кого, как и, главное, ради чего мы учим в средней и высшей школе, каковы возможности и задачи современного образования, другими словами, оценить параметры новой, как представляется,

³ Валицкая А. П. Образование в России: стратегия модернизации. Аналитический доклад // Вестник Северо-Западного отделения Российской академии образования.— 2011.— № 1 (11).— С. 3–13.

рождающейся сейчас образовательной парадигмы. При этом, повторим, проблема состоит не только в необходимости расширения и обобщения накопленного эмпирического опыта, но в системном, междисциплинарном их осмыслении. Попытке привлечь внимание к важности обращения к историческому опыту на одном примере и посвящена настоящая статья.

Второе замечание. Ведение дискуссий предполагает одинаковое понимание базовых терминов и описываемых ими понятий. Как известно, термином в научной практике называют точное название строго определенного понятия. Важным качеством научного термина должна быть его устойчивая однозначность. Без этого терминологического уточнения мы окажемся в вязкой, уязвимой для критики и неконструктивной для дискуссий ситуации. Понятие же мы рассматриваем не в упрощенной трактовке учебников логики, как элементарную форму мышления, но как результат мыслительной деятельности, выраженной в суждениях, умозаключениях, аргументации, как дефиницию, фиксирующую существенные признаки феномена и определяющую границы последнего с помощью отличительных признаков. Причем в нашем случае мы надеемся говорить не о формально-логическом понятии вообще⁴, которое может иметь нулевое содержание, но о понятии, связанном с реальностью, с философско-педагогической теорией, образовательными моделями, методами, осуществлявшимися и осуществляемыми на практике.

В настоящей статье мы обращаемся к двум терминам: *религиозное образование* и *образовательная парадигма*. Следует заметить, что относительно первого мы уже кратко высказывали свое мнение⁵, поэтому здесь нам остается развить основную мысль. *Религиозное образование* связано с длинным рядом «прилагательных к образованию»: светское, духовное, конфессиональное религиозное, неконфессиональное религиозное, церковное, церковно-гражданское, приходское, профессиональное религиозное, богословское (теологическое) и даже светское религиозное (sic!)⁶ образование. Логическая наука учит, что термин может быть сложным, включающим в себя другие термины, которые, в свою очередь, также могут быть простыми или сложными. Главное, как мы заметили выше, в том, чтобы соблюдалась однозначность термина. Однако само перечисление близких по значению терминов из приведенного нами смыслового ряда показывает, что при их использовании мы имеем дело иногда с тождественными, иногда с различными понятиями, иногда пересекающимися, а иногда несовместимыми (и даже несравнимыми), и все эти «слова, слова, слова», в силу их частого использования, нуждаются, как минимум, в дополнительной проработке или уточнении. Не претендуя на полноту такой проработки

⁴ Ср. с гегелевским делением понятий на формальные (субъективные) и содержательные (объективные): Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. — М., 1974. — Т. 1. Наука логики. — С. 343–344 и далее.

⁵ Шмонин Д. В. От катехумена до магистра: становление христианской парадигмы религиозного образования // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. — Серия «Философия». — 2012. — № 2. — Т. 2. — С. 96, 97.

⁶ Формула, провозглашаемая в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете. «Наше дело — показать, что возможно религиозное светское образование». Это слова ректора ПСТГУ, профессора-протоиерея Владимира Воробьева, сказанные им в ходе круглого стола 21.12.2012. (<http://www.patriarchia.ru/db/text/2667435.html>. Дата обращения к сайту 30.12.2012.) См. также: Светское религиозное образование. Традиционной гимназии — 15 лет // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. — Серия 4. «Педагогика. Психология». — 2007. — № 7. — С. 181–186.

в этой статье мы, однако, ставим вопрос, стараемся привлечь внимание к этой терминологической проблеме, поскольку за ней скрывается целый ряд проблем — от мировоззренческих до юридических.

Термин *религиозное образование* является в этом ряду первичным, ключевым, поэтому именно на него мы обращаем внимание. Казалось бы, этот термин должен «по определению» означать нечто *противоположное светскому образованию*, как *доктринально* независимому от религии и Церкви. В этом контексте *религиозное* и *светское* обозначают соотносительные понятия, то есть такие (вновь обратимся к началам формальной логики), в которых предмет мысли предполагает существование другого предмета, соотносится с ним (как соотносятся понятия *отцы* и *дети*, *верх* и *низ*, *север* и *юг* и т. п.), не мыслится без него. Если не было бы *религиозного*, то не было бы *светского*; и наоборот⁷.

Однако, несмотря на то что термин кажется очевидным, его используют для описания различных понятий, причем не только у нас⁸, но и за рубежом. Так, в ряде западных стран сложилась традиция называть религиозным образованием (английское Religious education или немецкое Religionsunterricht) неконфессиональные образовательные программы религиоведческо-культурологического плана, которые исходят из принципа мультикультурности современного общества и призваны, через знакомство учащихся с общим морально-ценностным ядром религий и их конфессиональными особенностями, воспитывать в детях толерантность и уважение к различным религиозным и этническим культурам. Речь идет о «религиозном образовании» учащихся с «ориентацией на историю и культуру, на себя и на другого, на проблемы сегодняшнего мира»⁹. Но также может иметься в виду «религиозное образование, ориентированное на трансцендентное», и даже «соединение детей с реальностью, лежащей... за пределами тварного бытия»¹⁰. Такой подход, предполагающий через изучение определенной религиозной культуры (например, протестантской, как в Дании, или православной, как в Греции), осторожное стимулирование побуждений учащихся к религиозной и этнокультурной самоидентификации, тоже имеет место в странах Европы. Существуют и другие подходы к изучению религии за рубежом, системное описание которых, равно как и вариативность использования терминов Religious studies, Religious instruction, Religious education, Spirituality и т. п. в различных частях Старого и Нового Света, не может входить в наши планы. Эта значительная по объему и важная работа успешно проделана в нашей науке: описанию и типологизации весьма разнообразного западного опыта обучения религии посвящены исследования одного из немногих российских специалистов в этой области — Ф. Н. Козырева¹¹.

Для нас важно то, что перенесение этого термина в русский язык с целью обозначения того же понятия не является адекватным. Особых доказательств этому, как кажется,

⁷ Как здесь не вспомнить изящную фразу Г. Честертона: «If there were no God, there would be no atheists!»

⁸ См., например, ряд статей сборника: Проблемы взаимодействия духовного и светского образования: история и современность.— Н. Новгород, 2004.

⁹ Ишгрейв Дж. Духовность: современные тенденции в религиозном образовании // Петербургский образовательный форум-2010. С. 48.

¹⁰ Там же.

¹¹ Козырев Ф. Н. Неконфессиональное религиозное образование в зарубежной школе. Автореф. ... дисс. ... докт. пед. наук.— СПб., 2006; его же. Гуманитарное религиозное образование. Книга для учителей и методистов.— СПб., 2010.

не нужно: достаточно представить, что в пока еще действующем¹² законе Российской Федерации «Об образовании» (редакция 2007 г., статья 14, пункт 2), где воспитание духовно-нравственной личности названо одной из основных задач образования, говорилось бы не об этом, а о воспитании *религиозной* личности, как сразу становится очевидной неприемлемость этого термина в таком контексте. Поэтому важно, что у нас закрепились термины *духовно-нравственная культура* и *духовно-нравственное воспитание (образование)*, которыми *принято* обозначать соответствующую образовательную область, светские подходы к преподаванию и определенное содержание образования (традиционные религиозные культуры и этические ценности). Комплексный курс «Основы религиозных культур и светской этики» подпадает под это значение. Притом что термин *духовно-нравственное воспитание* далеко не идеален, он все же вполне адекватно передает смысл и названные выше задачи образования и не выглядит как иностранная калька.

Предложение Ф. Н. Козырева, которое он формулирует в своей книге «Гуманитарное религиозное образование» (2010), понимать под религиозным образованием «направление и результат образовательной деятельности, имеющей предметом изучения и преподавания религию в ее индивидуальном (личностном) и (или) социальном (культурном, историческом) измерениях»¹³, выглядит вполне оправданным в заданной автором перспективе исследования. В указанной перспективе чрезвычайно интересен подробный анализ основных понятий, моделей и других сложных, проведенных по разным основаниям классификаций и типизаций западного «религиозного образования»¹⁴. Однако будучи выключенным из авторского контекста, это понятие перестает работать, поскольку оставляет за скобками такой существенный признак¹⁵ описываемого феномена, как внутренняя принадлежность религиозному мировоззрению, религиозной вере, религиозной интеллектуальной культуре. Религиозное образование, безусловно, связано с религией как с предметом изучения; но оно шире, чем изучение самой религии как предмета в конфессиональной или неконфессиональной среде. Другими словами, религиозное образование — это не всегда только изучение религии (и даже обучение религии), но образование, построенное на религиозно-теологическом, религиозно-философском, религиозно-нравственном фундаменте, на принципах — если говорить об авраамических религиях — креационизма, теоцентризма и провиденциализма. Задачи, уровни и формы религиозного образования могут быть различными (например, Ф. Н. Козырев выделяет школьное, приходское и профессиональное¹⁶); разными могут быть и направления подготовки: теология, философия, педагогика, история, культурология, древние или иностранные языки и т. п. Важно то, что религиозное образование — это всегда взгляд изнутри «мировоззренческой церковной ограды» (в данном случае существенный признак понятия является и отличительным его признаком), т. е. религиозное образование, понимаемое таким образом, не может быть ни «светским», ни «неконфессиональным».

¹² Действие этого закона прекращается с 1 сентября 2013 г. в связи с вступлением в силу нового законодательного акта, о котором мы упомянули в прим. 1 к настоящей статье. Отметим, что в новом законе нет статьи, в которой четко сформулирована аналогичная задача, но упоминаются ценностные установки и духовно-нравственное развитие как составные части образовательного процесса и его целей.

¹³ Козырев Ф. Н. Гуманитарное религиозное образование. Книга для учителей и методистов. С. 55.

¹⁴ Козырев Ф. Н. Неконфессиональное религиозное образование в зарубежной школе...

¹⁵ Имя прилагательное «религиозный» в русском языке звучит сильно и воспринимается как включенное в «сущность» имени, к которому «прилагается».

¹⁶ Козырев Ф. Н. Гуманитарное религиозное образование... С. 55.

Религиозное образование «по определению» должно быть конфессиональным¹⁷. Светское и неконфессиональное образование предполагает (если вообще предполагает — в зависимости опять-таки от уровня или специальности, направления подготовки) описание религии извне, «объективно». Это поле научной, преподавательской и культурно-просветительской деятельности религиозоведческих, культурологических, педагогических и других кафедр вузов, секторов и лабораторий институтов РАН и РАО, коллективов общеобразовательных школ и учреждений культуры.

В этом едва заметном «невооруженному оптикой глазу», но принципиально важном различии коренится проблема, разобраться с которой сложно: где граница между религиозным и религиозоведческо-культурологическим? По нашему мнению, уточним, это граница в первую очередь мировоззренческая, а уже во вторую — институционально-конфессиональная. Если в образовательной модели мировоззренческое ядро имеет религиозный (конфессиональный) характер, то речь идет о религиозном образовании, об образовании с позиции религиозного мировоззрения, религиозной интеллектуальной и духовной культуры. Если — нет, то мы имеем дело с одним из вариантов светского образования.

Деликатным вопросом является оценка образовательных моделей, претендующих на светскость и религиозную включенность одновременно.

Уникальным здесь является опыт Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета в Москве, который позиционирует себя как включенный в образовательную систему Русской Православной Церкви светский вуз, в котором миряне могут получить либо полное высшее богословское образование вкупе с базовым университетским образованием, либо высшее светское образование при базовом богословском (содержание последнего соответствует программам, принятым в высших духовных учебных заведениях Русской Православной Церкви)¹⁸. Следует отдать должное эффективной комбинаторике религиозных (конфессиональных) и светских «блоков» в педагогическом процессе в зависимости от конкретных целей и задач¹⁹.

¹⁷ Разумеется, нельзя исключать возможности создания и функционирования ответственных и продуманных попыток построения над- или межконфессиональных религиозных образовательных программ; но пока такого рода попытки имеют эпизодический характер (конференции, совместные миссии, молодежные лагеря, летние школы, реже — обучение (преподавание) в конфессиональных учебных заведениях представителей других религий или конфессий). В любом случае непреодолимой преградой развития таких проектов оказываются доктринальные (т. е. теологические, религиозные, мировоззренческие) различия, которые не позволяют в рамках религиозного образования говорить о межконфессиональности).

¹⁸ www.pstgu.ru/ Дата обращения к сайту: 30.12.2012. Особенностью этой образовательной модели является ее положение in-between: университет, но православный; светские направления подготовки соседствуют с конфессиональной теологией; свой диссертационный совет, но «напополам» с Московским государственным университетом и укомплектованный штатными докторами последнего.

¹⁹ ПСТГУ не готовит «православных социологов» или «конфессиональных экономистов». Он обучает социологов и экономистов, овладевающих, помимо своих «профессиональных компетенций», базовыми православно-богословскими знаниями (согласно данным официального сайта соответствующими уровнем духовной семинарии). Точно так же университет не занимается подготовкой «светских теологов», в нем готовят православных богословов, которые в соответствии с концепцией вуза получают гуманитарную составляющую в образовании. Таким образом, религиозное (конфессиональное, православное, богословское, доктринально-ориентированное) образование и образование светское присутствуют в институционально едином вузе «неслитно, неразлучно», но *раздельно*, и эта раздельность заключается в различии мировоззренческо-методологических подходов к преподаванию богословских и светских дисциплин и четком понимании, кого и как готовят в рамках конкретной образовательной программы.

Уточним, что, по нашему мнению, одной из причин жизнеспособности и успешности является осознание основателями, идеологами, менеджментом, профессорами и преподавателями вуза четкого различия между религиозным и светским.

Иной — и тоже уникальной — является ценностно-культурологическая модель гуманитарного образования, сложившаяся в Русской христианской гуманитарной академии почти за четверть века. Это был социальный заказ, в ответ на который почти одновременно появились и ряд других вузов, в том числе Свято-Тихоновский университет. Время требовало поиска новых форм, и одной из таких форм стала концепция междисциплинарного культурологически-целостного построения гуманитарного образования. Интеллектуальная, духовная и материальная культура, как отечественная, так и мировая, воспринимаемая как целое и включающая в себя историю, философию, искусство, литературу и, разумеется, религию, — вот что в этой концепции стало главным. Не узкий специалист — социальный педагог или филолог-японист был провозглашен целью образовательного процесса, но широко мыслящий гуманитарий, компетентный в своей области, способный к дальнейшему развитию в зависимости от меняющихся социальных условий. При этом в качестве основы концепции преподавания *культуры как целого* были приняты нравственные ценности, составляющие аксиологическое ядро христианства. Результаты воплощения концепции в действующей педагогической модели, которая складывалась на протяжении 90-х гг. и нашла свое теоретическое и научно-методическое отражение в книге «Русский христианский гуманитарный институт. Концепции. Программы. Документы» (2001), особенно в статье Д. К. Бурлаки²⁰, в дальнейших его философских, культурологических и педагогических работах²¹, трудах его коллег²² и — в целом — во всей педагогической практике, а также научной и издательской деятельности РХГА²³.

²⁰ Бурлака Д. К. Культурологические, духовные и национальные основания гуманитарного образования // Русский христианский гуманитарный институт. Концепции. Программы. Документы / под ред. Д. К. Бурлаки. — СПб., 2001.

²¹ Бурлака Д. К. РХГИ как экзистенциальный проект // Вестник Русского христианского гуманитарного института. — 2004. — Т. 5; его же. Феномен РХГИ // Науковедение. — 2004. — № 3; его же. Мышление и откровение. — СПб., 2007; его же. Метафизика культуры. — СПб., 2007; его же. Понятие культуры в контексте идей русской религиозной философии // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. — 2008. — № 50. — С. 7–20; его же. Двадцать лет по Русскому Пути // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2009. — Т. 10. — Вып. 2; его же. Духовно-фундированное образование в постсекулярном обществе [предисловие к книге] // Козырев Ф. Н. Гуманитарное религиозное образование: Книга для учителей и методистов. — СПб.: РХГА, 2010; его же. Ценностно-культурологическая модель гуманитарного образования как методология духовно-нравственного воспитания личности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2010. — Т. 11. — Вып. 3. — С. 206–219; его же. Ценностно-культурологическая педагогика: эффективный метод воспитания толерантности в конфессионально неоднородном обществе // Вестник Герценовского университета. — 2011. — № 7. — С. 27–38.

²² Мы имеем в виду монографии, статьи, научно-исследовательские проекты А. А. Ермичева, О. Е. Иванова, Ф. Н. Козырева, К. Е. Нетужилова, П. А. Сапронова, Р. В. Светлова, А. А. Хлевова, О. А. Шгайн, автора настоящей статьи и других коллег (см. соответствующие разделы на сайте РХГА: www.rhga.ru); эти исследования, каждое по-своему, вносят вклад в общую работу и позволяют говорить о формировании в РХГА научно-педагогической школы ценностно-культурологической педагогики, философии исторических, региональных форм образования и актуальных проблем взаимодействия религиозных культур в образовательной среде.

²³ Фундаментальным издательским проектом, который можно назвать своего рода овеществленной формой ценностно-культурологической педагогики, стала многотомная серия «Русский Путь: Pro et contra», из книг которой, как из мозаичных элементов, складывается образ отечественной (и мировой) культуры; не следует забывать и о других проектах Издательства РХГА.

В образовательном процессе, насыщенном культурно-историческим содержанием, внесенные в мировую культуру христианством ценности рассматриваются как вершина духовного развития человечества, ведь именно в религии их можно рассматривать *subspectieabsoluti*. В целом речь идет не о религиозном (конфессиональном) образовании, а об использовании аксиологической методологии осмысления культуры и религии²⁴. В рамках функционирования и развития модели ценностно-культурологического образования формируется светская образовательная и научная среда, которая создает предпосылки для межкультурного, межрелигиозного диалога на основе опыта христианства как одной из великих мировых религий. Другими словами, модель РХГА — это пример светского образования, построенного на осознании фундаментальных мировоззренческо-этических ценностей, заложенных в религии, но это не модель религиозного образования. Через религию к гуманитарной культуре; через гуманитарную культуру к религии, — таким *может быть* путь современного человека, способного не только к утилитарной, прагматической оценке окружающей действительности и своего места в ней, но осмыслению собственной жизни и общего пути человеческой цивилизации в исторической и эсхатологической перспективах²⁵.

Вернемся к обсуждаемому термину *религиозное образование* и, исходя из сказанного выше, сделаем вывод. По нашему убеждению, этот термин приобретает гораздо больший вес и более глубокий смысл, если мы обозначаем им *феномен развивавшихся на протяжении многих столетий образовательных моделей и систем, в основе которых лежали различные виды или элементы теологического мировоззрения*. При этом уровень, правовой или аккредитационный статус учебных заведений не столь важен; более важно то, что *содержание религиозного образования включает в себя, наряду с общеобразовательными и профессиональными компонентами, доктринальное учение, в развернутом или адаптированном виде, а весь процесс обучения строится на соответствующих данной религии принципах просвещения и воспитания*. Именно в таком значении мы используем этот термин.

Обратимся теперь к другому термину, который мы полагали важным рассмотреть в этой статье, — *образовательной парадигме*.

В философии, богословии и науке термин *парадигма* используется по-разному. Напомним, что *παράδειγμα* в переводе с греческого означает буквально «пример, образец, модель». Платон называл парадигмами идеальные прообразы вещей, образцы, по которым бог демиург творил вещи²⁶. В логике Аристотеля парадигмой обозначается тип умозаключений по аналогии, который ведет от частного знания к общему, а затем — к новому частному; этот тип логического вывода имеет вероятностный характер.

В христианском богословии, одним из основоположений которого является принцип творения человека по образу и подобию Божию (*εἰκόνα Θεοῦ*)²⁷, парадигма

²⁴ Отдельно необходимо сказать об образовательной программе «теология», которая реализуется Институтом богословия и философии (структурное подразделение РХГА) и имеет, как это и положено, конфессиональный — в данном случае, разумеется, православный — характер. Это вкрапление религиозного образования в светскую ценностно-культурологическую модель, которое, как и в образовательной модели ПСТГУ, обладает осознаваемой всеми участниками педагогического процесса спецификой.

²⁵ Бурлака Д. К. Ценностно-культурологическая педагогика: эффективный метод воспитания толерантности в конфессионально неоднородном обществе... С. 27, 28 и далее.

²⁶ См., напр.: Платон. Тимей. 28 а, 37 cd // Платон. Собр. соч.: в 4 т. — М., 1989–1994. — Т. 3. — С. 432; 439.

²⁷ Быт 1: 27.

приобретает характер образцов, предустановленных Богом для всякого сотворенного сущего (Иустин Мученик, Дионисий Александрийский и др.)²⁸. Понимание парадигм (παράδειγμα) как божественных творческих идей-прообразов, аналогий-пределов, которые богословие называет предопределениями (προορισμοί) и божественными благоволениями (θελήματα), определяющими и творящими сущее, в соответствии с которыми Бог предопределил и произвел все сущее, характерно для Псевдо-Дионисия Ареопагита²⁹, а в дальнейшем находит свое раскрытие в схоластическом рационализме (analogiaentis в учении Фомы Аквинского).

В богословско-философской мысли Средневековья, в философии Возрождения и Нового времени смысл парадигм как образов, идеальных образцов для вещей материального мира или как аналогии между бесконечным и конечным, творящим и сотворенным, в той или иной мере продолжает использоваться и пантеистами, и рационалистами, и эмпириками, и сенсуалистами; в идеализме Шеллинга и Гегеля разговор ведется в стилистике поиска тождества абсолютно субъективного и абсолютно объективного, истории как откровения Абсолюта, попыток осмыслить идею Бога как абсолютной самотождественной реальности и, одновременно, позитивной действительности, включающей в себя все сотворенное Им³⁰. В нашу задачу не входит исследование этих тенденций чисто философского умозрения. Для нас интересно другое. Хотя в различных областях знания и практики парадигмами называют разные феномены, в принципе все эти понятия коррелируют с рожденным античной и христианской мыслью смысловым ядром, суть которого в том, что наше познание (как минимум; как максимум — и внешняя реальность тоже) содержит образец (образцы) и созданные по этому образцу (этим образцам) творения, копии.

Так, с помощью понятия парадигмы аллегорически описывают властные отношения между императором и подчиненными ему правителями по аналогии с отношениями между высшими и низшими богами языческого пантеона³¹. Парадигмой называют нравоучительный исторический пример, приведенный для сравнения и назидания (в жанре «exempla docent»), перечень форм одного и того же слова (парадигма глагола быть в настоящем времени: я емь, ты еси, он, она, оно есть и т. д.) или — другое лингвистическое значение — перечень родственных, имеющих одну основу слов. В математической лингвистике парадигматические средства суть то, что выражает смысловые связи между ключевыми словами: на определении и систематизации этих связей строятся информационно-поисковые языки.

Разумеется, термин *парадигма*, прежде чем мы примемся за его описание в нужном нам — образовательном — смысле, следовало бы «просветить лучами» философии науки Томаса Куна, который использовал его для характеристики периодов «нормальной науки», где основные свойства парадигмы заключаются в выполнении проективно-программирующих и селективно-запретительных функций³². Но это уже

²⁸ Παράδειγμα // A Patristic Greek Lexicon, ed. By G. Lampe.— Oxford, 1961.— P. 1010.

²⁹ Псевдо-Дионисий Ареопагит. О божественных именах. 5.8 // Мистическое богословие.— Киев, 1991.— С. 64. См. новый перевод соответствующего фрагмента в статье: Лосский В. Н. Понятие «аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита / пер. с фр. М. Ю. Реутина // Богословские труды.— № 42.— 2009.— С. 110–136, прим. 39 на с. 115–116.

³⁰ См. подробнее об этом, напр.: Перов Ю. В. Лекции по истории классической немецкой философии.— СПб., 2010.— С. 415 и далее.

³¹ Παράδειγμα // A Patristic Greek Lexicon. Ibid.

³² Кун Т. Структура научных революций.— М., 1977.

выполнено в различных жанрах, от специальных исследований до параграфов учебников и словарных статей³³. Заметим лишь, что помимо основного определения, согласно которому парадигмой можно назвать одну или несколько фундаментальных теорий, получивших всеобщее признание и в течение определенного времени направляющих исследования³⁴, парадигма включает в себя совокупность убеждений и ценностных установок, разделяемых научным сообществом, идеалов и норм научного познания.

В современной педагогической науке термин *парадигма* также используется в разных значениях, не строго. Иногда его используют как синоним образовательной модели, системы и даже концепции³⁵. Говорят, об образовательных парадигмах отдельных профессоров³⁶, специализаций³⁷ или вузов³⁸. Причем в различных работах последнего десятилетия, посвященных проблемам и перспективам развития образования, отчетливо ощущается привкус «гуманитарной инновационности», просматриваются попытки обнаружить перспективные подходы к описанию некой новой образовательной парадигме. Свидетельством этого можно считать статьи М. Н. Дудиной, в которых она связывает термин парадигма с целостными представлениями о системе методологических, теоретических и аксиологических установок, принятых современным научным сообществом в качестве образца для решения теоретических и практических задач, и предлагает искать новые парадигмальные формы педагогики с учетом идей космизма и экзистенциализма³⁹.

Можно указать на публикацию А. Б. Крутика⁴⁰, где предлагаются некие принципы «целостного гуманистического интегрального образования», отражающие «проявление всеобщих законов развития жизни». То, что идеи построения целостного

³³ Степин В. С. Философская антропология и философия науки.— М., 1992; его же. Теоретическое знание.— М., 2000; Косарева Л. М. Рождение науки Нового времени из духа культуры.— М., 1997; Порус В. Н. Кун // Новая философская энциклопедия.— М., 2010.— Т. 2.— С. 354–355; Огурцов А. П. Парадигма // Новая философская энциклопедия.— М., 2010.— Т. 3.— С. 193–194 и др.

³⁴ Физика Аристотеля, геоцентрическая космология Птолемея, механика и оптика Ньютона, кислородная теория горения Лавуазье, электродинамика Максвелла, теория относительности Эйнштейна, теория атома Бора и т. п.

³⁵ Романенко И. Б. Платоновская образовательная парадигма и Академия // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.— 2002.— № 2.— С. 45; Перевозчикова Л. С. Гуманистическая образовательная парадигма как аксиологическое основание современного высшего образования // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право.— 2008.— Т. 14.— № 6.— С. 36.

³⁶ Плаксий С. И. Образовательная парадигма Ильинского и стратегия успешного вуза // Знание. Понимание. Умение.— 2006.— № 3.— С. 13–18; Сырых В. М., Чернобель Г. Т. Образовательная парадигма профессора Н. А. Власенко // Журнал российского права.— 2010.— № 5.— С. 145–150.

³⁷ Булычева А. А. Образовательная парадигма библиотечной профессиональной культуры // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств.— 2007.— № 1.— С. 109–111.

³⁸ Например, об образовательной парадигме Ростовского государственного (ныне Южный федеральный) университета см.: Ермаков П. Н., Абакумова И. В. Образовательная парадигма как характеристика учебного процесса в классическом университете // Инновации в образовании.— 2008.— № 1.— С. 27–30.

³⁹ Дудина М. Н. Указ. соч; ее же. Новая образовательная парадигма: проблемы содержания образования // Образование и наука.— 2010.— № 2.— С. 3–16; ее же. Новая образовательная парадигма: вопросы содержания образования // Инновационные проекты и программы в образовании.— 2011.— № 3.— С. 7–13

⁴⁰ Крутик А. Б. Образовательная парадигма: современное состояние и перспективы развития // Вестник ИНЖЭКОНа.— Серия «Гуманитарные науки».— 2009.— № 4.— С. 12–22.

гуманитарно-ориентированного, ценностно-обоснованного, образования популярны и востребованы, подтверждает и статья Л. С. Перевозчиковой⁴¹, в которой (с опорой на анализ различных аспектов понятия парадигмы у Т. Куна) обосновывается идея, что образовательную парадигму следует рассматривать как феномен культуры и как философско-культурологическую категорию, социальную идеальную форму не только в аксиологическом аспекте, но интегрально, во всем объеме, включая эпистемологическую, социально-психологическую и социологическую составляющие. Определенная образовательная парадигма, согласно Л. С. Перевозчиковой, выступает в соответствующий период времени в качестве доминирующей социальной ценности культуры.

Ф. Н. Козырев подробно анализирует различные типологии педагогических парадигм: по принадлежности педагогическому натурализму или педагогическому идеализму⁴², по роли учителя или воспитателя в педагогическом процессе («педагогика авторитета»; «педагогика манипуляции», «педагогика поддержки»)⁴³, по «уровню» отношения к познаваемой реальности («объективный» уровень — научно-техническая парадигма; «субъективный» — гуманитарная парадигма; «трансцендентный» — «парадигма традиции») и т. п. Переработка и дополнение последней типологии дает Ф. Н. Козыреву возможность построить собственную схему, в которой *эволюция педагогической идеи* раскрывается параметрически, через увязывание различных источников знания (имманентный, трансцендентный) и предметов знания (субъект, объект)⁴⁴.

Особую важность для нас представляют выводы Ф. Н. Козырева о динамике современных общепедагогических тенденций и роли в этом гуманитарного подхода⁴⁵; за ними следуют точные и полные характеристики ситуации, в которой начинается осуществляться переход от одной парадигмы к другой: появление «новых интеллектуальных окон», то есть нового видения путей совершенствования человека (внутренний педагогический фактор), и появление новых «увлечений эпохи» (фактор культурного настроения эпохи).

О необходимости интенсивного проникновения гуманитарного мышления в педагогику, о противостоянии направленному на деградацию системы образования вектору «реформ» или «процедур модернизации»⁴⁶, вымывающих гуманитарное знание из образовательных программ, что напрямую связано с постмодернистским состоянием культуры⁴⁷, говорят работы Д. К. Бурлаки, А. П. Валицкой⁴⁸, Ф. Н. Козырева, других упомянутых (и не упомянутых за недостатком места) в нашей статье философов и теоретиков

⁴¹ Перевозчикова Л. С. Гуманистическая образовательная парадигма как аксиологическое основание современного высшего образования. С. 36–44.

⁴² Козырев Ф. Н. Гуманитарное религиозное образование: Книга для учителей и методистов. С. 31.

⁴³ Там же. С. 33

⁴⁴ Там же. С. 37.

⁴⁵ Там же. С. 53.

⁴⁶ Удачное выражение А. П. Валицкой (Валицкая А. П. Гуманитаристика и гуманитарное знание: к концепции модернизации высшего образования // Вестник Герценовского университета.— 2009.— № 11.— С. 6.)

⁴⁷ Валицкая А. П. Гуманитаристика и гуманитарное знание: к концепции модернизации высшего образования. С. 3–6.

⁴⁸ Помимо упомянутой выше статьи см.: Валицкая А. П. Философские основания современной парадигмы образования // Педагогика.— 1997.— № 3.— С. 15; ее же. Гуманитарное образование в контексте модернизации: теория и практика // Вестник Герценовского университета.— 2011.— № 3.— С. 3–8.

образования. В наши дни действительно наблюдается некое неустойчиво-равновесное состояние, которое можно охарактеризовать как беспокойство в преддверии серьезных перемен, парадигмальных сдвигов, смены логик. И ответственность гуманитарного педагогического сообщества, представителей всех его сегментов — от предельно «светских», до конфессионально ориентированных, церковных, религиозных должна проявиться в совместном поиске характеристик этого фундаментального поворота от (скажем предельно широко) *новоевропейской образовательной парадигмы*, которая пока еще продолжает определять теорию и практику образования, к той новой разветвляющейся парадигме, которая еще ждет своего описания.

Итак, сделаем заключение, что при всем разнообразии подходов к понятию образовательной парадигмы и соответствующему термину представляется удобным пользоваться этим термином для обозначения *наиболее крупных форм педагогической теории и педагогического опыта, связанных с определенными эпохами социальной истории и соответствующими им мировоззренческими (философско-религиозными) позициями*. По этим основаниям мы выделяем античную парадигму, христианскую (схоластическую) парадигму и новоевропейскую (современную) парадигму. Заметим, что такое линейное описание истории педагогики, оперирующее столь значительными массивами материала и историческими эпохами, предполагает классификации педагогических моделей, систем, типов образования и др. педагогических феноменов по различным основаниям⁴⁹.

В качестве примера попытаемся раскрыть наше понимание образовательной парадигмы (как это и предполагало сделанное в начале статьи замечание о важности исторического опыта) на примере христианской, или схоластической, образовательной парадигмы.

Относительно схоластики как таковой могут заметить: эта рациональная форма теологического мировоззрения утратила свою культурную идентичность как минимум два столетия назад. Она неактуальна как набор дисциплин с определенным содержанием, тем более для России, где отсутствует традиция теологического образования в университетах. В этих возражениях есть резон. Действительно, в наши дни в университетах большинства западных стран, даже на традиционно существующих там теологических факультетах, которые к тому же, увы, не испытывают наплыва студентов, схоластическое богословие и схоластическая философия преподаются лишь как часть истории христианского мышления. В нашей же стране изучение богословия считалось привилегией духовного сословия и осуществлялось в церковных учебных заведениях. В самом деле еще Петровский проект «Положения об Академии наук и художеств» (1724), предполагавший открытие в Санкт-Петербурге юридического, медицинского и философского факультетов, однозначно указывал: теология передается «токмо Синоду»⁵⁰. И все последующее время, вплоть до февраля 1917 г., в императорских университетах, военных училищах и технических институтах учили

⁴⁹ В частности религиозное образование как эволюционирующий тип образования, «прошивает» всю историю педагогики.

⁵⁰ Бурлака Д. К., Шмонин Д. В. Просвещение, университет и профессиональная философия в России XVIII в. (к 300-летию со дня рождения М. В. Ломоносова) // Вестник Северо-Западного отделения Российской академии образования. — 2011. — № 1 (11). — С. 88–95; Shmonin, Dmitry. Institutionalization of philosophy in Russia: the first universities in the 18th century // *Innovazione filosofica e università tra Cinquecento e primo Novecento* / Gr. Piaia — M. Forlivesi (ed.). Padova: CLEUP, 2011.

Закон Божий, но не богословие. При этом изучение богословских дисциплин в духовных школах, где схоластика, особенно с начала XIX столетия, считалась чуждым православии латинским вкраплением, влияло скорее на становление корпоративной среды духовенства, нежели на развитие культуры рационального мышления. Подчеркнем в связи с этим, что мы видим в схоластике — среди прочего — практическую философию образования и предлагаем рассматривать ее здесь именно в перспективе развития педагогики.

Может, однако, последовать вопрос о том, уместно ли сводить все «педагогическое Средневековье» к схоластике, причем к схоластике именно христианской? Ответим кратко: если мы говорим именно об образовательной парадигме, то она сложилась в христианской, причем западно-христианской, традиции. Эта парадигма «выросла» из античного образования и святоотеческой религиозной педагогики; она была связана (в разные периоды и в разной степени) с арабской и еврейской интеллектуальными культурами, с восточно-христианской богословско-философской мыслью. При всем многообразии средневекового мира, заметим, парадигма как совокупность образовательных моделей, построенных на религиозно-теологическом фундаменте, нашла свое воплощение в школьно-университетской системе образования именно на латинском Западе. Ни греческий христианский Восток, включая древнерусское Православие, ни арабский мир такой системы не создали, но впоследствии вынуждены были воспользоваться ее плодами.

Христианской (схоластической) образовательной парадигме предшествовали древнегреческие и древнеримские образовательные модели, первые школы, педагогические теории и научные программы, составившие античную образовательную парадигму. Греческие образовательные модели⁵¹ лежали в религиозном поле, поскольку религиозность, вера в богов, являлась составной частью античной культуры. В II–V вв. государственное образование в империи, то есть в христианско-эллинистическом мире, хотя и существовало на естественно-религиозном фоне, все же имело светский характер, постепенно приобретая завершенную форму семи свободных искусств.

Вне связи с государственной системой образования, начиная с II в., в империи появляются христианские церковные школы — огласительные училища. Интересно, что подготовка мирян и клириков в первые века не разделялась, а статус церковных школ зависел от авторитета учащихся в них отцов. Именно благодаря вкладу в развитие богословия и ярким именам учителей и выпускников нам известны Александрийская и Антиохийская школы, причем и как образовательные учреждения, и как центры богословской учености. Это было *религиозное образование*, внутри которого начинало медленно вызревать образование *духовное* как способ подготовки священно- и церковнослужителей. Однако и огласительные училища, и грамматико-риторические школы, сосуществующие и влияющие друг на друга, к V в., то есть ко времени систематизации, которую отразил в своем «Сатириконе» Марциан Капелла⁵², постепенно теряют не только специфику, но и значение. В грамматико-риторических школах, несмотря на их светский характер, среди учителей преобладают христиане, а огласительные училища утрачивают просветительскую роль из-за распространившегося к этому времени обычая крестить в младенчестве. Более того, с распадом Западной империи

⁵¹ Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека / Пер. с нем.— Т. 1.— М., 2001; Т. 2.— М., 1997; Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли. М., 2002.

⁵² Martianus Capella. De nuptiis Philologiae et Mercurii. Leipzig, 1983.

забота государства о школе практически прекращается, в то время как Церковь лишь только начинает осознавать свою системообразующую роль и ответственность за судьбу интеллектуальной и духовной культуры.

Таким образом, в V–VIII вв. на фоне интеллектуальной и культурной деградации (впрочем, мы говорим преимущественно о Западе; христианский Восток — отдельная тема), педагогическая наука живет и развивается трудами немногих подвижников. Начинает складываться средневековый тип образования: монастырская школа, в которой после изучения основ латыни следует обучение грамматике, риторике и диалектике, затем от искусств ментальных переходят к искусствам реальным, вещественным, к которым относятся арифметика, музыка, геометрия и астрономия. И только после завершения такого общеобразовательного цикла можно приступать к изучению богословских дисциплин. Тем самым секулярные прежде искусства христианизируются, точнее, они включаются в иерархию наук, главной среди которых становится теология. Таким образом определяются контуры модели христианского религиозного образования и закладываются основы образования духовного, как специализированного набора дисциплин для подготовки священнослужителей.

В сочинениях авторов VIII–IX вв.⁵³ обнаруживаются рационалистические мотивы, важные для становления схоластических методов познания и передачи знания, без которых невозможно представить себе становления новой — схоластической — системы образования. За последующие два столетия (X–XI) схоластика, в ходе практической педагогической работы в церковных школах, сложится в универсальную модель христианского религиозного образования. Распространив в XI столетии свое влияние на городские школы, схоластическая модель будет включать в себя как светскую общеобразовательную составляющую (те же *septem artes liberales*), так и высшую науку — теологию, то есть божественные науки, постигаемые логическим путем, в естественном свете человеческого разума.

Анализ содержания, механизмов функционирования, характер эволюции схоластической парадигмы образования представляется важным особенно на поздних этапах, поскольку именно она является выражением религиозного мировоззрения и содержит базовые ценности культуры. Развитие схоластики, усложнение ее проблематики, происходящее в XI–XII вв., приводят к тому, что истолкование текстов перерастает во все более самостоятельное философствование, а комментарии приобретают черты самостоятельных тематических трактатов. Схоластика приобретает черты профессиональной философии, являющейся стержнем образования, представляет собой и содержание образования, и комплекс методов воспитания. Не менее важным является и то, что схоластические подходы к познанию передаваемого через школу материала формировались именно как систематические; именно они сделали системность принципиальной чертой образовательной и научной деятельности.

В XII–XIII вв., с образованием и развитием университетов, христианская парадигма приобретет завершенные черты: схоластика вбирает в себя все, что мы сейчас называем средним и высшим образованием. Исключение составляют две профессиональные области знания, выходящие за пределы схоластики: медицина и право⁵⁴, которые, наряду с теологией, получают свои высшие факультеты в университетах. *Modus parisiensis* (парижский способ конституирования университетов) стал об-

⁵³ Напр.: Alcuinus. De dialectica // Migne, Patrologia latina.— Vol. 101.— Col. 949–976B.

⁵⁴ Однако и их изучение тоже строилось по схоластическому методу.

разцом, по которому *studium generale* (школа, в которой студенты проходили курсы свободных искусств), соединившись с теологической школой, становится начиная с конца XII — первой половины XIII вв. основой сосуществования в единой образовательной среде объединений учащихся (землячества, «нации») и учащихся (факультеты). Именно в формировании корпоративности обретает свои черты университет; и именно университет соединяет в себе монастырские, кафедральные, авторские модели преподавания свободных искусств, надстраивая над «зданием школы» «верхние этажи» — теологию, право и врачебное искусство. В XIV–XVI вв., в эпоху Возрождения, христианская образовательная парадигма постепенно размывается, становится более рыхлой; в нее включаются новые элементы (которые часто оказываются «хорошо забытыми старыми») философского и научного знания. Параллельно рождаются «частично секуляризованные» гуманистические педагогические модели, ориентированные на элитарное домашнее воспитание и частную школу. XVI столетие приносит новые подходы к образованию. Особенностью реформационной образовательной модели оказывается прагматизм, предусматривающий преподавание преимущественно на начальной ступени.

Таким образом, можно говорить о подготовке смены образовательных парадигм, о начале перехода от христианской (схоластической) парадигмы к новоевропейской, который осуществится в XVII–XVIII вв. И здесь важным представляется изучение католического варианта модернизации образования XVI в., который учитывал и средневековую школьно-университетскую традицию, и идеи христианского гуманизма⁵⁵. Процессы конфессионализации школы, запущенные в ходе Реформации, в сочетании с процессами секуляризации, на появление которых повлияло Возрождение, создают новую ситуацию в образовательной среде. Это представляется особенно важным, поскольку образование как система трансляции знания и наука как система накопления и развития знания неразрывно связаны друг с другом, с одной стороны, и не могут рассматриваться вне социокультурного и религиозно-мировоззренческого контекстов, с другой стороны. Мощным развитием этих идей (в конце того же XVI в.) становится иезуитская модель образования, зафиксированная в «*Ratio studiorum*» («Порядок и устройство занятий» — педагогический устав иезуитов, утвержденный в 1599 г.)⁵⁶. Модель, сформированная иезуитами⁵⁷, позволяет создать эффективную и конкурентоспособную образовательную вертикаль, сохраняющую преемственность со средневековой школой, но генерирующую новые педагогические подходы и технологии.

XVII в. становится временем первой масштабной модернизации образования и трансляции научного знания, в которой свою роль сыграли различные педагогические силы, от католических профессоров, авторов учебных университетских курсов, включая иезуитов⁵⁸, до Коменского. Именно поэтому важным представляется

⁵⁵ Шмонин Д. В. В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании. — СПб., 2006.

⁵⁶ [Шмонин Д. В., вступ. статья и перевод с лат.] Порядок и устройство занятий в Обществе Иисуса (фрагмент) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2011. — Т. 12. — Вып. 4. — С. 308–326, [Савинов Р. В., перевод с лат., прим.] *Ratio Studiorum*: Каталог некоторых вопросов по «Сумме теологии» св. Фомы Аквината (фрагмент) // *Acta eruditorum*. — 2010. — Вып. 8. — С. 143–145.

⁵⁷ Шмонин Д. В. *Regulae professoribus*, или Как иезуиты учили философии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2009. — Т. 10. — Вып. 4. — С. 84–99.

⁵⁸ Вдовина Г. В. Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII века. — М., 2009.

осмысление первой модернизации образования в период позднего Средневековья, Ренессанса и раннего Нового времени, когда схоластический рационализм как комплекс методов образования и исследовательских стратегий, характерных для средневекового типа мысли, формирует представление о системе как о необходимом условии всякого продуктивного мышления. Тем самым он оказывает влияние на институционализацию классической науки и создание новых способов трансляции знания, т. е. на оформление (новоевропейской) образовательной парадигмы и построение современной системы образования⁵⁹.

Можно сказать, что задача раскрыть важную, пока еще недооцененную (как в среде педагогов, историков образования, так и в среде историков и философов науки) роль христианской парадигмы образования (включая ее ценностное ядро, схоластическую методологию познания, сам дискурс схоластики, различные педагогические модели, а также входящие в них религиозные и светские элементы) — эта важная для ценностно-культурологической педагогики задача по-новому смотрится в перспективе глобальных процессов, разворачивающихся в образовании в наши дни.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли.— М., 2002.
2. Булычева А. А. Образовательная парадигма библиотечной профессиологии // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств.— 2007.— № 1.— С. 109–111.
3. Бурлака Д. К. Двадцать лет по Русскому Пути // Вестник Русской христианской гуманитарной академии.— 2009.— Т. 10.— Вып. 2.— С. 30–57.
4. Бурлака Д. К. Духовно-фундированное образование в постсекулярном обществе [предисл.] // Козырев Ф. Н. Гуманитарное религиозное образование: Книга для учителей и методистов.— СПб., 2010.
5. Бурлака Д. К. Метафизика культуры.— СПб., 2007.
6. Бурлака Д. К. Мышление и откровение.— СПб., 2007.
7. Бурлака Д. К. Понятие культуры в контексте идей русской религиозной философии // Известия РГПУ им. А. И. Герцена.— 2008.— № 50.— С. 7–20.
8. Бурлака Д. К. Феномен РХГИ // Науковедение.— 2004.— № 3.
9. Бурлака Д. К. Ценностно-культурологическая модель гуманитарного образования как методология духовно-нравственного воспитания личности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии.— 2010.— Т. 11.— Вып. 3.— С. 206–219.
10. Бурлака Д. К. Ценностно-культурологическая педагогика: эффективный метод воспитания толерантности в конфессионально неоднородном обществе // Вестник Герценовского университета.— 2011.— № 7.— С. 27–38.
11. Бурлака Д. К. Культурологические, духовные и национальные основания гуманитарного образования // Русский христианский гуманитарный институт. Концепции. Программы. Документы / Под ред. Д. К. Бурлаки.— СПб., 2001.
12. Бурлака Д. К. РХГИ как экзистенциальный проект // Вестник Русского христианского гуманитарного института.— 2004.— Т. 5.

⁵⁹ Отметим, что развитие научного и педагогического потенциала схоластики продолжается до середины XVIII в. (См.: Савинов Р. В. Постсредневековая схоластика как вариант философской парадигмы Нового времени // Вестник Русской христианской гуманитарной академии.— 2011.— Т. 12.— Вып. 3.— С. 99–108).

13. Бурлака Д. К., Шмонин Д. В. Просвещение, университет и профессиональная философия в России XVIII в. (к 300-летию со дня рождения М. В. Ломоносова) // Вестник Северо-Западного отделения Российской академии образования.— 2011.— № 1 (11).— С. 88–95.
14. Валицкая А. П. Гуманитарное образование в контексте модернизации: теория и практика // Вестник Герценовского университета.— 2011.— № 3.— С. 3–8.
15. Валицкая А. П. Гуманитаристика и гуманитарное знание: к концепции модернизации высшего образования // Вестник Герценовского университета.— 2009.— № 11.
16. Валицкая А. П. Образование в России: стратегия модернизации. Аналитический доклад // Вестник Северо-Западного отделения Российской академии образования.— 2011.— № 1 (11).— С. 3–13.
17. Валицкая А. П. Философские основания современной парадигмы образования // Педагогика.— 1997.— № 3.— С. 15.
18. Вдовина Г. В. Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII века.— М., 2009.
19. Владимир Воробьев, прот., Светское религиозное образование. Традиционной гимназии — 15 лет // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.— Сер. 4.— 2007.— № 7.— С. 181–186.
20. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т.— М., 1974.— Т. 1. Наука логики.
21. Дудина М. Н. Новая образовательная парадигма: вопросы содержания образования // Инновационные проекты и программы в образовании.— 2011.— № 3.— С. 7–13.
22. Дудина М. Н. Новая образовательная парадигма: проблемы содержания образования // Образование и наука.— 2010.— № 2.— С. 3–16.
23. Дудина М. Н. Новая образовательная парадигма: проблемы качества образования // Современные проблемы науки и образования.— 2006.— № 5.
24. Евсевий Памфил. Церковная история. Кн. 6. Гл. 18.
25. Ермаков П. Н., Абакумова И. В. Образовательная парадигма как характеристика учебного процесса в классическом университете // Инновации в образовании.— 2008.— № 1.— С. 27–30.
26. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека / Пер. с нем.— Т. 1.— М., 2001; Т. 2.— М., 1997.
27. Ипгрейв Дж. Духовность: современные тенденции в религиозном образовании // Петербургский образовательный форум-2010. С. 48.
28. Козырев Ф. Н. Гуманитарное религиозное образование. Книга для учителей и методистов.— СПб., 2010.
29. Козырев Ф. Н. Неконфессиональное религиозное образование в зарубежной школе. Автореф. ...дисс... докт. пед. наук.— СПб., 2006.
30. Косарева Л. М. Рождение науки Нового времени из духа культуры.— М., 1997.
31. Крутик А. Б. Образовательная парадигма: современное состояние и перспективы развития // Вестник ИНЖЭКОНа.— Сер. «Гуманитарные науки».— 2009.— № 4.— С. 12–22.
32. Кун Т. Структура научных революций.— М., 1977.
33. Лосский В. Н. Понятие «аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита / Пер. с фр. М. Ю. Рутина // Богословские труды.— № 42.— 2009.— С. 110–136.
34. Огурцов А. П. Парадигма // Новая философская энциклопедия.— М., 2010.— Т. 3.
35. Перевозчикова Л. С. Гуманистическая образовательная парадигма как аксиологическое основание современного высшего образования // Научные ведомости Белгородского государственного университета.— Сер. «Философия. Социология. Право».— 2008.— Т. 14.— № 6.
36. Перов Ю. В. Лекции по истории классической немецкой философии.— СПб., 2010.
37. Плаксий С. И. Образовательная парадигма Ильинского и стратегия успешного вуза // Знание. Понимание. Умение.— 2006.— № 3.— С. 13–18.

38. Платон. Тимей // Платон. Собр. соч.: В 4 т.— М., 1989–1994.— Т. 3.
39. Порус В. Н. Кун // Новая философская энциклопедия.— М., 2010.— Т. 2.— С. 354–355.
40. Порядок и устройство занятий в Обществе Иисуса (фрагмент) / Вступ. ст. и перев. с лат. Д. В. Шмони́на // Вестник Русской христианской гуманитарной академии.— 2011.— Т. 12.— Вып. 4.— С. 308–326.
41. Проблемы взаимодействия духовного и светского образования: история и современность (сб. статей).— Н. Новгород, 2004.
42. Псевдо-Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Мистическое богословие.— Киев, 1991.
43. Ratio Studiorum: Каталог некоторых вопросов по «Сумме теологии» св. Фомы Аквината (фрагмент) / Перев. с лат., прим. Р. В. Савинова // Acta eruditorum.— 2010.— Вып. 8.— С. 143–145.
44. Романенко И. Б. Платоновская образовательная парадигма и Академия // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.— 2002.— № 2.
45. Савинов Р. В. Постсредневековая схоластика как вариант философской парадигмы Нового времени // Вестник Русской христианской гуманитарной академии.— 2011.— Т. 12.— Вып. 3.— С. 99–108.
46. Светлов Р. В. Сократ и «спартанский мираж» // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира.— Вып. 10.— СПб., 2011.— С. 363–375.
47. Степин В. С. Теоретическое знание.— М., 2000.
48. Степин В. С. Философская антропология и философия науки.— М., 1992.
49. Сырых В. М., Чернобель Г. Т. Образовательная парадигма профессора Н. А. Власенко // Журнал российского права.— 2010.— № 5.— С. 145–150.
50. Шмонин Д. В. Regulae professoribus, или Как иезуиты учили философии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии.— 2009.— Т. 10.— Вып. 4.— С. 84–99.
51. Шмонин Д. В. В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании.— СПб., 2006.
52. Шмонин Д. В. От катехумена до магистра: становление христианской парадигмы религиозного образования // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина.— Сер. «Философия».— 2012.— № 2.— Т. 2.
53. Alcuinus. De dialectica // Migne, Patrologia latina.— Vol. 101.
54. Cassiodorus Vivarensis Abbas. De artibus ac disciplinis liberalium litterarum // Migne, Patrologia latina.— Vol. 70.
55. Isidorus Hispalensis. Etimologiarum libri viginti // Migne, Patrologia latina.— Vol. 82.
56. Karolus Magnus. Capitularia. Anno 789 // Migne, Patrologia latina.— Vol. 97.
57. Martianus Capella. De nuptiis Philologiae et Mercurii.— Leipzig, 1983.
58. Shmonin, Dmitry. Institutionalization of philosophy in Russia: the first universities in the 18th century // Innovazione filosofica e università tra Cinquecento e primo Novecento / Gr. Piaia — M. Forlivesi (ed.).— Padova, 2011.
59. Παράδειγμα // A Patristic Greek Lexicon, ed. By G. Lampe.— Oxford, 1961.

И. Б. Романенко

**СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ
И ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ
(РАЗМЫШЛЕНИЯ О СТАТЬЕ Д. К. БУРЛАКИ
«ДУХОВНО-ФУНДИРОВАННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ
В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ ОБЩЕСТВЕ»)**

Понимание собственной принадлежности к определенной культуре, традиции, социуму приобретает особую важность для современного человека, поскольку способствует преодолению таких современных форм индивидуализма, как социальное сиротство, безродность, беспочвенность существования, кризис самолокализации в обществе, социальный аутизм, являющихся серьезными проблемами прежде всего западного общества. Замкнутость человека на себя, индифферентность к окружающим, различным проявлениям жизни, уныние, безразличие и т. п. являются серьезной социально-психологической проблемой, возникающей под влиянием цивилизации. Так человек реагирует на чужеродность цивилизационных ценностей, навязываемых средствами массовой информации. Поэтому столь важным для реализованности и успешности современного молодого человека в различных сферах деятельности оказывается не только понимание того — «кто есть ты?», но прежде всего какова твоя индивидуально-личностная связь с обществом, культурой, историей. Большую роль в осознании данной связи и взаимозависимости играет система образования.

Для студента, впервые обращающегося к осознанию социокультурной идентичности и одновременно пребывающего в процессе ее формирования, а также преподавателя, желающего помочь ему в этом сложном деле, сразу же возникает несколько проблем: определения феномена социокультурной, этнокультурной и т. п. идентичности и способов ее формирования; рассмотрение данного феномена в контексте национального менталитета (и по возможности достижение некоторой терминологической определенности в данном вопросе); определение поликультурного потенциала Санкт-Петербурга как среды формирования социокультурной идентичности; влияние идентичности на коммуникативное поведение и др.

Социокультурную идентичность можно определить как устойчивое социально-психологическое состояние социального субъекта (индивида, этнической группы, общества, народности, нации и т. п.), выражающее отношение субъекта к самому себе, окружающим, окружению, проявляющееся в поведении, образе мысли, доминантных ценностях, способах связи (сознательных и бессознательных) с себе подобными. В ходе

становления социокультурной идентичности происходит формирование представлений о себе как имеющем отношение к определенному типу культуры, национальному менталитету, а также месту и времени жизни. В данном процессе отражается способность социального субъекта установить и осознать собственную специфику, непохожесть, определить (а иногда и сохранить) собственное лицо.

Осознание себя как некоей целостности с определенными чертами характера, своей отнесенности к историческим традициям — есть одновременно и процесс, и результат самоопределения социального субъекта в направлении понимания своего отличия от других, дистанцирования себя от других. Так, греки идентифицировали себя, дистанцируясь от варваров по принципу владения греческим языком или по принципу обладания свободой («Мы — свободные, они — рабы»). Часто становление идентичности происходит не по принципу позитивного самособирания, а по принципу противопоставления и противостояния другим. Таким образом, формируется специфическое восприятие себя в составе целого, проявляющееся в мироощущении, мировоззрении, эмоциональном отношении к миру, поведении, коммуникативных актах. Идентичность задает некий автоматизм деятельности вышеуказанных ментальных структур, а также некоторым бессознательно протекающим актам, проявляющимся на уровне общественной психологии.

Если менталитет — это коллективный способ мировосприятия, лежащий в основе различных отношений, отличающийся относительным постоянством, то идентичность является персонификацией этого коллективного применительно к месту, времени, социокультурной реальности и т. п. Если менталитет нации складывается на протяжении веков, то идентичность в составе персонального целого подвержена воздействию и влиянию ситуативных изменений, являясь более пластичным ментальным образованием. Даже в рамках одной ментальности могут сформироваться идентичности, отличающиеся друг от друга относительно места, специфики социокультурного окружения и т. п. В этом смысле можно говорить, например, об идентичности петербуржцев и москвичей, а также о северной идентичности, имея в виду не только способ мироощущения и самосознания северных народов, но и жителей крупных промышленных городов Севера (Норильск, Тюмень, Ханты-Мансийск и др.). По-видимому, внутри петербургской идентичности можно провести более глубокие дифференциации: например, различая идентичность жителей районов Петроградки и Купчино, при этом понимая, что не всегда метод дробления является продуктивным в социально-философском исследовании, т. к. в результате ускользает и размывается целостность феномена.

От силы и глубины национальной идентичности зависит сила и крепость нации, ее способность противостоять силам распада, провокациям (внутренним и внешним). В этом смысле национальная идентичность представляет собой связанную систему идей, чувств, стереотипов мировосприятия как в исторической ретроспективе, так и перспективе. В основе различных видов и форм идентичности лежит менталитет как нечто фундаментально общее, лежащее в основе сознательного и бессознательного, логического и эмоционального, глубинный источник мышления, идеологии, веры, чувств и эмоций, являясь некоей предрасположенностью, внутренней готовностью человека действовать определенным образом. Формируясь в ходе исторического процесса, менталитет образует ту духовно-поведенческую специфичность, которая делает представителей одного народа непохожими на представителей других народов, в силу этого он становится *важным фактором самоидентификации* той или

иной общности¹. К существенным факторам, влияющим на становление национальной ментальности, следует отнести природные, географические, геополитические и социально-исторические.

К доминирующим факторам становления российского менталитета русские философы и историки (В. О. Ключевский, И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, Н. А. Бердяев и др.) относили географический (пространственную протяженность, рассеянность населения по территории, исключительную неблагоприятность для длительного проживания и т. п.), а также чрезмерную, гипертрофированную государственность. Оба фактора отразились на психическом складе народа (рутинность труда и сверхусилия при освоении территории, аскетизм и выносливость, терпеливость исконного населения, доминирование государственных интересов над интересами личными, семейными, сословными и т. п.). Традиция обсуждения проблем организации территории, территориального пространства сложилась в русской философии и истории, начиная с середины XIX века, и продолжилась в XX веке. И. А. Ильин, размышляя о миссии русского народа, отметил, что ни один народ в мире не имел такого бремени и задания как русский народ. Первое наше бремя есть бремя земли. «Не мы “взяли” то пространство: равнинное, открытое, незащищенное — оно само навязалось нам...» (И. А. Ильин). Развивая идею о национальном предназначении, можно сделать предположение, что одним из таких ниспосланных Свыше заданий (предназначений) было освоение этих бескрайних территорий. Обратим внимание на исторически сложившееся в менталитете россиян стремление к освоению новых территорий. Но это первичное освоение, как правило, не было обременено капитальным обустройством, как то принято в западных странах, где возделывается буквально каждый клочок земли.

Государственность, державность проявляется в способности мыслить государственными масштабами, воспринимать государственные интересы как свои собственные (и порой прямо отождествлять себя с государством), что, в свою очередь, приводит к специфическому пониманию свободы в контексте национального менталитета. Свобода понимается как долг, ответственность, внутренняя умеренность и причастность общему, а следовательно, как нравственная ценность, как правда, в отличие от западноевропейского (буржуазно-мещанского) понимания свободы как права личности, ограниченного законом.

Такое понимание свободы нашло отражение в соборности как принципе организации русской духовности, национально-психологической и культурно-исторической доминанте. Соборность означает не только общинность как способ коллективного выживания, но единство общего и индивидуального, единство, которое буквально светится богатством индивидуальных начал. Для данного способа организации духовности характерно отсутствие комплекса господства, подчинения и порабощения других, более слабых племен и народностей, навязывания своих ценностей другим. Государство традиционно выступало в роли гаранта единства многочисленных племен и народов. Поэтому русская идея, развивающаяся в рамках данной идентичности, по сути была лишена национальной ограниченности и не связана с намерением стяжания каких-то благ в интересах титульной нации, но связана с намерением *служения*, выполнения посреднической, миротворческой миссии, гаранта справедливости и стабильности при решении спорных (в том числе и международных) вопросов,

¹ См.: Кукоба О. А. Доминанты российского национального менталитета // Вестник Воронежского государственного университета. — 2004. — № 2. — С. 191–192.

что приводило к выработке долговременных стратегий в различных сферах жизни, «всемирной отзывчивости», Всечеловечности и т. п.

Государство в своих стратегических интересах оставалось наднациональным, ответственным за единство нации, одновременно усиливая зависимость индивида от власти, формируя, таким образом, подданническую политическую культуру (потребность подчиняться власти, ожидания благоденствий, а также того, что она решит насущные проблемы настоящего и будущего), феномен определенный Н. А. Бердяевым как «женственность русской души». Концентрация политической жизни в руках государства сказалась на бедности гражданского общества, функции которого в XIX и начале XX века вынужденно выполняли литература, философия, деятели науки, политическая интеллигенция.

В целом женственности российского этноса противостоял аристократизм Петербурга как исторически сложившейся культурной столицы, самого европейского города в России. Петербург изначально строился как европейская столица. В этом вопросе, пожалуй, соглашусь с мнением одного из коллег, утверждавшего, что можно назвать две столицы, которые по истине являются европейскими, — это Санкт-Петербург и Вена, которые изначально строились как имперские столицы.

В этом смысле Рим, Париж, Лондон и др. разрастались на протяжении веков, застраивались довольно хаотично, статус их менялся.

Санкт-Петербург был не только географически «окном в Европу», но изначально носителем европейской идентичности. Но европейское обычно понимается как однообразие, однородность. Такой однородности удалось избежать Петербургу, будучи столицей Российской империи, многонациональной по существу. Последнее обстоятельство проявилось в поликультурализме северной столицы, представлявшей значительные возможности для творческой, профессиональной, интеллектуальной реализации, определив новый этнокультурный тип «петербургского интеллигента». Последнее обстоятельство существенно минимизировало элемент женственности, исторически сложившийся в рамках российской ментальности.

Во второй половине XVIII века и на всем протяжении XIX века Санкт-Петербург был тем местом, где достаточно комфортно себя чувствовали представители социальных слоев, ориентированных на ценности либерализма, — купцы, торговцы, промышленники-предприниматели, интеллигенция. Разделяемые в рамках данных субкультур ценности либерализма: свобода, частная собственность, права человека, индивидуализм, конкуренция и т. п. — повлияли на формирование петербургской идентичности наряду с идеалами государственности и державности. Либеральные ценности, пришедшие в Россию с Запада благодаря реформам Петра I, разделялись немногочисленной прослойкой российской интеллигенции, достаточно компактно проживающей в Санкт-Петербурге. Успешными и реализованными оказывались люди достаточно мотивированные к творческому, профессиональному, интеллектуальному росту. Представители различных конфессий получали возможность духовного роста, совершенствования, реализации: христиане, мусульмане, иудеи. Данный фактор можно рассматривать как основание для духовного родства или общности, но не в смысле однообразия, а в смысле многообразия подходов и образа жизни. Европейскость Санкт-Петербурга проявляется и в его способности к обновлению, что дает ему право быть культурной столицей России.

Существенным фактором формирования социокультурной идентичности молодежи является духовно-нравственное воспитание, которое в идеале должно быть представлено в семье, а также на всех ступенях образовательного процесса. При этом следует

отметить, что духовно-нравственное воспитание является трудно осуществимым проектом в условиях существующей образовательной системы, поскольку связано не только с теоретической, но прежде всего с практической повседневной деятельностью. Ведь прослушав урок, лекцию или даже теоретический курс о нравственности, ученик или студент не сделаются от этого нравственнее. Духовность, нравственность требуют постоянного беспокойства и заботы о себе, постоянного культивирования, напряженной работы и тренировки. Антиковеды признают и отмечают выдающуюся роль Сократа, открывшего грекам законы и идеалы нравственного космоса с призывом постоянной заботы о душе, звучащим вполне по-христиански. В этом смысле отмечается величие миссии Сократа в подготовке античного мира к последующему принятию христианства.

В Русской православной церкви существовал эффективный институт тренировки нравственности — это *исповедь*. Человек, зная что в конце недели ему нужно будет идти в церковь и исповедоваться, уже был не свободен в своих поступках. А священник, выступая в роли духовника, не только выслушивал отчет о свершенных грехах, но и поучал, наставлял как надо жить, разбирая вполне конкретные ситуации повседневной жизни. В Советском Союзе была осуществлена попытка номинальной замены этого института на практики самоотчетов, осуществлявшихся на пионерских, комсомольских и партийных собраниях.

Даже самый предварительный подход (как бы издалека) к теме духовности связан с пониманием того, что в мире существуют вещи неизмеримо более важные чем материальные, практические и прагматические. Можно, по-видимому, говорить о различных формах духовности: вполне допускаю, что можно говорить о «светской духовности», связанной с формированием социально приемлемого, социально активного поведения, но и о развитой, зрелой духовности, предполагающей религиозность и воцерковленность.

Подлинная зрелая духовность предполагает выход за рамки земного существования, за рамки наличного бытия. Она появляется там, где возникает попытка соотношения своего земного существования с вечностью. В этом смысле очень глубокой и тонкой представляется мне сама постановка проблемы и название небольшой книжечки, купленной мною случайно в церковной лавочке «Вечность — у дверей: заметки священника», написанной протоиереем Константином Островским. Собственно там говорится об очень простых, жизненных и здравых вещах: о том, что разговоры о грядущем конце света, которые так распространены в обществе, обычно суетны и вредны. Они не только не способствуют покаянию, но и отвлекают от него. Господь скрыл от нас сроки конца мира, и, может быть, это обстоятельство является спасительным для нас. Ведь если бы мы точно знали сроки и даты, то наверняка опустили бы руки и стали бы ждать неминуемого. Но Господь при этом открыл свои заповеди и указал что делать. С другой стороны, вредно думать, что конец света наступит, например, через год. Это слишком отдаленная перспектива. Для каждого человека концом света станет его собственная смерть. А это может случиться и очень быстро, даже в ближайшие пять минут. Если включить телевизор, то в этом можно быстро убедиться (газовые баллоны взрываются, дома рушатся, сосульки и деревья падают, аварии, катастрофы и т. д.). Но вот такое понимание и ожидание конца света полезно для человека и помогает видеть, что для нас жизненно важно, а что смертельно опасно².

² См: Островский К., прот Вечность — у дверей. Заметки священника.— Красногорск: Успенский храм, 2010.— С. 5–6.

Образовательные стратегии, как правило, определяются духовными ценностями тех, кто осуществляет сам процесс модернизации общества. В данном вопросе можно обнаружить некоторые «подводные камни», которые не всегда учитываются или просто недооцениваются, игнорируются при планировании и проведении процессов обновления образовательной системы. В современном обществе проблему духовности трактуют крайне произвольно, не учитывая тех культурно-исторических традиций, которые сложились в понимании данного феномена в европейской культуре. Поэтому употреблять данный термин следует корректно, учитывая в том числе сложившиеся традиции словоупотребления.

Согласимся с Д. К. Бурлакой в том, что модернизационные процессы последних лет проводятся в идеологии компетентного подхода, в основе которого лежит философия *позитивизма, прагматизма и инструментализма*. В рамках такого мировоззрения духовно-нравственная проблематика является не востребуемой, будучи органичным элементом личностного подхода в образовании, сложившегося на основании традиции русского персонализма. Проводимый в настоящее время масштабный эксперимент по внедрению в школьный курс предмета «Основы религиозных культур и светской этики» несомненно должен учитывать опыт частных религиозно ориентированных учебных заведений, в частности опыт Русской христианской гуманитарной академии. В лаконичной и по сути концептуальной форме данный опыт представлен тремя выводами, сделанными ее ректором Д. К. Бурлакой, являющимися серьезной пищей для размышления.

Первый вывод позитивный: человека можно ввести в круг идей и ценностей, которые открыло людям Евангелие и продолжает нести в мир Церковь, делая это не путем навязывания и принуждения, а посредством убеждения на основе изучения культуры.

Второй вывод заключается в корреляции духовного роста личности с ее культурологической и религиоведческой компетентностью. Христианство в целом и Православие в частности гораздо адекватнее постигаются в контексте иных религиозных традиций, а таковые, в свою очередь, оцениваются по социокультурным последствиям. Данный подход безусловно способствует повышению формирования и повышению толерантности.

Третий вывод проблематичный и заключается в том, что между изучением религии и личностным ростом нет линейной и однозначной связи. Ознакомление с религиозно-нравственными императивами отнюдь не всегда приводит к практике жизни по заповедям. Данный вывод не пессимистичен, но отрезвляющ. **Изучение не тождественно обращению.** Часть студентов воспринимает материал духовной тематики чисто информационно, для другой части он входит в противоречие, причем порой радикальное, с содержанием их сознания, привычками и стереотипами³. В оправдание и прояснение данной ситуации следует отметить то обстоятельство, что образование как один из механизмов воспроизводства общества с необходимостью несет в себе свободу как испытание неопределенностью. Но свободу нельзя декларировать или навязать, ее можно лишь подарить, предложив как дар. При этом в процессе дарения у педагога всегда существует соблазн деликатно подсказать ученику как распорядиться этим даром.

³ См: Бурлака Д. К. Духовно-фундированное образование в постсекулярном обществе // Козырев Ф. Н. Гуманитарное религиозное образование: Книга для учителей и методистов.— СПб.: РХГА, 2010.— С. 18–19.

Формирование социокультурной идентичности и духовно-нравственное воспитание неразрывно связаны с развитием гуманитарных наук. Но драматизм современной ситуации состоит в том, что государство российское не заинтересовано в развитии гуманитарных наук, потому что не заинтересовано в развитии гражданского сознания. Каким образом связаны гуманитарные науки, духовно-нравственное воспитание и гражданское сознание? — Напрямую, без каких-либо опосредований. Чему учат гуманитарные науки? — Мыслить, думать о настоящем, прошлом и будущем, т. е. мыслить актуально, обсуждать, аргументировать, полемизировать, вести диалог, слушать и т. п. Современное состояние дел в этой области, к сожалению, печально. Государство, отказывая гуманитарным наукам в достойном финансировании, обрекает гуманитариев на то, чтобы они были недоучками, некомпетентными, недостаточно профессиональными людьми, чтобы своими науками они занимались урывками, «от времени к времени», бегая по различным работам, а не занимаясь сосредоточенно в библиотеке, архиве, рабочем кабинете, лаборатории и т. д. В гуманитарных науках, к сожалению, все складывается так, чтобы настоящую научную работу, профессионализм свести на уровень хобби. Но в условиях информационных войн защитниками отечества являются не только «люди в погонах», но и те, кто умеет работать с информацией, адекватно реагируя на провокации, кто может защитить и отстоять ценности своей культуры, отстоять гражданский мир и гражданственность своего времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кукоба О. А. Доминанты российского национального менталитета // Вестник Воронежского государственного университета.— 2004.— № 2.— С. 191–192.
2. Островский К., прот. Вечность — у дверей. Заметки священника.— Красногорск: Успенский храм, 2010.— С. 5–6.
3. Бурлака Д. К. Духовно-фундированное образование в постсекулярном обществе // Козырев Ф. Н. Гуманитарное религиозное образование: Книга для учителей и методистов.— СПб., 2010.

М. Ю. Смирнов

СИСТЕМЫ ЗНАЧЕНИЙ РЕЛИГИОЗНЫХ И ФИЛОСОФСКИХ ПОНЯТИЙ В РАЗБУЖЕННОМ СОЗНАНИИ

Известно, что увлекательный период жизни, именуемый студенческим, омрачается главным образом дважды в год, когда раздается похожее на шипение ядовитой змеи слово *сессия*. Тогда происходит лихорадочное пробуждение тех сегментов сознания, которые должны быть задействованы в образовательном процессе. Мобилизуются все возможные и невозможные интеллектуальные ресурсы студенческой особи, дабы ей прорваться сквозь зачетно-экзаменационные дебри к заветному оазису каникул, да еще и удержать за собой право на скудные отступные, по недоразумению величаво именуемые стипендией.

На эти критические дни студенческий разум переводится в режим напряженного освоения большого объема учебного материала, что для многих оказывается делом непривычным, доводящим до шокового состояния. Средством, выражающим потуги столь безжалостно активизированного мышления, становится речь, которой изъясняется очутившийся на экзамене индивид. Бывают, конечно, случаи ступора и «партизанского» безмолвия, причем не всегда вызванные неподготовленностью, отсутствием знаний. Это так называемый «эффект собаки»: смотрит тоскливым умным взглядом, все понимает, а сказать ничего не может. Но «молчание ягнят» с зачетками (то ли от избыточного волнения, то ли от страха произнести «не те» слова) все-таки встречается реже, нежели акты говорения. И вот здесь-то начинается самое интересное.

Следует исходить из убеждения, что подавляющее большинство обладателей студенческого билета — это воспитанные, добрые, честные и, конечно же, смышленные люди. Задайся любой из них целью услышать, как бы со стороны, что именно произносится им в момент проникновенного общения с экзаменатором, это наверняка стало бы неожиданным открытием в себе самом чего-то дотоле неведомого (реже — радостным, скорее же — вызывающим тоскливую задумчивость). Но такое происходит нечасто, ибо доминанта внимания в экзаменационной стрессовой обстановке смещена совсем на другое — отчаянное разыскивание в глубинах памяти хоть каких-нибудь спасительных слов, слуховые и зрительные усилия по улавливанию подсказок, наблюдение за реакцией преподавателя и страстную надежду на появление заветной положительной записи в зачетной книжке.

Поэтому в роли фиксирующей инстанции (семиотического «получателя высказывания») выступает экзаменуемый преподаватель, которому судьбой и учебным процессом уготовано быть восприимчивым студенческих откровений. Автор данных заметок трудится в таком качестве уже больше, чем длилось земное пребывание Иисуса Христа, из чего понятно, что послушаться (и навидаться) за столько лет пришлось всякого. С какого-то времени показалось занятым не только запоминать отдельные особо выдающиеся студенческие высказывания, но и составить собрание их записей. В итоге коллекция образовалась весьма обширная.

За принцип отбора и фиксации изначально было положено сохранение услышанного или прочитанного в первоизданном (в старину говорили «первобытном») виде, не редактируя или подправляя для пущего блеска добытые перлы. Такая непосредственность трансляции точнее передает подлинную тональность студенческого мышления, раскрывающегося в словах отвечающего на экзамене.

Если исходить из того что высказывание означает любую единицу (устную или письменную), наделенную значением, т. е. любое утверждение о пространстве, объектах, их отношении и трансформации, то совокупность высказываний на какую-либо тему можно рассматривать как систему значений, которыми сознание наделяет содержимое некой предметной области. Тогда сам процесс высказывания будет экспликацией того образа предмета, который сложился и функционирует в сознании субъекта.

Из многообразия учебных дисциплин, на зачетах и экзаменах по которым доводилось слышать *ничто*, достаточно будет остановиться на двух, наиболее частых в собственной преподавательской практике — религиоведении и философии. Студенческие познания по обеим этим дисциплинам обретаются в основном аудиторно, т. е. укладываются преимущественно в форму услышанного с голоса преподавателя и записанного на лекциях, слегка надстраиваясь чем-то прочитанным в рекомендованной или случайной литературе и дополняясь внешними источниками (от СМИ до «житейских рассказов» и/или отдельных личных впечатлений). Возникающие при этом у студентов системы значений религиозных и философских понятий складываются из ассоциативных семантических полей, между которыми устанавливаются иногда прямые, но чаще извилистые опосредованные взаимоотношения. Как известно, далеко не все сказанное лектором конспектируется сообразно смыслу, да и просто звучанию произносимых фраз — увы, состояние образовательного «бэкграунда» многих учащихся таково, что им не всегда знакомы, казалось бы, элементарные термины или события. Тогда и возникают семантические сдвиги и замещения значений, адаптирующие непонятные слова к наличному уровню представлений.

До поры до времени (экзаменационного) эти системы значений пребывают в «спящем режиме», поскольку в повседневном обиходе учащегося потребность задействовать их арсенал возникает крайне редко. Поэтому упорядочивание и уточнение значений откладывается до времени очередного инициального «ритуала перехода» (сессии).

О том, как обрабатывается сознанием экзаменуемых, в лихорадочной динамике ментальных операций, содержательное и понятийное богатство религии и философии, можно судить по приводимым далее примерам. В необходимых случаях рядом со студенческим высказыванием в скобках приводится то, что должно было бы звучать на самом деле. Итак, перейдем к иллюстрирующим высказываниям.

Довольно часто имеют место просто забавные оговорки, когда студент тут же понимает, что сделал ошибку и сам поправляет себя. Из такого довелось, к примеру, услышать про «детородный грех» (*первородный*), «библистику» (*библейстику*), «ка-

талитическую церковь» (нередко произносится студентами-химиками), «понфитика» (понтифика), «веру в надгробную жизнь» и «две тысячи лет до нашей веры». Иногда происходит замена слов по их созвучию: утверждалось, что при гонениях на церковь духовенство возводилось в сан «тайным рукопожатием» (рукоположением), мусульмане совершают «хаджж в Мексику» (Мекку), «сунна состоит из нескольких хасидов» (хадисов), буддистам приписывается «идея единства Брахмана и Атамана» (Атман); античных философов-атомистов с первой попытки многие именуют «анатомистами».

Есть ряд понятий, при произнесении которых сплошь и рядом «глотаются» буквы и целые слоги, и тогда звучит «скептизм» (скептицизм), «тотеизм» (тотемизм), «католицизм» (католицизм), «протестантизм» (протестантизм). На особом месте стоит религиозное сектантство: здесь буквы и убавляются и прибавляются, отчего возникает некое пикантное «секстанство». В общем, «миром правит голос» (Логос).

Более «тяжелый» случай, когда неверно произнесенное слово полагается вполне правильным и на просьбу экзаменатора уточнить, о чем же идет речь, следует недоумение или даже настоятельное уверение студента в своей правоте. Обычно это происходит от поверхностного знакомства с материалом, неправильного прочтения учебного текста или конспекта, ошибочной подсказки.

Так возникают, например, «синкретинизм» (синкретизм) и «косматология» (космология), появляются философы «неоплатаники» (неоплатоники), дохристианская «секта ессеев» (ессеи), религия «иудализм» (иудаизм), священный текст «Ветхий Завет» (Завет) и «Пятикнижие Моисеева». Вполне убежденно в истинности звучали суждения о том, что «мессией у древних евреев считался даже персидский царь Ксерокс» (Ксеркс; хотя, вообще-то, имелся в виду царь Кир), «Талмуд состоит из Мишны и Гетеры» (Гемара), «Новый Завет написан на еремейском языке» (арамейском), в Новом Завете содержится «Откровение Иоанна Богословского», русское православие использует ныне «синоидаальный перевод Библии» (синоидаальный), в среде христианских мыслителей IV в. существовал «кружок кабардокийцев» (каппадокийцев), в 410 г. «Рим опустошили войска Алахера» (Алариха), князья Борис и Глеб были «первые русские старотерпицы» (страготерпицы), христианское духовенство организовано в «иерархическую систему» (иерархическую), у православного духовенства есть «церковный сан протоперей» (протоиерей), существует протестантская организация «адвентистов семи дней» (адвентисты седьмого дня), «ислам возник на Ближайшем Востоке». Случается, что исламский молитвенный ритуал называют «помаз» (намаз), среди направлений буддизма указываются «михаяна» (махаяна) и «ломанизм» (ламаизм), свод священных книг буддизма именуется «Тикитака» либо «Пятитака» (Типитака, Трипитака), а в Китае обнаруживается религия «даосцизм» (даосизм).

Особую вариацию представляет словотворчество в процессе экзаменационного ответа. Иногда это — трансформация исходных понятий, ведущая к появлению неологизмов с каким-то параллельным смыслом: «свободомышленники», «поклоняющиеся Шиве — шивинисты», «ученики Пифагора — пифографисты», «сократизация» (надо полагать, следование учению Сократа?).

Нередко встречается слияние двух или более слов из тематически близких областей, смысловое различие которых студенческим сознанием не фиксируется: например, *целибат* (воздержание, безбрачие духовенства), накладывается на *филиокве* (западнохристианское добавление к восьмому члену Никео-Константинопольского Символа веры) и в результате образуется загадочное «целиокве». Аналогичная операция производится и с именами: античные мыслители Филон Александрийский и Сенека превращаются

в «Финеку», среди представителей классической немецкой философии называется «Шлеглинг» (этакий симбиоз Шлегеля и Шеллинга), из двух других выдающихся европейских философов конструируется третий — «Рене Декант».

Вообще персоналиям разных времен в студенческих речениях изрядно «везет». Не раз, и не только мне, сообщалось, что первым известным философом древности был некто «Фаллос из Милета» (Фалес). Можно было услышать, как философ-стоик Зенон стал «Зекан Китийский» (из ответа студента-юриста). Трудно забыть упорство, с каким студентка настаивала на существовании римского философа «Сеньки» (Сенека). Среди католических теологов и философов упоминались «Фома Августинский» (вот так могут стать неразлучны через века Фома Аквинский и Аврелий Августин) и «Николай Казанский» (Кузанский). Интересно также было узнать о «монадологии Лейбцына» (Лейбниц), философе-просветителе «Вольере» (Вольтер), французском ученом «Леви-Бристоле» (Леви-Брюль).

Можно заметить, как запечатлеваются в студенческой речи «фоновые звуки» текущего информационного потока, периодически настолько активно звучащие по каналам разных СМИ, что почти подсознательно усваиваются слушателями. Из давних примеров вспоминается, как прародительница японских императоров богиня Аматаэрасу превратилась в «Аматаэреску» (это в начале 1990 г., когда на слуху были события в Румынии, казнь супругов Чаушеску). Из недавних, времен «тандема», — как малолетнего российского императора, жившего в XVIII веке, несколько раз назвали Иван VI Анатольевич (Антонович).

Хорошей пищей для «горя от ума» являются имена египетских богов: среди них обнаружены «верховный бог Ар» (Ра), «бог Антон» (Атон) и «бог Оазис» (Осирис).

Пространной темой являются «религиоведческие открытия» экзаменуемых студентов. Здесь, быть может, достаточно просто привести без комментариев ряд наиболее впечатливших суждений:

«Религия возникает во времена процесса родоплеменных разложений».

«В древнем мире широко распространено было принесение в жертву животных и женщин».

«Анимизм это вера в душу богов».

«Индуизм это одна из ранних религий, из которых впоследствии вытек буддизм».

«Буддизм возник как реакция брахманинского населения. Он основан на реальном человеке, вот только я забыл его фамилию».

«Основателем буддизма был Сидхирата (Сиддхартха), который с детства жил в роскошной семье».

«Гаутама ушёл сидеть под деревом и там он медитировал».

«Основу буддийского учения составляют четыре библейские истины».

«Сангха — это общежитие для буддийских монахов».

«У Авраама от Сарры родился Исаак, ставший его сыном».

«Моисей высек на камнях десять заповедей, которые ему передал Иисус Христос».

«Иудея была населена иудеями, которые исповедовали иудаизм».

«Писания были написаны на иудейском языке... Или нет! На языке иудейцев».

«В Талмуде изложены законы, по которым должен жить православный иудей».

«Пророком иудаизма был Мухаммед».

«Иисус родился под Варфоломеевской (Вифлеемской) звездой».

«Христос искупил свой первородный грех».

«Библия состоит из Нового Завета и Верхнего Завета»

«Евангелие бывает четырёх видов...»
«Первый Вселенский собор был построен в 325 году».
«В каком веке жил Фома Аквинский? — В среднем».
«Среди предшественников Реформации в Чехии было движение чашечников».
«Король Генрих VIII назначил Томаса Кранмера примусом английской церкви».
«Мартин Лютер на двери своей церкви вывесил объявление».
«Лютера всячески пресинговали».
«Протестантское христианство началось с Мартина Лютера Кинга».
«Пост в исламе это когда надо не пить, не курить и все разные прелюбодеяния не делать».

«Важнейшим у мусульман считается 622 год, когда хиджра бежал из Мекки».
«Какие я знаю наиболее известные переводы Библии? — Коран!»
«В основе ислама лежит Мухаммед».
«Мухаммед был обычным человеком, населявшим город Мекку».
«В 988 году князем Владимиром было применено крещение Руси».
«Общепризнанным считается принятие христианства на Руси крещением в Дону».
«В основании католической церкви лежат священнослужители».
«У католиков крещение производится обмыванием».
«Чтобы избрать Папу Римского кардиналов сгоняют в Сикстинскую капеллу и с каждым днём кормят всё хуже и хуже».
«Одно из новых религиозных движений было основано женщиной Марией по фамилии Христос».

Встречаются и случаи «студенческой этимологии», когда понятие произносится без ошибки, но его объяснение дается исключительно сообразно собственной интуиции, угадыванию, какому-то субъективному представлению. Из этого ряда: «лаицизм — это учение Лао-цзы», «Что такое целибат? — (после долгого раздумья) — А, вспомнила! Это большой религиозный праздник»; «Священное Предание — это когда предаются различным обрядам»; «православие — это от выражения “править слова”»; «православие — так называется потому, что правой рукой крестятся»; «пре-свитер — это что-то близкое к чему-то прекрасному»; «пиетизм так называется от имени Папы Римского Пия»; «баптизм — ну это по имени какого-то проповедника», «дхармы — это такие духовые частицы». Сюда же можно отнести своеобразную «студенческую теологию»: «Святая Троица это Бог-Отец, Бог-Сын и Дева Мария»; «Основателем христианства был Иисус Христос, которого позиционируют как Бога»; «Христос — так как был распят на кресте»; «был Христос и был Пётр, а вот кто такой Филиокве — я не поняла».

Отдельно надо упомянуть «разъяснение» некоторых терминов и сюжетов: «свобода совести — это когда каждый имеет право исповедовать любую религию или препятствовать другому исповедовать его религию»; «в Конституции написано, что мы можем исповедовать любую религию в одиночестве или группой» (это про «право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию» по ст. 28 Конституции РФ); «душа — это копия объекта, только невидимая»; «религиозная вера предполагает интимное отношение к религиозному объекту с последующим слиянием и проникновением»; «прозелитизм — это привлечение человека другой веры в христианство нехристианскими способами»; «Таинства это что-то вроде законов, только — не законы»; «Что такое деизм? — Вот пантеизм это когда Бог разлит в каждой точке бытия; а деизм — не разлит»; «деизм это когда Бог, создав нас, не принимает

участия в общественной жизни»; «Гоббса мама родила раньше времени, но всё равно он был выдающимся философом».

Надо заметить, что приведенные примеры хронологически относятся к разным десятилетиям, от советских времен до наших дней. Но произошедшая за этот период реструктуризация жизни российского общества, включая сферы идеологии и образования, на особенностях студенческой ментальности сказалась не очень заметно. Если содержательность изучаемого материала и акценты при его изложении за минувшую четверть века подверглись явным переменам, то способы его умственной обработки студенческим сознанием и характер получаемого «продукта» почти не изменились. Таким образом, можно полагать, что раскрывающийся в разнообразных «ляпах» строй мыслительной деятельности является константным для ментальности отечественного студенчества и не раз еще позабавит экзаменаторов, скрашивая им нелегкие будни учебного процесса.

Завершая эти иронические заметки, позволю себе немного коснуться еще одного, по-своему связанного с предыдущим текстом, обстоятельства. Подобные коллекции студенческих «откровений» имеют многие преподаватели, охотно делятся ими друг с другом и время от времени приводят примеры некоторых перлов в публичном общении. Воспринимается это вполне разумно, с улыбкой или вздохом сочувствия — дескать, есть еще над чем работать на ниве образования.

Но иногда, а в последние годы не так уж редко, в разной среде, где доводится «озвучивать» приведенные выше примеры, встречается насупленный взгляд и недоуменный или даже возмущенный вопрос: ну, ладно, студент сказал неправильно, но как можно это пересказывать и вообще шутить по поводу столь высоких духовных ценностей, как религия? И вот, в режиме такой озабоченности, любой дискурс о религии грозит превратиться в нечто выпендренно монументальное, обязывающее только трепетать и благоговеть. А с этим трепетом натужного благочестия по сути девальвируется и размывается религиозное ощущение бытия как дара и радости. Но сказано ведь было: «Пришел Сын Человеческий: ест и пьет; и говорите: вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам» (Лк. 7:34). Почему бы и не улыбнуться?

ЛИТЕРАТУРА

1. Мартин Б., Рингхэм Ф. Словарь семиотики / Пер. с англ.— М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010.
2. Смирнов М. Ю. Религиоведение и философия в студенческой ментальности // Вестник гуманитарного факультета СПбГУТ им. проф. М. А. Бонч-Бруевича.— 2005.— № 2.— С. 230–233.

И. А. Гончаров

ОБРАЗЫ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНЫХ ПРАКТИК

Использование понятия *humanitas* в эпоху Возрождения может рассматриваться как начало гуманитарной традиции Нового времени и, естественно, современности. В пользу этого говорит этимологическое совпадение, но не только оно. В определенном смысле слова мы можем говорить и об определенном единстве практик, связанных с гуманистическими штудиями Ренессанса и с современным гуманитарным образованием.

С одной стороны, эти практики примыкают к свободным искусствам: музыке, поэзии, живописи. Свободным же искусство становится благодаря его не-подчиненности повседневным нуждам. В основе свободных искусств лежит некая избыточность человека и человеческой физиологии, которую М. Шелер, опираясь на З. Фрейда, сравнивал с сублимацией, а точнее с существенным избытком сексуальной энергии в человеке. Не вдаваясь в тонкости этого сравнения, отметим, что здесь речь идет об избыточности физиологии человека по отношению к простым функциям добывания пищи и воспроизводства. Возникновение сознания связано с феноменом идеации, то есть способности человека к предметному восприятию. В отличие от животного, воспринимающего мир через сигналы, ведущие к насыщению и воспроизводству рода, человек способен соотносить себя с предметом безотносительно тому, что он значит для него в пищевых цепочках и в воспроизводстве рода. Выделение предмета самого по себе превращает связи и целевое предназначение вещей в нечто второстепенное, в конечном счете сливающееся в однообразный фон, который позволяет провести первую значимую собственно-человеческую формализацию — «мир». Сама возможность предмета и фона запускает механизм рефлексии и самосознания.

Макс Шелер описывает становление человека через понятие идеации и эволюционной избыточности человека. Ссылка на его «Место человека в космосе» может, на наш взгляд, служить эпиграфом к теме свободных искусств и гуманитарного знания. Свободные искусства не являются результатом пресыщения человека и переключения его внимания со значимых процессов добывания пищи и размножения на второстепенные, связанные с досугом и удовлетворением второстепенных потребностей в религии, искусстве и философии. Отмеченная М. Шелером избыточность человеческой природы —

эволюционный феномен, являющийся собственным признаком человеческой природы, а не результатом насыщения животных потребностей. Сама способность человека к отстраненному восприятию является основанием проективной деятельности, создающей материальную культуру и цивилизацию. Таким образом, можно сказать, что свободные искусства столь же древни, как и сам человек. Именно в них человек реализует свою собственную сущность, определяемую через свободу.

Связь между гуманитарным знанием и свободными искусствами несомненна. И те и другие развивают т. н. идеационную составляющую человеческой природы, связаны с формированием личности и ее социализацией. Различие между знанием и творчеством, которое впервые полагалось древнегреческими софистами, связано с тем, что эти просветители античности попытались способствовать саморазвитию каждого гражданина, ибо это искусство к самопознанию и культивированию человеческих качеств, по их мнению, должно быть присуще каждому, а не только тем, кому оно дано богами. Так, в одноименном диалоге Платона Протагор говорит, что при строительстве корабля достаточно одного специалиста, но для решения общественных проблем каждый должен обладать добродетелью и разумением. То есть свободные искусства превращаются в основания гуманитарного знания по следующей модели: невозможно, чтобы чувство прекрасного, способность мыслить и религиозное чувство культивировали профессионалы: музыканты, жрецы, философы. Каждый человек достигает своей человечности только тогда, когда станет сам себе музыкантом, жрецом и философом.

Впоследствии гуманитарное знание становится элементом гражданственности и формирует античный риторический политический идеал. Сущность этого идеала заключалась в приоритете общечеловеческого, т. е. гражданского, начала над частным. Семейная жизнь ратора и политического деятеля подчиняется некоему нравственно-философскому идеалу: мы встречаемся со своего рода инверсией, которая свойственна свободным искусствам и их отношению к прагматике. В идеале не ритор подчиняется семье и служит ее воспроизводству, но семья становится носителем гражданских ценностей. Это обусловлено тем, что мы видим некое подчинение семейных ценностей гражданским и политическим приоритетам. Так, например, в позднем республиканском Риме семейный союз, равно как и дружеские отношения определяются политическими симпатиями и антипатиями, а не наоборот. Семейная жизнь политика становится публичной, а публичная сфера находит свою институционализацию в семье.

Вместе с тем даже формирование гражданина в соответствии с общественным идеалом античности еще не соответствует современному понятию гуманитарного знания. Для того чтобы античная гражданская практика превратилась в современную познавательную деятельность, необходимо ее раздвоение. Это раздвоение возникает вследствие идеализации античности в эпоху Ренессанса. Потребность в определенном политическом порядке, обеспечивающем бесконфликтную передачу власти, была обусловлена нестабильностью политической жизни в городах-коммунах Италии после обретения ими относительной самостоятельности. Эта бесконфликтность должна быть построена на идеале достоинства человека: согласно этому идеалу власть должна принадлежать тому, кто обладает максимумом общественных добродетелей. Обращение к античному риторическому идеалу существенно облегчало конкретизацию достоинства человека. Во-первых он должен быть гуманистически образован, то есть знать латынь и греческий, во-вторых в нем должно быть развито чувство прекрасного (что связано с коллекционированием античных образцов), в третьих, античная

история для него — собрание определенных образцов поведения, которыми он руководствуется в повседневной жизни. Так в ренессансной культуре формируется идеал гражданского гуманизма, а филологические штудии становятся основой гуманитарной подготовки.

Возрождение античного риторического идеала представляло собой неудачный политический проект, это было связано с тем, что выдающиеся граждане городов-государств стремились на деле не к гражданскому идеалу, но к тому, чтобы присоединиться к привилегированному сословию, т. е. стать лендлордами. Именно эта метаморфоза произошла со знаковым для Ренессанса семейством Медичи.

Вместе с тем, будучи не успешной политически, Италия в шестнадцатом веке становится центром художественной жизни. Речь идет не только о живописи и скульптуре. Благодаря филологическим штудиям формируется идеал образованности. Ренессансное обсуждение достоинства человека, соединенное с рыцарским идеалом служения, приводит к формированию нового идеала — идеала куртуазности, который заложил базис культуры Просвещения, а точнее просвещенного абсолютизма.

То, что не удается ренессансному гражданскому гуманизму, а именно формирование новой политической культуры, смогла выполнить эпоха Просвещения. Именно просвещенный абсолютизм Людовика Четырнадцатого становится ресурсом централизации Французского государства. Политическая должность предполагала наличие у претендента искомого достоинства, а само достоинство удостоверялось при дворе в контексте сложной игры в «другого», то есть в того, кем должен быть идеальный человек. Только данное свидетельство являлось подтверждением политической пригодности и определяло успешность карьеры.

Идеал куртуазности более демократичен, нежели рыцарский, поскольку последний на первое место ставит благородство происхождения как важнейшую составляющую достоинства человека. Для идеала куртуазности же важнее достоинство добродетелей человека, его политическая доблесть. Естественно, куртуазность предполагает наличие обоих качеств, благородства и добродетели. Но все же здесь возможен некий зазор, который проявляется в таком феномене просвещенного абсолютизма, как фаворитизм. Причиной фаворитизма был тот факт, что только суверен выступал высшим критерием оценки достоинства человека и дворянина.

Двойственность и противоречивость куртуазности находит свое подтверждение в конфликте между финансистом суперинтендантом Никола Фуке и Жаком Кольбером, сменившим его на этой должности. Первый представлял интересы и «достоинство» родовой аристократии, в нем совпадали идеалы благородства и добродетели. Второй не обладал этими достоинствами, но тем не менее пользовался расположением короля. Напомним, что именно так трактует противостояние вельмож А. Дюма в своем романе «Виконт Де Бражелон», в целом придерживаясь исторической версии этого события.

Фаворитизм с точки зрения логики идеала куртуазности не рационален, однако необходим, так как именно король является центром просвещенного абсолютизма, и лишь он может выйти за пределы установленного им же порядка. Можно вспомнить анализ М. Фуко картины Веласкеса «Менины», которая изображает придворных, ожидающих королевского выхода, в то время как сам король представлен как некое отдаленное, неразличимое событие, отражающееся в зеркале. Этот образ указывает на некую амбивалентность Просвещения. Игра добродетели и благородства позволяет игнорировать благородство и выходить за пределы устоявшегося порядка дворянских

привилегий. В результате именно в этот период возрастает вертикальная социальная мобильность. Ее основанием становится образование и образованность. Но что является институтом, формирующим образованность в той же Франции?

Во 2-й половине XVI века в Западной Европе начинает формироваться иезуитская система образования, она построена как на классических, средневековых, так и ренессансных представлениях о светском идеале образованности¹. В конечном счете целью этой системы было формирование образованного сообщества, отличающегося единой культурой, противостоящей центробежным политическим стремлениям европейских государей. Фактически это был контрреформационный проект под знаменем ультрамонтанизма. Но именно данный проект реализует демократический ресурс Просвещения, окончательно склоняя чашу весов в пользу добродетели и знания, а не благородства происхождения. Особых доказательств данный тезис не требует, достаточно лишь напомнить, что почти все просветители получили образование в иезуитских колледжах.

Космополитическая природа иезуитских образовательных институтов привела к тому, что основанием, на котором формируется идеал гуманитарной образованности, стал общечеловеческий идеал достоинства, связанный с образованием и противопоставлением куртуазности и народности. Народный язык и народная культура в целом рассматривается в Просвещении как своеобразное детство культуры, которое характеризуется образной и неточной мифологией и ее современным вариантом — народной поэзией. «Другим вариантом картезианской идеи прогресса, перешедшей отчасти к просветителям XVIII века, был взгляд Фонтенеля. Он отделяет эпоху воображения и поэзии от последующего века прозы и механических искусств (промышленности). Но отсюда следует, что поэзия стала уже невозможной, ибо она — результат невежества и отсталости»².

Говоря о высокой культуре Просвещения, необходимо обратить внимание на язык этой культуры. Идеология ультрамонтанизма формируется на своеобразном синтезе неотолизма с ренессансным гуманизмом. Образовательная модель включает в себя знание классических языков, логики, основ классической и новой философии. Универсальным языком по-прежнему остается латынь. В романских странах, таких как Италия и Франция, Испания, противопоставление народной и высокой культуры было связано с противопоставлением языка *vulgate* и высокой латыни. Оба языка имели один и тот же корень и поэтому ренессансная парадигма, опирающаяся на противопоставление «чистой» латыни и испорченного народного языка, сохранялась в идеологии Просвещения.

Культурное преимущество Франции, опирающееся вначале на просвещенный абсолютизм с его идеалом куртуазности, а затем и на Просвещение в более широком контексте, не могло не сказаться на влиянии этой страны на остальную Европу. Вначале Пруссия заимствует систему управления войсками и финансами, сформированную при Кольбере, а затем Просвещение и его политические экспликации (Великая французская революция) ломают предрассудки и феодальные пережитки, внедряя в обиход кодекс Наполеона. В XVIII веке французский язык является носителем образованности и культуры.

¹ Шмонин Д. В. В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании.— СПб., 2006.— С. 78–90.

² Лифшиц М. Джамбатиста Вико / Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций.— Л., 1940.— С. 12.

Можно ли говорить о существовании немецкого Просвещения, когда изначально само Просвещение в Германии рассматривается отнюдь не с космополитических позиций, как это было в той же Франции, а как явление, носящее исключительно французские, то есть национальные, корни? Немецкий национализм, с одной стороны, подхватывает идеалы Просвещения и связанные с ним идеи превосходства и достоинства человека, с другой же стороны, дает свою, консервативную версию рационализма. Для Германии и ее интеллектуалов главной задачей становится изменение приоритетов в своей версии Просвещения. Вместо рафинированной культуры романских стран на первый план выдвигается традиция народного языка и народной жизни. Немецкое Просвещение начинается с франкофобии. «Это пристрастие к французскому было для писателей еще одним знаком поверхностности и упадка правящего сословия. Уже все европейские правители, а скоро и мы все,— с горькой иронией замечает Гердер, начнем говорить по-французски, и тогда,— о, счастье,— снова наступит золотой век». На всей земле, продолжает он, цитируя Писание, был один язык и одно наречие, и будет одно стадо и один пастырь. О национальные характеры, где же вы... «Возможно, франкофобия началась как литературное движение, но со временем ее трудно было отличить от политического крестового похода»³.

Другим аспектом формирования национальной версии просвещения было оправдание национальных институтов. Это задача была решена в рамках немецкой классической философии, которая, оперируя понятием дух, заменяет им индивидуальное сознание и здравый смысл, лежащие в основе версии просвещения XVIII века. Вначале в форме трансцендентализма, а впоследствии в форме абсолютного духа и знающей себя абсолютной идеи рациональное начало в конечном счете совпадает с действительностью, демонстрируя ее свободу и разумность.

Так, национальная версия гуманитарного знания создает свой собственный образец, понимаемый как национальный характер, конструируя, таким образом, принципиально новый феномен общественной жизни, а именно нацию, как некое «воображаемое сообщество» (Б. Андерсон). Новый идеал формируется системой образования, которая направлена на культивирование родного языка с его чувственно эмоциональным содержанием, данным в фольклоре и произведениях национальных просветителей. С другой стороны, рационализм становится неотъемлемой частью романтизации истории и мирового политического процесса. Иными словами, задача гуманитарного образования видится в культивировании национального духа, вне зависимости от того какой национализм впоследствии развивается по этой модели: немецкий, русский или итальянский.

Национальная модель гуманитарного образования выполняет весьма важную функцию первичной социализации и сохранения единого национального информационного пространства. При этом важнейшим элементом, легитимирующим национальное государство, является его монополия на информацию и ее воспроизводство в соответствующих институтах.

Национальное государство и соответствующая ему модель национального образования подвержена определенным рискам, которые все более дают знать о себе в последнее время. Сущность этих рисков сводится к двум типам вызовов. Первые связаны с формированием субнациональных пространств, вторые с появлением независимых информационных центров. Примером разрушения национального образовательного

³ Кедури Э. Национализм.— СПб., 2010.— С. 62–63.

пространства и модели гуманитарного образования может служить СССР. Так, после распада этой державы на его территории формируются новые государства со своими «национализмами», воспроизводящими базовую национального государства. В итоге гуманитарное образование в связи с формированием новых этноцентристских режимов приобретает все более партикулярный характер и все более отдаляется от космополитической модели гуманитарного знания, сформированной в эпоху гуманизма и классического просвещения. Даже классический национализм с его понятием «исторических» народов и его историцизмом гораздо ближе был к космополитическому идеалу, нежели этноцентристский национализм. Проводя различие между этими двумя явлениями, У. Бек отмечает, что классический национализм был направлен на экспансию и живое конструирование нации как «воображаемого сообщества» через включение новых этносов. Сущностью же этнического национализма является не включение, а исключение «иных» из информационного и, как следствие, из образовательного пространства. Этот феномен определяется З. Бауманом как «глокализация».

Сама глокализация оказывается возможной вследствие формирования новых центров власти и новых информационных пространств. Можно, вслед за У. Бекем, выделить два пространства. Первое связано с т. н. транснациональными корпорациями (ТНК), второе с т. н. адвокатскими гражданскими движениями.

ТНК действуют в зоне недоступной для легитимного национального пространства. Пространство, создаваемое ими, невербально, оно связано с тем, что коммуникация здесь осуществляется через производство, которое является как бы закодированной информацией по использованию товара, и потреблением, которое в семантическом смысле может быть понято как получение и усвоение информации через потребление. Невербальное информационное пространство не знает границ и создает наднациональную культуру потребления. Ни одно из доступных государству средств не эффективно в борьбе с этой монополией на невербальное информационное пространство.

Другой феномен наднационального пространства связан с т. н. гражданскими движениями, воспроизводящими общечеловеческий идеал человека и его прав, выработанный в рамках классического просвещения. Монополия этого пространства опирается на защиту человека как потребителя, имеющего право на достоверную информацию о товаре, условиях его производства (экологии). Версия прав человека является расширенной версией *homo oeconomicus*, который как потребитель имеет право на неограниченный объем информации, включая и ту, которая является монополией национального государства.

Могут ли эти версии информационных пространств обойтись без соответствующего идеала человека? Как воспитывать поколение глобализаторов и какая модель гуманитарного образования здесь будет востребована? Пока можно говорить о негативной модели, формирующейся по принципу от противного, то есть отталкивающейся от одиозной модели национального образования. Это означает переход на международный язык и технизацию педагогики, исключение из нее собственно гуманитарной компоненты: «Новое поколение выбирает...».

С другой стороны, национальные государства вынуждены идти все далее по пути противопоставления своей модели образования «глобализаторской», углубляя, тем самым пропасть между мобильной рабочей силой — т. н. «глобализаторами» и иммобильной — т. н. «аборигенами». Впрочем, сохранение гуманитарной модели образования возможно и через формирование региональных идентичностей, которые выходят за рамки отдельных национализмов и являются совершенно новым явлением

в конструировании социальной действительности. К таким идентичностям относится Европейская идентичность, формируемая в рамках ЕС. Основная проблема состоит в том, чтобы определить границы этих региональных идентичностей. Что теряют европейские национализмы в рамках единой идентичности? Очевидно, что немного, поскольку Европа как отдельный мир-экономика (Ф. Бродель) формировалась начиная с первых крестовых походов.

Теперь попробуем задать этот вопрос по-другому. Много ли теряет Россия, присоединившись к Болонскому процессу и входя в Европейское информационное пространство? Очевидно, что неизбежны потери, связанные с утратой ряда элементов гуманитарного знания (в первую очередь связанные с культурной идентичностью). Потери приводят к тому, что региональная образовательная модель ЕС выглядит для России как глобальная. Это, в свою очередь, порождает проблему первичной социализации, которая будет оставлять в стороне главный вопрос, а именно, вопрос «кто мы?».

Как нам кажется, без формирования новой, собственной, региональной идентичности мы получаем дихотомическую модель гуманитарного образования глобальное/партикулярное. При этом получение хорошего образования, соответствующего международному уровню, будет означать и потерю национальной идентичности, и присоединение к классу «глобализаторов», что неизбежно приведет к воспроизводству ситуации «утечки мозгов». Получение образования более низкого уровня, с другой стороны, должно компенсироваться избыточной национальной идентичностью, которая формируется на уровне среднего и начального высшего образования. Таким образом, при нерешенной проблеме региональной идентичности дихотомия «глобального и аборигенного» будет сопровождать российское гуманитарное образование еще долгие годы, воспроизводя и консервируя современную ситуацию с ее проблемами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кедури Э. Национализм.— СПб., 2010.
2. Лифшиц М. Джамбатиста Вико / Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций.— Л., 1940.
3. Шмонин Д. В. В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании.— СПб., 2006.

А. Ю. Рахманин

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ КАК НАУЧНАЯ ИДЕОЛОГИЯ: К ВОПРОСУ О НАЧАЛЬНОМ ЭТАПЕ РАЗВИТИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ*

Рождение религиоведения было ознаменовано подчас противоречивым на взгляд современного исследователя объединением познавательных стратегий, каждая из которых, ограниченная собственным контекстом, сыграла значительную роль в последующем оформлении религиоведения как особой области знания. Разнородность указанных стратегий составляет одну из самых примечательных особенностей науки о религии. Поскольку, как нам представляется, вне подобного синтеза познавательных установок религиоведение едва ли могло состояться — и как академическая исследовательская практика, и как легитимная дисциплина университетского цикла, — продуктивно рассмотреть каждую из них в относительно автономном контексте и во взаимосвязи, которая сложилась в конце XIX в. Одной из особенностей раннего этапа развития религиоведения является достаточно неочевидный плюрализм его наименований, несмотря на то что весьма быстро наиболее общепотребительным стало понятие «история религии». Именно историзм стал тем принципом, который способствовал организации прежде разрозненных исследований религиозных традиций в более или менее единую академическую дисциплину. В свою очередь, историзм трактуется основателями религиоведения — Фр. М. Мюллером, К. Тиле и П. Д. Шантепи де ла Соссе — по-разному, в зависимости от отношений между теми элементами, которые в науке о религии оказались центральными.

Пожалуй, наиболее яркой и важной чертой раннего религиоведения было внимание к категории естественной религии и использование философского ее содержания в качестве объяснительной модели исторического процесса. Так, например, Фр. М. Мюллер, вынужденный обосновывать необходимость новой формы научного знания — *Religionswissenschaft / Science of Religion*, — прибегает к этой категории, поскольку она служит основанием для распределения данных в пространстве исторического процесса. Немаловажную роль в популярности этой идеи сыграл проект естественной теологии, который получил серьезную поддержку благодаря фонду лорда Гиффорда, финансировавшему проведение в четырех колледжах Эдинбургского университета циклов лекций, посвященных

*Статья подготовлена при поддержке Минобрнауки РФ, соглашение №14.U02.21.0028.

«популяризации, распространению, обучению и развитию исследований в области естественной теологии»¹.

Именно в этом контексте становится понятным, почему Мюллер называет популяризируемую им дисциплину теологией, подразделяя ее на две области — сравнительная и теоретическая. С точки зрения современных исследователей, выделение в науке о религии «сравнительной и теоретической теологии» выглядит странно. Однако в данном случае под «теологией» имеется в виду не дисциплинарное знание, основанное на богооткровении, но представления о «Высшем существе», свойственные всем религиозным традициям. Примечательно, что Мюллер, анализируя различные способы использования этого понятия и соответствующие им концепции², подчеркивает, что именно «естественная религия» может послужить основанием для неконфессионального анализа религиозных традиций, поскольку исключает какие-либо религиозные стереотипы исследователя и ограничена исключительно самоочевидными элементами, общими для всех без исключения религий.

Здесь важно, что исключение теологии как особой формы знания из собственно теологического контекста, т. е. знания дисциплинарного, легитимного в университетской среде, выступило критерием объективного исследования религии. В конечном счете, вероятно, именно идея «естественной теологии» стала основанием для зародившейся науки о религии, несмотря на различные интерпретации этой идеи и различные же подходы к осмыслению феномена естественной религии в нескольких хоть и близких друг другу, но независимых областях знания. Ключевым преимуществом этой идеи, согласно Мюллеру, является возможность сведения многообразия религий к базовым категориям, что делает возможным использование в науке о религии исторического метода, ведь в этом случае оказывается философски — и что важнее — мировоззренчески обоснованной идея всеобщей истории.

Действительно, одним из базовых интеллектуальных стереотипов науки о религии является представление о единстве исторического процесса. Рассмотрение истории как *последовательности* значимых изменений предпослано идеей, согласно которой субъект исторического процесса принципиально един. Сформулированный еще Шлейермахером принцип «in den Religionen sollt Ihr die Religion entdecken»³, несмотря на явный антирационалистический пафос (состоящий, в частности, в том, что естественная религия не может претендовать на познавательную и эмоциональную значимость), оказывается тем исходным топосом, из которого впоследствии будет выстраиваться основная идеология истории религии (религий) — процесс истории регулируется единой и самотождественной идеей, проявлением которой являются конкретные религиозные традиции.

Оставаясь элементом философской аргументации, этот принцип служил своего рода риторической фигурой, позволяющей свести конкретно-историческое своеобразие к абстрактной схеме, с помощью которой возможно как выстраивание своеобразной

¹ Из завещания лорда Гиффорда (<http://www.st-andrews.ac.uk/gifford/about/lord-gifford-and-his-will/>).

² Мюллер М. Введение в науку о религии. Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале—марте 1870 года.— М., 2002.— С. 64–66.

³ «Вы должны открыть религию в религиях». Ср., однако: «именно положительные религии суть определенные формы, в которых должна выражаться религия» — в опровержение идеи естественной религии (Шлейермахер Фр. Речи о религии. Монологи.— М.; К., 1994.— С. 217–218).

внеконфессиональной теологии (Гегель, Шлейермахер), так и атеистическая критика (Конт, Маркс). Действительно, в наиболее развернутом виде восходящая, вероятно, к Гегелю концепция истории как развития единой тождественной себе идеи предопределяет видение особенностей конкретно-эмпирического преимущественно в редукционном свете. Такой принципиальный редукционизм предпослан в XIX в. не только представлением о единстве религиозной истории, как области всеобщего откровения, но и определяющей последней идеей единства человеческой природы. Последняя, в свою очередь, задает вектор развития конкретно-исторических исследований, которые обычно связывают с началом религиоведения, причем, эта идея объединяет как будто совершенно различные направления мысли — от немецкого неоромантизма (Макс Мюллер), до либеральной теологии (Тиле, Зедеблом) и эволюционной антропологии (Тэйлор, Маррет).

Одна из основных проблем, всегда особенно ярко стоявших в процессе самоопределения истории религии, заключалась в ее неочевидном статусе в системе религиоведческого знания. Существует по крайней мере две точки зрения на то, каков статус истории религии в религиоведческом знании. Согласно первой, история религии — самостоятельная дисциплина, имеющая свою предметную область и собственный познавательный инструментарий, методологически несопоставимый с другими дисциплинами. Согласно второй, история религии — предметное поле религиоведения, т. е. область феноменов, подлежащих объяснению в рамках основных религиоведческих дисциплин, и одновременно основной источник эмпирического материала. Последнее чрезвычайно важно: существование истории самой по себе далеко не тождественно восприятию ее как сферы, которую надлежит объяснять. Собственно, проблематизация истории, с одной стороны, и представление ее как области объективной данности — с другой, задает важное затруднение истории религии: исследователь *изучает* некую данность, или *конструирует* ее, исходя из возможностей и требований религиоведческих дисциплин?

Утверждение, в соответствии с которым история религии является самостоятельной дисциплиной⁴, отражает ситуацию, сложившуюся в конце XIX в. Действительно, достаточно быстро синонимом *Religionswissenschaft* становится не *Science of Religion*, как предпочитали говорить классики, а *History of Religion*. Тем самым, религиоведение в целом воспринимается как область исторических исследований, из которой в связи с этим исключаются социология и антропология. Однако самостоятельность и независимость — как теоретическая, так и идеологическая — истории религии должна была бы подтверждаться комплексом дисциплинарных процедур, методологическая автономность которых была бы однозначной. Именно наличие методов собственно истории религии, несопоставимых с методами истории литературы или общества, было способно продемонстрировать самостоятельный статус такой дисциплины. В свою очередь, едва ли не с самого начала религиоведения классики подчеркивали сугубо *исторический* характер методов, используемых представителями *Religionswissenschaft*. Идеологически такое утверждение оправданно и закономерно: именно история в XIX в. мыслится как область объективной непреложности и фактической чистоты. Несмотря на понимание представителями интеллектуальной традиции XIX в. определенной мировоззренческой нагруженности понятия «история» — для Германии, отметим, эта

⁴ См., напр.: Kippenberg H. G. Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne.— München, 1997.— S. 1–23

нагруженность была очевидна уже с эпохи йенского романтизма — сама историческая среда выступала критерием того, что в исследование религии не будет привноситься конфессионализм.

Историзм в исследовании проявлений естественной религии Мюллером и Тиле отсылает к следующему важному аспекту конструирования *Religionswissenschaft*. Дело в том, что основатели религиоведения столкнулись с вполне ожидаемым затруднением — конструирование и обоснование новой науки требует интеллектуального образца. Для первых религиоведов образцовой наукой было языкознание, причем именно в этом контексте объединяются три базовых принципа религиоведения — историзм, идея естественной религии и понятие развития. Мюллер пишет: «Понятие “естественная религия”, используемое в науке о религии, соответствует понятию *Grammaire generale* в языкознании, которое означает совокупность фундаментальных правил, считающихся самоочевидными и обязательными для каждой грамматики, но, как ни странно, эти правила не существуют ни в одном языке в чистом и завершенном виде. То же самое можно сказать и о религии»⁵.

Если для Мюллера (и отчасти Пфлейдерера) наука о религии выполняла в значительной степени пропедевтическую функцию, то Тиле утверждает прямо противоположный ее статус. Действительно, Мюллер подчеркивал, что религиоведение призвано не только «классифицировать и овладевать», но также выявлять подлинную суть религии как вневременной, не подверженной искажениям истории формы духа. В общем и целом это следовало из его понимания религиоведения как науки, распадающейся на сравнительную и теоретическую теологию: в первой исследуются различные исторические формы религиозности, существующие в специфических контекстах, во второй — их сущность, как объединительный принцип. Мюллер был склонен полагать, что религиоведение не только фиксирует историческую феноменальность религии, но также очищает ее от не относящихся к сущности элементов⁶. Тиле — напротив — утверждает, что «подобно тому, как наука о языке не может ставить себе цели создания нового языка», так и наука о религии не может изменять религиозность в какой бы то ни было ее форме⁷. Предельные задачи, на реализацию которых наука о религии может претендовать, — «непредвзято исследовать религию как феномен человеческого духа и, следовательно, как исторический и психологический феномен с тем, чтобы понять, как он возникает и развивается и каковы его сущностные черты»⁸. Перед религиоведом не стоит задача очищать и предлагать видение истинной религии прежде всего потому, что любая религиозная традиция рассматривает себя как абсолютно истинную. Примечательно, что Тиле проводит более глубокую аналогию между языкознанием и религиоведением, утверждая, что «все формы религии суть объекты исследования, различные языки, на которых выражает себя религиозный дух, средства, благодаря которым он может проникать в сущность религии»⁹.

Проводя различие между теологией и религиоведением, Тиле вновь прибегает к аналогии с языкознанием. Он разделяет общее и историческое религиоведение,

⁵ Мюллер М. Указ. соч. С. 66.

⁶ Там же. С. 11–49.

⁷ Tiele C. P. Op. cit. P. 8.

⁸ Idem.

⁹ Ibid. P. 9.

«которое описывает, собирает, сопоставляет и классифицирует факты в соответствии с их развитием» и «науку о религии, которая основывается на результатах таких исследований и использует их для того, чтобы определить, что есть религия, проявляющая себя в феноменах, по существу и каково ее происхождение. Подобно науке о языке в ее отношении к [частным] грамматическим, лексикографическим и филологическим исследованиям, наука о религии осознает независимость специальных направлений исследования, которые предоставляют ей материал, но также и от теологии, тогда как она сама является венцом или скорее центром, к которому они сходятся»¹⁰. Мы процитировали это высказывание полностью, поскольку данный тезис великолепным образом согласуется с представлениями о религиоведении, характерными для не-офеноменологов. Примечательно также различие Тиле области знания (*branch of knowledge, eruditio*) и науки (*science, scientia*), которое он проводит для определения специфики теологии и религиоведения соответственно, метатеоретический характер которого позволяет говорить о религиоведении как о науке в подлинном смысле.

Тиле исходит из положения, согласно которому религия не является ни исключительно естественным (*natural*), ни рукотворным (*artificial*) явлением, и это означает, в свою очередь, что ее исследование не может подчиняться методам, выработанным в естествознании. Однако религиоведение не является и чисто исторической наукой, поскольку опирается на более широкий круг явлений, нежели предполагает история в «обычном понимании» этого понятия. Историческое исследование «определяет путь науки о религии»¹¹. Религиоведение не сводится к истории религии, поскольку, во-первых, привлекает более широкий круг материалов (социологических, антропологических и психологических), а во-вторых, «стремится не только к описанию, но и объяснению»¹². Примечательна аналогия, к которой прибегает Тиле и в соответствии с которой, подобно тому как историки «не должны насмехаться над тем, что обычно называют философией истории», так и религиоведы не должны сторониться философии религии. Статус философии религии Тиле описывает абсолютно не в духе господствующей традиции. В философском разделе религиоведения исследуются основания религии в целом, однако такое исследование продуктивно тогда и только тогда, когда оно обосновывается историческим исследованием. Философия религии является не столько спекулятивным разделом, сколько генерализацией достигнутых результатов и формулировкой гипотез, направляющих дальнейшее исследование.

В целом специфику религиоведческого знания характеризует философский подход, под которым подразумевается система методов дедуктивного характера и который противопоставляется «односторонне-эмпирическому», ограниченному фиксацией и классификацией фактов, однако не способному их объяснить, а также односторонне-историческому методу, предоставляющему исключительно исторические результаты. В свою очередь, «т. н. генетико-спекулятивный метод — смесь истории и философии — не обладает [внутренним] единством». Альтернативой по Тиле является дедуктивный метод, «который начинается с результатов, достигнутых индукцией, эмпирическими, историческими и сравнительными методами»¹³. «Что есть религия и откуда она возникает, мы можем узнать только из религиозных феноменов; наше сокровенное суще-

¹⁰ Ibid. P. 13.

¹¹ Ibid. P. 17.

¹² Ibid. P. 18.

¹³ Ibid. P. 18.

ство может быть понято только в его внешних проявлениях»¹⁴. Наконец, важнейшим аспектом концепции Тиле, благодаря которому религиоведение распадается на две области (морфология и онтология¹⁵), является тезис, согласно которому, поскольку «слова и действия составляют язык религии», постольку «обряды имеют ценность для нашего исследования, только если мы знаем представления о них самих верующих и таким образом узнаем их значимость»¹⁶.

Шантепи де ла Соссе, описывая возникновение религиоведения, указывает, что оно было возможно только благодаря трем условиям. Во-первых, религия должна была быть осознана как предмет философского исследования (Кант, Гегель и Шлейермахер). Вторым условием стала философия истории, которая «стремится осмыслить жизнь человечества как целого, при этом, не сосредотачиваясь на внешних обстоятельствах. <...> Перед нами теперь не судьбы народов, но также их социальные системы, материальная культура, развитие искусств и наук, история воззрений»¹⁷. Наконец, третьим условием стало развитие науки о языке, не только предоставляющим материал для религиоведения, но и в значительной степени направляющей его методологию¹⁸. Соссе также подразделяет науку о религии на две части, в соответствии с ее объектом. В рамках философии религии исследуется сущность, в истории религии — проявления этой сущности. Внутренняя связь между этими разделами оправдывается тем, что философия «была бы бесполезной и пустой, игнорируя при определении идеи религии факты, доступные наблюдению», тогда как «история религии не может преуспеть без философии, не столько в критике религиозных феноменов, сколько в самом определении того, является ли некий феномен религиозным, что требует пусть самого приблизительного определения религии»¹⁹. В свою очередь, история религии распадается на историю религии в узком смысле (исследующую историю письменных памятников) и этнографию, тогда как история — на метафизическую и психологическую части. Именно с последней более всего связана феноменология религии, которая «имеет дело с сознанием»²⁰, причем важно, что поскольку внешние формы религии могут быть исследованы только исходя из внутреннего процесса, постольку «религиозные акты и идеи отделены от не-религиозных посредством не внешней линии, но неким внутренним отношением»²¹. Суть этого отношения является предметом философии, тогда как феноменология является лишь исследованием значения наиболее важных классов религиозных феноменов. Шантепи де ла Соссе также подчеркивает, что смысл конкретного класса невозможно понять вне тех систем значений, которыми их наделяет верующий. Таким образом, «наиболее богатый материал феноменологии религии предоставляют религиозные акты, культ и обычаи народов в разные периоды истории, поскольку они суть единственное зеркало, в котором отражаются их религиозные идеи и представления»²².

¹⁴ Ibid. P. 18.

¹⁵ Ср.: Chantepie de la Saussaye P. D. *Manual of the Science of Religion*. London, 1891. P. 26.

¹⁶ Tiele C. P. *Op. cit.* P. 25.

¹⁷ Chantepie de la Saussaye P. D. *Op. cit.* P. 4.

¹⁸ Ibid. P. 5–6.

¹⁹ Ibid. P. 40.

²⁰ Ibid. P. 67.

²¹ Idem.

²² Ibid. P. 69.

Насколько нам известно, регулярно встречающаяся в текстах первых религиоведов аналогия между наукой о языке и наукой о религии до сих пор не стала предметом специального исследования, тогда как языковедческие метафоры в этих концепциях выполняли явные идеологические функции. Действительно, помимо того, что организация науки о языке предполагала наличие состоявшихся эпистем гуманитаристики, языкознание, будучи оформленной и обоснованной областью научных исследований, самим фактом своего существования *оправдывало* и возникновение науки о религии (см. соответствующие цитаты из Фр. М. Мюллера и К. Тиле), тем самым снимая претензии теологии на выявление предельной истины любой религии²³. Несколькими позднее этот аспект наиболее четко был выражен Н. Зедербломом, подчеркнувшим взаимодействие, но не сводимость друг к другу установлений естественной теологии и истории религии²⁴. Примечательно, что именно Зедерблом был едва ли не последним классиком, для которого история религии была чем-то большим, нежели собрание событий и источников; по словам его пасынка, Зедерблом при смерти²⁵ проговорил: «Есть Бог Живой, и я могу доказать это историей религий»²⁶. Эта надежда как нельзя более красноречиво отражает основную тенденцию науки о религии XIX в.

Эрик Шарп в историческом обзоре религиоведческих традиций утверждает, что «сравнительное религиоведение (поначалу синоним науки о религии) еще не существовало в 1859 году и уже существовало в 1869»²⁷, и главную роль в формировании исследовательской парадигмы, позволившей сформулировать принципы новой науки, отводит Мюллеру. Вкратце ее можно свести к следующему тезису Мюллера — коль скоро наука и религия воспринимаются как противоположности, следует быть науке о религии, способной судить о них в равной степени²⁸. «Научный взгляд» середины XIX в., по Шарпу, предполагал восприятие религии или в контексте западно-европейской религиозной мысли, или в контексте эволюционной идеи. Эта дихотомия весьма показательна, коль скоро теология данного периода рассматривается исключительно в «научном» ключе; более того, в конце XIX в. в гуманитарном знании понятие «развитие» имело как отчетливые теологические импликации (см. выше), так и противоположную им систему, разработанную в рамках антропологии и социологии.

Эти различия в понимании «развития» можно свести к некоторым базовым пунктам. Согласно Мюллеру и Тиле, история есть процесс развития, т. е. роста (*growth*, *Entwicklung*), такого, что все предшествующие стадии организма не отменяются или снимаются (в гегелевском смысле), но включаются в последующие формы. Здесь интересно, что указанные авторы вовсе не склонны были исходить из *принципиально* финалистских установок, сводящихся к утверждению о том, что исторический процесс завершен онтологически, но скорее исходили из исторического релятивизма,

²³ См., напр.: Jordan L. H. *Comparative Religion: Its Adjuncts and Allies*.— London, 1915.

²⁴ Soderblom N. *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte*.— Leipzig, 1913.— S. 28–34.

²⁵ О том, что речь идет не об истории религии, как одной из дисциплин религиоведения, см.: Sharpe E. J. *Nathan Soderblom and the Study of Religion*.— Chapel Hill-London, 1990. P. 1–12.

²⁶ Soderblom N. *The Living God: Basal Forms of Personal Religion*.— London, 1939.— P. XXVIII.

²⁷ Sharpe E. J. *Comparative Religion. A History*.— London, 1986.— P. 28.

²⁸ Muller F. Max. *Comparative Mythology: An Essay*.— London, 1856.— P. 36 (См. также: Sharpe E. J. *Op. cit.* P. 28. Выходные данные у Шарпа не указаны).

подчеркивая, что история религии продолжается (и будет продолжаться). В основе такого взгляда лежит важнейшая аналогия между языкознанием и религиоведением, и восходящее к этой аналогии разделение науки о религии на два раздела — философия и история (Мюллер), действительность и сущность религии (Тиле).

В свою очередь, понимание развития в англо-американской науке сближало идеи биологической эволюции, восторжествовавшие после Дарвина (наряду с открытиями с пересмотром геологических теорий), с наблюдениями социальной динамики и, что важнее, с концепциями развития государства. В интеллектуальной идеологии Просвещения ключевую роль играла теория общественного договора и разумности как основного залога общественной справедливости. В колониальной Великобритании именно рациональная деятельность воспринималась как условие адекватного человеческого природе социального устройства. Действительно, мера рационализации жизни виделась и Тэйлору, и Спенсеру, и Фрэзеру мерой эволюции. Соответственно, развитие разума предполагает вытеснение религии на периферию исторического пути, а в перспективе и исключение из него, например, в качестве феномена сродни поэзии. Конечность религии во всеобщей эволюции однозначно свидетельствует о том, что и начало истории могло быть лишено религиозности. Примечательно, что впоследствии Фрейд, формулируя идею тотема и табу, т. е. конструируя точку начала религии, фактически воспроизводит т. н. «теорию первобытной орды» Дарвина-Аткинсона.

Для немецко-голландской «линии» истории религии характерно восприятие развития человечества как нелинейного процесса, более того, эволюция религии есть сугубо имманентный религии процесс, соотносящийся с развитием других форм деятельности человека, но не сводящийся к ним. Впрочем, не следует полагать, что основатели религиоведения полагали развитие человечества в целом подчиненным развитию религии. Вовсе нет, и тексты Мюллера и Тиле тому свидетельствуют; однако важно, что развитие религии мыслилось ими независимым. Английские эволюционисты, в свою очередь, редуцировали эволюцию религии к ее рационализации и, соответственно, исключению из реальной общественно-политической жизни: развитие религии как общественного института подчинено развитию общества; современное состояние последнего, с точки зрения мыслителей XIX в., свидетельствует о несоответствии общественной и религиозно-мифологической динамик. Огромное значение здесь играет, бесспорно, колониальный пафос эволюционистов, вынужденных иметь дело не только с весьма специфическим кругом источников, но и специфической идеологией, которая требовалась для включения колоний в состав империи, прежде всего в географическом, а не культурно-цивилизационном аспекте.

В немецкой по духу традиции история религии, таким образом, мыслится как процесс возрастания/деградации религии, который внутренне присущ ей самой. Этот показательный момент прослеживается и в двусмысленности понятий *Religionsgeschichte* или *religious history*, которые нередко использовались в качестве синонима *history of religion*. Речь, бесспорно, не идет о теологизации религиоведческого знания, скорее, в такой понятийной игре отражается образ мыслей, в соответствии с которым история религии регулируется внутррелигиозными законами, хоть и соотносящимися с общественными, но не сводящимися к ним. Именно в силу этого и у Мюллера, и у Тиле становится возможной «всеобщая история религии» — *Allgemeine Religionsgeschichte* — форма размышления об историческом разнообразии с точки зрения разворачивания идеи Естественной Религии.

Наконец, следует отметить пункт, который редко привлекает внимание историков религиоведения. Различия в оценке познавательного содержания понятия «развития», характерные для англо-американской и немецко-голландской традиций, могут быть связаны с институциональным аспектом знаний о религии. Дело в том, что в Великобритании наиболее частым способом распространения религиоведческих идей были статьи в ежемесячных изданиях, авторами которых чаще всего были антропологи²⁹. Ни Тэйлор (кстати, не раз ссылавшийся на Мюллера), ни Фрэнклер не ставили перед собой *религиоведческие* задачи просто потому, что выступали от лица другой академической институции. В свою очередь, Тиле и Шантепи де ла Соссе, возглавлявшие незадолго до этого открытые на теологических факультетах (в университетах Лейдена и Амстердама соответственно) кафедры истории религии, были вынуждены не только *обосновывать* необходимость науки о религии, но и зачастую — в силу ли инерции академической традиции или в качестве риторического средства — прибегать для этого к идеям либеральной теологии³⁰. В этом отношении наиболее независимой (равно и от социологизма, и от богословской мысли) может показаться позиция Макса Мюллера, анализирующего феномен религии в своеобразном триптихе, образованном наряду с наукой о религии также науками о языке и мышлении³¹.

Примечательно, что к началу XX в. название науки о религии меняется. Немецкое *Religionswissenschaft* уже не переводится на английский как *Science of Religion*, что было оправданно в контексте той идеологии научного знания, которая была кратко описана выше. Историзм для религиоведов-классиков был очевидным познавательным принципом, в рамках которого преобразования естественной религии в преходящих обстоятельствах могли быть описаны *единственно научным образом*, благодаря центральной роли категории «развития». Именно поэтому образцовой наукой для континентального религиоведения было языкознание, а не социология и антропология. Сложившаяся же на рубеже столетий практика перевода *Religionswissenschaft* как *History of Religion* (также *Comparative Religion*) отражает принципиальную смену парадигмы — история теперь *одна из дисциплин* и предметная область религиоведения, но не его основание. В рамках новой научной идеологии речь уже идет о комплексе религиоведческих дисциплин, и соответственно обоснование религиоведения осуществляется иными образом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Мюллер М. Введение в науку о религии. Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале—марте 1870 года.— М., 2002.
2. Шлейермахер Фр. Речи о религии. Монологи.— М.; К., 1994.

²⁹ Byrne P. The Foundations of the Study of Religion in the British Context // Religion in the Making (Ed. Molendijk A. L., Pals P).— Leiden-Boston-Koln, 1998.— P.45–65.

³⁰ Molendijk A. L. Transforming Theology: The Institutionalization of the Science of religion in the Netherlands // Religion in the Making (Ed. Molendijk A. L., Pals P).— Leiden-Boston-Koln, 1998.— P. 67–95

³¹ О связи между этими науками см.: Bosch van den L. P. Friedrich Max Muller: His Contribution to the Science of Religion // Comparative Studies in History of Religions. Their Aim, Scope, and Validity (Ed. Sand E. R., Sorensen J.P.).— Copenhagen, 1999.— S. 11–39

3. Kippenberg H. G. Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne.— München, 1997.
4. Chantepie de la Saussaye P. D. Manual of the Science of Religion.— London, 1891.
5. Jordan L. H. Comparative Religion: Its Adjuncts and Allies.— London, 1915.
6. Soderblom N. Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte.— Leipzig, 1913.
7. Sharpe E. J. Nathan Soderblom and the Study of Religion.— Chapel Hill-London, 1990.
8. Soderblom N. The Living God: Basal Forms of Personal Religion.— London, 1939.
9. Sharpe E. J. Comparative Religion. A History.— London, 1986.
10. Muller F. Max. Comparative Mythology: An Essay.— London, 1856.
11. Byrne P. The Foundations of the Study of Religion in the British Context // Religion in the Making (Ed. Molendijk A. L., Pals P).— Leiden-Boston-Köln, 1998.— P. 45-65.
12. Molendijk A. L. Transforming Theology: The Institutionalization of the Science of religion in the Netherlands // Religion in the Making (Ed. Molendijk A. L., Pals P).— Leiden-Boston-Köln, 1998.— P. 67-95.
13. Bosch van den L. P. Friedrich Max Muller: His Contribution to the Science of Religion // Comparative Studies in History of Religions. Their Aim, Scope, and Validity (Ed. Sand E. R., Sorensen J. P).— Copenhagen, 1999.— S. 11-39.

С. М. Капицки

ОБРАЗ СОФИИ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМАТИКИ «СВОБОДЫ ВОЛИ»

Со времен Августина и Пелагия на Западе, Василия Великого и Григория Нисского на Востоке и до философских споров XVIII и XIX веков, через полемику Эразма Роттердамского и Лютера, говорить в Европе о свободе воли значит не только говорить о свободе вообще («высшей» или «низшей», «положительной» или «отрицательной», «абсолютной» или «относительной»), но и говорить об образе Божьем в человеке и о Премудрости Божьей, то есть о Софии. Этот сюжет сразу и неизбежно актуализирует все главные символы и толкования возможных связей Творца и тварного, абсолюта и относительного. В ином аспекте он существовал у Василия Великого и Григория Нисского — у них тема скрывается, но ощущается в контексте, в размышлениях о различии образа и подобия Божьего в человеке и о божественной Красоте и Премудрости. В этом контексте воля человека — это прямое выражение его сердца, которое делает или не делает действительным его возможное подобие Творцу и его свободу. А глубочайшая свобода человека — его подлинный статус твари Божьей, то есть его образ Божий, никак не раненный первородным грехом. Вопрос, освещаемый здесь, есть антропологический вопрос о свободе воли: он — граница, одновременно разделяющая и соединяющая русское православие и западное христианство.

Можно начать этот анализ с истоков появления русской письменной культуры, которая, как известно, возникла после принятия Русью христианства. Конечно, первый текст, которого следует коснуться, — это летописный рассказ о крещении княгини Ольги. Здесь важен тот факт, что эпизод с крещением Ольги связан в тексте летописи с рассуждением о Софии, о красоте, о молитве. Как русские тогда восприняли Софию? К началу XX столетия накопилось великое множество размышлений о Софии — и в рамках христианства, и вне их. Поэтому стоит остановиться подробнее на том, что такое София. Или, точнее: Кто есть София. В этом нам помогут суждения Сергея Сергеевича Аверинцева, недавно ушедшего известнейшего русского филолога и мыслителя: «София в своем отношении к Богу есть Его демиургическая, мироустроющая воля (...). Если по отношению к Богу София — пассивно зачинающее лоно,

зеркало славы Божией, то по отношению к миру это — строительница, созидающая мир, как плотник или зодчий складывает дом как образ обжитого и упорядоченного мира, огражденного стенами от безбрежных пространств хаоса»¹.

А как Софию понимали в католическом мире? Чьи рассуждения, размышления, толкования оказались наиболее весомыми в западном христианстве? Безусловно, здесь надо назвать Блаженного Августина. Он писал о Софии в своей «Исповеди» (см. книгу XII) и в трактате «О свободе воли»². Вопрос о Софии обсуждается Августином вместе с вопросом о свободе воли. Почему? Здесь стоит повторить и подчеркнуть слова Аверинцева, только что нами процитированные: «София в своем отношении к Богу есть Его... воля». Получается, что драма спасения человека и человечества реализуется в соотношении между волей Божьей и человеческой волей. Таким образом, София — это не просто созерцаемая красота, а какая-то конкретная энергия, в отношении к которой и благодаря которой человек осуществляет свое богоподобие. В эпоху гуманизма Эразм Роттердамский («О свободе воли», 1524) делал упор на признание Августином у человека свободной воли и придавал этому положению почти пелагианский смысл, проявляя, впрочем, в своих суждениях вполне уместную и даже необходимую, когда речь идет о свободе воли, скептическую осторожность. Он считал, что нравственный закон высечен в сердцах всех людей. Человеческая воля свободна настолько, что имеет возможность быть благой, доброй. Но, для того чтобы стать таковой, она нуждается в постоянной Божьей благодати. Свободная воля, говорил он, ранена грехом; она ослаблена — не уничтожена³. Эти слова Эразма напоминают аналогичные выражения Августина Блаженного и, еще более, Петра Ломбардского. Свобода уничтожена первородным грехом? На этот вопрос Августин давал разные ответы, однако в своей полемике с Пелагием, бывало, утверждал и однозначно: да, она уничтожена грехопадением. Схоластик же Петр Ломбардский упорно с этим не соглашался⁴. «Свобода» схоластиков — это и есть «подобие Божие» восточных отцов Церкви, которое было ранено, но не уничтожено преступлением Адама. А образ Божий в человеке к этому преступлению отношения не имел. Благодать Христова не замещает, а свершает природу человеческую: это есть убеждение и восточных отцов первых веков, и западных средневековых схоластиков (по словам последних — “*Gratia naturam perficit, non tollit*”).

Таким образом, можно найти ответ на провокационный тезис Лютера («О рабстве воли», 1524). Он видел парадоксальность ситуации в том, что не только не может быть фактических демонстраций или иных доказательств свободной воли, но само желание иметь таковые является ее опровержением: «Мы не обязаны допускать то, чего нет и о чем не могут сказать, что это такое»⁵. Следует, что в контексте Лютеранского учения, имя Божие, свобода и Закон вполне совпадают.

¹ Аверинцев С. С. София-Логос. Словник.— Киев, 2001.— С. 159–160.

² См.: Августин А. О свободе воли // Антология средневековой мысли. В 2 т.— СПб., 2001.— Том 1.— С. 25–65.

³ См.: Роттердамский Э. Диатриба, или рассуждение о свободе воли // Роттердамский Э. Философские произведения.— М., 1986.— С. 218–189.

⁴ См.: Ломбардский П. Четыре книги сентенций // Антология средневековой мысли. В 2 т.— СПб., 2001.— Том 1.— С. 477–493.

⁵ Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Избранные произведения.— М., 1986.— С. 345.

На самом деле ответ на вопрос «что это такое, свобода» возможен, но возможен только в контексте цельности христианского мирозерцания. Если ограничиться рамками западного христианства, ответ становится невозможен. Иначе говоря, ответ возможен только в ситуации взаимодополнения православия и католичества: свобода воли есть то подобие Божие в человеке, которое восточные отцы церкви считали не уничтоженным, а раненным грехопадением, и Воля Божия есть Премудрость Божья. Поэтому София прямо отражается в образе Божьем в человеке и действует на его подобие, и к ней это подобие приобщается. Таким образом, и учение Канта оказывается более принадлежащим христианской традиции, чем обычно считается. Он утверждал, что найти принцип морали, моральный закон, — значит найти принцип, обладающий абсолютной необходимостью. Что такое — этот закон? Добрая воля — отвечал Кант. «Нигде в мире, да и нигде вне его невозможно мыслить ничего, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме доброй воли»⁶. Поэтому Канта можно прочесть так: абсолютность добра дана как добрая воля. Мораль не может быть предметно описана и зафиксирована. Она есть то, в соотношении с чем приобретают человеческую размерность все прочие предметы. Это человеческое начало бытия. Добрая воля есть то, небытие чего невозможно помыслить, ибо она есть бытие разума. На мой взгляд, все эти мысли Канта окончательно теряют свою философскую загадочность, если прямо сказать: бытие разума есть София.

Возвращаясь к истокам русско-христианской культуры, вспомним, что в «Повести временных лет», во фрагменте, касающемся крещения княгини Ольги, в одном месте говорится о красоте и Софии, а в другом — о молитве, о посте, о милостыне, о соблюдении тела в чистоте. С одной стороны, отстаиваются ценности мистического созерцания, с другой — высказан взгляд на нравственность и практическую сферу жизни христианина. Возникает вопрос: чем определяется путь спасения? Иными словами: как мистическое созерцание связано с реальным жизненным опытом русского человека? Здесь нужно обратиться к жизни и житию первых русских святых благоверных князей, страсотерпцев Бориса и Глеба. Их подвиг дает пример смирения, который выступает не только общехристианским, но собственно русским ответом на наш вопрос. В чем же тогда этот ответ является не только общим для всех христиан, но в особенности русским? Ответ на такой вопрос может быть следующим: смирение доведено в русском сознании до своего предела. Это не просто полное подчинение воли человека Божьей воле, отказ от эгоистических стремлений, греховных соблазнов: все это еще принадлежит общему учению христианства. Русское смирение есть еще и поразительная покорность. Не случайно на протяжении веков русские люди воспринимали как отчасти близкие к Промыслу, хотя и не во всем совпадающие с ним, такие понятия, как доля, участь, судьбина. В этом смысле опыт Бориса и Глеба — лучшая иллюстрация русского смирения.

Здесь видна настоящая христианская драма — драма мученичества, предания своей воли Богу. Она снова направляет нас к мыслям, почерпнутым из текстов Августина Блаженного: драма спасения реализуется в сопряжении воли Божьей с человеческой волей. В этом контексте можно вернуться к великолепному выражению Григория Паламы: Адам до грехопадения обладал «древним достоинством

⁶ Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4 (1). С. 228.

свободы». А в России, в рамках этих антропологических вопросов, проявилось, на мой взгляд, особое историческое и богословское скрещение западного и восточного христианства.

Вопросы о свободе воли, о софийной традиции (в свете которой «русская идея» оказывается неким атрибутом и проявлением этой всеобщей богочеловеческой Премудрости) в Старом и Новом Завете и в философской мысли, о спасении как «всеобщем», — это вопросы, которые оказываются тесно связанными между собой. София есть та путевая нить, через которую видно, как Бог дарует человечеству в разные времена разные возможности спасения. На языке этой Премудрости люди разных конфессий и культур могут снова говорить между собой и способны понять друг друга. Христианин может понять, что если тайна Боговоплощения открылась ему в особенной яркости, то этот факт не привилегия, а скорее задача, которая делает его еще более ответственным «за все» (вспомним слова отца Зосимы из «Братьев Карамазовых» Ф. М. Достоевского о том, что «...всякий пред всеми за всех, и за все виноват» — 14, 262⁷. Вернемся, однако, к вопросу о свободе воли. «Да я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам. Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить» (5, 174). Много написано Достоевским о свободе воли. И особенно — о «волошке» человека. Сама жизнь Достоевского показывает это постоянное стремление к полной свободе. Его любовь к азартной игре была не только плодом внутренних психологических страданий, метафизическим испытанием, а также простой попыткой освободиться от тягостных обязанностей перед издательствами и от финансовой и административной зависимости.

Даже в этом, по моральной видимости *низком*, уровне экономического существования человека проблематика свободы воли вполне снимается. Для дальнейших рассуждений нам пригодился бы анализ проблемы свободы, предпринятый В. Виндельбаном в цикле лекций «О свободе воли»⁸. В. Виндельбанд выделил в проблеме свободы воли три различных аспекта, сделав каждый из них предметом отдельного рассмотрения. Он назвал их соответственно свободой действия, свободой выбора и свободой воления.

По сути дела, различие первого и второго из вышесказанных трех видов свободы мы найдем еще у Аристотеля. Он, таким образом, развивал понимание Сократом зла как недостатка добра и дурного поступка человека как поступка того, кто не знает, что он делает. Аристотель ответил Сократу: человек может и знать, что он делает, но он может быть психически не свободен действовать согласно указаниям своего разума⁹. Нерациональные импульсы, которые препятствуют у Аристотеля разумному «сократовскому» поступку человека, можно справедливо считать близкими к христианской концепции первородного греха. Единственная, но существенная разница заключается в том, что в иудаизме и в христианстве добро — это добро «только» потому, что оно установлено Богом-Творцом, у которого все люди являются Его тварями и «чадами».

⁷ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. — Л., 1972–1990. Далее в скобках указываются том и страница этого издания.

⁸ Виндельбанд В. О свободе воли // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. — М., 1995. — С. 513.

⁹ См.: Аристотель. Большая этика (1, 1, 1182 а). Соч. Т. 4. С. 297; (1187 в). Соч. Т. 4. С. 310; Никомахова этика (1094 в). Соч. Т. 4. С. 56; (1104 в). Соч. Т. 4. С. 97; Политика (1254 а). Соч. Т. 4. С. 382.

Возвращаясь к анализу тезисов В. Виндельбанда, отмечу, что свободу действия он понимает как не скованное внешними препятствиями следование индивида своим волевым импульсам и называет ее психофизической свободой. Свободу выбора же он понимает как разумное взвешивание различных волевых импульсов и выбор между ними в процессе принятия решения: он называет ее психологической свободой. Когда в качестве критерия выступает нравственный закон, свобода выбора становится нравственной свободой. Свобода воления касается вопроса власти человека над самими волевыми импульсами, благодаря чему проблема поднимается на философско-метафизическую высоту. В первом случае человек делает все, что он *захочет*, во втором случае — выбирает между хотениями, в третьем — выбирает сами хотения, делая действительно то, что он *хочет*.

Говоря средневековым языком, первая и вторая не выходят за пределы «низшей», то есть земной, свободы. Этот вид свободы делает людей равными в правах. Эту свободу очень ценят либералы, а Маркс считал ее необходимой предпосылкой для перехода общества в стадию коммунизма. Однако лишь в контексте разговора о третьем виде свободы возникает собственно философский вопрос: существует ли вообще свобода. Лютер («О рабстве воли», 1524) и Гоббс («О свободе воли и необходимости»¹⁰, 1656), хотя и по совершенно разным причинам, отрицательно отвечали на него. По мнению Гоббса, для человека невозможно выбрать сам выбор (который определен самым существующим миром): этим рассуждением философ доказывал несуществование свободы воли. Однако он, на мой взгляд, недостаточно оценил тот факт, что отрицать земную свободу человека — еще не значит отрицать его статус твари Божьей: позиция Лютера это вполне доказывает. Скорее, свобода остается, по кантовским правилам, за пределами нашего знания. Не случайно в романе «Братья Карамазовы» Иван Карамазов отрицает сначала Бога, а потом Христа, утверждая, что именно Христос, а не Бог-Отец принес человеку невыносимую тяжесть высшей свободы. А Лев Толстой прямо обсуждает вопрос о свободе воли в рассказе «Посмертные записки старца Федора Кузмича...», и его выводы оказываются гораздо более близкими осторожным размышлениям Эразма, чем категоричным утверждениям Лютера: «Я — вся моя жизнь — есть нечто нужное Тому, Кто меня послал. И я могу делать это нужное Ему и могу не делать. Делая нужное Ему, я содействую благу своему и всего мира. Не делая этого, лишаясь своего блага — не всего блага, а того, которое могло быть моим, но не лишая мир того блага, которое предназначено ему (миру). То, что я должен бы был сделать, сделают другие. И Его воля будет исполнена. В этом свобода моей воли. Но если Он знает, что будет..., то нет свободы? Не знаю»¹¹.

Если человеку невозможно выбрать выбор (и с этим можно согласиться), то кто создал сам выбор? Современный индивид, верующий в первую очередь в существование себя самого (по учению Декарта), находится перед тремя реалиями, существование которых он, исходя из себя самого, также считает бесспорным: ближний, мир и смерть. Нетрудно ответить, что ближнего и мир творил Тот, которого верующие называют Богом. Что касается смерти, однозначный ответ, на мой взгляд, невозможен.

Свобода индивида не абсолютна, а состоит только в том, *как* взаимодействовать с этими реалиями (ближний, мир и смерть). Следовательно, для чело-

¹⁰ Гоббс Т. О свободе и необходимости // Избр. произв.: В 2 т.— М., 1964.—Т. 1.

¹¹ Толстой Л. Смерть Ивана Ильича. Повести и рассказы.— Л., 1983.— С. 286.

века свобода как таковая, если она существует, то существует только на уровне высшей свободы. Это истинно потому, что свободно выйти из жизненного круга «я — ближний — мир — смерть» невозможно. Это становится возможным только через веру в существование некоей высшей свободы, по которой я, индивид, знаю, что только действуя согласно высшему закону, установленному Тем, кто создал мой выбор, я смогу куда-то *выйти*. Экстаз любви — это и есть выход в вечность, осуществляемый не отдельными моментами эротического восторга и не только актом самоунижения, а постепенно, на встречном пути схождения «Эроса» и нисхождения «Агапе»¹².

На мой взгляд, человек, сознательно или подсознательно, принимает ограничение своей свободы или решается на самоограничение только указанием самого Творца. Вот почему тогда, когда общество, даже поступая справедливо, ограничивает эту свободу, человек испытывает ненависть, гнев и проникается духом бунта. Добродетель есть добродетель только тогда, когда мы решаем поступать морально по нашей воле, а не по принуждению. Таким образом, первая и вторая свобода, о которых говорил Вильдебрандт, оказываются необходимыми предпосылками к третьей, «высшей» свободе. Об этом пишет и С. Булгаков: «Достоевский защищал не только своеобразие, но именно “своеволие” человека»¹³. Для того чтобы человек смог отказаться от своеволия, он должен знать, в чем оно заключается, то есть чего он на самом деле *хочет*. Пока он этого не знает, его покорность, его отказ будут пустыми. Достоинство жизни человека — это отражение того иконописного момента жизни Иисуса, когда Он перед Своим Отцом, познав до конца Свои слезы, провозглашает: «не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк 22: 42). Пока же человек не познает свои слезы до конца (знание, которое Благодать Божья может и дарить человеку мгновенно, без обязательного опыта зла), пока общество или психологическая болезнь не дают ему действительно и глубоко познать эти слезы в их сущности, — до тех пор его отказ, его покорность не будут подвигом, но просто плодом слепой и не осознанной принудительности.

Поступать морально (то есть свободно согласно третьему виду свободы по классификации Виндельбрандта) — значит сознательно выбрать узкий путь, соединяющий многочисленные, но конечные возможности земного бытия с бесконечными возможностями небесного бытия. Вот почему иногда даже тюрьма значит все же больше, чем социальная свобода, помогая человеку чувствовать себя глубоко свободным. Однако это возможно лишь во внутренне чистом воздухе предельно обостренного, многое испытавшего сознания. Таков пример Петра в романе Толстого «Война и мир», так ощущает себя и Дмитрий Карамазов в последнем, великом романе Достоевского.

С другой стороны, многочисленность дольних возможностей пугает человека, потому что своими соблазнами полагает ему ситуацию незнания того, что он *хочет*, оставляя возможность делать то, что он *захочет*. Человек ограничен в своих действиях только сопротивлением других, и это его унижает. Это его колебание между желанием поступка и самим поступком не свидетельствует о его слабости, но скорее о том, что человек является именно моральным существом, которое находит свое бытие только в моральном выборе. Очень важно этот момент подчеркнуть в сегодняшнем

¹² См.: Бенедикт XVI. Энциклика: Что такое любовь. — Рим, 2006.

¹³ Флоровский. Г. В. Религиозные темы Достоевского // О Достоевском. — М., 1990. — С. 386.

дне, потому что многие и разные ложные убеждения о психологии человека возникли и развились в философской мысли после Раскола Запада и Востока христианства, определяя современный общий менталитет верующих, агностиков и атеистов. Главное из этих заблуждений заключается в том, что «природное» является только в первых и внезапных импульсах и желаниях человека. Внутренний голос, который, «справедливо» или «несправедливо» (в зависимости от разных точек зрения, о которых сказано мной ниже), советует нам спокойно посмотреть на эти импульсы и желания, чтобы выбрать между ними или от них отказаться, есть, по этому современному менталитету, *всегда* некое чисто разумное, рациональное, человеческое или даже социально-культурное. Из этого следует, например, что сторонники «природы» спорят со сторонниками «культуры»: первые склонны считать голос интеллекта несправедливым, а вторые — наоборот. Эти разногласия, часто появляющиеся во внутренних противоречиях каждого отдельного индивида, основываются на убеждении в том, что разум, человек, общество или культура только малейшего отношения к «природе» имеют. Разобраться с этим родом заблуждений помогает именно то понятие обожения природы, по которому человеческий интеллект является «природным»; а грех скорее «а-природным». Впрочем, понятие обожения является не только «восточным», а общехристианским достоянием. К примеру, замечу, что западное различие контекстов «Воплощения» и «Искупления» в рамках «христологии», присутствующее во многих католических богословских словарях, является прямым и убедительным подтверждением этого суждения.

За три года до смерти Достоевского сенсационные «Чтения о Богочеловечестве» молодого В. Соловьева (1878) почти на столетие определили то усложнение и расширение проблемы, ритмом которых движутся и теперешние разговоры на эту тему. Соловьев утверждает «новый богочеловеческий порядок», участие в котором воли Божьей следует понять «не как “признанный произвол” закона, но как “осознанное добро”». Замена «Благодати» на «добро» (а позже — на «Сверхсущее Добро»), вопреки намерениям Соловьева, внесла в образ Богочеловечества акценты свободы воли. Стало трудно судить — где здесь пристойная человеку поза смиренного приятия благодатного содружества тварей Божьих, а где — порыв к свободному бытию в зоне свободной теофании.

Русская мысль свершала титанические усилия в попытках сохранить представления о Боге как неподвижной субстанции (неизменность образа) и диалектику Богочеловеческого процесса (динамика подобия). Метафизика Богочеловечества как типа мистической коллективности разрабатывалась в традиции философии Всеединства. Однако с глубоко богословской точки зрения такой вопрос просто не стоит, и невозможность одностороннего взгляда свидетельствует о границах всякой человеческой гносеологии в отношении к Абсолюту. Возвращаясь к Достоевскому, заметно, как целостность картины мира, к которой стремится всякий настоящий художник, привела писателя к решению выразить и сохранить в своем рассказе о человеке и драматический аспект двойничества (являющийся плодом провокации свободы), и мирный, софийный аспект обожения человеческой природы. В более широком понимании это пересечение между западным и восточным христианством в контексте антропологии свойственно всей русско-христианской культуре. В итоге смысл всех рассуждений по этому поводу оказывается не зависящим от специфики ни западной, ни восточной традиций, а зависит от самой общей точки зрения, с которой мы смотрим на человека: с точки зрения или *Софии*, или *свободы*. Но в соприкосновении

между этими на первый взгляд разными перспективами снова встречаются восточное и западное христианство. Это соприкосновение доходит до тождества, если вслед за учением восточных отцов церкви созерцать Премудрость Божью в ее присутствии в образе Божьем в человеке, а свободу человека рассматривать в виде «высшей свободы» (*“libertas maior”*), как определяло это августирианское, схоластическое и мистическое учение Запада. Если гармонично и во взаимном сочетании рассматривать и учение отцов Вселенской церкви, и учение великих схоластиков Запада, таких как Дунс Скот и Петр Ломбардский, то возможно преломить вопрос о человеческой ответственности за то, что «мир во зле лежит» и есть «дьяволов водевиль» (по словам Ф. М. Достоевского). В этом контексте оказывается очень пригодным и современное понятие «панэнтеизма»¹⁴. Оно может опираться на убеждение в традиционной истине о «творении из ничего». Сказано в книге Бытия: «В начале Бог сотворил небо и землю». Начало (на иврите «Берешит»), в котором Бог сотворил все, — это Его Премудрость и Его Слово (по Евангелию от Иоанна) и Его Сын, то есть Христос, «Им же вся быша», «через Которого все сотворено» (в литургии; см. также: Ин 1: 3; Рим 11: 36). Апофатическое богословие дерзает сказать, что именно в *этом* смысле Бог сотворил из ничего, то есть сотворил в Нем, то есть в Себе, потому что Бог Один и Тринитарный извечно. В Нем — это синоним «из ничего» в смысле апофатического богословия, поскольку Он — это действительно апофатическое «ничто» по сравнению с тем, что сотворено. Впрочем, по учению отцов церкви, Воплощение сделало Бога еще более «таинственным», в смысле бесконечно созерцаемым, для человека¹⁵. Космический Христос, например, у католического богослова Тейяра де Шардена вполне соответствует в этом смысле Софии отца П. А. Флоренского в сочинении «Столп и утверждение истины». София — совокупность тварей с ее земной стороны; однако она, с ее небесной стороны, есть также другое лицо Сына и другое лицо Святого Духа. В связи с этим интересно и замечание С. Брока в статье «The Holy Spirit as Feminine in Early Syrian Literature» (в *Janet Martin Soskice. After Eve. London — Glasgow — Toronto, 1990*): «Руах», то есть «Дух» на иврите, — это существительное женского рода, и этот факт многое говорит нам по поводу «Вечной Женственности» мистической традиции. Поэтому через образ «Софии» можно воспринять и Богоматерь, и Церковь, и Человечество, и Христа — в этом нет ничего еретического. С тринитарной точки зрения София есть, скорее человечность Логоса, которая является, в качестве Промысла Божьего, со-вечной с Троицей «до» самого исторического проявления Христа. В итоге София — это величайший *трон*, обозначающий, по словам Сергея Булгакова, не четвертую ипостась (это было бы действительно ересью), а саму ипостасность, то есть образ и начало «свободной личности» в Боге и в человеке.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин А. О свободе воли // Антология средневековой мысли: В 2 т.— СПб., 2001.— Т. 1.
2. Аверинцев С. С. София-Логос. Словник.— Киев, 2001.
3. Аристотель. Сочинения: В 4 т.— Т. 4.— М., 1984.

¹⁴ С греческого: «пан», то есть «все», «эн», то есть «в», «теос», то есть «Бог» — «все в Боге».

¹⁵ См.: Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви.— М., 1994.— С. 40.

4. Соболев С., архиеп. Новое учение о Софии премудрости Божьей.— София, 1935.
5. Бенедикт XVI. Энциклика: Что такое любовь.— Рим, 2006.
6. Булгаков С. Н. Ипостась и ипостасность // Сб. ст. посвященный П. Б. Струве ко 35-летию его деятельности.— Прага, 1925.— С. 353–371.
7. Булгаков С. Н. Купина неопалимая.— Париж, 1927.
8. Виндельбанд В. О свободе воли // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история.— М., 1995.
9. Гоббс Т. О свободе и необходимости // Гоббс Т. Избранные произведения: В 2 т.— М., 1964.— Т. 1.
10. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т.— Л., 1972–1990.
11. Кант И. Сочинения: В 6 т.— Т. 4 (1).— М., 1965.
12. Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви.— М., 1994.
13. Ломбардский П. Четыре книги сентенций // Антология средневековой мысли: В 2 т.— СПб., 2001.— Т. 1.— С. 477–493.
14. Роттердамский Э. Диатриба, или рассуждение о свободе воли // Роттердамский Э. Философские произведения.— М., 1986.
15. Скот Иоанн Дунс. Избранное / Сост. и ред. Г. Г. Майорова.— М., 2001.
16. Толстой Л. Смерть Ивана Ильича // Толстой Л. Повести и рассказы.— Л., 1983.
17. Флоровский. Г. В. Религиозные темы Достоевского // О Достоевском.— М., 1990.

ПУТИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ

М. А. Маслин

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ КАК НАУЧНАЯ ДИСЦИПЛИНА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX — НАЧАЛЕ XXI ВВ.

«Речь идет об уникальном мыслительном опыте, еще до конца не понятом...»

Д. К. Бурлака о русской философии

Освещение темы «История русской философии как научная дисциплина» (хотя бы и в указанном в заглавии временном интервале) требует, несомненно, большого пространства, не укладывающегося в статью. Необходимо уточнение: речь здесь идет отнюдь не обо всем «уникальном мыслительном опыте русской философии». К тому же, по справедливому мнению Д. К. Бурлаки, опыт-то этот еще не понят до конца. Можно интерпретировать данное суждение и в том смысле, что этот опыт едва ли вообще может быть понят «до конца», если подразумевать под русской философией не законченный, а продолжающийся феномен культуры (значит, не имеющий конца). Поэтому необходимо указать, что конкретно имеется в виду. 15 мая 2013 г. исполняется 70 лет со дня образования кафедры истории русской философии на философском факультете Московского университета имени М. В. Ломоносова. Краткой истории кафедры в восприятии ее воспитанника — студента, аспиранта, научного сотрудника, преподавателя и посвящается данная статья.

От образования данной кафедры, собственно, начинается институциональная история русской философии как самостоятельной дисциплины, впервые ставшей в нашей стране отдельным предметом университетского преподавания. Для понимания сущности истории философии как таковой, как научной дисциплины, подходит, по определению Э. Ю. Соловьева, метафора музея, поскольку музей предназначен для хранения, изучения и распространения знаний о памятниках философской мысли. Еще раньше музей использовался создателем философии общего дела Н. Ф. Федоровым как собирательный образ научного хранилища духовной памяти об отцах — как «собрание в единство» этой памяти и как «призыв на службу отечеству». Пользуясь этой метафорой, необходимо упомянуть также «доисторический период» существования истории русской философии как науки.

В этом метафорическом музее первую страницу следует отнести общему курсу по истории философии архимандрита Гавриила (В. Н. Воскресенского), в рамках которого впервые рассматривалась история русской философии. Выпускник Московской Духовной академии — Гавриил был определен на должность преподавателя

богословских наук в Казанском университете 23 октября 1841 года и это время можно, приблизительно, считать началом преподавания истории русской философии вообще. «Приблизительно» — потому, что Гавриил читал множество предметов, в том числе богословие и церковное право, а также логику, психологию, метафизику, этику и историю философии.

Очевидно, что появление кафедры истории русской философии во время Великой Отечественной войны было актом патриотизма. Обращает внимание то, что учреждение кафедры по времени точно совпадает с крупной исторической датой: 15 мая 1943 года ИККИ (Исполком Коминтерна) принял решение о роспуске этой организации. Это существенно меняло тактику коммунистического движения, прежде всего за счет использования в борьбе против фашизма национальных культурных традиций. Отсюда понятно, что основание кафедры было не столько научно-образовательным, сколько политико-идеологическим решением, призванным раскрывать советский патриотизм на материале статей В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма» и «О национальной гордости великороссов». Нужно было показать, в духе ленинского учения о «двух культурах», что, как говорил поэт, «у советских собственная гордость, кепчонку не сдернем с виска». Культивирование этой «советской гордости» и было целью основания кафедры.

В дальнейшем это привело к тому, что различные направления русской философии стали классифицировать не на основе их собственной ценности, а с ориентацией на доказательство их классово-идеологической принадлежности. Здесь нормы партийности были особенно строги. В соответствии с такой установкой «дворянские», «буржуазные», «либеральные», «реакционные», «революционно-демократические» — выстроенные по социально-политическому признаку — идеи и учения должны были рассматриваться как находящиеся в состоянии перманентной борьбы, в которой «социальное» начало всегда побеждало «философское». Вопрос о национальном единстве русской философии по сути дела элиминировался, поскольку она представлялась не в качестве единой картины, а как некая сюрреалистическая совокупность отдельных фрагментов, как полотно, разорванное на части, окрашенное в контрастные, несовместимые цвета, или — в духе социалистического реализма — как некое оптимистическое полотно, служащее иллюстрацией победы «армии прогресса», с которым связывался материализм, атеизм и социализм.

В Ленинградском университете кафедра с тем же названием была образована позже, чем в Москве, в июне 1990 г., до этого существовала секция истории русской философии при кафедре истории философии философского факультета, лидерами которой были известные советские философы — А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров. Не менее знаменитым в советское время московским историком русской философии был И. Я. Щипанов, ревниво относившийся к более молодым ленинградцам и старавшийся при случае их «прижать». Ленинградцы успешно «огрызались», например, пустили в ответ хлесткий термин «щипановщина». Но при всем при этом между москвичами и ленинградцами не было существенных теоретико-методологических разногласий. Обе школы, и московская, и ленинградская, работали в марксистско-ленинской парадигме. Не было той ощутимой разницы, что теперь именуется «шифтом», вроде метафизического расхождения между «москвософией» и «петербургологией» (термины Василия Ванчугова).

Иван Яковлевич Щипанов был властным человеком и играл на факультете роль «серого кардинала», руководил кафедрой жестко, можно сказать, авторитарно, требовал

строгой дисциплины, но и сам очень много работал. (Я это хорошо знаю, поскольку был у Щипанова заместителем по учебной работе.) На кафедре он засиживался допоздна (это бывало часто), не отпускал лаборантку, М. И. Салай, а заодно и автора этих строк. В эти вечерние часы кафедра превращалась в своего рода «теневого кабинет» всего факультета, где решались многие вопросы. Но были визиты не только мировоззренчески близких ортодоксу-Щипанову людей, но и ученых совсем иного образа мыслей. Мало кто знает о том, что такой выдающийся профессор, как Алексей Сергеевич Богомолов — историк зарубежной философии и вроде бы «западник» по определению, в последние годы своей жизни частенько заходил в кабинет к Ивану Яковлевичу в конце рабочего дня и задавал ему вопросы по тем разделам русской философии, которые не освещались тогда и были под запретом. Надо сказать, что у Щипанова была большая библиотека «спецхрановской» литературы, кроме того, он обладал редкой памятью (особенно на даты) и мог говорить на самые разные темы буквально часами. Правда, на руки эти книги он не давал, хотя на вопросы отвечал охотно. Помню, например, как он пересказывал содержание спецхрановского сборника «Из глубины». Надо было его только, что называется, «раззадорить». Богомолов прекрасно этим пользовался. Несмотря на то что на выборах декана прошла кандидатура А. Д. Косичева, которого выдвигал и поддерживал И. Я. Щипанов, а А. С. Богомолов получил меньше голосов, хотя пользовался поддержкой молодого ректора, выдающегося физика — академика Рэма Викторовича Хохлова. Сегодня я отчетливо понимаю, что Богомолов был едва ли не первым среди факультетских «западников», кто готовился к тому времени, когда можно будет изучать русскую философию без изъятий. Если бы Богомолов прожил дольше, наверняка стал бы, благодаря своему мощному интеллекту, крупным историком русской мысли, подобно таким авторам, как П. П. Гайденко и А. В. Гулыга. Будущий «бум русской философии» предощущался еще в начале 80-х г., к этому времени монолит марксистско-ленинской философии фактически был размыт и перестал существовать как целое. Хотя в целом на факультете примерно до конца 80-х преобладали скорее «западнические», чем «славянофильские» настроения.

Не могу не вспомнить в связи с моим рассказом об истории кафедры встречу с Анатолием Андриановичем Галактионовым, которая состоялась 4 июня 1997 года во время проходившего в Петербурге Первого Российского Философского конгресса. После завершения пленарного заседания, проходившего на Васильевском острове, мы — группа историков русской философии, включавшая: нашего петербургского друга А. А. Ермичева, нижегородцев Л. Е. Шапошникова и Н. А. Бенедиктова, а также москвичей — В. А. Кувакина и меня, раздумывали, куда бы пойти обсудить итоги дня, так сказать, в неформальной обстановке. Нас окликнул Галактионов: «Куда нацелились, гвардейцы? Предлагаю ехать ко мне домой, жена на даче, квартира в нашем распоряжении, я на машине, по дороге купим что надо. Берите такси, кто не поместится в машину, и езжайте за мной». И не дожидаясь нашего согласия, хромая (он был инвалидом Великой Отечественной войны) пошел к машине. Мы не пожалели, что поехали к Галактионову. У него мы засиделись допоздна, выпивали и беседовали; главное, слушали интереснейшие рассказы и суждения нашего мэтра-ленинградца: о блокаде, о трагической кончине П. Ф. Никандрова, о судьбе марксизма, о том, куда пойдет русская философия, и о многом другом. Между прочим, Галактионов, одобряя в целом только что вышедший словарь «Русская философия» под моей редакцией, весьма строго отчитал меня за то, что там отсутствует статья о Щипанове. «Нехорошо забывать своих учителей», — сказал он, и я обещал, что в следующем издании статья

будет. Она вышла в энциклопедии «Русская философия» (2007). Галактионов задал мне вопрос: «А кто писал отзыв от кафедры на рукопись последнего варианта нашей с Никандровым книги?» Я признался, что рецензия написана мной, поскольку от Щипанова было указание дать отзыв. Однако ничего «ругательного» там не было, речь в рецензии шла о конкретных постраничных замечаниях. Щипанов подписал рецензию и прибавил свои характерные критические формулировки начет необходимости доработки рукописи. Галактионов, по его словам, сразу распознал, что основной автор рецензии не Щипанов (стиль другой) и даже поблагодарил за сделанные замечания.

Надо сказать, что главным учебным пособием советского времени на кафедре считалась пятитомная «История философии в СССР», подготовленная философским факультетом совместно с Институтом Философии АН СССР. Однако работа ленинградских авторов, очевидно, была более пригодной в качестве учебника. Совместная работа А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова, особенно ее издание 1970 года, очевидно, являлась лучшим учебником по истории русской философии из того скудного ассортимента, что был выпущен в советское время. Правда, на кафедре вслух высказывать это мнение было не принято.

Главное значение образования кафедры состояло в возможности создать первый университетский курс по истории русской философии, еще очень несовершенный, фрагментарный. Первоначальный курс был «выборочным», он включал только те темы, которые по обстоятельствам времени дозволялись с позиций марксистско-ленинской партийности. Он начинался с Ломоносова и заканчивался Плехановым. В его основе были лекции М. Т. Иовчука, первого заведующего кафедрой (по совместительству). Соавтором этого курса был Г. С. Васецкий, а назывался этот курс «Очерки по истории русского материализма XVIII и XIX веков». Фактически это еще не был университетский курс, так как его основу составило учебное пособие, опубликованное в 1942 г. для слушателей Высшей партийной школы при ЦК ВКП(б). В нем рассматривались взгляды Ломоносова, Радищева, Герцена, Белинского, Чернышевского, Добролюбова, Писарева, Менделеева, Тимирязева и Плеханова. Упоминались взгляды Чаадаева и славянофилов, но только в качестве предшественников Герцена.

В 1947 г. на должность заведующего был назначен И. Я. Щипанов, который руководил кафедрой до 1983 года, вплоть до своей кончины. Год от года курс пополнялся новыми темами. В него было включено изложение взглядов декабристов, народников, некоторые темы русской философской мысли XV–XVII в., философия XVIII в. (просветительского направления); XIX в. пополнился рассмотрением взглядов Д. М. Велланского, М. Г. Павлова, А. И. Галича, Н. И. Надеждина, Н. В. Станкевича, Т. Н. Грановского, П. Я. Чаадаева, славянофилов, В. С. Соловьева, Б. Н. Чичерина, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, В. В. Берви-Флеровского, Л. И. Мечникова, М. М. Ковалевского. Завершался курс рассмотрением русского марксизма и философских идей Ленина. После создания в 1957 г. кафедры истории марксистско-ленинской философии они вошли в программу этой кафедры. Но после ее упразднения в 1991 г. тематика русского марксизма снова вошла в общий лекционный курс, хотя и в меньшем объеме.

С 1955 г. кафедра стала называться кафедрой истории философии народов СССР, и в лекционный курс стали включаться отдельные лекции по истории философской мысли Закавказья, Средней Азии, Прибалтики, Украины, Белоруссии и Молдавии. В целом же переименование кафедры сказалось главным образом не на учебном процессе, а на научной работе. Кафедра превратилась в вузовский центр подготовки специалистов для союзных и автономных республик. В аспирантуре и докторантуре

стали готовиться диссертации по истории философской мысли народов СССР. В то же время попытка создания «интернациональной» истории философии народов СССР, проходившая под патронажем высших партийных органов и Академии наук СССР, для собственно истории русской философии оказалась малопродуктивной. Пятитомная «История философии в СССР» (1968–1985), названная студентами «синей птицей», фактически отражала господствующую в СССР политику «двойных стандартов» по отношению к философскому наследию народов СССР. Демонстрация разнообразных «национальных по форме» философских идей была основана на расширительном их толковании, в результате национальные элиты союзных и автономных республик получали право легитимизировать в качестве философских и религиозные, и социально-политические, и литературные, а также мифологические, в том числе бесписьменные, невербальные источники. Причем такие права получали только представители нерусских народов СССР, зачастую впервые и со многими натяжками. Здесь уместно привести высказывание Валентина Распутина: «Нельзя было вымолвить русское слово. Жили с обдерганной историей, литературой и философией». Так конструировалась «искусственно интернациональная», или «лукаво интернациональная», философия народов СССР, что принесло впоследствии для национальных элит в советских республиках, а затем и этнократий в СНГ немало дивидендов. Политика поощрения «национальных кадров» затрагивала исключительно представителей нерусских национальностей, которые зачислялись без экзаменов в лучший университет страны, а затем по целевым направлениям обучались в аспирантуре и докторантуре.

Если при изложении философии народов СССР использовалась «расширительная» трактовка, то история русской философии в советское время, напротив, писалась и излагалась с «зауживающих» ее позиций. В тех условиях это было «лучше чем ничего». Самым ценным было опубликование избранных философских произведений В. Г. Белинского в 2-х томах (1948), М. В. Ломоносова (1950), А. Н. Радищева (1949, 1952), декабристов в 3-х томах (1951), русских естествоиспытателей первой половины XIX в. (1959), русских просветителей от Радищева до декабристов в 2-х томах (1966). Источники по религиозной и идеалистической философии практически не публиковались, очень скудный их набор был представлен лишь в подготовленном В. В. Богатовым и П. С. Шкуриновым четвертом томе антологии мировой философии «Философская и социологическая мысль народов СССР XIX века» (1972). И все-таки, даже при нехватке соответствующих текстов, на кафедре читались спецкурсы, посвященные философии В. С. Соловьева, А. А. Козлова, Л. М. Лопатина, Н. О. Лосского, С. Л. Франка (проф. И. Я. Щипанов), рассматривалась философия П. Я. Чаадаева, которой посвятил две своих монографии проф. П. С. Шкуринов, им же анализировалась философия русского позитивизма (Позитивизм в России XIX века. М., 1980). В. В. Богатов впервые стал включать в основной курс лекций темы и персоналии по духовно-академической философии, т. е. профессиональной философии, развивавшейся в стенах духовных академий в Москве, Киеве, Петербурге и Казани. Дефицит литературы религиозно-идеалистического характера отчасти помогала компенсировать (до 1970 г., т. е. до переезда на факультета на Воробьевы горы) хорошая факультетская библиотека, имевшая дореволюционные издания русских философов и полный комплект журнала «Вопросы философии и психологии». Конечно, по обстоятельствам времени, все темы, касавшиеся русской религиозной философии, должны были освещаться в марксистском критическом ключе. Это получило свое отражение в первых в своем роде работах В. А. Кувакина, в его кандидатской — «Критика

экзистенциализма Бердяева» (1975) и докторской диссертации — «Религиозный идеализм в России эпохи империализма» (1980).

Свое второе рождение кафедра переживает начиная с 1989 г., когда ей было возвращено первоначальное название — «Кафедра истории русской философии». Инициатором возвращения кафедре ее аутентичного названия стал ее новый заведующий В. А. Кувакин, сменивший в 1985 г. исполняющего обязанности заведующего кафедрой В. В. Богатова, назначенного на эту должность после смерти И. Я. Щипанова. Перемена названия не означала, однако, что кафедра полностью отказалась от изучения философской мысли других народов России. Особую актуальность в постсоветское время приобрела проблематика историко-философского и культурологического кавказоведения, которая находит свое отражение в специальных курсах профессора Т. М. Караева, автора монографии «Россия и Кавказ. Проблемы культурной ориентации» (2001). В последнее время данная проблематика вызывает большой интерес университетской корпорации и Т. М. Караев читает соответствующие курсы в Институте стран Азии и Африки, а также на факультете иностранных языков и регионоведения.

В последнее десятилетие XX в. произошло огромное возрастание интереса к истории русской философии. Это было поистине «замечательным десятилетием», если использовать известные слова П. В. Анненкова о 30–40-х гг. XIX в. «Философское пробуждение» в области истории русской философии продолжается и в следующем десятилетии XXI в., составляя характерную черту философского этоса постсоветского периода, как нельзя лучше характеризуемого известной формулой: «Новое — это хорошо забытое старое». Новой реальностью стало невозможное ранее преподавание целостного, без лакун, курса по истории русской философии, охватывающего материал от середины XI в. до наших дней. К этому надо добавить, что темы, проблемы и персоналии русской философии затрагиваются ныне и в курсах по многим другим философским дисциплинам. Коллектив ученых кафедры во главе с В. А. Кувакиным подготовил двухтомную «Историю русской философии», вышедшую в США на английском языке в 1993 г. Это был первый постсоветский опыт опубликования англоязычной версии истории русской философии, написанной самими русскими философами.

В современной России «поворот к русской философии» произошел как раскрепощение философского сознания, как отказ от застарелой марксистско-ленинской партийности. Это выразилось в обращении к герменевтическим и феноменологическим подходам Г. Г. Шпета, к русскому космизму, к философии культуры М. М. Бахтина, к софийному идеализму А. Ф. Лосева. Налицо обширная диссертационная литература по русской философии, подготовленная на кафедре. В это время защищают свои кандидатские диссертации молодые преподаватели кафедры — А. П. Козырев и Б. В. Межуев по философии В. С. Соловьева, А. А. Попов по философии славянофилов. Кандидатская диссертация В. В. Ванчугова «Очерк истории философии “самобытно-русской”» была защищена по опубликованной в 1994 г. монографии и стала известным в научном сообществе руководством по историографии отечественной философии. (С 2011 г. В. В. Ванчугов работает на кафедре уже в качестве профессора, доктора философских наук). Важной стороной научной деятельности кафедры становится публикация ранее недоступных текстов русских философов. В 1991 г. с предисловием и комментариями В. А. Кувакина и М. А. Маслина была опубликована «История русской философии» Н. О. Лосского. А. П. Козырев и Б. В. Межуев принимают участие в подготовке в Институте Философии РАН полного научного собрания сочинений В. С. Соловьева. У кафедры установилось плодотворное сотрудничество с Русской христианской гуманитарной

академией в Петербурге, выпускающей широко известную серию «Pro et Contra». В этой серии А. П. Козырев опубликовал двухтомное издание «К. Н. Леонтьев: Pro et Contra» (СПб., 1995). К 300-летию юбилею М. В. Ломоносова М. А. Маслин составил антологию «М. В. Ломоносов: Pro et Contra. Личность и творчество М. В. Ломоносова в оценках русских мыслителей и исследователей» (СПб., 2011). А. П. Козыреву принадлежит ряд публикаций архивных материалов по философскому наследию В. С. Соловьева и С. Н. Булгакова в «Ежегодниках по истории русской мысли» за 1997 и 1998 гг., а также публикации впервые изданных в России избранных сочинений В. Н. Ильина: «Эссе о русской культуре» (СПб., 1997) и «Пожар миров» (М., 2009). М. А. Маслин опубликовал две антологии сочинений русских философов: «О России и русской философской культуре. Мыслители русского послеоктябрьского зарубежья» (М., 1990) и «Русская идея» (М., 1992). Вступительная статья к последней антологии была опубликована в переводах на немецкий, английский, польский и китайский языки.

В постсоветский период заметно меняется язык философской культуры, это выражается в обновлении философской лексики за счет использования русской философской терминологии. Специфические понятия русской философии, такие как «всеединство», «цельное знание», «месторазвитие», «соборность», «культурно-исторические типы» и многие другие, все чаще используются в России, и отнюдь не только историками русской мысли. В этих условиях чрезвычайно важно представить аутентичную трактовку этих понятий, осветить основные исторические эпохи и темы русской философии, показать особенности рецепции в России классических философских систем Запада, раскрыть значение и содержание главных источников русской философии, проанализировать важнейшие тенденции историографии русской философии. Все эти задачи были реализованы в большом коллективном труде кафедры — словаре объемом 83 а. л. «Русская философия» (М., 1995, 1999), выпущенном под общей редакцией М. А. Маслина. Это первое издание подобного рода, оно было положительно встречено российской философской общественностью (рецензии в главных философских журналах, публицистических изданиях, газетах). Положительные рецензии на словарь были опубликованы в Австрии, Швейцарии, Германии, Франции. Этот главный научный проект кафедры был продолжен опубликованием энциклопедии «Русская философия» (М., 2007) объемом 109 а. л. Интерес к этому изданию за рубежом показал, что русская философия является предметным и проблемным полем для диалога мировоззрений не только внутри себя, но и для внешних наблюдателей, представителей иных культур. Внимание к русской мысли за рубежом является показателем того, что ее ценности заняли определенное место в современном сознании и на Западе, и на Востоке. Об этом свидетельствует, в частности, перевод русского издания энциклопедии «Русская философия» (2007), подготовленного кафедрой, на сербский (2009) и французский (2010) языки. Такое внимание очень ценно для русской философии, так как позволяет многое понять в ней «со стороны». Ведь для каждой культуры, как и для каждого человека, очень важно знать не только то, что он или она думает о себе, но и то, что о них думают и другие люди. Это необходимая предпосылка, можно сказать, презумпция всякого межкультурного диалога.

Используя опыт работы над словарем и энциклопедией, авторский коллектив под руководством М. А. Маслина подготовил учебник «История русской философии» объемом 60,2 а. л. (М., 2001; 2008). Учебник рекомендован УМО классических университетов России в качестве учебника по истории русской философии для студентов философских факультетов. Он посвящен 250-летию Московского университета и явился

вкладом кафедры в юбилейные мероприятия, посвященные основанию первого русского университета. История философской мысли в Московском университете традиционно занимает важное место в учебной и научной работе кафедры. Ведущим специалистом в этой области является проф. А. Т. Павлов, автор монографии «Философия в Московском университете», вышедшей в Петербурге, в издательстве РХГА в 2010 г.

Методологической основой научной и преподавательской деятельности членов кафедры на современном этапе ее существования становится концепция интегральной истории русской философии, представляемой в виде целостной картины, отражающей все главнейшие этапы и течения русской мысли, с начала развития философской мысли в Киевской Руси (XI в.) до философии XX в. включительно. Интегральная история русской философии включает также понимание русской философии не как прошедшего, но как продолжающегося феномена философской культуры. Данная концепция была сформулирована в концептуальной форме на Всероссийском симпозиуме историков русской философии, приуроченном к 60-летию воссоздания философского факультета в Московском университете (14–17 ноября 2001 г.). Симпозиум был подготовлен совместно с Обществом историков русской философии имени В. В. Зеньковского. По итогам симпозиума был подготовлен сборник «Русская философия: многообразие в единстве» (М., 2001), в котором представлены работы ученых Москвы, Петербурга, Нижнего Новгорода, Ростова-на-Дону, Екатеринбурга, Нижневартовска, Воронежа, Пензы, Иванова, Самары, Ельца, Перми, Тамбова, Благовещенска, Кирова, Владивостока.

На симпозиуме отмечалось многообразие тем, подходов, изучаемых ныне проблем и персоналий русской философии. И вместе с тем был констатирован, может быть, даже кризис единства русской философии. Этот кризис порожден разными определениями самой предметной области русской философии, в частности, теми определениями, которые касаются ее генезиса, периодизации, основных особенностей. Ведь «наличность развития» русской философии включает в себя несколько разных исторических эпох — XI–XVII, XVIII, XIX (первой и второй его половин), а также XX–XXI столетий, и каждая из этих эпох выдвигает свое понимание философии. Отсюда разночтения, определяемые разделением труда среди разных представителей профессионального сообщества историков русской мысли. Каждая эпоха сдержит то, что можно было бы назвать «осевым временем» для русской философии. Однако как бы ни были своеобразны разные эпохи русской философии, они представляют все же единое культурно-философское пространство. Установлением данного единства и занимается интегральная история русской философии, основанная на современных историографических и источниковедческих изысканиях, позволяющих оценивать разнообразные проявления русской мысли на основе их собственно философского содержания, а не с позиций какой-либо партийности, философской или идеологической. Разумеется, установление такого единства отнюдь не отменяет разнообразия методологических подходов, это ни к коем случаю не «приведение к общему знаменателю» или «усреднение» разных позиций и точек зрения.

Известные итальянские историки философии Джованни Реале и Дарио Антисери замечают, что всякие философы вообще интересны не только тем, о чем они говорят, но и тем, «о чем молчат», традициями, которые они представляют. Продолжая эту мысль, можно сказать, что традиция — это не простое следование одних философских построений за другими, выстраивание их в цепочку экспонатов для музея. Метафора «истории русской философии как музея» — это не более чем метафора, но никак не бук-

валистская инструкция по «собираанию экспонатов». Традиции не провозглашаются, о них «молчат», это то, что вызревало в пределах данной философской культуры, определялось ее историческими особенностями. Это означает, что русская философия в ее истории является историко-философским россиеведением, она озвучивает «то, что молчит», она отражает и прочитывает российскую реальность и находится по отношению к ней в состоянии социокультурной обусловленности. Такую позицию обычно называют «цивилизационным подходом». Но в его применении к русской философии следует избегать крайностей. Здесь не должно быть места для какого-либо редукционизма, прямого сведения живого событийного ряда к некоторым статичным цивилизационным основаниям, превращающимся в штампы и стереотипы, экспонаты этнографического музея с иконами, топорами, бородатыми мужиками, интеллигентами в пенсне и т. п. История русской философии, если она претендует на статус научной дисциплины, не может быть представлена как простая совокупность «этнотекстов». В лингвистике этнотекстом именуется сообщение языковых коллективов о своих собственных этноязыковых особенностях, отличающихся от других, иноязыковых лингвистических форм. Единство русской философии не может быть представлено лишь на основе ее языкового или этнокультурного единства, хотя бы потому, что русская философия создавалась не только на русском, но и на церковно-славянском, латинском, а также на основных европейских языках. Кроме того, русская философия обращена не только к своей собственной этноязыковой реальности, она обращена к всеобщему. Поэтому, как отмечал Б. П. Вышеславцев, не существует совершенно самостоятельной ни на что не похожей русской самобытной философии, поскольку ее основными проблемами являются универсальные проблемы мировой философии, хотя способы их решения национально-своеобразны.

Что же касается многообразия идей и проявлений русской философии, то оно понятно в силу самой природы философского знания. В отличие от истории философии, выстраивающейся в качестве научной дисциплины усилиями конкретных ученых, философия репрезентирует себя не как наука, а как живой поиск истины, творимый не какими-то механическими куклами, отражающими некие непреодолимые исторические тенденции, а разнообразными творческими людьми, идеи и учения которых несут на себе печать личности их создателей. Богатство и разнообразие философских личностей, характеров, темпераментов и судеб выразителей философских идей очень ярко представлено в русской философии.

Таким образом, «единство» и «многообразие» представляются существенными и соотносимыми характеристиками истории русской философии. В этом качестве они раскрывают тот уровень интерпретации и преподавания русской философии, который стремится быть представленным ныне на кафедре. Это и есть интегральная история русской философии.

И. И. Евлампиев

ВЛИЯНИЕ ПОЗДНЕГО РЕЛИГИОЗНО- ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ И. Г. ФИХТЕ НА ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ Ф. ДОСТОЕВСКОГО

Известно, что немецкий идеализм конца XVIII — начала XIX в. оказал очень большое влияние на формирование философских воззрений Ф. Достоевского. В этом контексте в исследовательской литературе достаточно много говорилось о значении идей Канта и Гегеля, однако внимательный анализ показывает, что из систем Канта и Гегеля писатель брал разве что отдельные идеи, так что вряд ли можно утверждать, что их воззрения существенно определили всю систему его философских представлений. На деле только поздняя философская система Фихте была воспринята Достоевским в ее целостности и взята в качестве основы для самого важного элемента философского мировоззрения — для его представлений о сущности отношений человека с Богом.

Наиболее принципиальной идеей поздней философской системы Фихте, особенно ясно изложенной в циклах лекций «Основы современной эпохи» и «Наставление к блаженной жизни» (1805–1806), было противопоставление двух форм христианства в истории — церковного христианства, искажившего учение Иисуса Христа за счет внедрения в него чуждых ему элементов иудаизма, прежде всего ветхозаветной концепции грехопадения человека, и истинного христианства, которое преследовалось церковью как ересь, но сохранило в себе главный принцип неискаженного учения Иисуса — принцип единства (даже тождества) Бога и человека. Истинное христианство Фихте считал выраженным только в Евангелии от Иоанна, причем Христа он понимал не как Бога, ставшего человеком, а как первого человека, который осознал в себе тождество с Богом, выявил это тождество в своей жизни. Поскольку в истинном христианстве, согласно Фихте, отсутствует идея грехопадения, Христос понимается не как искупитель людских грехов и спаситель, а как великий учитель, который показывает людям пример истинной божественной жизни.

Все эти идеи присутствуют в зрелом творчестве Достоевского, причем в особенно ясном виде — в его черновых заметках и набросках 1861–1881 гг. Достаточно наглядное сходство в идеях Достоевского и Фихте присутствует в понимании образа Иисуса Христа как *человека*, наиболее полно выявившего в себе единство с Богом. В связи

с этим можно привести два известнейших высказывания Достоевского, в которых выражена именно эта идея. Первое из них — это короткое суждение из подготовительных материалов к «Дневнику писателя» за 1876 г.: «Христос есть Бог, насколько Земля могла Бога явить» (24, 244)¹. Здесь явно отрицается «полнота» божественной природы Христа, он оказывается «условным» Богом, понимается в качестве земного человека, который, *как и всякий человек*, может только частично «явить» Бога; и хотя Христос явил Его в максимальной степени, но все равно *не полностью*. Через год после этого высказывания (в черновых набросках к «Дневнику писателя» за 1877 г.) Достоевский записывает фразу, которая непосредственно продолжает и развивает сформулированную мысль: «Христианство является доказательством того, что в человеке может вместиться Бог. Это величайшая идея и величайшая слава человека, до которой он мог достигнуть» (25, 228). Эта парадоксальная фраза означает, что Бог есть нечто *вторичное* по отношению к человеку, иначе невозможно придать ясного смысла выражению «в человеке может вместиться Бог».

Самое очевидное влияние идей Фихте на Достоевского можно обнаружить в тексте из записной тетради 1864–1865 гг., озаглавленном «Социализм и христианство». Параллели с идеями Фихте в этом тексте настолько очевидны, что они уже были замечены и частично проанализированы В. Н. Белополюским², который справедливо увидел в лаконично изложенной Достоевским концепции исторического развития человечества достаточно точное воспроизведение главных идей работы Фихте «Основные черты современной эпохи».

Начинается этот текст с противопоставления главных принципов социализма и христианства: «В социализме — лучиночки, в христианстве крайнее развитие личности и собственной воли. / Бог есть идея, человечества собирательного, массы, *всех*» (20, 191). На первый взгляд в двух высказанных здесь тезисах о Боге и христианстве содержится явное противоречие: если Бог, согласно христианству, есть «собирательное человечество», кажется невозможным утверждать, что в христианстве главным является развитие отдельной личности и ее собственной воли. Однако на деле никакого противоречия здесь нет, и это становится особенно ясным, если мы обратимся к источнику этих идей — к философии Фихте. Второй тезис Достоевского почти буквально воспроизводит один из тезисов Фихте: «Согласно содержанию истинной религии и в частности — христианства, *человечество есть единое, внешнее, мощное, живое и самостоятельное существование Бога, или,— если это выражение не будет неверно истолковано,— единое проявление и истечение Бога <...>*»³. Впрочем, аналогичные идеи были характерны и для великих современников Фихте, для Шеллинга и Гегеля, поэтому в данном случае Достоевский воспроизводит важный принцип всей немецкой идеалистической философии начала XIX в.

Но вот предшествующий тезис Достоевского о личности является характерным именно для философии Фихте, его гораздо труднее приписать Шеллингу и Гегелю. Фихте постоянно подчеркивает, что истинное христианство означает тождество

¹ Все цитаты из текстов Ф. Достоевского даются по Полному собранию сочинений в 30 томах (Л., 1971–1990) с указанием в скобках тома и страниц.

² В книге «Достоевский и философская мысль его эпохи. Концепция человека» (Ростов-на-Дону, 1987).

³ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение.— Минск, 2000.— С. 200.

человека и Бога, как бы «растворение» человека в Боге, но это вовсе не ведет к выводу о нивелировании, стирании личности и индивидуальности в человеке; наоборот, раскрывая в себе Бога, человек не уходит от себя и своей самобытности, не «растворяет» ее в какой-то общей субстанции (как это мыслилось в новоевропейской философии, например у Декарта и Спинозы), а по-настоящему *раскрывает* эту самобытность, по-настоящему становится собой, индивидуальной, развитой и волевой личностью. Истинная религиозность, пишет Фихте, «не обнаруживается в явлении и не побуждает человека ни к чему такому, чего бы он не делал помимо нее. Но она внутренне завершает его в себе, делает его совершенно согласным с собою, совершенно свободным, ясным и блаженным; иными словами, *она завершает его достоинство*»⁴.

Конечно, этот парадокс — утверждение, что «растворение» в Боге ведет к полному раскрытию личности, — связан с тем, что Фихте понимает Бога совершенно не так, как это было принято в предшествовавшей философской и религиозной традиции. В этой традиции Бог, во-первых, обладал качеством *трансцендентности*, т. е. был противоположен всему конкретно-человеческому и земному, и, во-вторых, был неизменной и завершенной *субстанцией*, исключающей такие важнейшие характеристики человека, как временное становление и развитие. Фихте отказывается от этого глубоко неверного представления о Боге и мыслит его как *бесконечную и непостижимую бытийную полноту, имманентную* человеку и земной реальности. В этом случае каждый человек именно своей индивидуальной неповторимостью являет отдельную сторону указанной бытийной полноты, составляющей сущность Бога. Чем больше он сливается с Богом, тем более явной и развитой становится его личная определенность; причем верно и обратное: чем больше он выявляет свою неповторимую индивидуальность и чем решительнее реализует ее в мире, тем в большей степени в нем «является» Бог, тем большее значение он имеет в мире.

Отметим, что с этими идеями Фихте очень хорошо «рифмуется» высказывание Достоевского в записной книжке 1863–1864 гг.: «Никто не может быть *чем-нибудь* или достигнуть *чего-нибудь*, не быв сначала самим собою»⁵ (20, 176). Перед этим суждением стоит важная фраза «Воротиться к почве» (там же), которая обозначает начало размышлений Достоевского над национальной судьбой России, начало разработки той системы идей, которая позже получит название «почвенничество».

Однако вернемся к тексту заметки «Социализм и христианство». В основной части этой заметки Достоевский формулирует свою концепцию исторического развития

⁴ Там же. С. 247.

⁵ Это суждение происходит из очень древней и влиятельной традиции понимания Бога. Сначала Августин, а затем Боэций, пытались понять отличие Бога от сотворенных вещей, утверждали, что Бог есть такое бытие, которое полностью совпадает со своей сущностью, а сотворенные вещи есть не то, чем они должны быть по своей сущности. Вот, например, как это выражает Боэций: «Разные вещи — просто быть чем-нибудь и быть чем-нибудь по своей сущности <...>. Для всего простого его бытие и то, что оно есть, одно и то же, для сложного — не одно и то же» (*Боэций*. «Утешение философией» и другие трактаты. — М., 1990. — С. 162). Позже аналогичный тезис сформулировал Спиноза. Однако именно Фихте придал этому положению антропологический характер: то, что раньше описывало важнейшее качество Бога, стало требованием, предъявляемым к человеку (именно потому, что он способен достичь тождества с Богом). Уже после Фихте и Достоевского похожий императив решительно высказывал ницшевский Заратустра: «Стань таким, каков ты есть!» (Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. — Т. 2. — М., 1990. — С. 171).

человечества. История предстает здесь в виде трех эпох, в первой из которых человек «живет массами», т. е. «живет *непосредственно*» (20, 191), не осознавая значение своей личности и не реализуя ее в мире. Самым важным оказывается описание второй эпохи, которая простирается на всю цивилизованную историю: «Затем наступает время переходное, то есть дальнейшее развитие, то есть цивилизация. (Цивилизация есть время переходное.) В этом дальнейшем развитии наступает феномен, новый факт, которого никому не миновать, это развитие личного сознания и отрицание непосредственных идей и законов (авторитетных, патриархальных, законов масс). Человек как личность всегда в этом состоянии своего общегенетического роста становится во враждебное, отрицательное отношение к авторитетному закону масс и *всех*. Терял поэтому *всегда* веру и в Бога. (Тем кончались всякие цивилизации. В Европе, например, где развитие цивилизации дошло до крайних пределов, то есть до крайних пределов развития лица,— вера в Бога в личностях пала.) Это состояние, то есть распадение масс на личности, иначе цивилизация, есть состояние болезненное. Потеря живой идеи о Боге тому свидетельствует. Второе свидетельство, что это есть болезнь, есть то, что человек в этом состоянии чувствует себя плохо, тоскует, теряет источник живой жизни, не знает непосредственных ощущений и все сознает» (20, 192).

Кажется почти несомненным, что эту историческую концепцию Достоевский заимствовал из работы Фихте «Основные черты современной эпохи». Фихте выделяет не три, а пять эпох, из них две первых характеризуются неявным господством всемирного разума над отдельной личностью сначала через инстинкт (первая эпоха), а затем через авторитарные, деспотические государства (вторая эпоха). Третья эпоха, которая соответствует второй эпохе в исторической схеме Достоевского, описывается им как эпоха освобождения от авторитета и полного раскрепощения личности, т. е. совершенно так же, как и у Достоевского. Четвертая и пятая эпохи Фихте описывает как постепенное восстановление господства разума над человечеством, над всеми отношениями людей, причем различие между этими двумя эпохами достаточно условно: сначала человечество только осознает необходимость разумного устройства жизни, а затем реализует его с помощью особой формы деятельности (особого «искусства»). Сам Фихте признает, что в его концепции можно ограничиться тремя главными периодами истории: «...наше время находится в самом центре всей совокупности времени, и если две первые из указанных нами эпох, когда разум властвует сперва непосредственно, через инстинкт, а затем — косвенно, как инстинкт, через авторитет, характеризовать как одну эпоху *слепого* господства разума, а две последние эпохи, когда разум проникает первоначально в знание, а затем — через посредство искусства в жизнь, также определить, как одну эпоху *зрячего* господства разума,— то современная эпоха соединяет концы двух совершенно противоположных в своем принципе миров: мира темноты и мира ясности, мира *принуждения* и мира *свободы*, не принадлежа однако ни к одному из них»⁶.

При этом «господство разума» в начале и в конце истории Фихте понимает именно как отсутствие личной обособленности людей, их органичное соединение в целое. Современную эпоху он определяет как «состояние завершенной греховности»⁷, при

⁶ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. С. 20.

⁷ Там же. С. 13.

этом Фихте замечает, что, оставшись с «одной голой индивидуальностью», наша эпоха перестает понимать род, то целое, в котором живет человек, как высшую реальность, превращает его в пустую абстракцию и «не способна мыслить иного “целого”, кроме сложенного из частей, т. е. отнюдь не завершенного в себе, не *органического* целого»⁸. Но именно это имеет в виду Достоевский, описывая ложный идеал современного общества, социализм, как попытку соединить развитые индивидуальности в формальное единство, единство «лучинок».

Утрата чувства целого, принадлежности личности к объемлющему ее роду, дающему высшие смыслы жизни, ведет, согласно Фихте, к низведению всех ценностей и целей человеческого существования к материальному благополучию, к «брюху», как метафорически пишет о том же Достоевский. Но, конечно, самым главным негативным процессом в эту эпоху Фихте полагает вырождение подлинного религиозного чувства, и это приводит к тому, что самого Бога начинают понимать как «гаранта» полной меры положенных человеку наслаждений: «...что касается *религии*, то и последняя превращается рассматриваемой нами эпохой в учение о счастье, напоминающее нам, что, для того чтобы наслаждения были в надлежащей мере продолжительны и обильны, мы должны соблюдать умеренность в пользовании ими; Бог существует здесь только для того, чтобы заботиться о нашем благополучии, и лишь наша нужда вызвала Его к существованию и привела Его к решению существовать»⁹. Кажется, что и здесь Достоевский прямо следует за Фихте, описывая «потерю живой идеи Бога» современной цивилизацией и констатируя, что теперь господствует «бог-чрево».

Очень характерно, что в своем суждении об утрате современным человечеством религиозной веры и связи с Богом Достоевский использует выражение «живая жизнь»; как он пишет, человечество вместе с верой в Бога «теряет источник живой жизни». Этот термин является одним из наиболее важных и в философии Достоевского и в философии позднего Фихте. У последнего он обозначает правильное существование человека в единстве с Богом. В исторической концепции, изложенной в работе «Основные черты современной эпохи», этот термин играет весьма заметную роль.

Достоевский верит, что современная эпоха разобщенности и нигилизма может закончиться, поскольку у человека все еще есть идеал и сохраняется возможность следовать за ним; этот идеал — Христос. «В чем закон этого идеала? Возвращение в непосредственность, в массу, но свободное и даже не по воле, не по разуму, не по сознанию, а по непосредственному ужасно сильному, непобедимому ощущению, что *это* ужасно *хорошо*. <...> Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое я — и отдать это *все* самовольно для *всех*. <...> Есть нечто гораздо высшее бога-чрева. Это — быть властелином и хозяином даже себя самого, своего я, пожертвовать этим я, отдать его — всем. В этой идее есть нечто неотразимо-прекрасное, сладостное, неизбежное и даже необъяснимое» (20, 192–193).

Несколько странное стремление Достоевского подчеркнуть непосредственное *ощущение* красоты акта жертвования собой ради других, его *сладостность*, также можно объяснить влиянием концепции Фихте, ведь последний постоянно повторяет, что возвращение человека в правильное, нормальное положение по отношению

⁸ Там же. С. 28.

⁹ Там же. С. 33.

к человечеству, к роду, т. е. отказ от индивидуализма и эгоизма и беззаветное служение высшим целям человечества (идеям), дарует человеку неизъяснимое *блаженство*, намного превосходящее все удовольствия обычного эгоистического существования. И хотя людей, способных на такое самопожертвование, в нашу эпоху очень мало, Фихте настаивает, что именно они определяют ход истории и готовят все человечество к переходу в лучшее состояние: «...все великое и хорошее, что составляет основу и источник теперешнего нашего существования и что является необходимым условием своеобразной жизни и деятельности нашей эпохи, стало действительным исключительно благодаря тому, что благородные и сильные люди приносили в жертву идеям всякое житейское наслаждение; и мы сами со всем, что в нас есть, представляем результат жертв, принесенных всеми прежними поколениями и особенно их достойнейшими членами»¹⁰.

Завершает свое рассуждение о социализме и христианстве Достоевский кратким повторением изложенной исторической схемы и провозглашением необходимости вывода из нее идеи бессмертия. «Патриархальность было состояние первобытное. Цивилизация — среднее, переходное. Христианство — третья и последняя степень человека, но тут кончается развитие, достигается идеал, след<овательно>, уж по одной логике, по одному лишь тому, что в природе все математически верно, след<овательно>, и тут не может быть иронии и насмешки,— есть *будущая жизнь*» (20, 194).

В этом фрагменте особенно обращает на себя внимание «математически» верный вывод о будущей жизни, однако на деле самое неожиданное и даже загадочное здесь — это уверенное суждение о христианстве как *третьей* и последней степени развития человека. Если считать, что под «христианством» Достоевский имеет в виду традиционное, историческое христианство (как и полагают все читатели и исследователи этого фрагмента и всех аналогичных рассуждений писателя), то это утверждение должно вызвать глубокое недоумение. Как можно согласиться с ним, если христианство, в общем мнении, является и являлось уже на протяжении многих столетий незыблемой основой той самой цивилизации, о которой пишет Достоевский? На каком основании его можно называть сущностью еще только грядущей, предстоящей эпохи в жизни человечества?

Можно было бы попытаться объяснить этот тезис как констатацию кризиса христианства в современную эпоху и одновременно как убеждение писателя в необходимости и неизбежности его возрождения в будущем, как основы окончательного расцвета европейской культуры. Однако эта логика (которую кажется естественным использовать, чтобы объяснить резкие суждения Достоевского по поводу современного ему состояния христианской церкви) не работает по отношению к данному фрагменту, поскольку здесь «современная эпоха» понимается не в обычном, узком смысле, как обозначение Нового времени (XVII–XIX вв.), разрушившего основы средневековой цивилизации, а в *широком* смысле, заданном исторической концепцией Фихте и обозначающем всю европейскую историю, начиная от античности. Здесь возможно, на наш взгляд, только одно-единственное объяснение — необходимо признать, что Достоевский понимает и христианство и образ Христа именно так, как их понимает Фихте. Он точно так же, как последний, видит в христианстве *абсолютную* религию, которая существовала *всегда*, с самых ранних этапов истории человечества, но всегда была тайной и гонимой, непонятой людьми в ее истинной

¹⁰ Там же. С. 43–44.

сути. Точно так же, как и Фихте, для Достоевского исторический Христос — это *только человек*; его значение в том, что он первым до конца осознал и выявил в себе тождество с божественным началом бытия и сумел рассказать о своем «опыте» и привлечь учеников, которые оставили нам свидетельства состоявшегося явления Бога в человеке. В этом смысле Христос не *создал*, а *открыл* существовавшее до него истинное христианство, которое еще не смогло стать влиятельным учением, определяющим судьбу человечества.

Вероятно, Достоевский был полностью солидарен с мнением Фихте о том, что подлинное христианство только в последние столетия стало постепенно раскрывать свое содержание (в форме новейшей философии), и ему еще предстоит показать свое значение в истории, показать, что оно способно радикально преобразить жизнь людей и саму их сущность. И главным препятствием на пути распространения христианства в мире выступает как раз его ложная версия, продолжающая господствовать над европейским человечеством в виде церкви и ее догматического учения. Не случайно рядом с рассматриваемыми записями Достоевского мы находим суждения о том, что именно безраздельное господство католицизма и католической церкви привело Запад к духовной деградации и к таким явлениям, как атеизм и социализм: «...папство гораздо глубже и полнее вошло *во весь Запад*, чем думают, что даже и бывшие реформации есть продукт папства, и Руссо, и французская революция — продукт западного христианства, и, наконец, социализм, со всей его формалистикой и лучиночками,— продукт католического христианства»¹¹ (20, 190).

Впрочем, в это же время в записях Достоевского появляется и противопоставление православия католицизму как более «правильной» формы христианства, способной привести к «братству», а не к «лучиночкам» социализма: «Из католического христианства вырос только социализм; из нашего вырастет братство» (20, 177). Однако такого рода суждения невозможно интерпретировать в том смысле, что православную церковь в ее исторически неизменном виде Достоевский представлял в качестве той грядущей, окончательной формы христианства, которая приведет человечество к идеалу «рая Христова». Ведь по своим радикальным догматическим «недостаткам» (идея греха) православие ничем не отличается от католицизма, и в последующем творчестве Достоевского будет немало критики традиционного христианства, которая совершенно не касается различия его конфессий.

Достоевский оценивает православие более позитивно, чем католицизм, только потому, что в конкретной жизненной практике православия сохранилось больше

¹¹ В этом суждении, помимо влияния идей Фихте, можно увидеть отражение точки зрения Герцена на историю христианства, изложенной в «Письмах об изучении природы». Герцен раньше Достоевского высказал мысль о том, что Реформация и Просвещение во всех их крайних проявлениях есть продолжение католицизма и «феодальности», сохраняющееся господство которых ведет человечество в прошлое, а не в будущее. «Многие воображают, что последние три столетия <XVI–XVIII века> так же отделены от средних веков, как средние века от древнего мира; это несправедливо: века реформации и образованности представляют последнюю фазу развития католицизма и феодальности; может быть, они во многом перешли круг, которого очертание сделано было из Ватикана,— но тем не менее они представляют органическое продолжение предыдущего <...>. Ни Лютер, ни Вольтер не провели огненной черты между былым и новым <...>» (Герцен А. И. Письма об изучении природы // Герцен А. И. Собр. соч.: В 9 т.— Т. 3.— М., 1954–1959.— С. 228–229).

элементов подлинного христианства, чем в западных вероисповеданиях, и, значит, народ, причастный православию, в большей степени способен осуществить то возрождение подлинного христианства, которое необходимо для спасения человечества от гибели и окончательного разложения на отдельные эгоистические элементы. Ни один здравый критик христианства никогда не отрицал, что, при всей ложности основной тенденции исторической церкви, внутри нее существовали и существуют элементы подлинной веры и того образа жизни, которого требовал от окружающих Иисус Христос. Не отрицал этого, конечно же, и Фихте; он подчеркивал, что подлинное христианство, хотя и было тайным и гонимым, но все же оставалось живым на протяжении всей истории, потому что отдельные личности даже внутри господствующей церкви, наперекор ее явной идеологии, в своей жизни воплощали его возвышенное содержание и его глубокий смысл.

Тема непростой исторической судьбы христианства не оставляла Достоевского до самого конца жизни, но можно уверенно говорить, что никаких существенных изменений в его взглядах не произошло — вопреки распространенному мнению о том, что к концу жизни писатель окончательно «принял» историческое православие и православную церковь как адекватное выражение христианской истины. Несмотря на то что отдельные его высказывания из «Дневника писателя» можно интерпретировать в таком духе, рассмотрение всего комплекса его суждений на эту тему не оставляет никаких сомнений в том, что и перед самой смертью он продолжал быть в убеждении, что подлинное христианство еще не раскрыто в истории, и только отдельные христиане и на Западе, и в России (в России, может быть, больше, чем на Западе) причастны этому подлинному христианству. Вот, например, высказывание из записной тетради 1880–1881 гг.: «Вы говорите: да ведь Европа сделала много христианского помимо папства и протестантства. Еще бы, не сейчас же там умерло христианство, умирало долго, оставило следы. Да там и теперь есть христиане, но зато страшно много извращенного понимания христианства» (27, 57). И рядом суждение о православии, которое, на первый взгляд, говорит о принятии исторической церкви: «Русский народ весь в православии и в идее его. Более в нем и у него ничего нет — да и не надо, потому что православие все. Православие есть церковь, а церковь — увенчание здания и уже навеки. Что такое церковь — из Хомякова. <...> кто не понимает православия — тот никогда и ничего не поймет в народе» (27, 64). Однако, прежде чем утверждать, что мы ясно поняли смысл этого высказывания, нужно до конца осознать значение тезиса Достоевского о том, что именно Хомяков выразил сущность православной церкви.

Исходным принципом концепции Хомякова является различие реальной исторической церкви и мистической Церкви, именно последняя, по Хомякову, составляет невидимый центр христианской веры. Но мистическая Церковь оказывается формой *соединения* человека с Богом; в своем описании Церкви Хомяков совершенно расходится с догматическим учением, полагающим непреодолимую границу между человеком и Богом: «...Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати. <...> Единство же Церкви не мнимое; не индифферентное, но истинное и существенное, как единство многочисленных членов в теле живом»¹². Если здесь единая мистическая Церковь, имманентная земному

¹² Хомяков А. С. Работы по богословию // Хомяков А. С. Соч.: В 2 т.— Т. 2.— М., 1994.— С. 5.

бытию людей, отождествляется только с «божьей благодатью», то далее Хомяков (возражая католикам) признает столь же *имманентными* земному бытию Бога и Христа: «...Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина и в то же время *жизнь христианина, внутренняя жизнь его*; ибо *Бог, Христос, Церковь живут в нем жизнью более действительною, чем сердце, бьющееся в груди его, или кровь, текущая в его жилах <...>*»¹³ (курсив мой. — И. Е.). Отметим, что это суждение абсолютно согласуется с интерпретацией истинного христианства в философии Фихте.

Таким образом, в процитированном позднем фрагменте, важность которого подчеркнута заголовком «Формула», Достоевский имеет ввиду не реальную православную церковь, а ту идеальную мистическую Церковь, которую описывает в своих богословских трудах Хомяков. Но это означает, что и здесь он говорит о грядущем христианстве, которого в равной степени еще нет в историческом православии, как и в западных вероисповеданиях. Это явно подтверждается суждением в конце того же фрагмента, названного «Формула»: «Церковь как бы в параличе, и это уже давно. Не знают православия — нельзя на них и сердиться, ибо они ничего не понимают и в сущности народ честный <...>» (27, 65). Чуть раньше в той же записной книжке находится похожее суждение о церкви: «Церковь в параличе с Петра Великого» (27, 49). Здесь уже речь явно идет о реальной исторической церкви и о том, что русский народ еще *не знает* (истинного) православия. В итоге представляется совершенно ясным, что приводимая Достоевским «формула» не констатирует существующее положение дел, а является *предвосхищением* будущего развития в русском народе истинного православия.

Теперь вернемся к фрагменту «Социализм и христианство» из записной тетради 1864–1865 гг. и обратим наконец внимание на последнюю фразу Достоевского в этом фрагменте. Она любопытна тем, что здесь вывод о бессмертии человека представлен как «математически точный», обусловленный логикой и законами природы, которая не допускает «иронии и насмешки». Понять причины неожиданного обращения писателя к «математическому» обоснованию бессмертия вновь помогает историческая концепция Фихте. Ведь в ней Фихте постоянно апеллирует к разуму, как к движущей силе истории и идеальной ее цели. «Жизнь человеческого рода, — пишет Фихте, — не зависит от слепой случайности и не есть, как часто полагает поверхностное суждение, нечто всегда себе равное, что было всегда и будет таким, каково оно теперь, — но она величественно шествует и движется вперед по твердому плану, который необходимо должен быть осуществлен и потому несомненно *осуществляется*. Вот этот план: *человечество в этой своей жизни свободно превращает себя в чистое отражение разума*»¹⁴.

«Разум» у Фихте, как и человечество, есть явленность в мире, в форме конкретного сущего, абсолютного бытия, которое одновременно есть «живая жизнь» и Бог. В связи с этим «разум» не есть чистая и самодостаточная рациональность, он есть «частичная» явленность бесконечной полноты Бога, т. е. выдвигание разума на первый план не ведет Фихте к прямолинейному рационализму; он, наоборот, критикует рационализм за его стремление устранить в бытии *непостижимое*, для него в самом Боге (Абсолюте) есть

¹³ Там же. С. 43–44.

¹⁴ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. С. 19.

недоступная для него самого глубина¹⁵. Тем не менее полагание конечного состояния человечества результатом действия разума приводит Фихте к определенному «фатализму» в представлении о достижимости этого конечного состояния, он безусловно уверен в том, что эта идеальная цель развития будет достигнута. Но это означает, что человечество с неизбежностью придет к состоянию полной тождественности с Богом, а это, в свою очередь, с неизбежностью означает переход в бессмертное, вечное состояние, поскольку дальше будет существовать не столько земное человечество, сколько Бог.

Здесь может возникнуть впечатление, что в теории Фихте итогом является коллективное, а не индивидуальное бессмертие личностей, ведь для него конечное состояние человечества в истории — это состояние полного органического слияния личностей. Однако Фихте категорически отвергает такое предположение. С одной стороны, он решительно утверждает, что «всегда себе равная жизнь разума раздробляется <...> на множество различных индивидуальностей только с точки зрения земного воззрения и в этом воззрении; множество индивидуальностей существует исключительно в этом земном воззрении только через его посредство, а отнюдь не сами по себе или независимо от него»¹⁶. Однако при переходе в конце истории в окончательное единство все указанные индивидуальности не растворяются в разуме, а продолжают существовать в каком-то преображенном виде: «...земное воззрение продолжает жить, по крайней мере в воспоминании, также и в вечной жизни как основание и носитель последней, и вместе с ним продолжает жить все содержащееся в нем, т. е. все индивидуальности, на которые раздробляется единый разум благодаря этому воззрению: следовательно, из моего утверждения не только не вытекает возражений *против* индивидуального бессмертия, но, напротив, оно дает единственное выдерживающее критику доказательство *в пользу* последнего. Выражаясь короче и решительнее: личности вечно продолжают существовать, как существуют здесь, — в качестве необходимых явлений земного воззрения, но никогда не могут стать тем, чем они никогда не были и не бывают, — *существами в себе*»¹⁷.

С помощью таких рассуждений Фихте и приходит к логически обоснованному и неизбежному выводу о существовании вечной жизни. Кажется, что Достоевский в своем высказывании полностью следует за Фихте, и именно из этого источника происходит его «математически точное» убеждение.

Подводя итоги проведенному сравнению религиозных и исторических представлений Фихте и Достоевского, еще раз подчеркнем, что самые главные элементы зрелого философского мировоззрения писателя имеют очевидные параллели в позднем религиозно-философском учении Фихте. Именно в этом учении Достоевский нашел основание для детального и последовательного развития тех представлений о человеке и его положении в мире, которые он выработал в своем творчестве.

Среди главных принципов, заимствованных Достоевским у Фихте, можно прежде всего указать на представление о наличии в истории двух форм христианства

¹⁵ В этом смысле философскую концепцию позднего Фихте, вопреки сложившейся традиции, вполне можно назвать *иррационализмом* (например, в рамках той классификации типов мировоззрения, которую осуществляет Д. К. Бурлака; см.: Бурлака Д. К. Мышление и откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику. — СПб., 2007. — С. 372–380).

¹⁶ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. С. 26.

¹⁷ Там же. С. 26–27.

и признание того, что истинное христианство все еще не раскрыло своего содержания в истории, в то время как именно ложное христианство в форме церкви привело европейскую цивилизацию к кризису. Главной идеей истинного христианства Достоевский полагал вслед за Фихте идею тождества человека и Бога, которая вела к тому, что высшей целью человеческой деятельности признается радикальное преобразование своего существа к абсолютному, божественному состоянию, через которое земное человеческое общество и вся земная реальность должны перейти в совершенное состояние, в состояние «рая Христова».

Смысл того преобразования, которое должен совершить в своей жизни человек, оказывается парадоксальным, оно включает противоположные, но внутренне связанные устремления: предельное раскрытие и развитие собственного «я», собственной личной индивидуальности и своей воли, которая должна обрести способность господствовать над всем окружением — над людьми и над материальным миром, и одновременно «отдачу» своего «я» всем людям и всему миру, «слияние» со всем бесконечным бытием ради преобразования этого бытия к тому идеальному состоянию, представление о котором содержит в себе соединяющаяся с ним личность.

Свершившийся и цельный вариант такого преобразования личности и ее слияния с людьми и с миром дал Иисус Христос, но даже Христос не мог *один* добиться полного преобразования бытия (ведь он всего лишь *человек*, хотя и совершенный), он только задал тенденцию к такому преобразению, и теперь всем нам необходимо следовать этой тенденции, стремиться повторить в себе Христа. Современный, несовершенный человек не может осуществить это в полной мере, отсюда трагичность его попыток изменения себя, сопротивление нашей природы тому акту жертвования собой, которого требует пример Христа.

Достоевский не признает никакой «потусторонней» действительности и никакого «потустороннего» Бога; Бог для него возможен только как результат исторического развития человечества, как то окончательное, преобразенное и совершенное состояние, к которому должно прийти человечество. Говорить о Боге в нынешнем, еще несовершенном состоянии человека и человечества можно только имея в виду Христа и ту потенциальную непостижимую глубину в каждой личности, явив которую, личность станет подобной Христу.

Все эти идеи из философии Фихте Достоевский воспринимает, конечно же, в творчески переработанном виде. В связи с этим нужно отметить и наиболее заметные различия в позициях немецкого и русского мыслителей. Особенно важно увидеть характерное различие в последнем из сформулированных тезисов, в понимании Бога. В философии Фихте новые идеи, предвосхищающие будущую неклассическую философию борются с сохраняющимися элементами классической традиции. Это и сказывается в противоречивом понимании Бога. С одной стороны, Фихте в качестве главной идеи христианства выделяет тождество конкретного человека и Бога, причем очень часто интерпретирует эту идею в самом радикальном смысле — в том смысле, что нет двух самостоятельных «существ», человека и Бога, а данный конкретный человек (прежде всего Христос, но в перспективе и каждый из нас) и есть *явленный Бог*. Вот как об этом пишет Фихте: «...во всех без исключения <личностях> положена и может также, если только они освободят ее, действительно явиться единая и неизменная божественная сущность, как она есть в себе самой; только эта сущность является в каждом в ином и ему одному свойственном облике. <...> Ясно поэтому прежде всего, что об этом предмете, который может открыться каждому лишь в нем

самом, невозможно говорить общими словами, и я по необходимости должен прервать разговор о нем»¹⁸.

Чрезвычайно характерно, что Фихте приходит к выводу о невозможности описывать явленность Бога в человеке в «общих словах», тем самым он подходит к мысли о необходимости радикальной трансформации классической философии не только по своему содержанию, но и по форме. Тем не менее он так и не переходит окончательно через границу, отделяющую классическую философию от неклассической. Это сказывается в том, что Фихте разделяет *Бога как такового* и его воплощение («существование») в отдельной человеческой личности. В результате, иногда он высказывает суждения, которые можно понять как признание несущественности бытия отдельной человеческой личности «на фоне» Бога.

Именно в этом пункте Достоевский идет дальше Фихте и доводит ту же концепцию до наиболее последовательной формы: невозможно мыслить Бога существующим независимо от человеческой личности, реальность Бога целиком определяется усилиями личности по выявлению своего абсолютного содержания. В результате, именно человеческая личность является «началом» и «концом» философии Достоевского, все другие традиционные для философии понятия, он интерпретирует только через человека, как вторичные по отношению к нему. Человеческую личность можно назвать Абсолютом философии Достоевского, но только сам термин «Абсолют» в этом случае нужно понимать не в классическом смысле — как нечто завершенное, неизменное, вечное и трансцендентное, а в том смысле который станет привычным для неклассической философии (например, в варианте Ф. Ницше и А. Бергсона) — как динамичное, становящееся сущее, переходящее от бесконечной потенциальности к изменчивой актуальности, диалектически сочетающее в себе время и вечность, устремленное к замыканию всего бытия в органическую целостность через себя, но никогда не достигающее этой идеальной цели. *Абсолютность* человеческой личности в этом случае означает вовсе не завершенность и не отрешенность ее от всего, наоборот — *причастность всему*, первичность по отношению к каждому наличному и становящемуся сущему.

Описание такого Абсолюта, существующего только в форме конкретных, неповторимо индивидуальных человеческих личностей, оказывается задачей, невыполнимой для классической философской традиции. В этом смысле Фихте оказывается чрезвычайно проницательным мыслителем, когда утверждает, что «об этом предмете, который может открыться каждому лишь в нем самом, невозможно говорить общими словами». Своей философией он только подготавливает новые формы размышлений о главных проблемах человеческого бытия, но сам не решается пойти по открывающемуся пути и окончательно порвать с классической традицией. Для Достоевского в этом смысле отсутствие последовательного философского образования (на что он изредка жалуется в своих письмах) оказывается, как ни странно, не недостатком, а преимуществом. Не будучи связанным стереотипами, обязательными для профессионального философа, он в своих философских романах осуществляет гениальную разработку именно такого новаторского представления о человеке как абсолютном центре бытия и тем самым подготавливает основу для изменения метода самой философии. В результате, радикальное изменение и содержания и формы философии в конце XIX в. оказалось возможным во многом благодаря тем смелым преобразованиям, которые внес в нее свои художественным творчеством Достоевский.

¹⁸ Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 126–127.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты.— М., 1990.
2. Бурлака Д. К. Мышление и откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику.— СПб., 2007.
3. Герцен А. И. Письма об изучении природы // Герцен А. И. Собр. соч.: В 9 т.— М., 1954–1959.— Т. 3.
4. Достоевский и философская мысль его эпохи. Концепция человека.— Ростов-на-Дону, 1987.
5. Достоевский Ф. Полное собрание соч. в 30 томах.— Л., 1971–1990.
6. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т.— М., 1990.— Т. 2.
7. Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни.— М., 1997.
8. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение.— Минск, 2000.
9. Хомяков А. С. Работы по богословию // Хомяков А. С. Сочинения: В 2 т.— М., 1994.— Т. 2.

Л. Е. Шапошников

ФИЛОСОФСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ М. Н. КАТКОВА

Идейное наследие М. Н. Каткова весьма обширно, достаточно вспомнить многотомное издание Передовых статей «Московских ведомостей», предпринятое в 1897–1898 г. Однако в советский период его публицистика не переиздавалась, так как, будучи «верным сторожевым псом самодержавия», он в своем развитии отразил поворот «русской либеральной буржуазии от демократии к защите реакции»¹. Естественно поэтому, с точки зрения советской власти, идеи публициста были вредоносными. Либеральные 90-е г. XX в. также не стимулировали интерес к творчеству консервативного мыслителя, но в последнее время появился ряд изданий, содержащих работы М. Н. Каткова. Наиболее заметными являются сборник «Идеология охранительства», подготовленный Ю. В. Климаковым (2009), и 6-томное собрание сочинений под общей редакцией А. Н. Николюкина, вышедшее в свет в 2010–2012 гг.

Интерес к творчеству публициста проявляется и в появившихся работах, посвященных анализу его идейного наследия², и в чтениях его имени, начавшихся в 2007 г.

Оценка позиций М. Н. Каткова по важным для русского самосознания вопросам, его «возвращение в пределы отечественной науки» — это явление, безусловно, необходимое и полезное. В то же время вызывает определенную настороженность позиция, согласно которой только публицист является «созидателем отечества», а все его противники — явные или скрытые — нигилисты. Подобный «полюемический задор» не способствует объективному анализу взглядов мыслителя, мешает увидеть как позитивные, так и негативные аспекты его творчества. Это тем более необходимо, что он сам отличался определенной «неустойчивостью в своих воззрениях», но из этого

¹ Философская энциклопедия. — М., 1962. С. 477.

² См.: Измествьева Г. П. Михаил Никифорович Катков // Вопросы истории 2004. — № 4. — С. 71–92; Бугаева В. Н. Михаил Никифорович Катков // Педагогика. — 2006. — № 10. — С. 65–74; Власть и реформы от самодержавия к Советской России. — М., 2006. — С. 347–363; Шириянец А. А. Михаил Никифорович Катков // Вестник Московского университета. Политические науки. — 2004. — № 6. — С. 76–81.

не следует, будто М. Н. Катков не обладал самостоятельностью и «почти всегда пел с чужого голоса»³. Монархизм и православность были постоянными доминантными основами мировоззрения публициста, и можно согласиться с Г. П. Измъестьевой, что «монархическое правосознание формировалось в нем всем ходом его воспитания и образования и происходило от Веры»⁴. Добавим еще от себя, что важной мировоззренческой установкой для мыслителя был рационализм, но об этом мы будем говорить еще более подробно.

Наконец, еще одно соображение, на которое обратил внимание В. В. Розанов. М. Н. Катков представлял «русское направление», и против него велась не просто полемика, а, «точнее, велась травля». В свою очередь, и публицист «знал страстные увлечения и не щадил кличек и марающих обвинений»⁵. В этих условиях объективные оценки обсуждаемых проблем часто подменялись «личностными отношениями», и потому снижался научный статус предлагаемых выводов.

М. Н. Катков претендовал на создание органической теории, которая призвана дать правильный, непротиворечивый взгляд на формирование общественных отношений и государства, а также на развитие «народного духа». Мы не будем анализировать концепцию мыслителя в целом, остановимся только на его главных методологических установках, сквозь призму которых анализировались и проблемы образования и воспитания. Рассматривая пути развития социума, публицист дает свое понимание прогресса. С его точки зрения, движение вперед «может свершиться только на твердой почве и лишь в той мере, в какой почва тверда»⁶. Следовательно, силы, выступающие с программой разрушения старого, не могут быть названы прогрессивными, и, наоборот, народная жизнь тем прогрессивнее, чем менее «забывала свое происхождение». В силу этого делается вывод, согласно которому «истинно прогрессивное направление должно быть в сущности консервативным»⁷. Именно защита «подлинного консерватизма», или «охранительного начала», становится для М. Н. Каткова доминантной целью деятельности. Критерием позитивного, органического развития социума с этой точки зрения выступает то, насколько «с приобретением нового не теряется прежде бывшее и вся сила прошедшего сохраняется в настоящем»⁸.

Для мыслителя является аксиомой тезис о том, что самодержавие выступает фундаментом, на котором в России базируется «охранительное начало», ибо «в основу нашей истории положено единовластие»⁹. При этом публицист подчеркивает, что принцип единовластия не сводится лишь к абсолютной власти царя, а имеет «глубокий внутренний смысл», проявляющийся «в живом единении русского царя с его народом».

Своеобразие отечественной истории, особая роль, которую играет в ней православие, отразились и в народном духе. Все дело в том, что Русская православная церковь, в отличие от католицизма, «отреклась от всякой земной власти, а потому и не внесла

³ Сементковский Р. И. М. Катков. Его жизнь и публицистическая деятельность // Биографические повествования. — Челябинск, 1998. — С. 356.

⁴ Измъестьева Г. П. Михаил Никифорович Катков // Вопросы истории. — 2006. — № 4. — С. 89.

⁵ Розанов В. В. В нашей смуте // Собрание сочинений. — Т. 17. — М., 2004. — С. 36.

⁶ Катков М. Н. Собр. соч.: В 6 т. Т. 2. — СПб., 2011. — С. 8.

⁷ Катков. М. Н. Собр. соч.: В 6 т. Т. 2. — СПб., 2011. — С. 35.

⁸ Там же. С. 8.

⁹ Там же. Т. 4. СПб.: 2012. С. 683.

в нашу жизнь начало двоевластия, которым определяется история Запада»¹⁰. Поэтому и социально-политические и религиозные факторы сформировали принцип единовластия как «необходимую и руководящую норму нашего развития». Однако с середины XIX в., как считает М. Н. Катков, в русском обществе появились «шумные группы», разрушающие основы русской государственности, вносящие «в дела наши ложь». К ним прежде всего относятся нигилисты, различного рода прогрессисты, либералы и т. п. Поэтому силы, заинтересованные в органическом развитии социума, должны стремиться начала единовластия «не только соблюсти, но и осуществить далее во всей полноте и силе»¹¹.

Системе образования также необходимо ориентироваться на защиту этих ценностей, отмечая все, что «может только вредить нам и задерживать нас». Естественно, высшим судьей в определении позитивных или негативных тенденций в образовании и воспитании публицист считал самого себя. Отсюда такой безапелляционный тон его публицистических выступлений, посвященных вопросам просвещения. Можно согласиться с Ю. В. Климаковым, отмечающим, что М. Н. Катков был «одержим проблемами образования, считал правильную постановку учебного процесса и идеологического воспитания юношества самым надежным средством для противостояния материализму и революционным теориям»¹².

Наконец, еще одна методологическая установка мыслителя, связанная с анализом факторов общественного развития. М. Н. Катков, как известно, увлекался немецкой классической философией, и рационализм последней отражался в его взглядах. Для мыслителя истиной является тезис, согласно которому «в человеческом обществе всякий прогресс есть, в сущности, прогресс в понятиях, в идеях»¹³. Никакие перемены в окружающей среде не могут «превозмогнуть силу понятия в обществе». Отсюда делается вывод о том, что «друзья подлинного прогресса» должны заниматься не «механической деятельностью», а им необходимо добросовестно трудиться «над своими понятиями». Итак, понятия, т. е. рациональные представления, первичны, а все остальные социальные явления по отношению к ним вторичны.

Отсюда понятно значение образования для общественной жизни, так как именно оно формирует понятия, которыми руководствуется в своей деятельности индивид. Но, для того чтобы понятия «развивались с полной ясностью в уме», образовательному процессу необходимо опираться на самые передовые педагогические доктрины. Естественно, что подобные достижения имеются в Европе, а не в России, так как у русских «является мало серьезных деятелей науки». Следовательно, «противники европейских основ нашей педагогической системы» стремятся «подорвать все, что могло бы дать силу и высоту умственному развитию в среде нашего народа»¹⁴. Однако образование и воспитание относятся к «коренным началам народного духа» — это хорошо показали славянофилы, да и сам Катков понимал, что это вопросы «существенной важности для будущего народа».

В то же время мыслитель явно вопреки логике утверждает, что если в политической сфере «национальное чувство есть дело справедливое и законное», то в «вопросах

¹⁰ Там же. Т. 4. С. 683.

¹¹ Там же. Т. 4. С. 683.

¹² Климаков Ю. В. Предисловие // Катков М. Н. Идеология сохранительства. — М., 2009. — С. 27.

¹³ Катков М. Н. Собр. соч.: В 6 т. Т. 4. С. 456.

¹⁴ Катков М. Н. Собр. соч.: В 6 т. Т. 4. С. 476–477.

знания» оно не нужно и «народность не теряет, а выигрывает, когда... возвышается над своим самолюбием».

Главными противниками отказа от самобытных начал в образовании и воспитании были славянофилы. В связи с этим понятен критический настрой М. Н. Каткова к «так называемому славянофильскому кружку». Его особенно возмущает то обстоятельство, что они считают «Россию изобретением и достоянием» своей партии. Поэтому и выступления Каткова воспринимаются ими как покушение на их «специальность»: так, Ю. Ф. Самарин даже считает, что мыслитель временами «сбивается на славянофильский лад». Однако Михаил Никифорович не оставляет никаких сомнений на этот счет, заявляя о «радикальном несогласии наших мнений с их Кораном». Поэтому все его «попреки в славянофильстве» несостоятельны и он не будет «pretendовать на честь этого титула»¹⁵.

Анализируя историю российского просвещения с позиций вышеобозначенных установок, М. Н. Катков делает вывод об особом значении «европейского или — что все тоже — всемирного» элемента в его развитии. Носителями этого «элемента» после Петра I выступают иностранные ученые и педагоги. С одной стороны, их, по мнению публициста, нельзя упрекнуть в том, что они желают «поддерживать умственную зависимость России от иностранных земель». С другой — М. Н. Катков справедливо утверждает, что иностранная интеллигенция стремится насаждать убеждение, согласно которому нет «настоятельной надобности вызывать умственные и нравственные силы из недр самого русского народа»¹⁶. Однако поскольку «педагогическая часть» отечественного образования «у нас сильно запущена», то без западных ученых и европейских педагогических теорий России не обойтись. Реформирование российского просвещения, с этой точки зрения, и должно привести его к соответствию с западными стандартами. Отсюда постоянная апелляция к европейскому опыту как главному аргументу, обосновывающему то или иное нововведение в образовательной сфере.

М. Н. Катков, как мы уже отмечали, безусловно, понимал значение образования для государства, утверждая, что от его состояния зависит будущее России. Одним из главных недостатков народного просвещения мыслитель считал его «слабую распространенность». Значительное большинство крестьян, то есть основная масса российского населения, «до сегодняшнего дня являются безграмотными». Так, в гимназиях 70 % учащихся — это выходцы из дворян, а крестьяне составляют лишь 5 % от общего числа гимназистов. Даже в уездных училищах доля крестьян не превышает 13 % и, как правило, они в своем обучении «не доходят далее второго низшего класса»¹⁷. Более того, в обществе существует распространенное заблуждение, согласно которому «образование крестьян, пожалуй, не совсем удобно для помещиков, не совсем совместно с их интересами». М. Н. Катков решительно выступает против этой установки, доказывая, что приобщение крестьян к знаниям в интересах самих землевладельцев. Для достижения этих целей правительство должно принять и реализовать программу «распространения первоначального обучения народа в возможно обширных размерах»¹⁸. Эта программа будет предусматривать повсеместное открытие народных

¹⁵ Там же. С. 478.

¹⁶ Там же. С. 490.

¹⁷ См.: Катков М. Н. Собр. соч.: В 6 т. Т. 5.— СПб., 2012.— С. 332–333.

¹⁸ Там же. С. 337.

школ, при этом желательно, чтобы они имели «порядочное устройство помещений». А также необходимо подготовить достаточное количество народных учителей, которые будут получать «достойное вознаграждение за свой труд». Подготовка кадров для школ предусматривает «учреждение широкой сети учительских семинарий». При этом сами педагоги должны быть выходцами из народа, тогда им будет легче «поднять нравственный уровень нашего сельского люда». К тому же существует общая закономерность, согласно которой «педагогическое сословие нигде не пополняется из высших и достаточных классов». По мнению мыслителя, качественная подготовка учителей невозможна без четкого осознания педагогических целей и разработки средств их достижения. Поэтому необходимо «особое» высшее учебное заведение, которое не только готовит преподавателей, но и обобщает педагогический опыт. Такое заведение в России было — это педагогический институт, давший «много учителей нашим гимназиям и немало профессоров нашим университетам». Однако под видом борьбы с «плохой постановкой обучения» он был закрыт. М. Н. Катков справедливо замечает, что если бы были созданы условия для развития педагогического института, то тогда в сфере образования «мы не потерпели бы такого жалкого банкротства, какое терпим теперь»¹⁹.

Выступая за создание широкой сети народных школ, публицист в то же время подчеркивает, что они должны «иметь свою градацию»: от самого простого обучения грамоте и письму (таких будет большинство) до училищ, ориентированных на приобретение определенных профессиональных знаний, необходимых для различных отраслей хозяйства. Зная инертность российских чиновников, их остаточный подход к делу образования, М. Н. Катков предлагает законодательно установить «обязательность первоначального обучения». Однако, будучи реалистом, он понимал, что реализация этого принципа потребует много времени: так, только количество школ должно вырасти от 22 300 до 150 000²⁰. Однако трудности не означают, что проблему не нужно решать, необходимо правительству вводить «обязательное обучение в тех местностях, где к тому предоставляется возможность».

Важным вопросом начального обучения, по мнению мыслителя, выступает также женское образование. Оно прежде всего нуждается в государственном финансировании, так как женские училища, находящиеся в ведомстве народного просвещения, не получают на свое содержание ни копейки. А забота министерства сводится к осуществлению «общего надзора» за ходом обучения. Существуют они на добровольные пожертвования благотворителей, а «многие лица педагогического сословия... приняли на себя обязанность преподавать в новоучрежденных училищах или вовсе безвозмездно, или за плату, далеко не соответствующую их труду»²¹. Кроме обязательного финансирования министерство народного просвещения должно озаботиться разработкой учебных программ этих заведений. Программы следует иметь «здравомысленные», не содержащие «многоучения», которые наполняют умы «девочек жалкими обрывками недоступных их возрасту наук». Поэтому в женских училищах следует преподавать «грамотность по-русски», арифметику и навыки в счете, новые языки, а также предметы, развивающие «вкус искусств», — рисование и пение²².

¹⁹ Катков М. Н. Собр. соч.: В 6 т. Т. 5. С. 327.

²⁰ См.: Там же. С. 460.

²¹ Там же. С. 363.

²² См.: Там же. С. 366.

Итак, в подходе к начальному народному образованию у М. Н. Каткова проявляется присущий ему антиномизм. С одной стороны, констатируется необходимость обучения широких народных масс, но, с другой стороны, присутствует стремление ограничить это образование только самыми элементарными знаниями. Принципиальная позиция мыслителя формируется следующим образом: «Простой, неученый и необразованный ум гораздо предпочтительнее ума испорченного»²³. Эта «порча» происходит от «поверхностного многознания», от «неправильной системы воспитания», подрывающей «охранительные начала», наконец, от «злонамеренных педагогов». В этой иерархии ценностей народное образование все-таки носит подчиненный характер и допускается лишь постольку, поскольку «не вредит государственным устоям».

Еще больше вопросов возникает, когда мы начинаем анализировать взгляды М. Н. Каткова на гимназическое образование. Он выступает за его радикальное улучшение, которое должна обеспечить предпринятая правительством «учебная реформа». Особенности этих преобразований, по мнению мыслителя, заключаются в том, они как бы начинаются с чистого листа. Если в странах Западной Европы образовательная реформа лишь давала простор «лучшим началам», укорененным «в многовековое плодотворное развитие», то у нас она «должна впервые положить эти начала, не имея ни преданий, ни образцов»²⁴. С этой точки зрения Россия оказывается некоей «образовательной пустыней» (и эта характеристика относится к 60-м годам XIX века!). В этой связи интересно отметить, что временами непримиримый борец с нигилизмом сам демонстрирует приверженность отрицательным и негативным установкам.

В основу реформированного гимназического обучения, как мы уже отмечали, по мнению М. Н. Каткова, должны быть положены европейские образцы с тем, чтобы «еще теснее к ним примкнуть». Характерной же чертой западной школы является «концентрация, сосредоточение, собирание умственных сил, достигаемое древними классическими языками — греческим и латинским». Новый устав гимназии, принятый в 1864 г., «полон сочувствия» к этим идеям, но они не выразились «в его учебной программе с должной последовательностью и верностью своей сущности»²⁵. В этой связи М. Н. Катков предлагает провести пересмотр изучаемых в гимназии наук. Так, следует сократить программу по изучению русского языка, ибо «излишек времени... для преподавания своего языка ведет к самому губительному празднословью». Необходимо также уменьшить изучение истории и географии. Особенно это требование относится к истории, так как этот предмет «вредный» при «излишнем распространении в учебном курсе»²⁶. Наконец, изучение естественных наук гимназистами 10–12 лет также «жалкая трата времени», и его нужно сократить. В результате предлагаемых преобразований появится «эффективная учебная программа». Она уже будет отводить на латынь не 3 часа в неделю, а по образцу европейской школы утвердит «один господствующий предмет» — классические языки, которым отводится 16 часов из 24 часов учебного времени в неделю.

Естественно такая однополярность вызывала возражения в обществе, против нее решительно выступил, например, Д. И. Менделеев. Да и сам М. Н. Катков соглашался, что многие классические языки кажутся «бесплодными предметами», однако

²³ Там же. С. 326.

²⁴ Катков М. Н. Собр. соч. в 6 т. Т. 5. С. 337.

²⁵ Там же. С. 315.

²⁶ Там же. С. 322.

в действительности «они тем не менее приносят великую, неоспоримую пользу». Однако аргументация в защиту этой позиции сводилась к апелляции к западному опыту, к тезису об особом благоприятном влиянии этих дисциплин на «воспитание ума», наконец, к утверждению, что они дают ключ к пониманию всех других областей знания. Если же вспомнить, что изучение древних языков превращалось в зубрежку, в механическое воспроизводство мало понятных текстов, не связанных с реальной жизнью, к тому же был недостаток преподавателей, обладающих высокой квалификацией в этой предметной области, то с аргументами мыслителя нельзя согласиться. Авторитетный деятель отечественного образования Б. Н. Чичерин отмечает еще одну особенность проводимых преобразований. Гимназическая реформа насаждалась сверху, без поддержки образовательного сообщества, иначе говоря, ее проводили «бюрократическим способом, тем самым она была обречена на полное бесплодие»²⁷. В то же время мы считаем, что публицист искренне был убежден в полезности своих начинаний. Одним из факторов, способствующих формированию взглядов Каткова на роль классических языков, безусловно, был его ярко выраженный рационализм. Другим — желание воспитывать гимназистов в правильном духе с помощью «мертвых языков», — последние рассматривались им как «верное средство внушать юношеству консервативные идеи»²⁸.

После назначения министром просвещения Д. А. Толстого взгляды М. Н. Каткова на реформу гимназического образования получили официальную поддержку и в 1871 г. был принят новый гимназический устав. Он вводит в гимназии преподавание двух древних языков, и только после ее окончания можно было поступить в университет. Появляются также реальные училища, допущенные, по мнению М. Н. Каткова, в качестве компромисса с противниками классических гимназий, некоторые из которых даже входили в «правительственные круги». Они дают «второстепенное образование» и предназначены «для тех классов населения, которые ввиду невозможности для детей продолжительного учения отказываются от высших степеней образования»²⁹. Предложения сторонников технического обучения об увеличении числа высших технических учебных заведений, в которые могут поступить выпускники реальных училищ, являются, как считает публицист, «неразумными». С его точки зрения, российская промышленность не нуждается в теоретиках, ей необходимы «опытные техники», получившие практическую подготовку. Следовательно, само реальное образование необходимо реформировать в плане приспособления «к чисто практическим потребностям», т. е. убрать из него лишнюю теоретическую подготовку. Эти идеи излагаются в 1887 г., т. е. в то время, когда Россия активно встала на путь развития промышленного производства и ей требовались не только практики, работающие руками, но прежде всего высококлассные инженеры — организаторы производства. Вообще, нечувствительность М. Н. Каткова к запросам времени, когда он рассуждает о путях развития технического образования, налицо.

Данное замечание в полной мере относится и к позиции публициста по вопросам университетского образования. Этой теме он уделял много внимания, критично оценивая и управление высшим образованием, и его содержание. Интересно отметить, что негативный настрой по отношению к университетским порядкам исходил

²⁷ Чичерин Б. Н. *Философия права*. СПб., 1998. С. 556.

²⁸ Там же. С. 556.

²⁹ Катков М. Н. *Собр. соч.* в 6 т. Т. 5. С. 529.

от человека, окончившего Московский университет и преподававшего в нем. При этом студентом М. Н. Катков был выдающимся, его ответы на экзаменах были образцовыми, и неслучайно инспектор университета П. С. Нахимов, обращаясь к студентам, часто им говорил: «Что болтаетесь? Пойдите послушайте, как Катков отвечает»³⁰. Однако преподавателем будущий публицист был неважным. В своих воспоминаниях Б. Н. Чичерин отмечает, что усердно ходил на каждую его лекцию, записывал ее, но «решительно ничего не понимал, все мои товарищи находились совершенно в том же положении»³¹.

М. Н. Катков прежде всего напал на «пресловутый» университетский устав 1863 г., даровавший этим учебным заведениям достаточно широкую автономию. Профессорско-преподавательская корпорация в лице профессорской комиссии (совета университета) избирала ректора, инспектора, правление, а факультетские собрания избирали деканов. Совет университета также обладал полномочиями замещать вакантные должности профессоров и доцентов, распоряжался денежными средствами и решал вместе с «начальствующим составом» вопросы, связанные с обучением и бытом студентов. Подобная организация университетской жизни, как считал публицист, внедрила «дух отчуждения от государства и оппозиции правительству, водворив в университете полное безначалие»³². Более того, именно в 60-х годах XIX в. следует искать «истоки мутного времени», которое привело к тому, что «ныне принято называть “крамолой”». Преодолевая «общую безответственность» 60-х годов, необходимо восстановить «власть государства» в высших учебных заведениях, а вместе с тем утвердить «дисциплину и порядок». Поэтому именно представители правительства, а не университетский совет должны решать «по своему усмотрению», кто будет замещать вакантные профессорские должности. Необходимо оперативно создать систему, позволяющую государству «знать тех лиц, кому оно представляет власть действовать в известной сфере, наблюдать за ними и знать, как они действуют»³³.

В этой связи требует пересмотра и программа университетского обучения и форма экзаменов, которые студенты сдают профессорам. Правительство заинтересовано в таких политических и философских воззрениях, которые сохраняют отечественные традиции, укрепляют «церковь своей страны». В силу этого оно должно обязывать «преподавателей преподавать, а слушателей слушать патриотические и православные доктрины»³⁴. Однако в современной ситуации в университетах отсутствует контроль за чтением учебных курсов и профессора, особенно юридического и историко-филологического факультетов, излагают «произвольные доктрины», «субъективные мнения и суждения». В результате студенты усваивают такие «партийные воззрения», с которыми «ни русский народ, ни русская государственная власть не имеют ничего общего»³⁵. Следовательно, правительству необходимо для преодоления этих негативных явлений «определять общую программу обучения», без овладения которой

³⁰ Сементковский Р. И. М. Катков. Его жизнь и публицистическая деятельность // Биографические повествования. С. 334.

³¹ Чичерин Б. Н. Воспоминания // Русские мемуары. Избранные страницы (1826–1856). М., 1990. С. 216.

³² Катков М. Н. Собр. соч. в 6 т. Т. 5. С. 486.

³³ Там же. С. 519.

³⁴ Катков М. Н. Собр. соч. в 6 т. Т. 5. С. 519.

³⁵ Там же. С. 523.

выпускнику «нельзя будет поступать на государственную должность». Экзамены же по предметам, входящим в эту программу, должны принимать не профессора, их читающие, а «особые государственные комиссии». Последние и будут определять, насколько молодой специалист «соответствует видам правительства».

Подобный тотальный контроль со стороны государства, безусловно, будет сопровождаться бюрократизацией университетского образования. Но для М. Н. Каткова бюрократизм — это благо, так как он основывается «на строгой централизации всех частей управления и на крепкой дисциплине чиновничьей иерархии»³⁶. С этой точки зрения, Россия страдает не от бюрократизма чиновников, а от их «рутинного формализма и канцеляризма». И, хотя публицист пытается развести эти понятия, в действительности именно следование формальным предписаниям, преклонение перед циркулярами вышестоящего начальства, желание отличиться перед ним «по полной форме» и составляет суть бюрократизма.

М. Н. Катков, после того как министром просвещения назначили его единомышленника И. Д. Делянова, добился своей цели, и 1884 г. был принят новый университетский устав. Он упразднил автономию университетов, так как теперь ректор назначался министром просвещения, а деканов назначал попечитель учебного округа. Более того, даже профессорские вакансии также замещались согласно распоряжению министра. С целью укрепления дисциплины расширились полномочия инспектора.

Тотального контроля за умонастроением профессоров и студентов этими нововведениями так и не удалось достигнуть. Поэтому надежды публициста на то, что «исполнение» реформы университетов приведет к «поражению смуты» в одном «из главнейших своих источников», не оправдались. В начале XX в. «охранительный устав» университетов был радикально пересмотрен, им снова была предоставлена самостоятельность.

Обобщая изложенное, можно утверждать, что М. Н. Катков, претендуя на создание полноценной и органической теории просвещения, на наш взгляд, не достиг поставленной цели. Его педагогические идеи антиномичны, а оценки образовательной сферы взаимоисключают друг друга. Этот вывод наглядно подтверждается при анализе взглядов публициста на состояние отечественной системы образования в целом. Он правильно подчеркивает, что одна из существенных негативных черт русского общества «есть самоуничтожение». Но сам борец с нигилизмом, характеризуя русское образование, пишет: «Позади немного, впереди смутно и темно. Во всем чувствуется пустота и бессилие, отсутствие жизненной почвы»³⁷. С этим состоянием образования связана и бесплодность российской науки, не пустившей еще «никаких побегов». Научные по форме фразы, заимствованные доктрины, претендующие на оригинальность, а в действительности «не заслуживающие внимания», — вот чем «наполняется с отчаянным изобилием» жизнь так называемого «образованного общества». Однако вспомним о том, что просвещению в нашем отечестве «всемирно содействует верховная власть», и отсюда вытекают совершенно другие оценки, чем приведенные выше. Поэтому М. Н. Катков противоречит своим прежним тезисам, отмечает безусловную значимость отечественной науки, имеющей «целый ряд блистательных имен по части всех знаний, целый ряд трудов, столь высоко ценимых в ученом мире»³⁸. Эти научные

³⁶ Там же. С. 514.

³⁷ Катков М. Н. Собр. соч.: в 6 т. Т. 4. С. 453.

³⁸ Катков М. Н. Собр. соч.: в 6 т. Т. 4. С. 472.

достижения оказывают «немало услуг делу русского просвещения». Особенно плодотворно образование и наука начинают развиваться во время царствования Александра III, ибо в этот период исчезает «суеверное преклонение перед всем иностранным» и русские перестают «поглощать в себя чужестранное содержание». Получается, что стоило сменить либеральную политику Александра II на консервативные установки Александра III и сразу открылась «неувядающая и неиссякаемая даровитость русского народа»³⁹. И современники М. Н. Каткова, и сегодняшние исследователи его творчества справедливо отмечают существенное влияние мыслителя на вопросы общественно-политической, культурной и интеллектуальной жизни России 60–80-х г. XIX в. Мы не будем давать однозначных оценок этому влиянию. Применительно к образовательной сфере здесь были и неоспоримые положительные моменты, связанные с развитием всеобщего начального и женского образования, с требованиями увеличения финансирования системы образования, с необходимостью повышения образовательного уровня педагогов. Наконец, само обсуждение вопросов просвещения в печати также, безусловно, было полезно для общества.

В то же время мы отметили и ряд негативных аспектов в подходах мыслителя к определению путей развития отечественного образования. Дальнейшее изучение творческого наследия М. Н. Каткова, научное издание полного собрания его сочинений позволит исследователям правильно оценить роль публициста в истории отечественной мысли.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бугаева В. Н. Михаил Никифорович Катков // Педагогика.— 2006.— № 10.
2. Власть и реформы от самодержавия к Советской России.— М.: «Олма-Пресс Экслибрис», 2006.
3. Измestьева Г. П. Михаил Никифорович Катков // Вопросы истории.— 2006.— № 4.
4. Катков М. Н. Собрание сочинений: В 6 т. Т2, Т4, Т5.— СПб.: «Росток», 2011–2012:
5. Климаков Ю. В. Предисловие // Катков М. Н. Идеология охранительства.— М.: «Институт русской цивилизации», 2009.
6. Розанов В. В. В нашей смуте // Собрание сочинений.— Т. 17.— М.: «Республика», 2004.
7. Сементковский Р. И. М. Катков. Его жизнь и публицическая деятельность // Биографические повествования.— Челябинск: «Урал LTD», 1998.
8. Философская энциклопедия.— М.: «Советская энциклопедия», 1962.
9. Чичерин Б. Н. Воспоминания // Русские мемуары. Избранные страницы (1826–1856).— М.: «Правда», 1990.
10. Чичерин Б. Н. Философия права.— СПб.: «Наука», 1998.
11. Ширинянец А. А. Михаил Никифорович Катков // Вестник Московского университета.— Политические науки. 2004. № 6.

³⁹ Там же. С. 634.

К. Е. Нетужилов

ЛИБЕРАЛИЗМ В ЦЕРКОВНОЙ ЖУРНАЛИСТИКЕ НАЧАЛА XX в.

Значительное оживление церковной публицистики в начале XX в. произошло несколько ранее массового общественно-политического подъема, охватившего страну в преддверии революции. Публицистическая подготовка предполагавшихся церковных реформ осуществлялась в активной форме уже с середины 1890-х гг. Критика различных сторон церковного управления, образования, взаимодействия с верующими и т. п. помещалась на страницах церковно-общественных и академических журналов. Но за пределы круга академической профессуры и образованного столичного духовенства эта проблематика вырвалась в результате публикации в 1898 г. сборника статей о церковном управлении в России прот. А. М. Иванцова-Платонова¹. Священник Александр Михайлович Иванцов-Платонов, один из основателей и постоянный сотрудник журнала «Православное обозрение», в 1880–1890 гг. был профессором Московского университета. Еще в 1882 г. для славянофильской газеты «Русь», которую издавал И. С. Аксаков, им были написаны два десятка статей, посвященных актуальным вопросам внутрицерковной жизни. Их переиздание в виде отдельного сборника в 1898 г. повлекло за собой значительный общественный резонанс. По существу, статьи сборника в предельно концентрированном виде содержали небывалую до сих пор жесткую критику синодального порядка. А. М. Иванцов-Платонов коснулся всех важных для того времени тем: восстановления прихода как церковно-общественной единицы, восстановления практики избрания епископата духовенством и мирянами, прекращения частого и бессмысленного перемещения епископов по различным епархиям, ограничения власти консисторий, установления подлинной соборности на всех уровнях церковного управления, ограничения всевластия обер-прокурора и, наконец, предоставление церкви самоуправления в ее внутренних делах путем избрания патриарха.

Обсуждение предложений А. М. Иванцова-Платонова в церковной печати на рубеже XIX–XX вв. положило, по нашему мнению, начало процессу активного формирования внутрицерковных групп, противостоящих друг другу по вопросам относительно

¹ Иванцов-Платонов А. М. О русском церковном управлении. Двадцать статей из №№ 1–16 газеты «Русь». — 1882. — СПб., 1898.

тех или иных преобразований. Быстрая политизация российского общества в начале XX в. повлекла за собой политизацию данных групп, придавая им черты радикального или умеренного консерватизма или либерализма.

Печатная полемика вокруг идей А. М. Иванцова-Платонова первоначально была ограничена кругом академических журналов. В поддержку церковных реформ выступал, главным образом, «Богословский вестник» Московской академии. Орган Санкт-Петербургской академии — «Церковный вестник» занимал в этот период серединную позицию. «Труды Киевской духовной академии» и казанский «Православный собеседник» отличались традиционно консервативным подходом. Активно вмешивалось в обсуждение и «Миссионерское обозрение», занимавшее по всем вопросам ярко выраженную охранительную позицию. Свообразным итогом дискуссии стала обширная обзорная статья влиятельного консервативного публициста Л. А. Тихомирова, напечатанная в конце 1902 г. в трех выпусках «Московских ведомостей»². Ее читали и обсуждали в правительственных кругах; внимательным читателем был и сам император. Л. А. Тихомиров, подтверждая наличие глубокого внутреннего кризиса Православной церкви в России, настаивал на неотложном проведении реформ — восстановить практику регулярно созываемых поместных соборов, избрать патриарха, низвести Св. Синод до уровня совещательного органа, ограничить полномочия обер-прокурора функцией юридического советника государства по церковным делам. По мнению ряда исследователей, именно статья Л. А. Тихомирова подтолкнула Николая II к началу первых преобразований³.

Обсуждение готовящихся реформ, как в целом, так и аспектно, с начала 1905 г. стало основным содержанием большинства церковных периодических изданий. По отношению к преобразованиям, их глубине и системности окончательно сформировались различные группировки либерального или консервативного характера, опиравшиеся в своей деятельности на те или иные периодические издания. 17 марта 1905 г. группа из 32 петербургских священников, находящихся под покровительством митрополита Антония (Вадковского), опубликовала в «Церковном вестнике» программное заявление «О необходимости перемен в русском церковном управлении»⁴. Эта публикация вызвала небывалый общественный резонанс, комментарии к ней появились в газетах и журналах самых различных направлений⁵.

Через месяц, 17 апреля 1905 г., был опубликован указ о веротерпимости⁶. Отныне на территории России вероисповедальная свобода предоставлялась всем конфессиям. Разрешались любые религиозные объединения, строительство храмов и молитвенных домов, а также издавать религиозную литературу.

Православная периодическая печать впервые столкнулась с открыто противостоящим ей печатным словом. В короткое время, в течение 1905–1906 гг., в России возникло два католических русскоязычных журнала, более десяти старообрядческих, а также несколько протестантских (баптистских) периодических изданий⁷.

² Тихомиров Л. А. Запросы жизни и наше церковное управление // Московские ведомости.— 1902.— №№ 343, 344, 345.

³ Каннингем Джемс В. С надеждой на Собор.— London,— 1990.— С. 72.

⁴ Церковный вестник.— 1905.— № 11.

⁵ Каннингем Джемс В. С надеждой на Собор.— London.1990.— С. 110–122.

⁶ 3 ПСЗ. 25.— № 21125.

⁷ Андреев Г. Л., Троицкий А. Н. Христианские периодические издания на русском языке: библиографическое обозрение // Христианский энциклопедический словарь.— Т. 3.— М., 1995.

Позже, уже после вступления в силу Манифеста 17 октября 1905 г., впервые в своей истории, православная церковь в России оказалась в ситуации, когда законы государства гарантировали всем подданным империи политические свободы. Особенно остро противоречие между иерархическим принципом церковного миропорядка и новыми, лично ориентированными государственными законами наблюдалось в духовной и интеллектуальной сферах. Весь строй церковной жизни Синодального периода, основанный на статьях Духовного регламента, трудно совмещался с принципами свободы слова, печати, собраний и союзов и т. п.

Определением Св. Синода от 21 января — 1 февраля 1906 г. состоялось увольнение от должности «победоносцевского» редактора «Церковных ведомостей» прот. П. А. Смирнова и назначение известного церковного историка В. И. Жмакина. В этом же определении объявлялось, что отныне в главном органе церковного официоза допускается разностороннее освещение вопросов. «Это разрешение Св. Синода обязывает редакцию главное внимание обращать на степень компетентности, беспристрастия и искренности той или иной помещаемой в журнале статьи, допуская в некоторых случаях и не полное согласие во взглядах авторов на разбираемые вопросы»⁸. Современники отмечали быстрое и радикальное изменение содержания главного церковного журнала. Прот. П. Светлов отмечал в обзоре периодической печати: «...особенно поразительно обновление важного для нашей церкви официального органа, ее прежних “Церковных ведомостей” — не узнаю их! Стало можно читать их не по обязанности»⁹. Изменение политики «Церковных ведомостей» стало своеобразным сигналом и для других официальных изданий. Разрешение на изменение программы вскоре получил еще один «победоносцевский» рупор — журнал «Народное образование», посвященный проблематике церковно-приходских школ¹⁰.

Большое значение для развития церковной журналистики всего последующего периода имели «Утвержденные определением Св. Синода, от 18–25 ноября 1906 за № 6590, правила, определяющие отношения церковной власти к обществам и союзам, возникающим в недрах Православной церкви и к общественно-политической и литературной деятельности церковных должностных лиц»¹¹.

В соответствии с этими Правилами, всякий, состоящий по званию или должности в духовном ведомстве, мог пользоваться предоставленными гражданскими свободами, лишь тщательно сообразуя свою деятельность с учением и правилами Православной церкви. Особо подчеркивалось, что «приступая к изданию или редактированию газеты, журнала и подобного периодического органа... независимо от разрешения гражданской власти, необходимо испросить благословения: епископ — у высшей церковной власти, прочие — у епархиального архиерея»¹². Высшей церковной власти (т. е. Св. Синоду) по отношению к архиереям, а архиереям по отношению к остальным предоставлялось право отказа в разрешении на издание «если в программе предполагаемого издания и в его объявленном направлении могут указать нечто противное учению и правилам церкви и угрожающее ей явным вредом»¹³. При этом отмечалось,

⁸ Церковные ведомости.— 1906.— С. 563.

⁹ Церковный вестник.— 1906.— № 20 (Май).— С. 633.

¹⁰ РГИА.— Ф. 813.— Ед. хр. 85.

¹¹ Церковные ведомости.— 1906.— С. 505–507.

¹² Там же.

¹³ Церковные ведомости.— 1906.— № 48.— С. 505–507.

что такой отказ в благословении ни в коем случае не может повлиять на решение гражданской администрации. Ослушнику же будет грозить ответственность в порядке церковной дисциплины. В качестве мер воздействия предполагалось, что «если в общественной, политической или литературной деятельности (путем составления, издания и распространения своих и чужих сочинений)... будет нечто противное учению православной церкви или несоответствующее сану или должности, то церковная власть...: а) делает увещание и предложение исправиться; б) предлагает прекратить данную деятельность; в) в случае неповиновения подвергает ответственности «сообразно вине»¹⁴. Издание печатного произведения, содержащего явные противоречия с учением церкви или направленное против нее, «подлежит публичному осуждению церковной власти, написавший же подлежит, по рассмотрению дела, отрешению от должности или извержению из сана»¹⁵.

Общественные потрясения первых лет двадцатого столетия подняли российскую журналистику на новый уровень значимости. Церковная периодика также испытала подъем, сравнимый с тем, что был пережит однажды в 60-е гг. XX в. Возникло большое число новых церковно-общественных изданий, на страницах которых обсуждались темы, часто уже далеко выходящие за рамки профессиональных и сословных проблем духовенства. После смягчения цензуры в 1905 г. церковная журналистика стала влиятельным фактором церковно-общественной жизни: опять, как в 1860-гг., она вскрывала недостатки действующего порядка вещей, критиковала, обосновывала необходимость реформ. Конкуренция в борьбе за подписчиков значительно обострилась по сравнению с предыдущим периодом, т. к. число газет и журналов выросло, а круг их читателей, обладающих специфическими социально-культурными характеристиками, неумолимо сужался. При этом конкурировать, главным образом, приходилось не со светскими изданиями (по определению церковных публицистов — рассадниками лжеучений, материализма, нигилизма и т. д.), а фактически между собой.

Среди либеральных средств массовой информации периода первой русской революции особая роль принадлежала журналу «Век», издававшемуся в Санкт-Петербурге Братством ревнителей церковного обновления. Братство возникло на основе группы 32-х петербургских священников и находилось под покровительством петербургского митрополита Антония (Вадковского). С ноября 1906 г. Братство приступило к изданию собственного журнала. Необходимая для издания первоначальная сумма была собрана вскладчину и по подписке среди «подписчиков-учредителей» (по терминологии редакции). Официальным издателем журнала и редактором числился священник В. А. Никольский. Непосредственное руководство редакцией осуществляли профессор Петербургской духовной академии архимандрит Михаил (Семенов) и доцент А. В. Карташев. Журнал «Век» выходил с подзаголовком «Еженедельный журнал политики, церковно-общественной жизни и литературы». Каждый номер состоял из 12–14 страниц книжного формата. Пагинация была сплошная, с расчетом на возможность переплета в отдельный том всех 50 выпусков.

Сами издатели явно затруднялись в вопросе относительно типа издания, называя его то журналом, то газетой. В некоторых номерах фигурировало собственное редакционное определение «журнал — газета».

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

Программа еженедельника включала статьи по вопросам политики, церковной и общественной жизни, хронику текущих событий, обзоры духовной и светской печати, корреспонденцию и известия из жизни провинциального духовенства, а также, что было абсолютно новым явлением для церковного издания, фельетоны на общественно-политические темы. Ограниченный объем издания диктовал необходимость размещать в каждом номере небольшие статьи газетного, а не журнального характера. Это обстоятельство, а также исключительно злободневная тематика публикаций позволяет считать «Век» все-таки газетой. Функцию журнала, в котором размещались более объемные материалы, должно было выполнять еженедельное 12-страничное приложение «Церковное обновление». Кроме того, еще одним приложением являлась «Библиотека “Века”», в которой предполагалось печатать отдельные сочинения по истории христианства, общественной мысли, науки и литературы. Таким образом, должен был сформироваться комплекс родственных периодических изданий. Его общая подписная цена составляла 5 рублей в год. В розницу «Век» с приложениями продавался по 5 копеек за выпуск.

Постоянными сотрудниками «Века» были, главным образом, священники из «группы 32-х» — К. М. Агеев, М. Чельцов, Н. В. Цветков и др. Деятельное участие принимали профессора Санкт-Петербургской духовной академии — П. П. Кудрявцев, Н. П. Каптерев, Н. К. Никольский, А. П. Рождественский, И. М. Громогласов и др. На страницах «Века» печатались статьи Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, В. В. Розанова.

Анализ содержания еженедельника за весь период его издания (12 ноября 1906 — 8 июля 1907) дает следующую картину: приблизительно 30 % всех опубликованных материалов относились к вопросам современной церковной жизни (конфессиональная политика государства, церковные вопросы в Государственной Думе); 10–15 % занимали материалы, связанные с подготовкой Поместного собора; значительное место (примерно 20 % от общего объема) отводилось жесткой критике деятельности Союза Русского Народа (особенно последовательно освещались эпизоды сотрудничества с СРН представителей иерархии).

Публикации «Века» вызывали жесткую критику в консервативной светской и церковной печати. Прямым антагонистом «Века» можно считать издававшуюся В. М. Скворцовым ежедневную церковно-общественную газету «Колокол», редкие номера которой в 1906–1907 гг. обходились без упоминания своего либерального оппонента. Документально подтверждаются один случай судебного и один эпизод административного преследования «Века». Выпуск № 23 от 17 июня 1907 г. был арестован по решению Санкт-Петербургской судебной палаты. В данном номере были напечатаны программы желательных церковных преобразований, составленные московской комиссией по церковным и вероисповедальным вопросам, петербургским Братством ревнителей церковного обновления и Христианского братства борьбы. Именно последняя, «призывающая к отделению церкви от государства», и явилась причиной судебного преследования¹⁶. За выпуск № 26 от 8 июля 1907 г. редакция была подвергнута штрафу размером в одну тысячу рублей, а само издание приказом по градоначальству было приостановлено на три месяца на основании Постановления о чрезвычайной охране¹⁷. Последняя мера оказалась смертельной для «Века» — штраф пробил невосполнимую финансовую брешь и издание прекратилось.

¹⁶ РГИА.— Ф. 857.— Оп. 1.— Д. 1348.

¹⁷ ЦГИА СПб.— Ф. 569.— Оп. 10.— Ед. хр. 93.

В Москве союзником «Века» стал журнал «Московские церковные ведомости», издававшийся Обществом любителей духовного просвещения. В 1905–1908 гг. Общество большинством своих членов поддерживало идею Поместного собора и церковных реформ. Вскоре после опубликования в «Церковном вестнике» «записки 32-х» в Обществе начались активные обсуждения проблем, связанных с современным положением Церкви. На заседании 22 марта 1905 г. был «поднят вопрос о необходимости скорейшего реформирования печатного органа Общества — “Московских церковных ведомостей” — и освобождения его опеки митрополита»¹⁸. Митрополит Московский Владимир (Богоявленский), которого левая печать именovala «черносотенным», принадлежал к числу решительных противников какого-либо реформирования. Осенью 1905 г. был создан новый состав редакции, который не был утвержден митрополитом. Митрополит Владимир обратился в Св. Синод с представлением проекта нового Устава Общества любителей духовного просвещения, по которому из ведения Общества изымались «Московские церковные ведомости»¹⁹. В результате в 1906 г. редактором издания был назначен прот. Иоанн Восторгов, быстро придавший им новый, радикально-охранительный характер.

В условиях нового общественно-политического подъема органы епархиальной печати, как правило, старались на первых порах уходить от обсуждения волновавших страну проблем. Еще в начале 1905 г. в большинстве епархиальных ведомостей почти ничего не говорилось ни о военных неудачах, ни даже о событиях 9 января. Так, неофициальная часть «Подольских епархиальных ведомостей» от 15 января 1905 г. состояла из обширной статьи «Новогодние думы пастыря», описания церковных школ Снитовского уезда, заметки о подготовке епархиального съезда и некролога. Подобное содержание было характерно для подавляющего большинства епархиальных изданий вплоть до середины, а то и конца 1905 г. С другой стороны, в начале XX в. наполнять столбцы газеты как прежде исключительно святоотеческими переводами или образцовыми проповедями было уже решительно невозможно. Дань новому времени платилась бесчисленными публикациями отчетов братств, учебных заведений, журналов епархиальных съездов духовенства и духовно-училищных съездов. Естественно, что популярности Епархиальным ведомостям это не приносило даже у подневольных подписчиков в лице клира, не говоря уже о мирском читателе. В результате общей демократизации печати в 1905 г. во многих центральных и академических изданиях появляются многочисленные критические статьи в адрес епархиальной прессы. В связи с этим характерна заметка известного в начале XX в. церковного публициста прот. П. Светлова, напечатанная в феврале 1906 г. в «Церковном вестнике». По мнению П. Светлова, одной из существенных причин «ненормальной постановки Епархиальных ведомостей» являлось то, что их редактируют не выборные от духовенства, а назначенные местной епархиальной властью лица, т. е. «всецело в своем деле от нее зависимые»; «церковь, в лице клира и мирян платит деньги за товар, положительно навязываемый властью... а там сплошь и рядом предлагается такая духовная пища, от которой читатель невольно отворачивается и оставляет № почти не читанным...»²⁰. Изменения начались лишь с оживлением местной церковной жизни, проявившемся,

¹⁸ Перед Церковным Собором.— М., 1906.— С. V.

¹⁹ ОР РГБ.— Ф. 206.— Ед. хр. 2.

²⁰ Светлов П., прот. Епархиальные ведомости // Церковный вестник.— 1906.— № 6 (Февраль).— С. 161.

прежде всего, в проводимых повсеместно епархиальных съездах духовенства. Многочисленные попытки приходских активистов, пытавшихся оживить приходскую жизнь с помощью превращения епархиальной прессы в подобие общественного церковного издания, обычно разбивались о твердую позицию большинства преосвященных, усматривавших в этих попытках опасное смутьянство. Так, например, на епархиальном съезде в Астрахани в 1906 г. местное духовенство постановило ходатайствовать об отмене цензуры и об изменении направления редакции неофициальной части издания²¹. В «Минских епархиальных ведомостях» тогда же появилась вызвавшая много откликов статья Д. Скрыненко²², в которой автор проводил мысль, что Епархиальные ведомости — официальный орган епархии, издаваемый на средства ее церковью. Поэтому газета должна отражать не только церковно-приходскую жизнь, служить не одним лишь интересам духовенства, но и самих прихожан. Между тем, указывал автор, миряне, в большинстве своем, не только не читают ее, но часто совсем и не знают о ее существовании. Многие иереи, получив по почте газету, неделями порой держат ее у себя дома, а не в церковной библиотеке. Выход предлагался в простом удвоении обязательной подписки. Второй экземпляр должен был предназначаться специально для прихожан. Подразумевалось, что таким образом возникнет по-настоящему приходская пресса, а это повлечет за собой не только реальную активизацию приходской жизни, но и создаст очевидные материальные улучшения изданию — за счет увеличения тиража у редакций появятся дополнительные средства, что, в свою очередь, благотворно скажется на качестве газеты. Критики существовавшего порядка вещей предлагали поручать редактирование «лицам свободным от посторонних занятий, любящих это дело, и не чуждых епархии»²³. Епископат весьма сдержанно реагировал на подобные предложения. Авторитетный на общероссийском уровне архиепископ Антоний (Храповицкий) вообще полагал тогда, что «к счастью, духовные журналы и ведомости почти не читаются мирянами» именно потому, что в них вместо поучений и проповедей содержатся «многочисленные постановления духовных центров без одного упоминания о Боге»²⁴.

Тем не менее епархиальная периодическая печать была затронута происходящими переменами. В некоторых регионах духовенство на епархиальных съездах принимало решение об изменении программы издания и выдвигало в состав редакций выборных сотрудников. В таких случаях иногда происходила смена названия. Новый характер епархиального журнала находил отражение в названии или подзаголовке (Церковно-общественный вестник такой-то епархии).

Достаточно типичной была процедура, описанная в первом номере «Православной Подолии». В редакционной статье читателю сообщалось о том, как Епархиальный съезд депутатов духовенства Подольской епархии, «обсуждая вопросы, вызванные последними событиями церковно-общественной жизни, пришел к заключению, что “Подольские епархиальные ведомости” не могут по своей программе следить за всеми событиями современной жизни, и решил ходатайствовать перед епархиальным пре-

²¹ Астраханские епархиальные ведомости.— 1906.— № 19.

²² Скрыненко Д. Епархиальные ведомости и приход // Минские епархиальные ведомости.— 1906.— № 24.

²³ Иркутские епархиальные ведомости.— 1905.— № 20.— С. 474.

²⁴ Антоний (Храповицкий). О желательном характере церковно-народных изданий / Учение о пастыре, пастырстве и исповеди.— Нью-Йорк, 1966.— С. 281.

освященным преобразовать их в два органа печати — ежедневную газету и ежемесячный журнал»²⁵. Епископ Парфений дал согласие и поручил избранному съездом редакционному комитету выработать программы. Программы были одобрены епископом и представлены им в Св. Синод. Указом Св. Синода № 12298 от 8 декабря 1905 г. программы были утверждены. В результате программа епархиального ежемесячника «Православная Подолия» стала содержать разделы, характерные ранее лишь для частных церковных изданий, ориентированных на вопросы современной жизни. Точно так же зимой 1905 г. состоявшийся в Красноярске Епархиальный съезд, рассмотрев работу редакции «Енисейских епархиальных ведомостей», отметил ухудшение содержания (много перепечаток, а самостоятельных статей, освещающих жизнь епархии, почти нет). Съезд принял решение сделать свой орган руководством для приходского духовенства не только по церковным, но и по политическим вопросам. Новая редакция, избранная на съезде, сменила прежнее название журнала на «Енисейский церковный вестник»²⁶.

Иногда, когда приходскому духовенству не удавалось добиться контроля над редакцией местных Епархиальных ведомостей, оно организовывало «параллельное» периодическое издание. Так, в 1906 г. в Вятке частным образом стала издаваться церковно-общественная газета «Епархиальные отголоски», ставшая органом местного духовенства. Между достаточно либеральными «Епархиальными отголосками» и «Вятскими епархиальными ведомостями», находящимися под контролем епископа Филарета (Никольского) время от времени происходили трения. Весной 1907 г. епископ добился закрытия газеты и административной высылки ее редактора Д. С. Рукина — преподавателя Вятской духовной семинарии (несмотря на коллективное заступничество всего духовенства епархии)²⁷. В сходной ситуации оказалась еженедельная «Церковная газета», издававшаяся в течение нескольких месяцев 1906 г. в Харькове.

Наконец, для прекращения прений, в ноябре 1906 г. Св. Синод вынужден был сделать специальное разъяснение о том, что наблюдение за изданием Епархиальных ведомостей, перешедшее в 1905–1906 гг. в ряде епархий к выборным представителям духовенства, должно быть восстановлено и целиком сосредоточено в руках главы епархии²⁸. В течение 1907 г. часть «Церковно-общественных вестников» прекратила существование, вернувшись к старому названию и содержанию, часть видоизменилась внутренне, превратившись в стандартные Епархиальные ведомости.

Тем не менее именно межреволюционное десятилетие можно считать наиболее плодотворным временем в истории епархиальной журналистики. Ввиду возросшей информационной нагрузки многие редакции были вынуждены увеличивать объемы изданий — в период между 1906 и 1914 г. многие епархиальные журналы стали еженедельными и превратились в газеты. Их неофициальная часть получала новые разделы и рубрики, произошло значительное расширение тематики. В этот период многие местные церковные издания отмечали свои полувековые юбилеи. В связи с этим собственными силами издавались библиографические указатели. На базе

²⁵ Православная Подолия.— 1906.— № 1.— С. 2.

²⁶ Болдырев Ю. «Енисейские епархиальные ведомости»: 1884–1920 // Православное слово Сибири.— 2003.— № 11.

²⁷ Век.— 1907.— № 13.— С. 161.

²⁸ Церковные ведомости.— 1906.— С. 563.

некоторых постоянных разделов во многих случаях формировались отдельные приложения, благодаря чему на базе епархиальных изданий постепенно создавались своеобразные медиакомплексы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреев Г. Л., Троицкий А. Н. Христианские периодические издания на русском языке: библиографическое обозрение // Христианский энциклопедический словарь.— Т. 3.— М., 1995.
2. Антоний (Храповицкий). О желательном характере церковно-народных изданий / Учение о пастыре, пастырстве и исповеди.— Нью-Йорк, 1966.
3. Астраханские епархиальные ведомости.— 1906.— № 19.
4. Болдырев Ю. «Енисейские епархиальные ведомости»: 1884–1920 // Православное слово Сибири.— 2003.— № 11.
5. Век.— 1907.— № 13.
6. Иванцов-Платонов А. М. О русском церковном управлении. Двадцать статей из №№ 1–16 газеты «Русь».— 1882.— СПб., 1898.
7. Иркутские епархиальные ведомости.— 1905.— № 20.
8. Каннингем Джемс В. С надеждой на Собор.— London, 1990.
9. Перед Церковным Собором.— М., 1906.
10. Православная Подолия.— 1906.— № 1.
11. Светлов П., прот. Епархиальные ведомости // Церковный вестник.— 1906.— № 6 (Февраль).
12. Скрыненко Д. Епархиальные ведомости и приход // Минские епархиальные ведомости.— 1906.— № 24.
13. Тихомиров Л. А. Запросы жизни и наше церковное управление // Московские ведомости.— 1902.— №№ 343, 344, 345.
14. Церковные ведомости.— 1906.
15. Церковный вестник.— 1905.— №№ 11, 20.

И. С. Пучкова

**ЖУРНАЛ «РУССКАЯ МЫСЛЬ»
КАК КУЛЬТУРНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЙ ПРОЕКТ П. Б. СТРУВЕ***

П. Б. Струве отличала необычайная широта интересов и сфер деятельности. Он превосходно ориентировался в вопросах экономики, социологии, истории. Обладая бесспорным талантом организатора, П. Б. Струве умел идейно сплотить многих людей, задавая вектор совместной деятельности. Являясь одновременно ученым и политиком, он в то же время постоянно выступал как публицист и издатель, в чем, по мнению его внука, Н. А. Струве, и состояло его основное призвание: «Адекватное выражение своего темперамента мыслителя-борца П. Б. Струве находил в писательстве. Необходимость писать на злободневные темы при стремлении к полной независимости побудила его с молодости стать издателем: с 1897-го по 1934 г. он не переставал руководить временными изданиями, в которых звучало его властное редакторское слово»¹. Очень высоко редакторскую деятельность П. Б. Струве оценивал его близкий друг С. Л. Франк. Он писал: «К числу истинных, прирожденных его дарований принадлежал подлинный дар редакторства. Именно в этом деле плодотворно сказывалось то сочетание в П. Б. оригинальности с многосторонностью, терпимостью, любовным вниманием к многообразию чужих духовных типов и умственных направлений, которое вообще составляло привлекательность его личности»².

Одним из самых значительных культурно-общественных начинаний мыслителя был журнал «Русская мысль», непрерывно выходивший в России³ под его руковод-

* Статья подготовлена при поддержке Минобрнауки РФ, Соглашение № 14.U02.21.0990.

¹ Струве Н. А. Мой дед П. Б. Струве // Струве П. Б. Дневник политика (1925–1935).— М.; Париж, 2004.— С. 3–4.

² Франк С. Воспоминания о П. Б. Струве // Франк С. Непрочитанное...— М., 2001.— С. 445–446.

³ Журнал «Русская мысль» был создан в 1880 г. в Москве и издавался там более 30 лет. П. Б. Струве приступил к руководству журналом в 1907 г. В 1912 г. редакция была переведена в Петербург, где и находилась вплоть до закрытия журнала новыми властями. В эмиграции была предпринята попытка возродить «Русскую Мысль», однако зарубежное издание было несопоставимо с дореволюционным по уровню, а главное, журнал уже не играл заметной общественной роли.

ством более 10 лет (1907–1918). П. Б. Струве являлся бесспорным лидером «Русской мысли», его убеждения отразились и в редакционной программе журнала, и в многочисленных публикациях, так или иначе, но всегда влиявших на установки авторов журнала. Осознавая ответственность за публикуемые материалы, П. Б. Струве нередко проявлял особую принципиальность, особенно в вопросах политической публицистики, что позволило А. А. Гапоненкову охарактеризовать его как человека «жесткой редакторской воли»⁴. Например, отказавшись в 1910 г. от сотрудничества с В. В. Розановым, П. Б. Струве опубликовал в «Русской мысли» свою статью «Большой писатель с органическим пороком», в которой пояснял: «В самом деле: для Розанова написать такую статью — означало создать новую художественную арабеску, с моей стороны напечатать ее — означало произвести политическое действие»⁵.

Приступая к руководству «Русской мыслью», П. Б. Струве уже имел немалый издательский опыт и обладал серьезной философской и общественной репутацией. Именно он зачастую играл ведущую роль в поворотах общественного сознания, за что был назван М. Горьким «Иоанном Крестителем всех наших возрождений»⁶. Несмотря на иронию, с которой это было сказано, данное определение можно считать точным.

П. Б. Струве был автором, проложившим путь к метафизике (религиозной метафизике) как обоснованию освободительного либерального движения. Он был первым по значению и по времени участником движения «от материализма к индивидуализму». Основные шаги в этом направлении были сделаны в предисловии к книге Н. А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском» (1901) и статье «К характеристике нашего философского развития» в сборнике «Проблемы идеализма» (1902). Обе эти статьи связаны с критикой учения Н. К. Михайловского, но центр тяжести в них заключается не в разборе его взглядов, а «в противопоставлении им иного мирозерцания», которым стал идеализм.

Наметив этот путь, П. Б. Струве по нему не пошел. Главным мотивом, определяющим его мировоззрение, можно назвать «последовательное и решительное *западничество*»⁷. Это означает не что иное, как признание культуры и культурного развития как первой ценности социального строительства. Также западничество П. Б. Струве означает признание первостепенной ценности личности, которая и выступает творцом культуры и одновременно ее произведением.

В политическом отношении П. Б. Струве однозначно либерал, однако это либерализм особого рода. В журнале «Вопросы философии и психологии» за 1901 г. под псевдонимом П. Борисов он опубликовал статью «В чем истинный национализм», посвященную памяти В. С. Соловьева. Она дает понимание особенностей либерализма и западничества П. Б. Струве. Только личность и ее развитие образуют цель национального развития — вот главное содержание этой статьи, дополненное

⁴ Гапоненков А. А. Журнал «Русская мысль» 1907–1918 гг. Редакционная программа, литературно-философский контекст. — Саратов, 2004. — С. 28.

⁵ Струве П. Б. На разные темы. Большой писатель с органическим пороком. Несколько слов о В. В. Розанове // Русская мысль. — 1910. — Кн. XI. — С. 141.

⁶ Горький М. Несвоевременные мысли. Заметки о революции и культуре. — М., 2000. — С. 63.

⁷ Франк С. Л. О книге П. Б. Струве «На разные темы» // Франк С. Л. Русское мировоззрение. — СПб., 1996. — С. 485.

другим — успешное национальное развитие возможно только при культивировании в нем личностного начала.

Называя себя западником, П. Б. Струве также вкладывал в это определение не вполне обычное значение. Свое кредо он определяет так: «Я западник и потому — националист. Я западник и потому — государственный»⁸. П. Б. Струве не противопоставлял Россию Европе и не был склонен к идеализации ни одной из этих сторон. Его мировоззрение можно назвать не западничеством и не славянофильством, а «русским европеизмом». «Русский европеец» не отвергает ни одной из многочисленных ценностей истории, культуры и быта России. Главное у людей этого типа хорошо определил В. Кантор: «Русские европейцы понимали, что Европа — “вещь реальная”, живущая не чудесным образом, а трудом, неустанными усилиями, что только преодолевая свои недостатки и слабости, борясь сама с собой, она чего-то достигает. Любя Европу, они отнюдь ее не сакрализировали, как, впрочем, и свое отечество, а потому, не умиляясь рабской безропотности и долготерпению русского народа, верили, что и Россия способна включиться в этот процесс самоопределения и самосовершенствования»⁹.

Все эти стороны присутствовали в творчестве П. Б. Струве. Для него были характерны и либерализм, и консерватизм, и европеизм, но ни одна из них не исключала другую. Все они определялись главным, коренным — любовью к России, желанием благополучия и величия страны. А. А. Кара-Мурза верно отмечает, что либерализм П. Б. Струве вырос из «последовательно развиваемой патриотической позиции». Либерализм для П. Б. Струве — не более, чем «способ сделать родину более благополучной»¹⁰.

Этой же задаче была посвящена и его просветительская деятельность. Понимание культуры как естественной сферы существования свободной и развитой личности и, значит, как всеобщей формы организации общественной жизни (от политики до искусства и церкви), было всегда присуще П. Б. Струве. Еще в 1894 г. в работе «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России» он говорил о выучке у культуры капитализма, видя причину русского отставания в низком уровне культуры. В 1899 г. в статье «Марксова теория социального развития» он говорит о некультурности русского пролетариата, что делает шатким надежды на то, что он будет создателем социума в России. Статья 1901 г. «В чем же истинный национализм?» содержит панегирик возможному культурному расцвету России, когда восторжествует принцип истинного национализма — свободная и правом охраняемая личность.

Став в 1902 г. редактором «Освобождения», П. Б. Струве увидел в этом издании рупор не только земства, но и всех образованных (то есть культурных) слоев населения и сделал его непосредственной задачей подъем политической культуры населения России. Революционные события 1905–1907 гг. только подтвердили правоту его убеждения в высшей ценности культуры и ее благотворного воздействия на все сферы общественной жизни.

⁸ Струве П. Б. Ответ Д. С. Мережковскому // Речь. — 1908. — 24 февраля. — С. 3.

⁹ Кантор В. К. Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ). — М., 2001. — С. 15.

¹⁰ Кара-Мурза А. А. Интеллектуальные портреты. Очерки о русских политических мыслителях XIX–XX веков. — М., 2006. — С. 147.

Основная установка при освещении указанной проблематики была выработана П. Б. Струве вместе с С. Л. Франком в журнале «Полярная звезда» и получила свое подтверждение и полноценное выражение в сборнике «Вехи». В «Очерках по философии культуры», опубликованных в «Полярной звезде» в 1905 г. был высказан ряд принципиальных соображений о культуре. В дальнейшем сформулированные здесь принципы стали для П. Б. Струве и С. Л. Франка руководством в творческой и политической работе. Они сводятся к следующему:

1. Авторы понимают культуру как «совокупность абсолютных ценностей, созданных и создаваемых человечеством и составляющих его духовно-общественное бытие»¹¹.

2. Культура есть деятельность по преобразованию действительности в соответствии с абсолютными ценностями. Она есть сознательная гуманизация среды обитания людей — как природной, так и социальной.

3. Творцом культуры в первую очередь выступает личность в процессе своего общения с другими людьми, с обществом. Только в сознании и душе человека возникают идеалы, но реализуются они в деятельности личности.

П. Б. Струве указывает на сложные отношения, которые связывают государство и культуру. В истории есть примеры того, как развитие культуры может предвосхитить и подготовить изменения в государстве. Такова история Германии и ее объединения, которое было бы невозможно без развития великой национальной культуры, без Гете, немецкой классической философии, без романтики. «“Ангелы” культуры породили “Зверя” государственности»¹². Еще более очевидно обратное влияние. Самый яркий пример этого — завоевания Александра Македонского и создание им государства, которое стало «повивальной бабкой» эллинизма. В мировой истории можно найти массу таких примеров и все они показывают взаимную обусловленность государства и культуры. Государство является «важнейшим орудием создания культуры в общественной форме»¹³, «великой культурной силой, в борьбе за которую, средствами которой нация упорным, дисциплинированным трудом подымается с одной ступени исторического бытия на другую»¹⁴. Культура создается не отдельными людьми, но работой поколений, это «непреходящий и непрерывно растущий осадок»¹⁵ творческой деятельности, которая осуществляется в самых различных сферах и образует атмосферу сознательного бытия, является двигателем всей жизни.

Культура на Западе «распространяется на все области и направления жизни; она подымает всю жизнь целиком, без различия тенденций, верований, учреждений, на объективно более высокий уровень; не только либеральные идеи и учреждения победоноснее в культурной среде, но в ней успешнее действуют и власти, и духовенство, и полиция; культура — и притом не только материальная, но и духовная во всех направлениях сказывается, как сила, помощник и двигатель»¹⁶.

¹¹ Струве П. Б., Франк С. Л. Очерки философии культуры. 1. Что такое культура? // Полярная Звезда. — 1905. — 22 декабря. — № 2. — С. 110.

¹² Струве П. Б. Кто из нас «максималист»? Некоторые итоги спора // Речь. — 1908. — 18 марта. — С. 3.

¹³ Струве П. Б. Ответ Д. С. Мережковскому // Речь. — 1908. — 24 февраля. — С. 2.

¹⁴ Струве П. Б. Кто из нас «максималист»? Некоторые итоги спора // Речь. — 1908. — 18 марта. — С. 3.

¹⁵ Струве П. Б., Франк С. Л. Очерки философии культуры. 1. Что такое культура? // Полярная Звезда. — 1905. — 22 декабря. — № 2. — С. 113.

¹⁶ Там же. С. 106.

В этом отношении нужно признать общую некультурность России, отсутствие в ней прочных, укорененных традиций. В «Очерках философии культуры» П. Б. Струве и С. Л. Франк пишут: «Каковы бы ни были наши последние идеалы, к чему бы мы ни стремились, нам нужно учиться, просвещаться и воспитываться»¹⁷.

Авторы «Очерков» отмечают, что идея культуры не занимает подобающего места в русской литературе и общественной мысли. Одни течения — толстовство и народничество — прямо отрицают эту идею, другие, такие как марксизм, основываются на развитии материальной культуры, третьи, например прогрессисты, придают особое значение просвещению народа. При всей этой разнородности выделяется одна общая черта, а именно утилитарное понимание культуры, отрицание ее самостоятельной ценности.

Редакционная политика «Русской мысли» была выстроена в соответствии с пониманием самоценности культуры, которая учит широте и терпимости. Позиция редакции была определена следующим образом: «Редакция *Русской мысли*, отстаивая со всей силой убеждения начала конституции и демократии, о чем достаточно свидетельствует состав постоянных и ближайших сотрудников журнала,— в то же время в вопросах общекультурного характера охотно предоставляет страницы журнала и таким статьям, в которых читатель найдет хотя бы и не совпадающую со взглядами редакторов, но серьезную, оригинальную и свежую постановку выдвигаемых жизнью проблем»¹⁸.

Круг тем, обсуждаемых «Русской мыслью», был необычайно широк. П. Б. Струве и его товарищи сделали журнал своего рода учебником по современным отраслям социально-гуманитарного знания — философии, политике, религии, искусству, истории, праву, экономике, статистике, образованию, аграрным вопросам, земству, военному делу и т. п. П. Б. Струве предоставлял страницы своих изданий для выражения разных, зачастую противоречивых мнений. Он сделал полемику одной из основных форм журнального контента.

Если нужно определить позицию журнала, которую он занял среди прочих социально-политических и социально-культурных направлений, то она не может быть охарактеризована в рамках партийной идеологии. Журнал был не кадетским (о чем говорили многие современники), а веховским. Веховство же не ставило строгих политических задач, а представляло собой мировоззрение, охватывающее широкий спектр общественных, религиозных, культурных вопросов.

Либеральный проект «Русской мысли» и «веховство» развивались в тесной связи. Пожалуй, невозможно оценивать их иерархически, определяя как первичное и вторичное. Скорее эти два направления мысли были реализацией одного и того же принципа в разных сферах. Национальный либерализм, а позже либеральный консерватизм, может быть назван политической проекцией веховства, ставшей его мировоззренческой опорой. Основной принцип сочетания примата личности и развития национальной культурной традиции, который лежит в основе консервативного либерализма, был высказан в «предвеховских» публикациях журнала и вполне определенно в «Вехах».

Основную проблематику «Вех» как культурного мировоззрения П. Б. Струве уже в эмиграции формулировал как «перевоспитание интеллигенции и, через нее, всего

¹⁷ Там же. С. 110.

¹⁸ От редакции // Русская мысль.— 1908.— Кн. I.— С. 1.

национального духа вообще»¹⁹. Этой задаче были посвящены и его издательские проекты²⁰.

Внимательное, кропотливое освещение событий русской общественной жизни, культурных, религиозных вопросов, знакомство с важнейшими явлениями западной культуры было миссией журнала. «Русская мысль» стала местом притяжения для поэтов, прозаиков, литературных критиков, философствующих публицистов «серебряного века» и иных представителей отечественной культуры. Журнал решал двуединую задачу — отражал социокультурные и политические направления российской жизни (и славянофильствующее и западническое) и, в свою очередь, выражал собственное видение ее перспектив — как реальных, так и желательных.

Будучи одним из идейных и даже идейно-организационных центров развития русского духовного ренессанса, «Русская мысль» уделяла большое внимание освещению вопросов религии и религиозной жизни в России. Это далеко не всегда встречало понимание. Близкий марксизму литературный критик В. П. Кранихфельд писал: «...с какой же стати и на какой предмет такое невероятно-огромное значение и место отводит журнал вопросам религии и морали? Те порции, которые по этим вопросам, под разными соусами, поставляют в журнал Булгаков, Бердяев, Мережковский, Философов, Гиппиус ест.— ведь это поистине лошадиные дозы»²¹. Другой критик того же рода Л. Н. Клейнборт несколько ранее иронически описывал «Русскую мысль» как журнал, в котором «по-прежнему пахнет ладаном, тишиной, благолепием»²².

С другой стороны, позиция журнала вызывала упреки со стороны официальной Церкви. Например, в начале 1911 г., после ряда материалов, посвященных памяти Л. Н. Толстого, «Русская мысль» пастырским собранием вяземского городского духовенства была исключена из благочиннической библиотеки за «вредное» направление.

Для П. Б. Струве религия — это нечто глубоко личное, интимное, а основная, определяющая мысль христианства: «Царство Божие внутри вас есть». Вместе с тем он рассматривал религию как неотъемлемую и существенную часть общественной жизни, с чем не мог не считаться ни один культурный и общественный деятель. Именно поэтому он был внимателен к религиозному сознанию русского общества начала XX в.

В реагировании на традиционные формы религиозно-церковной жизни русского общества и на всякого рода новации, возникшие в начале века, постепенно складывалась религиозная позиция самого П. Б. Струве и множеством переходов связывалась с его общественно-культурной и социально-политической позицией национального либерализма и религиозного государственника. Признание человеком абсолютных

¹⁹ Струве П. Б. Материнское лоно и героическая воля // Русская мысль.— 1923.— Кн. I–II.— С. 155.

²⁰ Эти усилия приносили результат. В 1912 г. близкий к социал-демократии и марксизму публицист Л. Клейнборт писал в «Современном мире», что «Русская мысль» как «вехистский» журнал создала «новую интеллигенцию», однако в весьма узком кругу: «круг идеологов, связавших себя с капитализирующейся Россией не за страх, а за совесть, может быть назван — точно говоря — интеллигенцией “Русской мысли”» (Клейнборт Л. «Русская мысль» и судьбы интеллигенции // Современный мир.— 1912.— № 10.— С. 274.)

²¹ Кранихфельд В. Литературные отклики. Европеизация Русской мысли // Современный мир.— 1908.— № 11.— С. 77.

²² Клейнборт Л. «Русская мысль» и судьбы интеллигенции // Современный мир.— 1912.— № 10.— С. 266.

ценностей П. Б. Струве считал прямым показателем его культуры. Это позволяло различать религиозную идею от ее псевдоморфозы, какой он считал социализм.

В «Русской мысли» обсуждались как актуальные вопросы положения религии в современном обществе, так и теоретические, исторические аспекты изучения различных религий. Основное внимание уделялось христианству, особенно русской православной церкви, однако встречались и статьи, посвященные другим религиям, исповедуемым на территории России.

Несмотря на разнообразие тем и авторов, в журнале была выработана особая тональность в обсуждении вопросов религии. Она была определена следующим образом: «Редакция “Русской мысли”, придавая религиозному моменту и церковной жизни в судьбах России огромное значение, по отношению к отдельным *вероучениям* и *вероисповеданиям* занимает нейтральную и объективную позицию»²³.

Возможно, в силу большой политической ангажированности и географической близости Петербургского религиозно-философского общества журнал уделял его заседаниям особенно большое внимание. За десять лет было опубликовано тринадцать докладов этого Общества, из которых многие имели большой общественный резонанс. Среди них можно назвать выступления В. В. Розанова «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» и ответ ему Н. А. Бердяева «Христос и мир», напечатанные под общим заголовком «Проблемы нового религиозного сознания», доклад В. П. Свенцицкого «Мировое значение христианства», речи З. Н. Гиппиус, П. Б. Струве и С. Л. Франка, произнесенные на заседании, посвященном памяти Льва Толстого.

П. Б. Струве некоторое время сам принимал деятельное участие в работе Петербургского РФО, постоянно участвовал в прениях и несколько раз выступал с докладами, а с 1909 по 1914 гг. являлся членом совета Общества. Правда, он не разделял убеждений Д. С. Мережковского и К^о о необходимой связи христианства с какой-либо общественной силой и политическим направлением. Уже в статьях 1908 г., а затем в «Вехах» П. Б. Струве отрицал религиозность русской интеллигенции, на которую возлагали основные надежды представители нового религиозного сознания. Он ставил под вопрос саму возможность существования религиозной общественности, к созданию которой стремились «Мережковский и К^о». Для них соединение религиозной жизни и общественной было одним из главных лозунгов. П. Б. Струве же видел в том, к чему они призывали, «противоестественное соединение мистического христианства с политическим радикализмом и социализмом»²⁴.

П. Б. Струве отвергал и утверждение Д. С. Мережковского о какой-то внутренней связи православия и самодержавия и отстаивал ценность православия как основы русской национальной культуры. Д. В. Философов и Д. С. Мережковский настойчиво связывали православие с реакцией, считая, что Русская церковь построена на цезарепапизме. По их мнению, православие и самодержавие соединены настолько тесно, что одно без другого существовать не может. Для того чтобы победить реакцию, надо преодолеть православие и наоборот.

Иллюстрацией этой мысли можно считать курьезный случай, описанный в 1909 г. в газете «Слово». Здесь был опубликован отчет о заседании, посвященном обсуждению «Вех»: «Небольшой зал был, конечно, переполнен, стояли в проходах, сгрудились

²³ Прим. к статье: Философов Д. В. Старообрядчество и православие // Русская мысль.— 1911.— Кн. V.— С. 62–81.

²⁴ Струве П. Б. Почему застоялась наша духовная жизнь? // Русская мысль.— 1914.— Кн. III.—С. 113.

на эстраде; толпились во всех соседних комнатах. На эстраде до того тесно, что Петр Струве и свящ. Аггеев, держась друг за друга, сидят на одном стуле. И в этом иные усматривают нечто символическое»²⁵. Для тех, кто видел в этом случае некий особый смысл, П. Б. Струве был воплощением государства, а отец Константин Аггеев — воплощением Церкви. Их попытка усидеть на одном стуле, держась друг за друга, ярко иллюстрировала связь самодержавия и православия, как ее представляли себе «Мережковский и его друзья». П. Б. Струве же настаивал на том, что ни одна религия не содержит в своей сущности связь с преходящими политическими формами. Близость той или иной религии определенному государственному строю может быть обусловлена только исторически и психологически. Это доказывает уже то, что одна и та же религия может существовать в государствах совершенно разных типов. Либеральному обществу истинная религиозность может быть свойственна так же, как и самодержавному. Однако следует подчеркнуть, что в этот период П. Б. Струве вовсе не считал, что именно православие несет истинную религиозность, и видел в нем, прежде всего, культурную ценность и предпосылку государства.

Со временем все больше внимания уделяется в «Русской мысли» Московскому религиозно-философскому обществу памяти Вл. Соловьева. Московские философы регулярно публикуются в журнале. Так, например, С. Н. Булгаков напечатал в журнале тридцать различных материалов, столько же — Н. А. Бердяев. Ведущий деятель Московского религиозно-философского общества, выдающийся политический деятель кн. Е. Н. Трубецкой дал в журнал тринадцать различных материалов. Из них несколько публикаций, таких как «Саморазрушение самодержавия» (1907), «Над разбитым корытом (Из итогов десятилетия)» (1911), «Новая земская Россия» (1913), «Война и мировая задача России» (1914), в оценках состояния России и возможного пути ее развития очень близки П. Б. Струве.

Из докладов, прочитанных на заседаниях Московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, «Русская мысль» напечатала четыре доклада С. Н. Булгакова, по три — Н. А. Бердяева и Е. Н. Трубецкого, два — В. Ф. Эрнэ, а также доклады Вяч. Иванова, Н. Устрялова и др. Количество публикаций москвичей в журнале резко возросло с началом Первой мировой войны. В частности, в двенадцатом номере журнала за 1914 г. были опубликованы все выступления, состоявшиеся на заседании Московского РФО 6 октября и посвященного осмыслению разразившейся Первой мировой войны.

Своеобразным ответвлением Московского РФО было книгоиздательство «Путь», возникшее в 1910 г. На его издания «Русская мысль» дала 18 рецензий. По существу «Русская мысль» преследовала ту же цель, что и издательство, а именно — быть органом русского самосознания. Подобно тому как «Путь» пропагандировал традиции русской философии (правда преимущественно религиозной), так и «Русская мысль» освещала яркие эпизоды истории русской общественной мысли, не только религиозной, но и светской, «западнической» — либеральной или даже социалистической и революционной, обращаясь, например, к деятельности В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. Д. Добролюбова, Н. Г. Чернышевского и др.

Важное место было отведено в журнале традиции русского социального христианства, и особенно фигурам Чаадаева, Соловьева, Достоевского. Среди публикаций об этих мыслителях статьи М. Ковалевского «Ранние ревнители философии Шеллинга

²⁵ Любош С. Дуэль Мережковского и Струве // Слово.— 1909.— 23 апреля.— С. 2.

в России — Чаадаев и Иван Киреевский» (Русская мысль. 1916. Кн. XII), А. С. Глинки «Соловьев о христианской общественности (Из мира религиозно-общественных исканий)» (Русская мысль. 1908. Кн. XI), Вяч. Иванова «Лик и личины России. К исследованию идеологии Достоевского» (Русская мысль. 1917. Кн. I) и ряд других публикаций.

«Русская мысль» уделяла немало внимания учению Л. Н. Толстого. Материалы о писателе появлялись регулярно, но особенно интенсивно о нем писали в связи с его 80-летним юбилеем и после смерти. Только декабрьская книжка журнала за 1910 г. насчитывает девять статей о писателе. По мысли П. Б. Струве, Л. Толстой «в самом себе, в своей личности и жизни воплотил противоборство Красоты и Добра в здешнем мире»²⁶. Во имя добра он отрекся от красоты, а вместе с ней от культуры. П. Б. Струве пытается объяснить это из особенностей религиозной мысли Л. Н. Толстого, который «понимал, что культура есть сила», но у него «как религиозного мыслителя нет ни малейшего тяготения и почтения к человеческой Силе. В ней он не видит ничего божественного. Для него Сила, так же как Красота, есть начало злое, дьявольское»²⁷.

Деятельность журнала внесла значительный вклад в развитие литературы «серебряного века». На его страницах печатались произведения известных поэтов и писателей и открывались новые имена. Здесь публиковались стихи А. А. Блока, Н. Н. Гумилева, А. А. Ахматовой, К. Д. Бальмонта, Вяч. Иванова и многих других. Среди прозы выделялись романы Д. С. Мережковского «Александр I» и В. Я. Брюсова «Алтарь победы», повести И. С. Шмелева, А. М. Ремизова, Е. И. Замятина.

Из современных «Русской мысли» течений в искусстве, наибольшим влиянием в журнале пользовались символисты. Р. Пайпс видит причины этого в двух факторах: «Первым выступал их космополитизм. Символисты хорошо знали литературу Западной Европы, которую неустанно пропагандировали в собственных публикациях. Культура в их глазах была явлением интернациональным, и в современном мире они чувствовали себя как дома. В этом смысле их убеждения вполне соответствовали редакционной программе “Русской мысли”, которая несла в Россию западную культуру. Вторым фактором стал присущий им дух культурного миссионерства»²⁸.

После возрождения в 1910 г. петербургскими художниками «Мира искусства», журналом регулярно освещалась деятельность этой группы. Достижения этого объединения художников оценивались как «изумительная попытка соединить старую русскую одухотворенность с формальными достижениями французского “зрительного материализма”»²⁹.

П. Б. Струве стремился к тому, чтобы как можно полнее отразить в журнале не только русскую, но и европейскую культуру. Особую роль в решении этой задачи играл раздел «В России и за границей. Обзоры и заметки», который появился в 1910 г. и включал в себя постоянные рубрики: «Политика и общественная жизнь», «Религия и церковь», «Историческая наука», «Философское движение», «Литература и искусство», «Школа и воспитание» и др. Здесь давались обзоры периодических изданий, театральные постановки, политических событий, различных течений в философии,

²⁶ Струве П. Б. Жизнь и смерть Лева Толстого // Русская мысль.— 1910.— Кн. XII.— С. 128.

²⁷ Там же. С. 129.

²⁸ Пайпс Р. Струве: правый либерал.— М., 2001.— С. 248.

²⁹ Чудовский В. Выставки «Мир искусства» и «Союз молодежи» // Русская мысль. — 1913.— № 12.— С. 25.

науке и искусстве. Нередко в этом разделе печатались рецензии на новые западные книги, еще не переведенные на русский язык.

Российская культурная жизнь была представлена в журнале в тесной связи с европейской. В частности, «Русская мысль» первая оповестила своих читателей о предстоящем появлении русской редакции международного журнала «Логос», назвав его «многообещающим почином», который поможет дисциплинировать русскую философию и «настоящим образом ввести в русло мировой мысли»³⁰. Когда с резкой критикой в адрес «Логоса» выступил В. Ф. Эрн, П. Б. Струве настоял на том, чтобы ему ответил в «Русской мысли» С. Л. Франк, в результате чего завязалась интересная дискуссия о национализме в философии³¹.

При «Русской мысли» существовало издательство, которое выпускало книги по литературе, истории, философии, религии, в том числе переводы классических зарубежных исследований. В частности, были переведены и изданы работы «Время и свобода воли» (1910) и «Творческая эволюция» (1914) А. Бергсона, «Многообразии религиозного опыта» (1910) В. Джемса, «Речи о религии» (1912) Ф. Шлейермахера, «Очерк истории греческой философии» (1912) Эд. Целлера. Всего было издано 17 книг.

Благодаря сочетанию таланта мыслителя и организатора, П. Б. Струве сумел сделать свои идеи основой крупного культурно-общественного проекта. В соответствии со взглядами редактора, «Русская мысль» была призвана к освещению и разработке самых разных аспектов культурного развития «ренессансного» типа — от собственно творческих до религиозных и политических. Более того, философская и культурная репутация П. Б. Струве, состав сотрудников и авторов «Русской мысли» и та роль, которую они сыграли в распространении идей и ценностей отечественной и западной культуры, позволяет считать журнал одним из центров русского культурного возрождения и включать его в число лучших изданий своего времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гапоненков А. А. Журнал «Русская мысль» 1907–1918 гг. Редакционная программа, литературно-философский контекст.— Саратов, 2004.
2. Горький М. Несвоевременные мысли. Заметки о революции и культуре.— М., 2000.
3. Кантор В. К. Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ).— М., 2001.
4. Кара-Мурза А. А. Интеллектуальные портреты. Очерки о русских политических мыслителях XIX–XX веков.— М., 2006.
5. Клейнборт Л. «Русская мысль» и судьбы интеллигенции // Современный мир.— 1912.— № 10.
6. Кранихфельд В. Литературные отклики. Европеизация Русской мысли // Современный мир.— 1908.— № 11.

³⁰ Струве П. Б. На разные темы // Русская мысль.— 1909.— Кн. XII.— С. 191.

³¹ Франк С. Л. Философские отклики. О национализме в философии // Русская мысль.— 1910.— Кн. IX.— С. 162–171; Эрн В. Ф. Культурное непонимание. Ответ С. Л. Франку // Русская мысль.— 1910.— Кн. XI.— С. 116–129; Франк С. Л. Еще о национализме в философии. Ответ на ответ В. Ф. Эрна // Русская мысль.— 1910.— Кн. XI.— С. 130–137.

7. Любош С. Дуэль Мережковского и Струве // Слово.— 1909.— 23 апреля.
8. Пайпс Р. Струве: правый либерал.— М., 2001.
9. Струве Н. А. Мой дед П. Б. Струве // Струве П. Б. Дневник политика (1925–1935).— М.; Париж, 2004.
10. Струве П. Б. Жизнь и смерть Лева Толстого // Русская мысль.— 1910.— Кн. XII.
11. Струве П. Б. Кто из нас «максималист»? Некоторые итоги спора // Речь.— 1908.— 18 марта.
12. Струве П. Б. Материнское лоно и героическая воля // Русская мысль.— 1923.— Кн. I–II.
13. Струве П. Б. На разные темы // Русская мысль.— 1909.— Кн. XII.
14. Струве П. Б. На разные темы. Большой писатель с органическим пороком. Несколько слов о В. В. Розанове // Русская мысль.— 1910.— Кн. XI.
15. Струве П. Б. Ответ Д. С. Мережковскому // Речь.— 1908.— 24 февраля.
16. Струве П. Б. Почему застоялась наша духовная жизнь? // Русская мысль.— 1914.— Кн. III.
17. Струве П. Б., Франк С. Л. Очерки философии культуры. 1. Что такое культура? // Полярная Звезда.— 1905.— 22 декабря.— № 2.
18. Философов Д. В. Старообрядчество и православие // Русская мысль.— 1911.— Кн. V.— С. 62–81.
19. Франк С. Воспоминания о П. Б. Струве // Франк С. Непрочитанное...— М., 2001.
20. Франк С. Л. Еще о национализме в философии. Ответ на ответ В. Ф. Эрнэ // Русская мысль.— 1910.— Кн. XI.— С. 130–137.
21. Франк С. Л. О книге П. Б. Струве «На разные темы» // Франк С. Л. Русское мировоззрение.— СПб., 1996.
22. Франк С. Л. Философские отклики. О национализме в философии // Русская мысль.— 1910.— Кн. IX.— С. 162–171.
23. Чудовский В. Выставки «Мир искусства» и «Союз молодежи» // Русская мысль.— 1913.— № 12.
24. Эрн В. Ф. Культурное непонимание. Ответ С. Л. Франку // Русская мысль.— 1910.— Кн. XI.— С. 116–129.

К. А. Махлак

НА ПУТЯХ НЕОПАТРИСТИКИ. ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ ПРОТ. Г. ФЛОРОВСКОГО

Прот. Георгий Флоровский уделял теме церкви достаточно много места в своем творчестве. Инициатива «неопатристического синтеза», возвращения к отцам Древней церкви предполагала и новое переосмысление экклезиологии, очищение богословия церкви от «западного пленения». Другой, уже практический резон экклезиологии — экуменическая деятельность, в которой с 30-х годов XX века активно участвовал Флоровский. «Спокойная уверенность Флоровского производит особое впечатление, когда он говорит об исключительном праве и предназначении православной церкви, вопреки его собственным церковным заключениям, несмотря на явно программные разоблачения им католическо-протестантских псевдоморфоз большей части православного богословия и вопреки тому, что он с печалью признавал: православное духовенство и миряне зачастую исполнены безразличия и не осознают своего долга быть хранителями и распространителями единой истинной веры, не говоря уже о том, что эту уверенность мы видим в личности в высшей степени индивидуалистической, в человеке, который развивал теорию творческого подвига и который в то же время, именно благодаря своей теологии, обосновал свободу и достоинство другой личности, был воплощением христианской доброжелательности и одновременно откровенности в экуменическом диалоге»¹. Действительно, совокупность его экклезиологических статей 20-х, 30-х, 50-х годов имеет хотя и серьезно богословский, но беспроблемный характер, Флоровский всегда чувствует за своими плечами «непогрешимую Византию».

Современный исследователь творчества Флоровского даже назвал его экклезиологию «трансцендентальной», в смысле кантовских априорных форм познания, однако это не совсем так, «трансценденция» получает серьезное наполнение в трудах Флоровского как историка, и здесь наиболее значимой является книга «Пути русского богословия». Этот труд даже скорее можно назвать путями церкви в истории, в «Путях» именно экклезиологический аспект в трудах многих авторов достаточно явственно подчеркнут Флоровским. Имманентная экклезиология — история богословского

¹ Блейн Э., Раев М., Уильямс Д. Георгий Флоровский. Священнослужитель, богослов, философ. — М., 1993. — С. 328.

осмысления темы церкви, путь проб и ошибок в гораздо большей степени, чем обретение истины. В этом своеобразии Флоровского, сочетавшего в себе «пессимиста» — историка и «оптимиста» — богослова.

Мы проанализируем две, статьи из богословского наследия Флоровского посвященные этой теме: «О границах церкви», 1933 года и «Христос и Его церковь», 1955 года. Несмотря на то, что вопрос о границах церкви для Флоровского стал особенно актуален в связи с его экуменической деятельностью, он имеет и самостоятельный интерес, т. к. в рамках этой темы возможен выход к осмыслению положения разных юрисдикций и расколов внутри самого православия. Формулировка границ, в свою очередь конечно невозможна без анализа основных экклезиологических категорий: единство, соборность, святость, апостоличность; без анализа как «высокой экклезиологии» так и канонической практики. Исходный пункт размышлений Флоровского — определение раскола (схизмы): «Раскол в церкви есть всегда нечто противоречивое и противоестественное, парадокс и загадка, ибо церковь есть единство»². В отличие от Вл. Лосского, о. Г. Флоровский будет сводить кафоличность и единство. «Прообраз этого единства есть Троическое единосущие. Мера этого единства есть кафоличность (или соборность), когда непроницаемость личных сознаний смягчается и даже снимается совершенным единомыслием и единодушием, и в множестве верующих бывает единое сердце и одна душа (Деян. 4: 32)»³. Раскол — отрицание единства, отрицание соборности, здесь Флоровский ссылается на святого Киприана Карфагенского, богослова III века. Его экклезиология — отправная точка рассуждений и Флоровского и прот. Николая Афанасьева. Тезис Киприана прост: вне церкви не совершаются таинства, вне церкви нет спасения. По Киприану, вне церкви оказываются не только еретики, но и раскольники, т. е. сохранившие единство в вероучении, но порвавшие каноническое общение, общение в евхаристии. Представление о безблагодатности таинств разных церковных групп — достаточно распространенное дело в церковной жизни России и зарубежья в XX веке, в частности, наиболее радикальные «зарубежники» отрицали благодатность таинств у «сергиан». В России митрополит Иосиф (Петровых), епископ Сергей (Островидов) придерживались такой же позиции. Заместитель патриаршего местоблюстителя, а затем ставший патриархом, Сергей (Страгородский) отвечал им тем же. В своей статье «Отношение церкви Христовой к отделившимся от нее обществам» он писал: «Обновленческое и григорианское и им подобные современные иерархии, несомненно, берут свое начало от православных архиереев. Само производство хиротонии не вызывает в большинстве случаев особых возражений. Однако, после запрещения, наложенного на вождей нового раскола, мы признаем эти иерархии безблагодатными и таинства в них недействительными (кроме крещения). Поэтому рожденных в этих обществах мы принимаем через миропомазание, применительно к 68-му апостольскому правилу. В таком же положении находятся и заграничные расколы, например, Карловацкий»⁴. Для митрополита Сергия, получается, безблагодатны таинства обоих зарубежных юрисдикций, т. к. и митрополит Антоний (Храповицкий) и митрополит Евлогий (Георгиевский) находятся под запрещением. По м. Сергию,

² Флоровский Георгий, прот. О границах церкви // Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии.— СПб., 2005.— С. 511.

³ Там же.

⁴ Сергей (Страгородский), митр. Отношение церкви Христовой к отделившимся от нее обществам // Православие и экуменизм (Документы и материалы 1902–1997).— М., 1998.— С. 94.

и хиротония самого отца Георгия Флоровского (диако́нская хиротония в 1932 году) недействительна, т. к. была осуществлена запрещенным иерархом (митр. Евлогием). Можно видеть, насколько остра эта проблема и для самого Флоровского.

Флоровский пытается решить очень непростую антиномию: церковь едина, одна евхаристия, раскол единство нарушает, раскол уже не церковь, и таинства в нем не совершаются, но крещение признается у католиков, протестантов, нехалкидонитов. Иногда признается даже священство — клириков принимают «в сущем сане». «Канонические правила устанавливают и вскрывают некий мистический парадокс. Образом своих действий церковь как бы свидетельствует, что и за каноническим порогом ее простирается ее мистическая территория, еще не сразу начинается “внешний мир”... Святой Киприан был прав: таинства совершаются только в церкви. И не приходится ли заключить скорей в обратном порядке: где совершаются таинства, там — церковь...»⁵

Флоровский указывает, что канонические и харизматические границы церкви совпадают не всегда, а чаще всего «не сразу». «В своем сакраментальном или мистическом бытии церковь вообще превышает канонические меры. Потому канонический разрыв еще не означает сразу мистическое опустошение и оскуднение...»⁶ В этом пункте Флоровский близок к евхаристической экклезиологии прот. Николая Афанасьева, для последнего именно евхаристическое общение и основное содержание, и основная мера церковной жизни, всех ее институциональных форм, включая права иерархии и вопросы канонического порядка — сакраментология основа и смысл экклезиологии. Но как понимать сам канон? «Подлежат ли эти канонические правила и действия богословскому обобщению, можно ли предполагать за ними богословские или догматические мотивы и основания или в них сказывается только пастырское усмотрение и снисхождение?»⁷ Действительно, понятие канонической территории, раскола, вопрос первенства и полномочий того или иного епископа, каноничности его действий относится к области права, но насколько только канонической оценке и регулированию подлежит сакраментальная жизнь церкви, насколько богословская аргументация должна быть подчинена канонической букве, или скорее наоборот, канон должен зависеть от богословского аргумента. Флоровский отвечает на этот вопрос анализом понятия «икономия». «В каноническом языке икономия не стала термином. Это скорее описательное слово, некая общая характеристика, — “икономия” противопоставляется “акривии” как некое смягчение церковной дисциплины, как некое изъятие или исключение из “строгого правила” (*jus strictum*) или из под общего правила»⁸.

Икономия — педагогический принцип, пастырское усмотрение, здесь Флоровский близок позиции митрополита Антония (Храповицкого), даже ссылается на его переписку с Р. Раднером (Вера и знание, 1915 г., №№ 4, 17, 1916 г., №№ 8, 9, 12). Икономия есть пастырство и пастырство «сораспинающееся, любовное», оно предполагает искренность, прямоту, строгость и ясность богословского суждения, «мистического диагноза», как пишет Флоровский. Поэтому, все-таки требуется ясный ответ, совершаются ли вне церкви таинства или нет, прежде всего — крещение. «Если бы действительно церковь была уверена до конца, что в расколах и ересях крещение

⁵ Флоровский Георгий, прот. О границах церкви... С. 512.

⁶ Там же. С. 513.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 514.

не совершается, с какой бы целью воссоединяла она схизматиков без крещения...»⁹ Здесь Флоровский уже критикует папство Антония, для которого любовь, лежащая в основе икономии, способна на обман, признавая «как бы» крещеными тех, кто приходит в церковь из других христианских конфессий. Это делается «снисходя» к их «немощам». Снисхождение отменяет «внешнее действие крещения». Антоний замещает психологией канонику и догматику, оказывается, что в область «внешнего», того, что можно игнорировать исходя из практических соображений, подпадает слишком многое, лишая церковь ее сакраментального, догматического и канонического строя, вообще каких-либо конкретных черт.

Флоровский в этой коллизии формы и содержания подчеркивает их неразрывность, критикуя как позицию Антония: форма (крещение, рукоположение) может быть купирована, особенно если иерархический и богослужебный строй воссоединяющегося с православием инославного «по видимости мало отличается от церковного». Так и позицию Хомякова, объяснявшего В. Пальмеру, почему греки принимают англикан и католиков через крещение, а русские — через миропомазание, тем, что форма таинств не важна. «Примирением (с церковью) таинство возобновляется или довершается в силу примирения; несовершенный еретический обряд получает полноту и совершение православного таинства»¹⁰. Флоровский видит неприемлемым икономическое толкование таинств, настаивая на Киприановском «или — или». Он анализирует и позицию блаженного Августина, который считал, что в расколе таинства совершаются, но они не действительны. Августин различает действительность и действенность таинства. Они не действительны в силу раскола, отделения. «Неверно сказать, что в схизматических священнодействиях ничего вообще не совершается,— ибо, если признать в них пустые действия и слова, лишённые благодати, тем самым они не только пусты, но превращаются в некую профанацию и зловещий подлог... и тогда невозможно ни “икономическое умолчание”, ни “икономическое” покрытие греха»¹¹. Действительным таинство делает благодать Божия, действенным — любовь человеческая, предполагающая соборность, «союз мира» (Еф. 4: 3), единство церкви. Раскол — нарушение единства, разрыв общения, расточение любви. «Однако любовь Божия покрывает и преодолевает нелюбовь человеческую, и в самих расколах и даже у еретиков церковь продолжает творить свое спасающее и освящающее действие... Значимость таинств у схизматиков — таинственный залог их возвращения в католическую полноту и единство...»¹² Флоровский не видит противоречия между позицией Киприана и Августина, единство церкви оба отца, по Флоровскому, опознают как единство любви Божией, осуществляющейся усилием к единству людей, наличие границ и есть обнаружение наличия или отсутствия воли к единству. Единство не только данность, но и заданность, раскол несет в себе парадокс границы, он одновременно и «уже не церковь» (о. Георгий говорит о реальности и действительности таинств и иерархии в расколах, склонен отрицать сохранение апостолического преемства, то что называется абсолютно, вне единства и соборности), но и «еще не церковь». «Есть таинственная даже загадочная область за каноническими границами в церкви, где еще совершаются таинства, где сердца так часто горят и пламенеют и в вере

⁹ Там же. С. 515.

¹⁰ Цит. по: Флоровский Георгий, прот. О границах Церкви... С. 518.

¹¹ Там же. С. 519.

¹² Там же. С. 512.

и в любви и в подвиге... Это нужно признать, но нужно помнить и то, что граница реальна и единения нет...»¹³ Так заключает свою статью Флоровский.

Творчество Флоровского в целом, его экклезиология еще ждет внимательного и всестороннего исследования. За последние годы, пожалуй, наиболее интересной была работа К. Н. Гаврюшина «Русское богословие. Очерки и портреты»¹⁴. В ней есть глава, посвященная экклезиологии Флоровского. Несмотря на краткость, некоторую скоропалительность суждений, Гаврюшину удается фиксировать нечто существенное. Гаврюшин упрекает Флоровского в отрыве от исторической конкретики, «церковь отцов» Флоровского «виртуальна». Как формулирует Гаврюшин, «трансцендентна». С одной стороны, Флоровский критик «псевдоморфоз» церковного сознания в «Путиях русского богословия», «пути богословия» оказываются сплошь беспутьями (формулировка Н. Бердяева). С другой стороны, с точки зрения Гаврюшина, Флоровский допускает слишком большую для православного богослова вольность с определениями границ церкви. Гаврюшин выступает в книге сторонником митрополита Сергия (Страгородского), особенно его экклезиологии и учения о спасении. Гаврюшин подозревает Флоровского, учитывая что последний строит свою экклезиологию на Августине, в западных симпатиях: «В области учения о таинствах основным ориентиром Флоровского становится западная церковь...»¹⁵ Гаврюшин здесь не совсем прав, отношение к возможности таинств в расколах в римо-католицизме действительно опирается на Августина, но позднейшее католическое богословие, это уточнение содержится в статье «О границах церкви», Тридентское богословие различает совершение таинств по действию совершителя и в силу совершения. В схизматическом сообществе «действие совершителя» незаконно, а значит недозволено. Флоровский такую детализацию не принимает. Единственно, что здесь можно сказать, Флоровский еще раз демонстрирует свою общую установку: установку на экуменизм «во времени». Августин — богослов неразделенной церкви, к его богословию в целом нужно подходить с «презумпцией невиновности», его богословие, хотя и неизвестное на византийском Востоке, при всех «но» все-таки православное. Другое подозрение Гаврюшина скорее личностно-психологического свойства: «Как в экклезиологических утверждениях, так и в отрицаниях Флоровский тяготел к нравственно-психологическому назиданию... он учительствовал и пророчествовал поверх конфессиональных барьеров, в самом себе собирая рассеянное церковное единство. Его экклезиология персоналистична...»¹⁶ Не совсем ясно, плохо это или хорошо, похвала это или упрек, конечно, при совмещении с абстрактной экклезиологией скорее плохо, экклезиологии Флоровского «недостает конкретного историзма, раскрытия зримой земной основы, тонкой исторической ткани в неразрывном и неслиянном соединении с которой живет апостольское предание... О Пятидесятнице вообще наверно можно говорить только огненным языком, ибо Дух недоступен анализу, хотя возможно и бесконечно желанное созерцание Его деяний и проявлений. Однако предметом анализа вполне может быть церковный субстрат — вербальный, психологический, эстетический — социум и его «механизмы»... Если не самый свет, то подсвечник...»¹⁷ Здесь более серьезный упрек. Действительно, Флоровский при всем своем историзме весьма

¹³ Там же. С. 522

¹⁴ Гаврюшин К. Н. Русское богословие. Очерки и портреты.— Нижний Новгород, 2005.

¹⁵ Там же. С. 308.

¹⁶ Там же. С. 310.

¹⁷ Там же. С. 309.

мало писал об имманентной экклезиологии, о «церковном субстрате», и в рамках нашей темы у Флоровского мы слышим только дальние отголоски юрисдикционных бурь. Гаврюшин подозревает Флоровского в безразличном византизме, в том, что он воздвиг башню из слоновой кости, позволяющую критиковать все и вся не касаясь «свинцовых мерзостей» наличных церковных вопросов. За этим строгим внушением у Гаврюшина, видимо, кроется симпатия и боль к митрополиту Сергию, уж кто был внимателен к механизмам «социума», он и сам, как и церковь в России, попал в такой «механизм».

При некоторой психологической верности реплика Гаврюшина слишком моралистична и несправедлива к Флоровскому. Его мысль актуальна, несмотря на уязвимость позиции «византийского универсализма». И дополнительным свидетельством тому является работа «Христос и Его церковь», где Флоровский еще раз возвращается к «роковым» вопросам экклезиологии.

Здесь русский богослов исходит из ключевой проблемы: экклезиология в православии не имеет общепринятого изложения. При многообразии суждений, разбросанных по произведениям западных и восточных отцов, догматически выверенного понятия о церкви нет. «Так или иначе, церковные писатели всегда имели ясное представление о том, что в действительности есть церковь, хотя это представление “никогда не сводилось ими к понятию и определению”»¹⁸. Однако именно понятие и определение есть насущная для богословия задача. Особенно в экуменической деятельности, в экклезиологической практике. Тема церкви — богословская пропедевтика. Любой, переступающий порог храма сталкивается с вопросом о церкви, даже с соблазном о церкви, да и в рамках богословских курсов, катехизисов, пособий по догматике экклезиология должна, по Флоровскому, быть и вводной, и центральной частью. «церковь — это не “учение”, это “экзистенциальная” предпосылка всякого научения и всякой проповеди... Изложить учение о церкви в качестве “самостоятельного вопроса” попросту невозможно»¹⁹. В богословии церкви Флоровский различает два подхода: христологический и пневматологический.

Христологический исходит из учения апостола Павла о церкви как Теле Христовом. На западе оно было поддержано блаженным Августином, на востоке — святым Николаем Кавасилой. Последний в своем трактате «О жизни во Христе» последовательно соотносил единство церкви и единство евхаристической жизни. По этому пути в XX веке пойдет прот. Николай Афанасьев. Под влиянием Реформации в православии и католицизме в церкви стали видеть «собрание верующих», церковную общину, единую в Святом Духе. Этим путем шел и А. Мелер и зависящий от него А. С. Хомяков, в этой традиции учение о церкви грозит превратиться в «харизматическую социологию». По Флоровскому, здесь принципиален исходный пункт, либо начать с богословского анализа Боговоплощения, «церкви в рамках икономии спасения, либо с общины и ее структуры и свойств. Понятно, что у апостола Павла нет противоречия между церковью “во Христе” и “в Духе”. Последовательная позиция требует баланса и широкого не только библейского, а и святоотеческого контекста, ориентированного на целостное видение личности и искупительного подвига Христа»²⁰. Здесь Флоровский исходит из принципа двойного единосутия. Воплотившийся Сын единосущ Отцу по Божеству,

¹⁸ Флоровский Г., прот. Христос и Его церковь // Лосский В. Н. Богословские труды. — М., 2000 (URL: www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=author&id=54, дата обращения — 10.03.2013).

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

нам по человечеству. «Христово “отождествление” с человеком, достигло своей точки в Его смерти — смерти, самой по себе бывшей победой над разрушительными силами и в полной мере проявившееся в славе воскресения и вознесения... церковь была целью и замыслом “схождения с небес” Христа — нас ради человек и нашего ради спасения. Только под этим углом можно верно и в полной мере понять природу церкви»²¹.

Флоровский подчеркивает этот онтологический аспект церкви, ограничивая социологическое ее понимание. Но что значит присутствие Христа в церкви, делающее ее Телом воплощенного Бога? «Наиболее важная, ключевая проблема экклезиологии заключается как раз в том, чтобы описать и объяснить модус и характер такого присутствия»²². Здесь Флоровский переходит к анализу экклезиологии Владимира Лосского. Основное возражение Флоровский формулирует так: «Тяжело столь четко различить “единство природы” и множество “человеческих ипостасей”», как это делает Лосский. «Человеческая природа не существует вне человеческих ипостасей, и сам Лосский это прекрасно понимал. При этом он, однако, подчеркивает, что человек именно как “личность” является существом, содержащим в себе целое. То есть чем-то большим, чем просто членом Тела Христова. Тем самым подспудно проводится мысль о том, что только в Духе Святом — не во Христе — человеческая личность в полной мере обретает (или возвращает себе) свое онтологическое основание»²³. По Флоровскому, у Лосского не остается места для личного общения индивидуумов со Христом, т. к. личностное многообразие связывается с действием Духа. Флоровский подозревает Лосского в романтической диалектике природы и свободы: природа — это начало необходимости, единство — нечто объективирующее, свобода — это начало многообразия, начало личностной уникальности, исключающей объективацию. «Единство природы во Христе», многообразие свободы в Духе. «Логично спросить, пишет Флоровский, разве множественность человеческих ипостасей не вполне обретает свое основание в личностном общении многих с единым Христом? Разве происходящая в таинственном соединении со Христом не носит личностного характера — характера личной встречи, и не совершается Духом Святым?»²⁴ Флоровский видит у Лосского ошибку в самом разделении природы и свободы, в их отождествлении с икономией Сына и Духа²⁵. Церковь оказывается «застывшей структурой», где динамизм задается только «пневматологическим аспектом», «Христос не присутствует в церкви динамически, что обязательно даст погрешности в учении о таинствах»²⁶. Действительно, модель церкви Лосского не дает возможности мыслить возможность таинств «за границами» церкви, вне единства Тела Христова. Заклучая свои «критические тезисы», Флоровский еще раз подчеркивает необходимость строительства экклезиологии на основе более развернутого христологического богословия. «Нет никакой возможности создать стройное

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ В письме архимандриту Софронию (Сахарову) он выражается еще более определенно: «Глава о церкви у Лосского меня не только не удовлетворяет, но смущает... я не могу согласиться, что Христом спасена только наша “природа”, а “личность” спасается только Духом Святым. Это искусственное разделение, могущее привести к серьезным недоразумениям» (Архимандрит Софроний (Сахаров). Переписка с протоиереем Георгием Флоровским.— Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008.— С. 68).

²⁶ Флоровский Г., прот. Христос и Его церковь // Лосский В. Н. Богословские труды.— М., 2000 (URL: www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=author&id=54, дата обращения — 10.03.2013).

учение о церкви до тех пор, пока мы не признали в полной мере христоцентрической модели, пока главное место в ней не занял воплотившийся Господь, Царь Славы»²⁷. Образ церкви, создаваемый Флоровским, апофатичен. Флоровский точно фиксирует, где учение о церкви трансформируется и подлежит богословской и исторической коррекции. Флоровский отталкивается и от морализма Антония, и от «харизматической социологии» Хомякова, и от диалектики единства во Христе и многообразия в Духе Вл. Лосского. Вместе с тем Флоровский видит и конечную точку, цель экклезиологии, ее задачу. Экклезиология должна быть подлинно кафоличной. Нигде в своих статьях и монографиях Флоровский не пишет о экклезиологии поместной, национальной церкви. Этот очевидный, исторический факт для Флоровского глубоко неинтересен, это еще одна псевдоморфоза: православие — реальность вселенская и универсальная, вопрос юрисдикций, территорий, канонических полномочий в таком контексте, который экклезиологии задавал Флоровский, конечно, не стоит серьезного обсуждения²⁸. Позиция, по-своему, логичная. Богословская концептуальность первична по отношению к любой канонической практике и здесь упрек Гаврюшина в отсутствии интереса к «подсвечнику» совершенно не по адресу. В этом отношении Флоровский задает образ «открытой» экклезиологии, полагая, что опыт святоотеческого богословия настолько глубок и универсален, что справится с любым «вызовом современности». Флоровский был противником экклезиологии «глухой обороны» с национальным или территориальным креном. Однако Флоровский, особенно в рамках экуменической деятельности 50–60-х годов свидетельствуя о церкви «за ее границами» не дал целостного богословия церкви «в себе».

Флоровский — мастер контура, абриса, но где дело доходит до детализации, Флоровский слишком быстро сходит на публицистичность, на общезначимое. Но по пути, заданному Флоровским, пойдут другие богословы. Здесь особый вклад будет внесен коллегой Флоровского по Свято-Сергиевскому богословскому институту, (хотя преподавали они в разное время), протопресвитером Николаем Афанасьевым²⁹. Афанасьев соединит «высокую» экклезиологию и экклезиологическую практику, включающую и тему канона, и тему полномочий епископа, священства и мирян, то есть ответит на те вопросы, которые остро поставила зарубежная церковная смута.

²⁷ Там же.

²⁸ В письме к арх. Софронию (Сахарову) Флоровский приводит характерный эпизод, передающий его отношение к юрисдикционным спорам и поместному национализму, на одной из конференций прот. Георгий имел разговор с архиепископом Никодимом (Ротовым): «Архиепископ Никодим меня очень удивил своим вопросом наедине: “Не огорчаетесь ли Вы, в глубине души, что Вы не в той церкви, где были крещены?” — На что я только ответил с изумлением: “Я никогда не думал, что был крещен в “русской церкви” и что такая существует. Есть только Православная церковь”. Для него это было удивительно. Вот умаление или, в сущности, забвение вселенскости или “кафоличности” Православия меня соблазняет и ранит» (Архимандрит Софроний (Сахаров). Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008. — С. 164–165).

²⁹ В работах Флоровского отсутствуют какие-либо упоминания об Афанасьеве и его «евхаристической экклезиологии» (хотя еще в 30-е годы они оба печатались в Парижском журнале «Путь»). В письме к С. Тышкевичу (1960) прот. Георгий достаточно критически оценивает подходы Афанасьева: «...Афанасьеву я не доверяю: он вообще скорее всего “старомодный либерал” и богословских проблем не ощущает; вместе с тем он своего рода “клерикал”, в стиле русского белого духовенства дореволюционного времени. Хотя он и читает в Парижском Институте церковное право, канонической реальности (или, вернее, реальности канонического строения церкви) он не видит и не признает» (Флоровский Г., прот. Письма к С. Булгакову и С. Тышкевичу // Символ. — Париж, 1993. — № 3. — С. 211).

ЛИТЕРАТУРА

1. Архимандрит Софроний (Сахаров). Переписка с протоиереем Георгием Флоровским.— Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008.
2. Блейн Э., Раев М., Уильямс. Д. Георгий Флоровский. Священнослужитель, богослов, философ.— М., 1993.— С. 328.
3. Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты.— Нижний Новгород, 2005.
4. Сергей (Страгородский), митр. Отношение церкви Христовой к отделившимся от нее обществам // Православие и экуменизм (Документы и материалы 1902–1997).— М., 1998.
5. Флоровский Г., прот. Христос и Его церковь // Лосский В. Н. Богословские труды.— М., 2000 (URL: www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=author&id=54, дата обращения — 10.03.2013).
6. Флоровский Георгий, прот. О границах церкви // Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии.— СПб., 2005.— С. 511.
7. Флоровский Г. прот. Письма к С. Булгакову и С. Тышкевичу // Символ.— Париж, 1993.— № 3.

С. И. Дудник, А. Б. Рукавишников

ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ТРАНСФОРМАЦИИ МАРКСИЗМА В СССР 20-х гг.

Исторические судьбы социализма в СССР складывались так, что вскоре после первых его шагов свободная критическая оценка приобретенного на этой ниве опыта — будь это критика «справа», или критика «слева» — оказалась невозможной. Похожая ситуация складывается в это же время в Германии, Венгрии, Италии и других странах, где марксизм играет заметную роль в идейной полемике. Так, например, Грамши «весьма часто приходилось отказываться от общепринятых марксистских терминов, заменять их условными выражениями, такими как философия практики (исторический материализм, марксизм), elite, “современный государь” (партия), социальная группа (класс), государство-сила (диктатура пролетариата) и т. п., порой даже заменять имена описательными псевдонимами»¹.

Но отсутствие возможности свободных дискуссий не могло заглушить чувства явной неразумности складывавшейся советской действительности. В СССР также стал формироваться язык «условных выражений», на котором, в частности, марксистская догматическая философия стала именоваться «вульгарным социологизмом». В 20-е и 30-е гг. это термин гарантировал безошибочную навигацию в мире идей, так как ни о какой «не вульгарной» социологии речи быть вообще не могло. Самыми известными борцами против вульгарного социологизма были, по общему признанию, Г. Лукач и М. А. Лифшиц, позиция которых была predetermined: понимая, что в утверждающихся идеологических формах вульгарный социологизм неизбежно оказывается тождественным любой отклоняющейся от марксистского догматизма социальной теории, они пытались опередить само отклонение, подвергая критике само существо социального догматизма. Но область знаний, где они осуществляли подобные операции, уже исключала из себя непосредственный предмет социально-политической рефлексии и ограничивалась, главным образом, проблемами эстетики и искусства. Сложилась ситуация, которую и несколькими десятилетиями позже

¹ Грамши А. Тюремные тетради // Грамши А. Избранные произведения: В трех томах.— Т. 3.— М., 1959.— С. 6.

многие осознавали как неизбежную: «мы... полагали, что “мировой дух” давно уже покинул нашу философию. А если он где и присутствует — то в эстетике, где можно было более свободно толковать марксистские понятия. Что-то сделать в философии, как тогда казалось, можно было лишь не затрагивая впрямую ее официальных догм»².

Период превращения марксизма в государственную идеологию предполагал специальную работу по систематизации идей Маркса и Энгельса, которая проводилась не только в самом СССР, но и усилиями журналистов, идеологов и теоретиков рабочих партий Европы. В каком-то отношении эта работа была продолжением того, что с конца 1880-х г. уже делали Ф. Энгельс, К. Каутский, Э. Бернштейн, Г. В. Плеханов, П. Лафарг и другие. Но многие из этих ранних систематизаторов в 20-е гг. зарекомендовали себя в СССР как правые оппортунисты, как сторонники представлений о преждевременности Октябрьской революции, а потому критически настроенные по отношению ко всему, что за ней последовало. Процесс формирования «ортодоксального» марксизма в СССР совпадает по времени с поворотом в политике правящей партии в сторону социал-реформизма, получившего название «новой экономической политики». Поэтому систематизация марксизма сохраняет общий ориентир на редуционистский схематизм, выразившийся прежде всего в «пятичленке» — учении о пяти общественно-экономических формациях — и на «экономический материализм», отождествлявший общественное бытие со способом производства и господствующими экономическими отношениями.

Важно отметить то обстоятельство, что учреждения, на которые руководством партии возлагалась работа по систематизации марксизма, в 20-е гг. активно сотрудничают с зарубежными организациями. Наиболее показательный пример — взаимодействие Института Маркса и Энгельса под руководством Д. Б. Рязанова в Москве и знаменитого Института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне, вначале возглавлявшегося Карлом Грюнбергом, а затем Максом Хоркхаймером, института, вокруг которого сформировалось одно из наиболее авторитетных течений неомарксизма, получившее название «франкфуртской школы».

Превращение марксизма в идеологию с самого начала понималось двояко — во-первых, как решение задач чисто апологетического характера, как оправдание и обоснование действий правящего класса, какими бы они ни были, а во-вторых, как разработка определенного набора методологических установок, позволявших «специалистам по марксизму» выступать в роли идеологических «надсмотрщиков» в области естествознания и гуманитарных наук. Соответственно, те, за кем осуществлялся надзор, должны были эти установки осваивать и эффективно применять их в своих научных исследованиях. Эта идеологическая функция очень скоро начинает представляться чем-то настолько самоочевидным, что никто и не вспоминает, что сами Маркс и Энгельс слово «идеология» употребляли исключительно в негативном смысле, обозначая им форму ложного сознания, искажающего реальность в угоду классовым, сословным и групповым интересам. И если первая — апологетическая — задача еще в какой-то мере допускала обращение к «полезной лжи» марксизма как идеологии, то вторая — методологическая — в корне такому обращению противоречила. Но процесс превращения марксизма в идеологию имел

² «Дух мировой тогда осел в эстетике» (Интервью с Ю. Н. Давыдовым) // Давыдов Ю. Н. Труд и искусство: избранные сочинения.— М., 2008.— С. 17.

непреложно универсальный характер, и эти, казалось бы, явные несуразности оставались незамеченными.

В то же время относительно легко был достигнут консенсус относительно того, что именно в этой новой идеологической форме должно быть принято в качестве безусловных принципов. Во-первых, это представление о закономерной и неизбежной смене капитализма новым бесклассовым строем, основанном на отсутствии частной собственности. Во-вторых, представление, что такого рода смена капитализма социализмом может произойти только путем революции, в которой ведущую роль должен играть пролетариат. В-третьих, представление, что политический режим, в рамках которого пролетариат берет власть в свои руки и осуществляет социалистические преобразования, может быть только диктатурой пролетариата. В-четвертых, обязательными оказывались некоторые признаки грядущего коммунистического общества — его бесклассовый характер, отмирание государства, господство общественной собственности, принцип распределения благ по труду, социальное равенство и т. д. Методологический аспект марксизма как идеологии предполагал материализм и диалектику в качестве неоспоримых принципов естествознания, материалистическое понимание истории, классовый подход и сведение всего многообразия явлений общественной жизни к их экономическим основаниям — в качестве принципов наук об обществе и человеке.

Параллельно этому идеологическому окостенению марксизма происходит зарождение и формирование довольно сложного комплекса идей, основанного на акцентировании идей историзма и подчеркивании связи марксистской теории с идейным наследием Гегеля. В развитой форме этот комплекс идей, собственно говоря, и принято называть «неомарксизмом», который, разумеется, пока еще, в 20-е гг., не имел в своем распоряжении концепций отчуждения, тотальности и некоторых других теоретических конструктов, с которыми в наше время это течение связывается в первую очередь. Но «неомарксизм» закономерно возникает в противостоянии процессу превращения марксистской теории в идеологию, и совершенно неслучайно его зарождение, связанное с именами Г. Лукача и М. А. Лифшица, географически происходит именно в СССР. Тематизированный ими объект критики — вульгарный социологизм — по своей сути ничем не отличался от официальной идеологической трактовки материалистического понимания истории, сводившейся к элементарному экономическому редукционизму: «Материалистическое понимание истории вполне оправдывает свое название именно тем, что все разнообразие развития общественных форм выводит, прежде всего, из происхождения человека от животного, из того, что главной движущей силой его развития является эволюция материальных орудий труда, под влиянием окружающей материальной природы, для удовлетворения материальных потребностей, что, следовательно, развитие производительных сил есть главная движущая пружина и что от этого развития производительных сил в первую очередь зависит на каждой данной ступени развитие формы связи и общественных отношений людей между собой, — то, что Маркс назвал производственными отношениями»³. Важной предпосылкой формирования оппозиции официальному догматизму и вульгарному социологизму служил тот факт, что Институт Маркса и Энгельса, где работали Г. Лукач и М. А. Лифшиц, занимался не только изданием

³ Горев Б. И. Очерки исторического материализма. — Харьков: Пролетарий, 1925. — С. 101.

и комментированием трудов Маркса и Энгельса, как и других классиков социалистической мысли, но и научными исследованиями. Институт выпускал в свет свои периодические издания, «Летописи марксизма», «Архив К. Маркса и Ф. Энгельса», где публиковались ранее неизвестные тексты, неизбежно вносящие коррективы в сложившееся представление о марксистской теории. Так, в результате уже упоминавшегося сотрудничества Института Маркса и Энгельса с Институтом социальных исследований во Франкфурте-на-Майне появились на свет знаменитые «Экономическо-философские рукописи 1844 года», которым было суждено оказать решающее влияние на дальнейшее развитие марксизма.

Общее представление о превращении марксизма в идеологию было бы неточным, если его изображать исключительно в черно-белых тонах, разбивая всех участников этого процесса на сторонников и противников идеологизации марксистской теории, на «догматиков» и противников догматизма, критикующих его под видом вульгарного социологизма. Реальная история гораздо сложнее, и многие ученые 20-гг., как в области естествознания, так и в гуманитарных науках, пытались избежать противостояния и находили различные формы компромиссных решений. Так, например, признавая руководящую роль марксистского метода, Л. С. Выготский считал необходимым различать «панцирную» и «позвоночную» методологии: «Можно искать у учителей марксизма не решение вопроса, даже не рабочую гипотезу (потому что они создаются на почве данной науки), а метод ее построения. Я не хочу узнать на дармовщинку, скроив пару цитат, что такое психика, я хочу научиться на всем методе Маркса, как строят науку, как подойти к исследованию психики... Не случайные высказывания нужны, а метод»⁴. С марксизмом Л. С. Выготский вполне искренне связывал возможность выйти из того кризиса, в котором оказалась психологическая наука в начале XX столетия.

Некоторые ученые-гуманитарии хотя и не возлагали на применение марксистского метода столь радужных надежд, но полагали, что внешние признаки ритуальной приверженности марксистской идеологии не смогут помешать исследованиям, например, историко-философского характера, где сам предмет изучения должен быть, как они полагали, свободен от идеологических оценок. Самый известный пример такой позиции — это труды В. Ф. Асмуса, на протяжении многих десятилетий считавшиеся образцом академического объективизма и высочайшей исследовательской культуры. Вместе с тем самой интересной работой В. Ф. Асмуса, наиболее откровенно выражающей его убеждения, является его первая книга «Очерки диалектики в новой философии»⁵, написанная под явным влиянием Г. Лукача и его книги «История и классовое сознание». Видимо, сложившаяся ситуация оценивалась самим Асмусом как временная, и он считал возможным, не меняя своих убеждений, ускользнуть от идеологических требований обязательного следования марксистскому методу, избрав такой предмет исследований — историю философии — который будет в силу своей специфики надежно защищен от идеологических посягательств. Проще говоря, воспринимая проводников идеологической деформации марксизма как людей недалеких и малообразованных, Асмус и его единомышленники были уверены, что у надсмотрщиков от идеологии не хватит ума и компетенции вмешиваться в исследования

⁴ Выготский Л. С. Исторический смысл психологического кризиса // Выготский Л. С. Собрание сочинений: В 6 т. — Т. 1. — М., 1982. — С. 421.

⁵ Асмус В. Ф. Очерки диалектики в новой философии. — Киев, 1924.

столь сложного предмета, а потребность в его изучении тем не менее, будет сохраняться и, возможно, даже расти. Ту же позицию можно обнаружить в работах грузинских ученых-гуманитариев, поддерживавших связи с академическим миром Германии⁶.

Очевидно, что вполне определенную связь с идеологизацией марксизма имеет хорошо известная проблема «двтероканонического» Бахтина, или, как эту же проблему называют иными словами, «Бахтина под маской». Речь идет о работах В. Н. Волошинова «Фрейдизм» и «Марксизм и философия языка», о работе П. Н. Медведева «Формальный метод в литературоведении» и ряде статей, подписанных этими же авторами, а также И. И. Канаевым⁷. Авторство этих работ, как филологическая проблема, предполагающая текстологический анализ, считается неразрешимой загадкой, если не допустить, что при создании этих работ сам Бахтин сознательно отошел от современного понимания авторства. Намеренно привнося в процесс публичной репрезентации своих текстов элемент игры, карнавала, Бахтин возвращал проблеме авторства ее «до-современное» значение. И если учесть, что диалог привлекал его и с содержательной и с формальной стороны, то, возможно, небезосновательной окажется гипотеза об особом внимании Бахтина к диалогам Платона. Вопрос о том, кто является автором философского учения, излагаемого в этих диалогах, должен, строго говоря, оставаться открытым, так как, если подойти к проблеме не с историко-философской точки зрения, а с точки зрения филологии и исходить исключительно из имеющихся в нашем распоряжении текстов, то никакой «философии Платона» мы не обнаруживаем, и Платон предстает только как автор, записавший диалоги своего учителя. Но если исходить из историко-культурного контекста, а не из текста, то мы получаем зеркально противоположную ситуацию, так как единого образа Сократа в дошедших до нас источниках нет, Аристофан отождествляет его с софистами, и поэтому вполне допустимо предположить, что Сократ является вымышленным героем диалогов Платона, в уста которого Платон вкладывает свои самые сокровенные мысли, тем более что и сам Сократ, настаивая на «ученом незнании», отрицает, что обладает каким-либо учением, содержащим истину. Майевтика Бахтина, как и диалектика Сократа, предполагала, что «другие, для которых моя мысль впервые становится действительной мыслью (и лишь тем самым и для меня самого), не пассивные слушатели, а активные участники речевого общения»⁸. Более того, «событие жизни текста, то есть его подлинная сущность, всегда развивается на рубеже двух сознаний, двух субъектов»⁹. Поэтому тексты «Бахтина под маской» являются реализацией одной из сторон его мышления, а выбор их авторов представляет собой чисто формальную процедуру. В то же время нельзя исключать, что проблема «Бахтина под маской» была связана и с проблемой ответственности, в том числе и политического характера. «Чтобы уяснить это, необходимо рассмотреть тему авторства... в свете фундаментального вопроса о генезисе в рамках экзотерической духовной традиции (религиозной,

⁶ См. напр.: Бакрадзе К. С. Проблема диалектики в немецкой философии.— Тбилиси, 1929; Нуцубидзе Ш. З. Введение в философию.— Тбилиси, 1920; Нуцубидзе Ш. З. Основы алетологии. Тбилиси, 1922; Уznaдзе Д. Н. Основы экспериментальной психологии, том I,— Тбилиси, 1925.

⁷ Бахтин М. М. Тетралогия.— М., 1998.

⁸ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества.— М., 1979.— С. 275.

⁹ Там же. С. 285.

интеллектуальной, художественной, идеологической) мыслительной эзотерики. Такой эзотерики, которая не порывает с экзотерической традицией, а трактует ее, прежде всего ее язык, как необходимую профанную ступень в прояснении внутри-присущего этой традиции, хотя и потаенного, верховного знания. Парадоксальным (для новоевропейского сознания) следствием такого эзотеризма нередко выступала анонимность его родоначальников, сознательное ступшевывание авторов, входящих в его “золотой запас” произведений. Одним из самых замечательных примеров такого сокровенного эзотерического авторства является гениальный создатель так называемого Ареопагитского корпуса (4 трактата и 10 посланий), укрывшийся под псевдонимом Дионисия Ареопагита... Суть, однако, в том, что историко-культурная ситуация Бахтина и его школы в рамках марксистской традиции после установления в 1924–1925 гг. в РКП(б) и во всех партиях III Интернационала ленинского канона марксизма (канона вульгарного ленинизма) была типологически сходна с ситуацией Псевдо-Дионисия в рамках послеканонной христианской традиции. На нее наложилось нежелание ряда марксистски ориентированных интеллектуалов Советской России и Запада порывать с марксизмом как жизненным элементом левого существования. Именно эта ситуация породила феномен, избирательно сродный с эзотеризмом Псевдо-Дионисия. Я имею в виду эзотерический марксизм 20-х годов, каким он предстал в нашей стране в работах Бахтина и его школы, а также В. Асмуса, Н. Берковского, Л. Выготского и его школы, М. Лифшица и “Литературного критика”, А. Неусыхина. На Западе в работах Г. Лукача, К. Корша, А. Грамши, А. Паннекука, М. Хоркхаймера и Франкфуртской школы. Именно с этого момента марксистский эзотеризм приобретает черты, свойственные всякому эзотеризму: это темнота, пренебрежение внешней систематичностью ради нелинейной логики мыслительных обрывов и фрагментаций; предпочтение, оказываемое амбивалентности изречения перед однозначностью развернутого высказывания; постоянное упование на “мудрость языка”, на корнесловие и имяславие; приурочивание смысла не столько к речи, сколько к дискурсу молчания»¹⁰.

Тот факт, что избираемые в СССР способы противостояния идеологизации марксизма не были случайной находкой, а органически выросли из самого существа аутентичной марксистской теории, подтверждается случаями параллелизма теоретических открытий. Так, например, синтетическая теория искусства И. И. Иоффе¹¹ и концепция искусства, изложенная В. Беньямином в работе “Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости” приходили к одним и тем же выводам. И Иоффе и Беньямин были и последовательными марксистами и сторонниками «синтетических» методов исследования. В их концепциях все феномены культуры не только обнаруживали свою социально-экономическую обусловленность, но представляли элементами единой формации. Географические открытия, естественнонаучные опыты, новые промышленные технологии, меняющиеся способы коммуникаций, археологические артефакты понимаются ими как моменты единого эволюционного процесса. Искусство рассматривается как одна из социальных практик и изучается только в связи с другими. И. И. Иоффе многие художественные феномены объяснял недостаточностью развития производительных сил, и полагал, что большинство

¹⁰ Земляной С. Что такое эзотерический марксизм? // Независимая газета. Приложение Книжное обозрение «Ex libris НГ». — 1999. т. 28 янв. (№ 3).

¹¹ И. И. Иоффе. Избранное. Синтетическая теория искусств. Культура и стиль. — М., 2010.

традиционных сюжетов в искусстве обретет новый импульс развития благодаря пролетариату, в силу чего подлинная история искусства еще ожидает своего начала. Он считал, что эпоха господства слова в искусстве закончилась, и дальнейшее художественное развитие человечества будет связано с новым синтетическим искусством — кинематографом. Кино преодолевает национальные барьеры, оно демократизирует культуру. Кино олицетворяет собой переход от храма к рынку, оно упраздняет искусство для избранных и превращает его в функцию товарно-денежных отношений. В СССР многие из идей И. И. Иоффе были незаслуженно забыты, и отечественный читатель познакомился с ними только тогда, когда были переведены работы В. Беньямина.

Еще одна форма адаптации — попытка выдать уже получившие на Западе признание концепции за новое слово в марксистской теории. Наиболее яркой подобного рода попыткой была работа медиевиста А. И. Неусыхина о М. Вебере, опубликованная в журнале «Под знаменем марксизма» в 20-е гг.¹² В ней А. И. Неусыхин попытался максимально приблизить эмпирический и типологический подход М. Вебера к марксистскому анализу закономерностей общественного развития. При этом в основе этого сближения вовсе не лежало стремление оправдать М. Вебера перед лицом идеологических требований марксизма. А. И. Неусыхин был искренне убежден, что марксизм предполагает подлинный научный подход, открытый для любых новаций в области социально-гуманитарного познания.

В последующие десятилетия эти и многие другие способы адаптации научно-теоретического дискурса к идеологическим требованиям правящего класса были взяты на вооружение интеллектуалами СССР и использовались не только ради достижения какого-либо возможного эвристического эффекта, но и для этического обоснования своего частичного конформизма. Имена ученых-гуманитариев 20-х гг. стали образцом для подражания многих поколений советских исследователей. В то же время эти способы адаптации играли и отрицательную роль, поскольку служили оправданию, пусть даже и частичному, той ситуации, когда интеллектуальная свобода была уже невозможна.

ЛИТЕРАТУРА

1. Асмус В. Ф. Очерки диалектики в новой философии. — Киев, 1924.
2. Бакрадзе К. С. Проблема диалектики в немецкой философии. — Тбилиси, 1929.
3. Бахтин М. М. Тетралогия. — М., 1998.
4. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М., 1979.
5. Выготский Л. С. Исторический смысл психологического кризиса // Выготский Л. С. Собрание сочинений. В 6 т. — Т. 1. — М., 1982.
6. Грамши А. Тюремные тетради // А. Грамши. Избранные произведения: В трех томах. — Т. 3. — М., 1959.
7. Горев Б. И. Очерки исторического материализма. — Харьков: Пролетарий, 1925.
8. Давыдов Ю. Н. Труд и искусство: избранные сочинения. — М., 2008.

¹² Неусыхин А. И. «Эмпирическая социология» Макса Вебера и логика исторической науки // Под знаменем марксизма. — 1927. — № 9, 12; См. также: Неусыхин А. И. Возникновение зависимого крестьянства как класса раннефеодального общества в Западной Европе VI–VIII вв. — М., 1956.

9. Земляной С. Что такое эзотерический марксизм? // Независимая газета. Приложение Книжное обозрение «Ex libris НГ».— 1999. т. 28, янв. (№ 3).
10. Иоффе И. И. Избранное. Синтетическая теория искусств. Культура и стиль.— М., 2010.
11. Неусыхин А. И. «Эмпирическая социология» Макса Вебера и логика исторической науки // Под знаменем марксизма.— 1927.— № 9.— С. 12.
12. Неусыхин А. И. Возникновение зависимого крестьянства как класса раннефеодального общества в Западной Европе VI–VIII вв.— М., 1956.
13. Нуцубидзе Ш. З. Введение в философию.— Тбилиси, 1920.
14. Нуцубидзе Ш. З. Основы алетологии.— Тбилиси, 1922.
15. Уznaдзе Д. Н. Основы экспериментальной психологии.— Том I.— Тбилиси, 1925.

А. А. Ермичев

РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ: ДИСКУССИЯ ОБ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ В 1959–1961 годах

Несколько лет назад, в 2009 году постсоветская интеллигенция отметила столетие знаменитого сборника «Вехи» почти как национальный праздник. Она с жаром обсуждала его проблемы, запоздало громила анти-веховских критиков и иронизировала над ними. Нет ни одного современного издания, которое бы радостно не отметило эту дату.

При этом странно, что никто из новоявленных апологетов «Вех» не вспомнил о другой дискуссии — тоже вполне веховского содержания, то есть об ответственности интеллигенции за русскую революцию. Она состоялась через пятьдесят лет после появления «Вех» и прошла по страницам русского зарубежья в 1959–1961 годах. Ее материалы тоже очень интересны, а в некоторых отношениях даже более актуальны, чем дискуссии 1909–1910 годов¹. Это объясняется совершенно новым составом ее участников и совсем другим временем ее проведения — Советский Союз был в силе и славе.

Она началась со статьи писателя, критика, публициста и историка Н. И. Ульянова² «Ignorantia est». Статья была напечатана в первом выпуске альманаха «Воздушные пути» (1960).

¹ Автор благодарит проф. П. Н. Базанова за предоставленные им материалы названной дискуссии.

² Имя Ульянова Николая Ивановича (1904–1985) ныне известно широким кругам образованных читателей. Его — писателя, критика и публициста — иногда даже называют «виднейшим представителем русской исторической науки в эмиграции». В советские годы он тоже успешно подвизался на этом поприще и даже делал карьеру (см. об этом: Базанов П. Н. Н. И. Ульянов // *Философия в Санкт-Петербурге (1703–2003)*. Справочно-энциклопедическое издание. — СПб., 2003. — С. 224–236); Николаевский Б. Общее значение частного спора // *Русская мысль*. — Париж, 25 февраля. — № 1491. — С. 3; Он же. Об общественном и личном. Вынужденный ответ Н. И. Ульянову // *Социалистический вестник*. — № 11. — С. 220–224). В 1936 году он был арестован. Освобожденный из лагерей перед самой войной, с началом ее Ульянов был мобилизован на окопные работы и попал в плен. Его рассказы о бегстве из немецкого плена и о позднейших приключениях проверить едва ли возможно. По его утверждению, в 1943 году он с женой оказались в Германии как оstarбайтеры. После войны, уклоняясь от депортации в СССР, они перебрались в Марокко. С 1953 года Ульянов живет в Канаде. С 1956 года он профессор Изельского университета в США.

Этой дискуссии предшествовала другая, возможно послужившая катализатором для первой, уже названной здесь. Причиной другой дискуссии тоже стала статья того же Н. И. Ульянова — «Десять лет», опубликованная в газете «Новое русское слово» в декабре 1958 года. Обе дискуссии родились в беспокойном взаимодействии двух русских эмиграций XX века — первой послереволюционной и второй, новой, накатившей на Европу после 1945 года. Отношения между «старыми» и «новыми» сразу не заладились.

«Новые» пришли «оттуда», из Советской России. Их взросление прошло в советских школах и институтах, в советской жизни. Русская «старая» эмиграция встречает их настороженно и иногда даже враждебно. Концентрированным выражением такого недовольства стала заметка Аргуса «Слухи и факты». «Мы — старые и они — новые, — писал Аргус, — оказались людьми двух разных культур, как англичане и американцы. Говорим приблизительно на одном и том же языке, но друг друга мало понимаем. Старые эмигранты — от монархистов до социал-демократов — были и остаются идеалистами. Наше воспитание было гуманитарное, а воспитание новых — материалистическое»³. И так далее и тому подобное: новые — практики; воспитанные под гнусным режимом Сталина, они привыкли притворяться, кривить душой, подозревать в каждом доносчика. Они не любят физического труда, но любят удобства жизни. Старые боролись с большевизмом потому, что это — большевизм. Новые норовят заработать на своем антибольшевизме. Но более всего старых оскорблял союз новых с гитлеровцами, которые объявляли русских низшей расой.

Такие «обобщения», естественно, вызывали ответную, тоже негативную реакцию.

Но оставим этот сюжет. Начнем со статьи Ульянова «Десять лет». Рассказывают, что автор, видимо придавая статье особое значение, еще уговорил С. А. Водова перепечатать ее и в парижской «Русской мысли»⁴.

«Десять лет» — о конце, об умирании старой эмиграции и о задачах новой. Умирание — это не метафора. Это констатация того, что пришло время ухода из жизни представителей первой волны, чьими трудами был создан огромный культурный мир русского зарубежья XX века. А молодое поколение «старой» эмиграции России не знает. Оно не в силах нести высокое бремя русской культуры. Одна надежда на эмиграцию новую, только что пришедшую из России, на ею сказанное слово, на ее литературу.

Между тем критики ее не замечают, а если замечают, то мало и плохо: «...Как не вспомнить того особенного любопытства, с которым встречены были первые опыты “новых”!

— Ди-пи умеют писать!

Некоторых это повергло в такое изумление, что ни талантов, ни мастерства не спрашивали, награждали, как в Советском Союзе, за одно рабоче-крестьянское происхождение»⁵.

В отношении к дипийной литературе как к казусу Ульянов увидел «неслиянность новой эмиграции со старой», замечал, что «с обеих сторон проявлена воля

³ Аргус. Слухи и факты // Новое русское слово. — Нью-Йорк, 1958. — 20 декабря. — № 16711. Аргус — журналистский псевдоним Михаила Константиновича Айзенштадта (1900–1970). В 1919 году эмигрировал в Латвию; в 1922 году переехал в США. С 1926 года — сотрудник газеты «Новое русское слово».

⁴ См.: Минувшее. Исторический альманах, 24. — СПб., 1998. — С. 321. Водов Сергей Акимович (1898–1968) — журналист, участник белого движения; в 1954–1968 году был редактором «Русской мысли».

⁵ Ульянов Н. Десять лет // Новое русское слово. — Нью-Йорк, 1958. — 14 декабря. — С. 2.

к расчленению», и даже утверждал, что «расчленение совершилось». В последнем случае он имел в виду тех из новых, у кого «чесались руки перевернуть вверх дном эту эмигрантшину...».

Но надежда на новых осуществится только в одном случае — если новые поймут, что главная их задача — не политиканствовать, не превращать литературу в служанку политики (как то есть в СССР и даже в литературе «новых»), а удерживать писательский уровень на степени, достойной великого века нашей литературы. Ведь Нобелевская премия Бунину для Лубянки страшнее всех антисоветских демонстраций. Н. И. Ульянов уверен: «Тот будет принят Россией, кто живет для ее духовной сущности».

Статья хорошая, вдохновенная. Ее кто-то сравнил даже с «Литературными мечтаниями». Было, было у «старых» некоторое пренебрежение «новыми», и не один Н. И. Ульянов восставал против этого. Но автор испортил ее запальчивыми и неумными выпадами: дескать, участь эмигранта — это терновый венец. Между тем «грех староэмигрантского писательства в том, что оно об этом венце и слышать не хотело, гналось за лаврами. Свое изгнанничество ощутило в лучшем случае как личную драму, но ни исторически, ни культурно, ни общественно не пережило: вело себя не Иовом многострадальным, а промотав-аристократом, думающим только о том, как бы сохранить фрак и монокль, чтобы быть принятым в обществе». Под горячую руку попали староэмигрантские политики. Они-де никогда не были страшны большевикам, «да ничего подлинно антибольшевистского в их деятельности не заключалось. Большевиков они поругивали для приличия, а всю страсть, весь талант вкладывали в борьбу между собой».

О том, что началось после этого, — разговор особый. Н. И. Ульянова осуждали почти все, или почти все. А правое «Возрождение» напечатало статью поэта, друга семьи Мережковских и коллаборациониста В. А. Злобина, в которой ульяновские оценки общественной деятельности первой эмиграции именуются ложью и предательством⁶. Редко кто признавал справедливость его упреков старым. Еще реже были примирительные голоса. Сам Ульянов долгое время не откликнулся на шум, и заговорил только после неделикатного выступления И. Одоевцевой — с оскорблением одной поэтессы. Он процедил: «...мы и не подозревали, как сперт воздух в нашем закутке. Никакое горение невозможно. Либо проветрить Парнас, либо смириться с участью горящего огарка»⁷. Похоже, что обсуждение «Десяти лет» укрепило в Ульянове энергетику психологии. Наверное, в таком случае нужно иметь в виду особенности его психологии, и тогда поверим одному из его друзей: «...Он (то есть Ульянов. — А. Е.) одержим демоном противоречия, который “то вознесет его высоко, то бросит в бездну без дна”». Не секрет также, что страсть Н. И. Ульянова — это карательные экспедиции и публичные экзекуции. Его, как и его духовного предка Писарева, хлебом не корми — только дай ему кого-либо выпороть, или какой-либо авторитет ниспровергнуть»⁸.

⁶ См.: Злобин Вл. Перед судом (по поводу статьи Н. Ульянова «Десять лет» // Возрождение. — 1959. — Тетрадь 88.

⁷ Ульянов Н. Когда защищают поэзию // Новое русское слово. — 1959. — 10 мая. — С. 4. И. В. Одоевцева в статье «В защиту поэзии» («Русская мысль». — 1959. — 12 марта. — № 1341) упомянула, как смеялись над тем, что Н. Ульянов сравнил поэтессу Л. Алексееву с девой Февронией. Парижские зубоскалы переделали это в деву Хавронию.

⁸ Завалишин Вяч. Шевченко без преувеличений // Новое русское слово. — 1961. — 25 июня. — № 17639. — С. 5. Завалишин Вячеслав Клавдиевич (1915–1995) — искусствовед, литературный и художественный критик. Во время войны — власовец.

Только погасли угольки этой дискуссии, как запылал новый костер; на этот раз — дискуссии о русской интеллигенции, обещанной в названии нашей статьи. Как изящно написала одна из литературоведов, «имея привычку отстаивать свое мнение, Н. Ульянов часто оказывался в центре эмигрантских полемик»⁹.

Первый выпуск альманаха «Воздушные пути» помечен 1960 годом, но вышел он в ноябре 1959 года. В нем было много хорошего, но, как писал один из критиков, «наиболее “сенсационная” статья в сборнике — это страстная диатриба Н. Ульянова “Ignorantia est”, изобличающая русскую интеллигенцию во всех семи смертных грехах — презрении к русскому народу, невежестве и некультурности и пр.»¹⁰.

Содержание статьи, как на то рассчитывает автор, — подлинная правда об отношении русской интеллигенции к русскому народу. До Ульянова такой неприятной для интеллигенции правды не было; о «Вехах» он даже не упоминает. (Кажется, что все основные периодические издания забыли о «Вехах». Это понятно: повторюсь — Советский Союз был в силе и славе.)

Название эссе Ульянова переводится как «Незнаемое есть» или даже — «Умолчание есть». «Умолчание» — потому, что свою историю интеллигенция писала сама, скрывая свою постыдную тайну. Она же такова: интеллигенция «никогда... не представляла у нас европейского начала, разве что в своем воображении. Она порождена высокоодаренным, но глубоко отсталым народом, она — выражение его тысячелетней беды — отсталости...». Вслушайтесь, вслушайтесь — прославленная нами и известная всему цивилизованному миру русская интеллигенция есть не что иное, как «выражение» «тысячелетней беды» России — ее культурной отсталости¹¹.

Он, Ульянов, эту истинную сущность интеллигенции вскрывает, равно как и губительные социально-политические последствия этой сущности. Он начинает свое повествование от тридцатых годов XIX века, от ситуации, когда интеллигенция возлюбила Истину немецкой философии и европейского социализма больше, чем конкретную жизнь страны. Обуянная гордыней владения истиной, она уже с тридцатых годов XIX века поверила в свою мессианскую ответственность перед историей и скоро возвысилась над народом в качестве «критически мыслящей личности» — «шутка ли узнать вдруг, что в тебе повторена вселенная, космос и что ты есть “неделимое”, в котором мировая жизнь сознает самое себя!»¹²

Теперь интеллигенция начинает видеть в окружении, в народе только материал для своей работы, только средство достижения своих идеалов. Разве не является это доказательством ее глубочайшей чуждости народу, оторванности от его действительной жизни. Последним продуктом такого «идеального» отношения к народу стала советская действительность, когда «с холодной обдуманностью и ассирийской жестокостью» уничтожались «миллионы людей тех классов, во имя и для счастья которых учреждена коммунистическая власть в России». На гильотину отправили собственное божество. Драма русской истории, заключает Н. И. Ульянов, — «это драма культуры и просвещения». Русская жизнь требовала скорых ответов на критические запросы. Интеллигенция нашла их на Западе. Она воспринимала

⁹ Бабичева М. Е. Писатели второй волны русской эмиграции. Библиографические очерки. — М., 2005. — С. 270.

¹⁰ Кантор М. [Рец.] Воздушные пути // Русская мысль. — Париж, 1960. — 5 января. — № 1469. — С. 7.

¹¹ Воздушные пути. Альманах. — Нью-Йорк, 1960. — С. 247.

¹² Там же. С. 236.

некоторые результаты европейской культуры без учета их истории и не пройдя историю этих результатов. Упрощенным взглядом на действительность особенно отличались наши «шестидесятники», последовавшие за идеалистами 30–40-х годов. И Н. И. Ульянов цитировал Д. И. Чижевского, полностью соглашаясь с ним: шестидесятники подменили реально данные вопросы своего времени нереальными: освобождение крестьян — социализмом, политическую реформу — социальной республикой или анархией, решение национальных вопросов — преодолением национальной узости, интернационализмом, свободу совести — атеизмом и т. п.¹³ Из другой статьи Н. И. Ульянова мы узнаем, что «в СССР происходит воскрешение идеологического монстра шестидесятых годов» и что ленинизм есть логическое завершение писаревщины¹⁴.

В этом случае диагноз Ульянова вполне ожидаем: «Стремление к овладению утилитарными благами культуры без усвоения самой культуры и есть варварство, азиатчина», — справедливо заключал он. Так что совсем не «умственной жадной» объяснялось интеллигентское влечение к Европе...

Затем Ульянов обыгрывает тему «интеллигентской активности», а правильнее, ее исторической нетерпеливости, желания поскорее заполучить нужные результаты и, в связи с этим, ее «взвинченности, одержимости и беснования», которыми она была больна изначально — с 30–40-х годов XIX века. «Трудно, казалось бы, допустить, что такая далекая от немецкой идеалистической закваски идеология массового террора вышла отсюда. А между тем это так», — пишет Ульянов¹⁵.

Так старую проблему «Вех» (о сборнике никак не вспоминая!) об ответственности интеллигенции перед историей Н. И. Ульянов заострил предельно конкретно — об ее ответственности за Великий Октябрь и сталинизм.

Дискуссия не заставила себя долго ждать. Но если в спорах вокруг «Десяти лет» и с одной, и с другой стороны участвовали, прежде всего, литераторы или лица, близкие им по занятиям, то в новой дискуссии главными оппонентами Н. И. Ульянова были не просто «старые» эмигранты, но — политики, причем политики левого толка — социалисты-революционеры и социал-демократы, то есть те, кто принимал самое активное участие в русской революции, завершившейся советским периодом нашей истории.

«Старые» левые бросились в бой. «Когда я со статьей познакомился, — вспоминал когда-то видный деятель могущественного эсеровского движения М. В. Вишняк, — я был поражен и — возмущен. Автор ее повторял то, что ровно столетия раньше писали “Вехи” о русской интеллигенции и повторял в еще более вызывающей аподиктической форме безо всякого учета исторической и политической обстановки России...»¹⁶

¹³ См.: Чижевский Д. И. Гегель в России. — СПб., 2007. Раздел «Господство просвещения».

¹⁴ См. статью «После Бунина» в его сборнике «Скрипты» (1981). Там же Н. И. Ульянов пишет, что большевики очень хвалят Добролюбова и Писарева, но «тайной их любовью является самый крайний из шестидесятников — Писарев» (с. 28).

¹⁵ Воздушные пути. Альманах. — Нью-Йорк, 1960. — С. 234.

¹⁶ Вишняк М. В. Годы эмиграции. 1919–1969. — Стэнфорд, 1970. — С. 242. Вишняк Марк Веньяминович (1883–1976) — видный деятель партии социалистов-революционеров. После революции — член редакции журнала «Современные записки» (Париж). В 1940 году переехал в США, где занимался общественной деятельностью.

Уже 15 декабря 1959 года в парижской «Русской мысли» (в декабрьском номере ее напечатал также «Социалистический вестник») он публикует статью «Суд над русской интеллигенцией»¹⁷.

Со стороны «новых» эмигрантов участниками дискуссии стали Н. И. Ульянов и В. К. Завалишин, а с другой стороны, «первых», левых эмигрантов М. В. Вишняк и Б. А. Николаевский¹⁸. Кроме того, в дискуссии приняли участие Р. А. Абрамович, Е. А. Ананьин (Чарский), Н. Осипов, В. Плетнёв, Ф. А. Степун и другие¹⁹. Основными площадками полемики были газеты «Новое русское слово» (Нью-Йорк) и парижская «Русская мысль». Несколько материалов дал «Социалистический вестник» (Нью-Йорк). По подсчету О. А. Котлерова, в ходе дискуссии состоялось двенадцать различных выступлений. Помимо того, появилось две информации об эмигрантском собрании в Нью-Йорке, которое организовал редактор «Воздушных путей» Р. Н. Гринберг. Оно состоялось 11 мая 1960 года, и на нем обсуждалась «Русская интеллигенция и ее роль в истории». Увы! «Почти все выступавшие говорили в качестве обвинителей (Н. И. Ульянова. — А. Е.) и, к сожалению, не было ни одного защитника»²⁰. За дискуссией внимательно следил эмигрантский мир.

Велась она совсем не академично. Противники Н. И. Ульянова с какого-то времени принялись «разоблачать» его советское прошлое и перевели разговор с критики идеи на критику личности, оправдывая такой подход даже в заголовках. Б. И. Николаевский публикует статью «Общее значение частного спора», в которой самым решительным образом подчеркивает «советскость» Н. И. Ульянова — и биографическую (он работал в советском вузе в Ленинграде, печатался в партийном журнале «Борьба классов» и не просто печатался, а *выступил* с передовой статьей в одном из его юбилейных номеров. «Такие статьи,— замечал Б. И. Николаевский,— под угрозой репрессий не печатались») и, так сказать, теоретическую. Автор находил, что антиинтеллигентские филиппики Ульянова «полностью выдержаны в духе концепции «школы Покровского, которая тогда продолжала оставаться господствующей школой в советской исторической науке...»²¹. Другой левый — сейчас речь идет о М. В. Вишняке — первым стал оповещать читателей о советском прошлом Ульянова, а потом как-то вспомнил, что

¹⁷ В «Социалистическом вестнике» статья была названа «Суд скорый и неправый над русской интеллигенцией».

¹⁸ Николаевский Борис Иванович (1887–1966) — социал-демократ, меньшевик, историк и архивариус международного рабочего движения. В феврале 1922 года выслан в Германию. После Второй мировой войны основал «Лигу борьбы за народную свободу», пытаясь объединить русскую эмиграцию.

¹⁹ Абрамович Рафаил Абрамович (наст. фамилия — Рейн; 1880–1963) — участник революционного движения, бундовец. В 1920 году — эмигрировал, с 1940 года жил в США, участвовал в издании «Социалистического вестника».

Ананьин Евгений Аркадьевич (1887–1965) — социал-демократ, меньшевик, журналист; литературный псевдоним — Чарский.

Осипов Николай Иванович (1889–1963); настоящая фамилия Поляков. Во время войны — власовец, член Народно-трудового союза с 1944 года Публицист.

Плетнев Ростислав Владимирович (1903–1985) — литературовед и критик. С 1951 года жил в Канаде; издавал журнал «Русское слово в Канаде» (1951–1972), профессор университета в Монреале (1960–1975).

²⁰ Михайлов Вл. Письмо в редакцию // Новое русское слово.— 1960.— 15 мая.— С. 7.

²¹ Б. И. Николаевский. Общее значение частного спора // Русская мысль.— 1960.— 25 февраля.— № 1491.— С. 3.

в просоветской газете «За возвращение на Родину» некий Русланов очень хвалил Ульянова за его критику «идейного, духовного и политического вырождения эмиграции»²².

Ульянов очень переживал обрушившиеся на него обвинения. В «Письме в редакцию» «Нового русского слова», завершившем дискуссию и опубликованном в ней 5 января 1961 года, пожаловался читателям на заведенное левой эмиграцией «Дело Ульянова». Здесь он писал: «Малейшее расхождение с существующими догматами, вроде святости радикальной интеллигенции, наказуется клеветой, ушатами грязи, личными оскорблениями, наклеиванием “бубнового туза”»²³.

В дальнейшем этой особенности эмигрантских нравов мы касаться не будем.

В материалах дискуссии легко выделить две группы обсуждаемых вопросов. Первая, главная, самая актуальная и уже названная — об ответственности интеллигенции за Октябрь, за советский ленинско-сталинский период русской истории. Вторая группа затронутых вопросов более академична: диспутанты корректировали свои представления о психологии и мировоззрении русской интеллигенции, попутно уточняя ее определения. С этих вопросов — о понимании интеллигенции — мы и начнем.

В ульяновской “Ignorantia est”, открывшей дискуссию, интеллигенция предстает группой лиц совершенно определенной психологической формации: это импульсивные и нетерпеливые идеалисты — западники, не мытьем, так катаньем принуждающие народ к добру. В русском обществе они определились и выделились в 30-е годы XIX века: «... именно в это время сложилось то презрение к частному, к конкретному и то преклонение перед универсальным, всеобщим, из которых, как из зерна, выросла идея любви к человечеству и полное отсутствие любви, если не ненависть к отдельным людям и к собственному народу»²⁴. Этому складу людей присущи «утопические мышления, оторванность от реальной действительности, самообожествление — и самовнушаемость», «препрыгивание через непройденные этапы». Все это — поясняет Ульянов — свойственно и Ленину в канун Октября и любомудрам 20-х годов XIX века. «Какой она была в колыбельке, такой и в могилке»²⁵.

Пока позицию Ульянова нельзя оценить иначе, как весьма расплывчатую и потому бесплодную, когда мы попытаемся приложить ее к конкретике истории русской интеллигенции. Делать любомудров и славянофилов ответственными за большевизм по меньшей степени наивно. Например, Ф. А. Степун показал, что, например, мессианизм 30-х годов XIX века был совсем другим, чем у большевиков. Он «зародился, конечно, под Вифлеемской звездой» и «ничем не связан с большевистской ненавистью к этой звезде»²⁶.

По объяснению В. С. Завалишина настоящей причиной резкого выступления Н. И. Ульянова против интеллигенции стало идейное несогласие «новых» с левыми из старых, которые продолжали настаивать на «традиционном, установившемся еще полвека назад революционно-демократическом взгляде на Радищева, Добролюбова,

²² Вишняк М. В. Годы эмиграции. С. 244.

²³ Собственно, на что обижается Н. И. Ульянов? Был «бубновый туз» или нет? Был он советским историком в полном смысле этого слова? Да, был. Нужно ли тогда прятаться за: «идеи — это одно, а личность — другое».

²⁴ Воздушные пути. Альманах.— Нью-Йорк, 1960.— С. 234.

²⁵ Там же. С. 245.

²⁶ Ф. А. Степун. Суд или расправа // Русская мысль.— 1960.— 8 марта.— № 1496.— С. 3.

Чернышевского, Плеханова и многих других “властителей дум”²⁷. Что касается новых — частью — несправедливо обиженных Советской властью; частью — ее открытых врагов, а частью — просто власовцев, то такая традиция их не устраивала. Это и продемонстрировал Ульянов.

Хотя многие отмечали, что Ульянов продолжает веховский пересмотр оценки интеллигенции, сам автор, по-видимому, не был знаком с «Вехами» на момент сочинения своего эссе. Ведь «Вехи» совсем не отождествляли образованный класс и интеллигенцию, а ясно говорили о революционной интеллигенции.

Но и главный оппонент Ульянова, М. В. Вишняк, который был хорошо знаком с «Вехами», не захотел принять веховского представления об интеллигенции. В своей первой антиульяновской статье он так упрекает П. Б. Струве. Этот последний, — заявляет Вишняк, — «чтобы уберечь для себя наиболее выдающихся и дорогих ему представителей русской интеллигенции» — Новикова, Радищева, Чаадаева, Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Тургенева, Чехова, Герцена, Соловьева, Салтыкова-Щедрина, Достоевского, Толстого — «прибег к явной и наивной уловке: просто переименовал их, отказал им в звании интеллигента».

Таким образом, нераскаившийся эсер М. В. Вишняк тоже назвал интеллигенцией весь образованный класс, а искусным подбором светлых имен сочинил для революционеров славную родословную.

Теперь уже возмущился и запротестовал Н. И. Ульянов. Другая его статья — «Интеллигенция» (в «Новом русском слове» от 7 февраля 1960 года) обнаруживает внимательное чтение «Вех». «Не могу допустить, — возражает он, — чтобы М. В. Вишняк заблуждался и не понимал, почему имена Пушкина, Лермонтова, Лобачевского нельзя объединять в одну группу с именами Желябова, Чернышевского и Ленина. Если у него такая тенденция есть, то тут — определенный умысел. Ни сам он в прошлом, ни люди дореволюционного поколения не употребляли слова “интеллигенция” в таком всеобъемлющем смысле»²⁸.

Для того чтобы быть «интеллигентом» в том смысле слова, который придавался ему в начале века, — рассуждал Ульянов, — совсем не обязательно было иметь какой-то образовательный ценз или заниматься умственным трудом. Он начинает подчеркивать противоречия между культурой и революцией: дескать, учителя и вожди русской интеллигенции сами отлучали от нее русскую литературу, науку, артистический мир. При этом Ульянов цитировал Р. В. Иванова-Разумника, который, в свою очередь, ссылался на П. Л. Лаврова: дескать, сами по себе ни наука, ни искусство не составляют прогрессивного процесса. «Трудно выразиться яснее», — с удовлетворением откомментировал наш автор, находя еще, что деятели русской культуры платили интеллигенции «столь же неприязненными брезгливыми чувствами». Окончательно размежевание «передовой общественности» с передовой культурой состоялось в русском духовном ренессансе, — заключал Ульянов. Сейчас он вполне разделяет общеизвестный, равно признаваемый и «Вехами» и оппонентами «Вех» тезис — интеллигенция — это «идейный штаб революции», это союз людей, соединенных идеей освобождения, революции.

Теперь уже протест Ульянова заставил Вишняка уточнять свою позицию. Не отказываясь от нее, Вишняк находит более мягкий способ ее выражения. Он уже не говорит

²⁷ В. С. Завалишин. О «ревизионистах» и «консерваторах» слева // Новое русское слово. — Нью-Йорк. — 1960. — 20 марта. — С. 7.

²⁸ Н. И. Ульянов. Интеллигенция // Новое русское слово. — Нью-Йорк. — 1960. — 7 февраля. — С. 2.

однозначно, что люди типа Новикова и Толстого являются интеллигентами, зато специально останавливается на многочисленных дружеских связях между «интеллигентами» и «светлыми именами». Он подчеркивает все возрастающее сочувствие русского общества к интеллигенции, заявляя, наконец, что в начале XX века «в меру непреклонного упорства деспотической власти в ряды интеллигенции включились почти все образованные круги русского общества». Мимоходом он сделал и другое уточнение — относительно революционности интеллигенции. Он находит, что в зависимости от складывающихся условий освободительное движение носило не только революционный, но и мирный характер, а руководителем его в любом случае была русская интеллигенция.

После таких уточнений Вишняк снова предлагает определение интеллигенции: «специфической чертой русской интеллигенции, по нашему убеждению, было не ее социальное происхождение и профессия, не ее антигосударственность, антирелигиозность, отщепенство и т. п. Отличительной ее чертой было то, что она была средоточием или “вместилищем” (выражение Милюкова) воли и разума к общественно-политическому преобразованию страны на началах свободы, равенства и социальной справедливости». Интеллигенцию образует не класс, не сословие, даже не политическая установка, а «общее лишь умонастроение, сформулированное родоначальником и первоучителем русской интеллигенции Александром Николаевичем Радищевым: “Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человечества уязвлена стала”»²⁹.

Противниками Ульянова выступили, прежде всего, представители левого крыла эмиграции, и они, конечно, воссоздавали доуховский, позитивный образ интеллигентского ордена.

Рецензируя альманах «Воздушные пути», где была помещена статья «Ignorantia est», В. С. Варшавский, известный своей книгой «Незамеченное поколение», возражает Ульянову: «Он не хочет видеть, что под шелухой убогого “базаровского” мирозерцания “орден русской интеллигенции” был, в сущности, особой христианской сектой». Автор рецензии цитирует Г. Федотова: «...За Лавровым, за Бокклем, явно стоит образ Учителя, зовущего на жертвенную смерть»³⁰.

М. В. Вишняк добавлял: «Если сравнивать, нельзя уйти от того, что духовно а не в этом ли подлинное мерило — русская интеллигенция стояла выше других социальных групп. Ни военные, или дворянское сословие, как целое, ни клир, ни бюрократия или буржуазия не могли с ней соперничать»³¹.

Е. Ананьин (Чарский), соглашаясь с тем, что интеллигенция была далека от жизни народа, не может согласиться с другим — что она презирала и ненавидела народ: «Как-то неловко звучат некоторые ругательства по адресу Желябовых и Перовских, как-то просто физически невозможно (даже для их потенциальных врагов) заподозрить этих людей в корысти, в ненависти и презрении к народу и проч.»³².

²⁹ Вишняк М. В. Русская интеллигенция и ее хулители // Русская мысль.— Париж.— 1960.— 22 марта.— № 1502.— С. 5.

³⁰ Варшавский В. «Воздушные пути». Альманах под редакцией Р. Н. Гринберга.— Нью-Йорк. 1960 // Новый журнал.— Нью-Йорк.— 1959.— Кн. 58.— С. 245. Варшавский Владимир Сергеевич (1906–1977) — писатель, критик литературовед. В 1920 году его родители покинули Россию.

³¹ Вишняк М. В. Суд скорый и неправый над русской интеллигенцией // Социалистический вестник.— 1959.— № 12.— С. 237.

³² Е. Ананьин (Чарский). Что такое интеллигенция? // Русская мысль.— 1960.— 30 апреля.— № 1519.— С. 3.

М. В. Вишняк в первой же своей статье обозначил методологию «левых» противников Ульянова. Автор антиинтеллигентской диатрибы, — возмущался он, — превзошел даже «Вехи» «ставя крест на *всей* (Выделено Вишняком. — А. Е.) русской интеллигенции, не делая никакого отбора» и характеризуя всю ее историю в «самых оскорбительных и унижительных выражениях». Он, Ульянов, вместо исторического подхода применяет подход политический. Он тенденциозно упрощает историю интеллигенции, смешивая воедино и правых и виноватых. А ведь история русской интеллигенции, напоминает М. В. Вишняк, «как всякое живое движение, была пестрой и состояла из множества зигзагообразных, кривых и ломаных линий — вперед, назад и в сторону»³³.

В данном случае исторический подход вполне обнаруживал свою продуктивность. Тот же Вишняк показал, что «веховцы», прокляв революцию 1909 года, в феврале 1917 года восторженно ее приветствовали, чтобы снова — уже осенью проклинать ее.

Другие авторы из левых тоже демонстрировали аналитико-критическое, совсем не апологетическое отношение к русской интеллигенции. Е. Ананьин о «примитивности некоторых взглядов и идей выдающихся представителей русской интеллигенции», имея в виду их неисправимое народолюбие, при котором «идея “равенства” превышала несомненно идею “свободы” или их нетерпимость к “инакомыслящим”»³⁴. Ф. А. Степун указывает на динамику внутри ордена и отсеивает зерна от плевел. Он находит, что после 1 марта 1881 года орденом «всцело завладела просвещенская интеллигенция весьма разных оттенков: внецерковная, науковедческая, но, в общем и целом, все же свобододолюбивая. Из нее и выделилась чуждая ей по духу фашистски-тоталитарная линия Нечаева, Ткачева — в известном смысле и Бакунина, которую завершил и возглавил Ленин»³⁵.

При таком подходе естественно было выдвижение главного в обсуждаемой проблеме — о мере ответственности интеллигенции за Ленина, за Октябрь 1917 года.

Свою позицию Н. И. Ульянов повторял неоднократно. Наиболее выразительно он сделал это в «Необъяснимом» — статье-ответе Ф. А. Степуну, вступившемуся за близкий ему орден. Сославшись на современные ему исследования, устанавливающих влияние на В. И. Ленина русской радикальной мысли — от Бакунина и Белинского до Нечаева и Ткачева, — Ульянов утверждает, что «Ленин все больше представляется конденсатом наиболее терпких соков столетнего дерева русской революции»³⁶.

Более того, Ульянов увидел ленинизм задолго до Ленина: «Если принять во внимание “Русскую правду” Пестеля, эту конституцию военно-полицейского государства, то становится ясно, что элементы ленинизма существовали на заре русского революционного движения»³⁷.

Напротив, М. В. Вишняк — главный оппонент Ульянова в этом споре разделяет, казалось бы, другую позицию, сформированную Ф. А. Степуном и еще яснее Г. П. Фе-

³³ Вишняк М. В. Суд скорый и неправый над русской интеллигенцией // Социалистический вестник. — 1959. — № 12. — С. 237.

³⁴ Ананьин Е. (Чарский) Что такое интеллигенция? // Русская мысль. — 1960. — 30 апреля. — № 1519. — С. 3.

³⁵ Степун Ф. А. Суд или расправа? // Русская мысль. — 1960. — 8 марта. — № 1496. — С. 3.

³⁶ Ульянов Н. И. Необъяснимое // Новое русское слово. — 1960. — 16 апреля. — С. 2.

³⁷ Там же.

дотовым. Согласно Степуну, нужно различать носителей русского революционного процесса до большевиков — добольшевистского, вне-большевистского и большевистского. В этом свете «ленинизм представляет собою не столько завершение революционно-интеллигентского движения, сколько его предательство»³⁸. Проще писал Г. П. Федотов, которого, — соглашаясь с ним, — цитировал М. В. Вишняк: «...Большевизм есть преодоление интеллигенции на путях революции».

Так разрешились в дискуссии 1959–1961 годов два ее основных вопроса.

Остается немного — хотя бы как-то соразмерить ее основное содержание с «Вехами». Главным достоинством нашей дискуссии стал конкретно-исторический подход к вопросу о роли интеллигенции в жизни страны. Когда-то, в слепом негодовании веховцы сузили круг русской интеллигенции до радикалов. Состоявшаяся дискуссия увидела историю интеллигенции «пестрой», зигзагообразной, с движениями вперед, назад, в сторону; она различила до- и вне-большевистскую революционность и не исключила из интеллигенции либеральную ветвь освободительного движения. Нужно верить «Бесам» Ф. М. Достоевского (был же в русской революции Сергей Нечаев!), но нужно верить и «Запискам моего современника» В. Г. Короленко. Не очевидно ли, что русская революция конца 80 — начала 90 годов показала, как много «бесов» пристает к самому благородному движению!

Имеется другое достоинство этой дискуссии. Оно заключается в подчеркивании общественного сочувствия освободительному движению. Напротив, «Вехи» готовы были изображать интеллигенцию далекой от идеальных устремлений общества. Но как в таком случае можно понять симпатию русского образованного общества к революционерам и его презрение к царскому двору, бюрократии и т. д.?

Наконец, если «Вехи» подчеркивали сознательное интеллигентское действие по разжиганию революции, то теперь на первый план выходит ее объективный характер. Г. П. Федотов, Ф. А. Степун и М. В. Вишняк считают большевизм порождением революционного процесса. Даже у Н. И. Ульянова элементы ленинизма присутствуют на заре революционного движения, в «Русской правде» Пестеля³⁹.

Вопрос о том, что Советская власть принесла России, в дискуссии не обсуждался. И одна и другая сторона знали, что она принесла только Зло. Этим злом были марксистско-ленинская идеология и Советская власть, при которых огромная страна одним своим существованием определяла ход мировой истории XX века.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ананьин Е. (Чарский). Что такое интеллигенция? // Русская мысль.— 1960.— 30 апреля.— № 1519.
2. Аргус. Слухи и факты // Новое русское слово.— Нью-Йорк.— 1958.— 20 декабря.— № 16711.
3. Бабичева М. Е. Писатели второй волны русской эмиграции. Библиографические очерки.— М., 2005.

³⁸ Степун Ф. А. Суд или расправа? // Русская мысль.— 1960.— 8 марта.— № 1496.— С. 3.

³⁹ Вишняк М. В. Русская интеллигенция и ее хулители // Русская мысль. Париж.— 1960.— 22 марта.— № 1502.— С. 5.

4. Базанов П. Н. Н. И. Ульянов // *Философия в Санкт-Петербурге (1703–2003)*. Справочно-энциклопедическое издание.— СПб., 2003.— С. 224–236.
5. Варшавский В. «Воздушные пути». Альманах под редакцией Р. Н. Гринберга.— Нью-Йорк, 1960 // *Новый журнал*. Нью-Йорк.— 1959.— Кн. 58.
6. Вишняк М. В. Суд скорый и неправый над русской интеллигенцией // *Социалистический вестник*.— 1959.— № 12.
7. Вишняк М. В. Годы эмиграции. 1919–1969.— Стэнфорд, 1970.
8. Вишняк М. В. Русская интеллигенция и ее хулители // *Русская мысль*.— Париж, 1960.— 22 марта.— № 1502.
9. Воздушные пути. Альманах.— Нью-Йорк, 1960.
10. Завалишин В. С. О «ревизионистах» и «консерваторах» слева // *Новое русское слово*.— Нью-Йорк.— 1960.— 20 марта.
11. Завалишин Вяч. Шевченко без преувеличений // *Новое русское слово*.— 1961.— 25 июня.— № 17639.
12. Злобин Вл. Перед судом (по поводу статьи Н. Ульянова «Десять лет») // *Возрождение*.— 1959.— Тетрадь 88.
13. Кантор М. [Рец.] Воздушные пути // *Русская мысль*.— Париж, 1960.— 5 января.— № 1469.
14. Минувшее. Исторический альманах.— 24.— СПб., 1998.
15. Михайлов Вл. Письмо в редакцию // *Новое русское слово*.— 1960.— 15 мая.
16. Николаевский Б. Об общественном и личном. Вынужденный ответ Н. И. Ульянову // *Социалистический вестник*.— № 11.— С. 220–224.
17. Николаевский Б. И. Общее значение частного спора // *Русская мысль*.— 1960.— 25 февраля.— № 1491.
18. Степун Ф. А. Суд или расправа // *Русская мысль*.— 1960.— 8 марта.— № 1496.
19. Ульянов Н. Десять лет // *Новое русское слово*.— Нью-Йорк, 1958.— 14 декабря.
20. Ульянов Н. Когда защищают поэзию // *Новое русское слово*.— 1959.— 10 мая.
21. Ульянов Н. И. Интеллигенция // *Новое русское слово*.— Нью-Йорк, 1960.— 7 февраля.
22. Ульянов Н. И. Необъяснимое // *Новое русское слово*.— 1960.— 16 апреля.
23. Чижевский Д. И. Гегель в России.— СПб., 2007.

О. Ю. Сумин

УТВЕРДИТЬ ХРИСТИАНСКУЮ ТОЧКУ ЗРЕНИЯ РЕФЛЕКТИВНО-ФИЛОСОФСКИ!

*В архиве журнала сохранился отзыв на автореферат
докторской диссертации Д. К. Бурлаки (2008),
присланный спустя несколько дней после состоявшейся защиты.
С согласия автора публикуем этот отзыв.*

Своеобразием данной работы является то, что она выносит на защиту не только определенные теоретико-научные соображения, но и представляет в качестве подкрепляющего эти соображения аргумента практику культурнообразовательного проекта, который в процессе своей эволюции менял свои названия и в настоящее время именуется Русская христианская гуманитарная академия.

Данное обстоятельство очень важно, так как здесь речь идет не только о некоей теоретической доктрине в отрыве от жизни, но и о долголетнем, на практике доказавшем свою жизнеспособность духовном проекте. Поэтому с этой стороны можно сказать, что определенная часть этой работы уже защищена самой жизнью. Проект РХГА уже давно доказал, что он является событием современной русской культуры, и произошло это именно благодаря способности его основателей сочетать идеализм духа с реалиями жизни! Вряд ли имеется что-либо более важное, чем это единство! В данной работе, однако, содержится определенная саморефлексия этой собственной практики — именно ее принципиальные духовные положения выносятся на теоретическую научную защиту. В нашем отзыве мы поэтому оставляем в стороне несомненную просветительскую и образовательную ценность РХГА и сосредоточимся только на общей идейной стороне представленной работы и отчасти самого проекта, которая, на наш взгляд, является залогом его успеха.

В основе деятельности этого неординарного вуза лежит бесценная идея единства формы христианской религии и философского знания! Эта идея бесценна потому, что только единство этих двух моментов является залогом возвышения на истинную точку зрения! То есть ни только идея религии, взятой без момента философии, ни только момент философской рефлексии без абсолютного содержания христианства не дают нам искомой позиции истины и свободы! Именно осознание этого пункта и полагание его в основу создателями РХГА обеспечило ее долголетний успех! При этом необходимо отметить здесь чрезвычайную трудность в удержании этого единства сегодня, когда долгое господство атеизма в нашей культуре привело к тому, что инерция духа повлекла его в сторону не всегда размышляющей веры. Но если мы возьмем и рас-

смотрим многие курсы и учебные программы РХГА, то мы без труда обнаружим это стремление не скатиться только в один из моментов, но удержать их оба — все курсы построены на этом необходимом принципе — утвердить христианскую точку зрения не бездумно-догматически, а рефлексивно-философски! Едва ли необходимо доказывать благотворный характер того, что, будучи светским учебным заведением, РХГА предоставляет свои услуги и православно ориентированной публике и, что еще более важно ее двери открыты и для протестантски мыслящих людей — в этом нужно видеть универсальный, объединяющий характер философской формы мысли, которую РХГА достаточно органично сделала необходимой частью своей идеологии и учебного процесса!

Таким образом, идея единства этих двух форм является центральным пунктом успеха этого проекта. Здесь, однако, мы должны отметить, что доказательство необходимости данного единства принадлежит не религии, а философии. Поэтому, отметив бесценный характер этой идеи, выразившейся в успехе этого учебного заведения, многочисленных издательских проектах и т. д., мы должны отметить также одно явное противоречие, которое состоит в том, что единство это утверждается не за счет ясного осознания роли и значения философии в прошлой и современной жизни России, а скорее вопреки пониманию этого значения. Сознательное утверждение в качестве главного принципа идей русской религиозной мысли привело к тому, что понятие философии в общем духе культурного мышления осталось совершенно неопределенным. Поэтому и в диссертационном труде философии дано ни к чему не обязывающее определение «своеобразной формы мысли», которая «также» существует наряду с другими: *«Своеобразное место в жизни культурного организма занимает также такой его орган, как философия. Обладая чертами сходства и различия с наукой и религией, искусством и моралью, неся в себе космологическую, аксиологическую и эстетическую проблематику, философия не совпадает ни с одним из этих видов человеческого познания и творчества. Будучи “духом эпохи, выраженным в мыслях” (Гегель), философия в реальной исторической жизни пребывает в постоянных колебаниях между различными полюсами духовной жизни цивилизации. Ее функция в культуре, в сравнении со всеми иными формообразованиями, отличается наибольшей степенью синтеза и коммуникативности»* (с. 16–17). Это очень расплывчатое определение, где философия при этом предстает некоей неуверенной «колеблющейся» дамой. Далее, правда, утверждается, что философия занимается и таким серьезным делом, как познание всеобщего, но говорится как бы о некоем грехопадении ее, когда она делится этой всеобщностью с особенными сферами: *«Философия в культуре представляет собой такое формообразование духа, в котором он жертвует блаженством своей всеобщности, переходя в суету особенного и наделяя его неведомым до тех пор содержанием. Всеобщее, которое является достоянием философствующего сознания, дарится им особенным сферам мысли и деятельности, поскольку таковые сами по себе не в силах преодолеть своей особенности. Философия служит и науке, и политике, и искусству, ибо такова природа духа»* (с. 17)! Однако природа этого духа, раскрывающая философское понимание всеобщего, далее смелой рукой приносится в жертву абстракциям национальных религиозных представлений — в частности, представлению о всеобщем Вл. Соловьева...

Данные соображения о философии, таким образом, недостаточны для того, чтобы определить с точностью ее необходимое место в культуре. В любом случае, очевидно, что философия обладает определенной ценностью для автора, но ценность

эта выражена неясным представлением, и поэтому он всецело доверяется авторитету мыслителей религиозного ренессанса. Вслед за ними он принимает непосредственно аксиому о том, что именно религиозный способ является высшим пунктом развития культуры: «Генетически культура венчается религиозной сферой, религия — вершина культурно-исторического творчества... Религия есть не только историческая, но ценностно-смысловая завершенность культуры» (стр. 16).

Данная неопределенность отношения философского и религиозного моментов в общем понятии духа приводит к тому, что работа формулирует с самого начала трудно достижимую цель. Эта последняя заявлена как «экспликация религиозно-философской концепции культуры и ее систематическое изложение с точки зрения самой русской религиозной философии» (с. 4). Если под словом «экспликация» здесь кроется стремление к разумному пониманию духа этой эпохи, то его невозможно достичь, оставаясь в пределах самой этой религиозной мысли, «из нее самой». Русская религиозная мысль является незаконченной систематикой духа, не достигшей тотального тождества мысли с самой собой, поэтому стремление остаться в пределах ее самой и излагать ее так, как она сама себя трактовала, означает с самого начала отказаться от ее понимания. Но зачем нужно тогда непонимающее «эксплицирование»? Поэтому, если мы искренне хотим предельного понимания, если мы хотим стать на точку зрения философского понимания предмета, мы должны еще до начала наших размышлений осознавать, что мы не можем и не должны оставаться в пределах самой русской религиозной мысли, что мы можем использовать ее результаты только там, где она использует собственно форму мысли, а там же, где мысль пасует перед формой откровения, мы должны пойти дальше, ибо понимание и формы религии, и формы искусства возможно только при выходе за их границы к точке зрения философии искусства и философии религии. Таким образом, необходимость единства христианской точки зрения с философской формой уже оказалась ухваченной и теорией, и прежде всего самой практикой РХГА, но излишняя доверчивость авторитету русской религиозной мысли приводит к тому, что саморефлексия здесь оказывается сдвинутой в сторону, противоположную необходимости разумного!

Необходимое разумное отношение этих двух моментов заключается в том, что именно философия является развивающей содержание христианской религии до ее высшей формы. То есть форма христианской религии при всей необходимости ее содержания оказывается неадекватной самому этому содержанию. Именно это противоречие всей христианской культуры ввергло Европу и Россию XIX и XX века в кризис, закончившийся двумя мировыми войнами, а для России вылилось в необходимость манифестации необходимости философской формы для всего мира через свою собственную историю. Именно поэтому оказалась нежизненной вся русская религиозная культура начала века, поэтому делать ее сознательно основанием современности достаточно рискованное занятие, хотя как общий культурный проект она и может иметь долговременный успех.

Единственная необходимая современная точка зрения заключается в понимании культуры как разума в его единстве форм искусства, религии откровения и философии. Но это единство должно быть само разумным, а не перекашивающим моменты согласно их историческому развитию и некритически смешивая их. Разумное единство последних состоит в том, что все они являются моментами разума, но понятийное их единство обеспечивает форма философии, поэтому именно она должна лечь в основу и образовательной политики, ибо и образование основано

на принципе понимания! Это как, мы уже отметили, мы и наблюдаем и в практической деятельности самой РХГА, которая ведет учебный процесс в духе достаточно высокой общей философской культуры, то есть своим рабочим фундаментом имеет понятийно-категориальный аппарат, но сознательно при этом противоречиво отстаивает приоритет формы откровения!

Вследствие этой непроясненности понятия разумного, отсутствия осознания отношения его необходимых моментов, и сама систематизация идей русской философии на наш взгляд не подчинена разумному принципу. Сам подбор фигур русской мысли осуществлен более по религиозному, а не философскому основанию, так как «за кадром» осталось множество фигур русской мысли, которые, будучи религиозными, в то же время ярко стремились к утверждению права формы философии¹. На таком неполном и ограниченном подборе фигур и идей русской мысли невозможно показать весь необходимый с точки зрения понимания рисунок русского духа. А не имея этого общего рисунка, нельзя понять и такую его часть, как русская религиозная философия.

Таким образом, совершенно необходимо расширить само научное поле поиска и в качестве методологической основы обратиться не к представлениям о разуме, а к его понятию, выраженном в понятии абсолютного духа, расчлененном в текучие, опосредующие друг друга, моменты: искусство, религию откровения и философию. Именно это понятие должно стать единственной основой как общей систематизации идей, развивающихся в русской философии, так и идей русской религиозной философии.

Выявление этого общего «рисунка» русского мышления состоит, таким образом, в выделении в русской культуре этих понятийных моментов абсолютного духа:

— момент эстетической разумности в русской истории развивается в духе русского православия до начала XIX века; русское сознание знакомится с формой духа античной красоты так, как она присутствует в форме византийской религии, где красота продолжила сохранять себя в качестве самостоятельного, не подчиненного до конца духу религии момента; вследствие этого этот эстетический момент сдерживал и развитие тотальности формы откровения в духе этой религии. Поэтому

— момент христианской религии, момент истинного откровения развивается не в самой истории православия, а именно в деятельности русской религиозной философии. Именно там впервые явлена сама христианская идея в ее развитости;

— но так как понятие разума содержит необходимость развития и своего третьего момента, то и развитие русского духа отнюдь этим не заканчивается, а идет далее в тотальность развития формы философии. В русской истории это проявляется как первоначальное, отрицательное отношение к форме религии откровения и строительство государства из духа превратно понятой идеи философии, овнешнившей себя до философской идеологии... Дух идеи философии здесь объективирует себя и через это уходит во внешность пафоса, который доказывает свою правоту не столько в теории, сколько в практическом столкновении во Второй мировой войне с иррациональностью религиозного принципа западного христианства... Но движима эта новая русская

¹ Эта селективная пристрастность проявляется и в издательской политике Академии: почему, например, книга Дмитрия Чижевского, подготовленная преподавателем РХГА А. А. Ермичевым, выходит не в самом издательстве РХГА, скажем, в серии «Русский путь», а уходит в издательство «Наука», в серию «Слово о сущем»? Что, разве путь к сущему это не русский путь?

культура именно духом всеобщей формы философии, который живет в ней под поверхностью формы идеологии... Именно этот новый дух разумного в конечном итоге отказывается и от самой этой формы идеологии, а отнюдь не религиозное сознание... Ныне этот дух уже не относится абстрактно-отрицательно к форме христианского откровения, а осознавая с ней свое единство, добровольно впускает его в себя, но отнюдь это не означает капитуляции духа философии перед духом религии, так как в этом случае это бы выглядело как предательство не только разума как такового, но и духа собственной истории, ибо история двадцатого столетия России есть история формы становления всеобщего философского разума!

Таким образом, идеи русской религиозной философии относятся к развитию в русской истории только второго момента разума — момента религии откровения. Их специфику, однако, составляет то, что развитие идеи христианской религии в России до ее тотальности, до ее предельной глубины осуществляется в тот период, когда она уже вовлечена общим духом мировой истории в стадию развития определенности философской формы. Поэтому глубина христианского откровения разрабатывается на нашей отечественной почве с сильным «креном» в рефлексивную философскую сторону. Всемирное развитие третьего момента разума — философского приводит к тому, что русская христианская идея становится в своем высшем пункте религиозно-философской!

Именно таким образом, на наш взгляд, систематика разумного должна проявляться в рассмотрении духа русской культуры. И как мы уже отметили, она в общих чертах намечена прежде всего в практической деятельности РХГА, присутствует и всегда присутствовала в самом ее пафосе, и мы уверены, что она будет в ней развиваться и крепнуть и дальше — как в сфере «воли», так и в сфере «теоретической идеи», потому что только единство этих двух моментов дает нам понятие «абсолютной идеи», а что дух создателей РХГА «заражен» стремлением к абсолютному, для нас несомненно!

Выполненное исследование отвечает всем требованиям ВАК, предъявляемым к докторским диссертациям, а автор заслуживает присуждения ученой степени доктора философских наук по специальности 09.00.13 — религиоведение, философская антропология, философия культуры.

СОЦИУМ В ЦЕННОСТНО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

К. С. Пигров

АРМИЯ И ЦЕРКОВЬ КАК БЫТИЙНЫЕ ОСНОВАНИЯ КОНСТИТУИРОВАНИЯ НАЦИИ *

Вопрос о нации ставится в данной статье не как культурологический, а как онтологический и социально-антропологический. Нация в этом плане (иногда говорят «этнонация») представляет собой объективность космического и/или биологического типа. Мы исходим из того, что возможна гипотетическая, конституирующая основания нации модель, которая элиминирует моменты культурного воздействия на нее. Необходимо «додумать до конца» такого рода модель, что вовсе не означает, что мы стоим именно на данной точке зрения, которая, как и всякая модель, является односторонней, схематизирующей многообразие реальности.

Возникает вопрос о пределе возможного обобщения, о пределе использования для анализа реальных феноменов «больших линий». Да, здесь есть риск заблуждения и односторонней абсолютизации, но только пройдя по грани возможной ошибки, мы получаем возможность получения более глубокого воззрения. Биологически-космические моменты выходят на первый план, если рассматривать нацию «в больших линиях», в большом историческом масштабе; если же рассматривать ее более детально, «в малых линиях», то тогда на первый план выйдут культурные аспекты. Нация при таком взгляде представляет собой телесное образование живой материи того же порядка, что и биологический вид, т. е. нация оказывается сопоставимой с самим видом *homo sapiens*. Впрочем, отличие нации от вида *homo sapiens* в том, что нация все-таки являет себя частью человечества, но каждый раз так или иначе акцентирует вопрос о своей исключительности. В таком же ключе современный российский исследователь Б. А. Диденко¹ предлагает парадоксальное видение, в соответствии с которым человечество представляет собой не один биологический вид, а четыре. (Правда, в его концепции внутреннее биологическое разделение человечества идет не по этнонациональному признаку, хотя в принципе не исключен и такой ход). Если

* Исследование поддержано грантом РГНФ № 12-03-00247 «Социально-философская аналитика символических форм российской телесности».

¹ Диденко Б. А. Цивилизация каннибалов: человечество как оно есть.— М., 1996.

нация является телесно-биологическим образованием, то другие нации, явно или скрыто, воспринимаются как общности «второго сорта». Именно здесь такого рода рассуждения подходят к радикальному национализму и позволяют объяснить последний. Фундаментальная и нескончаемая конкуренция между нациями конструируется в категории политического, которое онтологизируется. Объяснительная сила данной модели состоит, в частности, в том, что и в самом деле всемирная история как история конкурентного взаимодействия наций оказывается до сих пор вовсе не движением по пути гуманности и прогресса к единению всего человечества под сенью Кантовского «вечного мира», а движением «от копыта к мегатонной бомбе»².

В основе нации лежит дихотомия «мы — они», или, как у Карла Шмитта, дихотомия «друзья — враги»³. Противостояние «мы и они» развитой индивидуальности вовсе не предполагает; это противостояние доиндивидуально. В связи с этим следует заметить, что «война всех против всех» у Т. Гоббса⁴ представляет сложное образование новоевропейской культуры, которое предполагает противостояние уже развитых индивидуальностей, в то время как противостояние «мы — они», о котором говорится здесь, индивидуализации, вообще говоря, не требует.

В мифолого-теологическом смысле вопрос о бытийности нации в плане различения «друга» и «врага» восходит к противостоянию нашего племенного бога и чужих племенных богов, или в развитой форме монотеизма — к противостоянию Бога и Сатаны. Борьба с Сатаной — это судьба политического, где всемирная история обретает провиденциальный смысл сражения с абсолютным агрессором⁵. Собственно сама культура нации выступает в таком случае лишь в качестве одного из средств ее осуществления, — способов придания нации формы, — один из способов культивирования национального как объективно, космически, биологически данного. Поэтому более адекватным в рассматриваемой нами модели оказывается натуралистическое видение, которое было реализовано через различение «мы и они» Б. Ф. Поршневым⁶. В этой традиции работает и Б. А. Диденко⁷. Современные люди с натуралистической точки зрения не более чем специфические животные, и их общности по присвоению внешней и внутренней природы представляют собой в своей основе не культурные, а биологические данности. Согласно такой модели потенциально антагонистический конфликт между общностями людей в своей основе имеет противостояние общности друзей и общности врагов. В этом контексте Б. Ф. Поршневым подчеркивалась ошибочность привычной эволюционной схемы антропосоциогенеза. Последняя предполагает, будто бы становление человека идет как нарастание человеческого в животном. Но эта схема, с точки зрения Поршнева, гуманистический самообман, базирующийся в границах просветительских парадигм развития человечества. Только

² Кузнецов М. М. Теодор В. Адорно — философ неидентичности // История философии. — Вып. 10. — М., 2003.

³ Майер Х. Карл Шмитт, Лео Штраус и понятие политического. О диалоге отсутствующих. — М., 2012.

⁴ Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. А. Гутермана, под ред. А. Ческиса // Томас Гоббс. Соч.: В 2 т. — Т. 2. — М., 1991.

⁵ Майер Х. Карл Шмитт, Лео Штраус и понятие политического. О диалоге отсутствующих. — М., 2012.

⁶ Поршневым Б. Ф. О начале человеческой истории. — М., 1974.

⁷ Диденко Б. А. Цивилизация каннибалов: человечество как оно есть. — М., 1996.

в иллюзиях Просвещения центральной несущей конструкцией социального развития оказывается культура.

«Натуралисты», в частности современные социобиологи, в развитии человечества отводят культуре второстепенную роль⁸. Также и Б. А. Диденко приписывает человеку только два отличительных признака, среди которых отсутствует способность к культурно-созидательной деятельности. С позиции Б. А. Диденко, люди — во-первых, единственный вид, внутри которого систематически практикуется крупномасштабное, рационально не объяснимое, взаимное умерщвление, причем по преимуществу по межнациональному признаку. Во-вторых, люди единственный вид, способный к абсурду, а логика и синтаксис, практическое и теоретическое мышление, все попытки «дезабсурдизации» человека в культуре пока не приводили к устойчивому положительному результату. Ясно, что эти два момента связаны: практика массового убийства в войнах — наглядное проявление абсурда межнациональных отношений.

В связи с онтологической постановкой вопроса о нации следует пересмотреть выделение базовых социальных институтов, играющих ключевую роль в ее конституировании. Мы выделяем в связи со сказанным два института, которые нацелены на формирование из этнической «медузы» — из своеобразного «тела без органов»⁹ — некоторого цельного единства, которое именуется нацией. Речь идет об армии и церкви. Эти два института по существу телесны и лучше всего передаются соответствующим мелосом. Скажем, соответственно для армии и церкви это «Прощание славянки» Василия Агапкина и «Жертва вечерняя» Павла Чеснокова в исполнении Бориса Христового. Нами специально выбраны не произведения классической музыки, а широко бытующий в нашем народе, органичный для его телесности мелос.

Армия не только предполагает разделение на абсолютных врагов и абсолютных друзей, но исходным образом переводит вопрос в анти-индивидуальный аспект. Речь идет о плане необходимости жертвы отдельной человеческой жизнью во имя Родины, национальной общности, «во имя друзей», во имя соратников. Армия сохраняет нацию, культивирует мужественное начало в ней, формирует убеждение, что существуют непреложные ценности, которые важнее, чем индивидуальное выживание.

Армия — это дисциплинарная матрица, по типу которой строится все национальное сообщество, — производство, — семья, образование, наконец, культурные институты. «С точки зрения юриста» армия, несомненно, представляет собой государственное формирование, но с генеалогической точки зрения, которая предлагается в рассматриваемой модели, государство произошло из вооруженных общностей, в известном смысле — из армии, т. е. можно сказать, что государство — это по своей природе «армейское образование». Культура сама по себе в сравнении с армией становится менее значимой, она предстает как своего рода «развлечение». Как известно, против культурных «развлечений» резко направлена определенная весьма устойчивая мыслительная традиция¹⁰.

⁸ Уилсон Э. Социобиология новый синтез // URL: <http://ethology.ru/library/?id=126> (дата обращения — 14.02.13).

⁹ Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. — Екатеринбург, 2007.

¹⁰ См., напр.: Августин. Исповедь / Пер. М. Е. Сергеевко. — М., 1991; Паскаль Б. Мысли / Пер., посл. и ком. О. Хомы. — М., 1994; Майер Х. Карл Шмитт, Лео Штраус и понятие политического. О диалоге отсутствующих. — М., 2012.

Разумеется, говоря об армии как национальной дисциплинарной матрице, мы далеки от идеализации, скажем, Русской Императорской армии, Советской армии или нынешних Вооруженных сил Российской Федерации. Речь здесь идет только о *концепте армии в конституировании нации*. Худо или хорошо, но армия практически учит нацию, давая ей по крайней мере два урока: во-первых, что тезис о приоритете индивидуальных ценностей над коллективными ведет нацию в тупик и, во-вторых, что есть вещи важнее, чем индивидуальное выживание.

Церковь понимается в данном случае так же как и армия по преимуществу телесно, в духе аналитики С. Л. Франка¹¹, в единстве трех моментов: семейного очага, родной страны (культивированного ландшафта, национальной архитектуры) и Универсума, куда Родина и семейный очаг органически вписаны. Церковь есть мелос нации. Церковь устанавливает фундаментальное единство нации с Абсолютом на внерациональном уровне: не важно, что нация думает о себе, важно, что Бог думает о нации в вечности¹².

Дело совершенно не в том, «есть ли Бог», как ставит вопрос уязвленное поверхностно понятой позитивной наукой обыденное сознание буржуазного человека. Коммунисты свято верили, что «Бога нет», но на самом деле в качестве неистовых ревнителей, не считаясь ни с какими жертвами, продолжали выстраивание российской церкви. Пусть «Бога нет», но церковь-то безусловно есть! Она конституирует единство нации, она незримо и спланированно прорастает в обычаи, стереотипы, ритуалы, в быт, в архитектуру, в национальный мелос,— в саму стилистику поведения нации. Причем этот процесс идет объективно, даже в том случае, если нация демонстративно отказывается от религии, исторически связанной с этой церковью.

Так же как идея армии напоминает, что есть вещи, важнее чем выживание, так же идея церкви раскрывает трансцендентную устремленность нации к Абсолюту, причем в ее непосредственно телесной принадлежности. Нация, организуемая церковью в широком смысле, готова, растворяясь в Универсуме, принести в жертву себя вместе со всем человечеством, даже если «Бога нет»¹³. Церковь телесно утверждает нацию в общем чувстве, что она провиденциально необходима, в ее существовании есть космический и *сакральный смысл*.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин А. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского / Пер. М. Е. Сергеев.— М., 1991.
2. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. А. Гутермана, под ред. А. Ческиса // Томас Гоббс. Соч.: В 2-х т.— Т. 2.— М., 1991.
3. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип.— Екатеринбург, 2007.
4. Диденко Б. А. Цивилизация каннибалов: человечество как оно есть.— М., 1996.
5. Ильенков Э. В. Космология духа // Ильенков Э. В. Философия и культура.— М., 1991.— С. 415–437.

¹¹ Франк С. Л. Духовные основы общества.— Л., 1991.

¹² Соловьев В. С. Русская идея (1888) // Россия глазами русского. Чаадаев. Леонтьев. Соловьев.— СПб., 1991.— С. 311–339.

¹³ Ильенков Э. В. Космология духа // Ильенков Э. В. Философия и культура.— М., 1991.— С. 415–437.

6. Кузнецов М. М. Теодор В. Адорно — философ неидентичности // История философии.— Вып. 10.— М., 2003.
7. Майер Х. Карл Шмитт, Лео Штраус и понятие политического. О диалоге отсутствующих.— М., 2012.
8. Паскаль Б. Мысли / Пер., посл. и ком. О. Хомы.— М., 1994.
9. Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории.— М., 1974.
10. Соловьев В. С. Русская идея (1888) // Россия глазами русского. Чаадаев. Леонтьев. Соловьев.— СПб., 1991.— С. 311–339.
11. Уилсон Э. Социобиология новый синтез // URL: <http://ethology.ru/library/?id=126> (дата обращения — 14.02.13).
12. Франк С. Л. Духовные основы общества.— Л., 1991.

П. А. Сапронов

ЭТНОС В ЕГО СУЩЕСТВЕ И ХАРАКТЕРНЫХ ПРИЗНАКАХ

То, о чем пойдет речь далее, в первом приближении очевидно каждому. Обозначу ли я его как народ, нацию, национальность, этнос — от этого самое главное не меняется. Существуют такие общности людей, которые обозначаются перечисленными словами и хотя попробуй еще их определить, не запутавшись в противоречиях, не смешав и не нагородив смутного и невнятного, зато на вполне конкретный, деловой вопрос о том, к какому народу (нации, национальности, этносу) ты принадлежишь, каждый из нас ответит легко и сразу. Свою национальную принадлежность мы не так просто осознаем потому лишь, что родились от смешанных браков, воспитывались на перекрестии этнической принадлежности отца и матери. Это сочетание простоты и ясности национальной самоидентификации с невозможностью дать себе отчет по поводу того, в чем состоит принцип национального как такового, представляет собой некоторый парадокс. Ведь существующее несомненно, живущее во мне, являющееся моментом меня самого не может быть фикцией. Но почему тогда оно не дается в руки — и если бы с позиций какого-то там строгого, последовательного и глубокого определения. Так нет же, трудность с этносом самая простая, в нем просто-напросто никак не удастся выделить существенные признаки, отличающие этническую общность от любой другой, указывающие на ее несводимость ни к чему другому. Таковыми, например, не могут быть признаны ни территория, ни язык, ни национальная самоидентификация. Этнос может быть разбросан по разным территориям, на одном и том же языке не так уж редко говорят различные народы. Когда национальная самоидентификация имеет место при всей несомненности ее наличия у представителей каждой национальной общности, она все-таки идентифицирует непонятно с чем, с реальностью ускользающей от сколько-нибудь надежной фиксации.

Если попробовать ввести новые признаки национального, несомненно, они разделят участь своих предшественников. Выход из ситуации мне представляется по сути один, для кого-то, наверное, неожиданный и непривычный. А что если махнуть рукой на национальное как таковое, то есть на его определение во всей чистоте и обращенности к нему в его отъединенности от всего остального. Для меня это означает

попытку увидеть в национальном реальность, которая существует не сама по себе, а в сопряжении как минимум с тремя другими реальностями: страной, она же земля, государством, родом. Я полагаю, что как таковой этнос вообще без всякой соотнесенности с первой, второй и третьим никогда не существовал и существовать не в состоянии. Не обязательно со всем тремя. Какая-то из соотнесенностей и определений этнической общности может отсутствовать вообще. Скажем, не все этносы входили в государственные образования или создавали их. Но этнос как таковой вне страны, государства, родства между входящими в него людьми, может быть, и мнимо, однако живо ощущаемого — это уже чистая абстракция, а не реальное историческое бытие. Последнее, между тем, для каждого этноса характеризуется определенным сочетанием национального со страной, государством, родом. Со всеми ими вместе взятыми или с выпадением одного из составляющих трехчленки. В этом нам вскорости предстоит убедиться, так как попытка определить национальное будет состоять в выявлении его вариативности. Иначе говоря, с нашей точки зрения, не существует понятия этноса вообще. Оно обязательно вариативно. Но тогда, вправе заметить читатель, и речь вести последовательно о нескольких, пускай близких между собой понятиях, а не об одном понятии. Попробую пояснить свое несогласие с этим по-своему вполне логичным заключением.

Оно базируется на основании, которое состоит в том, что этническое способно к осуществлению не иначе, чем при наличии у него некоторой подпорки или, если хотите, выхода в иное ему. Это семью, например, можно уловить в ее обращенности на себя, исходя из ее собственных признаков. С этническим не так. Оно в своем возникновении и существовании обязательно предполагает неотрывное от нее; этнос, народ, нация, оставаясь самими собой, должны быть еще и чем-то иным: страной, государством, родом. В них они обретают себя, в них разрешаются и довершаются. Иначе этносу этносом не бывать. Поэтому этноса как такового не существует. Но это в исторической и культурной реальности. Как понятие же он вполне реален, поскольку этническое заявляет и выявляет себя в качестве момента некоторого целого, нам ничего не мешает специально зафиксировать этот момент.

Начну я свое рассмотрение-вглядывание в этническое с его сопряжения со страной (землей). Только не перепутаем, нас будет касаться вовсе не один из признаков этноса, бесконечное число раз формулировавшийся в его определениях как единство территории проживания национальной общности. Речь совсем о другом, о том, что национальное в своей конкретике как принадлежность к той или национальной общности, может быть определено и очень часто определяется через обращение к «территориальному», то есть к стране-земле, иначе же состояться не способно не в научных или квазинаучных осмыслениях и определениях, а в самовосприятии человека. Когда, отдавая себе отчет в своей национальной принадлежности, он замыкает этническое на «территориальное», сближает их вплоть до слияния. Наиболее выразительной демонстрацией сказанного несомненно является рассмотрение опыта русского национального самосознания. Причем в его наиболее древних и архаических вариантах. Примером, на котором я остановлюсь, будет в первую очередь наша знаменитая «Повесть временных лет». Все-таки полное ее название включает в себя такие слова «откуда есть пошла русская земля и откуда русская земля стала есть». Поскольку «есть русская земля стала есть», то вместе с ней стал есть и русский народ.

Если без всякий затей следовать буквальному смыслу ее заглавия, то «Повесть временных лет» посвящена истории русской земли, то есть Руси как страны среди

других стран. Может быть, это еще и история русского народа, только народ в этом случае нужно понимать как проживающий в стране, или на земле. Такова во всяком случае простейшая логика, которая возникает у меня как читателя, открывшего нашу древнейшую из сохранившихся летопись. Но вот, прочитав заголовок, я начинаю чтение самой летописи и сразу же узнаю, что повествует она о трех сыновьях Ноя, которые «разделиша землю» между собой. Их разделение означало вполне определенную вещь. Одному из сыновей достались одни земли-страны, другому — другие, третьему — третьи. Сим получил Персию, Бактрию, Сирию и пр. Хам — Египет, Эфиопию, Ливию и пр., Иафет — Мидию, Албанию, Малую и Великую Армении и пр. Мне незачем приводить полный перечень прибытков каждого из новых сыновей, так как касается нас не сам перечень, а упоминание каждый раз той или иной страны. На то, что их во времена Сима, Хама и Иафета не существовало, закроем глаза. Допустим, что сыновьям Ноя достались территории, которые впоследствии стали странами, включенными русским летописцем в его длинный перечень. В принципе сходным образом обстояло дело и с народами, чьими названиями Нестор перемежает названия стран, когда у него, скажем, наряду с Кордуной упоминаются ассирияне после Боспора меоты и т. д. То, что эти народы произошли от тех же Сима, Хама или Иафета, очевидно для автора «Повести временных лет». Если же это именно так, то нам остается обратить внимание на самую рядоположенность и соседство наименований стран и народов. Как минимум представление о тех и других в глазах летописца сближены, если не переходят друг в друга и целиком не тождественны.

Приняв во внимание сказанное, пойдём дальше и прежде всего обратим внимание на то, что рассказ Нестора от перечисления преимущественно стран, разделенных между братьями, плавно переходит к перечислению народов. Среди них далеко не сразу обнаруживаются норрики, «иже суть словене». Дойдя до них, летописец уже не выпускает славян из вида. Он перечисляет славянские племена, указывая, где, у какой реки или озера обосновалось каждое из племен, иногда поясняя происхождение названия того или иного племени. Так, древлянами одно из племен названо «зане седоша в лесах». В другой раз летописец прикрепляет название племени к реке, в частности, полочан к Полоте. Таким образом, славянское племя сопрягается с землей (страной), где оно поселилось, по сути образуя с ней одно неразрывное целое. Когда поляне — это еще и земля полян, а их земля еще и живущее на ней племя. Конечно, страны, земли каждый раз образуют племена, ведь изначально они были распределены между людьми — Симом, Хамом, Иафетом. Но что значил бы каждый из братьев, не определились он на определенной земле, не заселив ее? Покамест ничего, так как жить и продолжать свои дела можно не иначе, чем трудясь, возделывая землю и получая от нее плоды. То же самое, согласно логике «Повести временных лет» и с народами. Осев в известных пределах, они становились таковыми совершенно и окончательно, то есть народами-землями (странами) или землями (странами), они же народы.

На то, что одно переходит в другое, завершается в нем, указывает, к примеру, следующий отрывок из летописи: «В год 6360 (852), индикта 15, когда начал царствовать Михаил, стала прозываться Русская земля. Узнаем мы об этом потому, что при этом царе приходила Русь на Царьград, как пишется об этом в летописании греческом»¹. Смотрите, как легко и естественно летописец переходит от упоминания русской земли

¹ Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси.— Т. 1. XI–XII вв.— СПб., 2000.— С. 73.

к упоминанию Руси как войска, то есть русских людей в качестве воинов. Под стены Царьграда они пришли не из ниоткуда, а из своей русской земли, туда они и вернулись. А это в глазах греков, согласно летописцу, предполагало, что Русь и Русская земля нераздельны. Есть народ, который живет на своей земле, и земля, являющаяся землей своего народа. Помыслить же народ и землю самих по себе оказывается решительно невозможным. Придя к этому заключению, нам остается сделать и следующий шаг: попытаться определиться с тем, в каких конкретно отношениях в пределах своей нераздельности находятся народ и его страна-земля. Применительно к Руси-России самое главное в этом случае, кажется вполне очевидным. Русским человеком Русь-Россия в качестве страны-земли всегда воспринималась не иначе, чем материнское начало. Точно так же и с русским народом в целом. Он для русских людей был и остается тем, кто обитает на своей земле-матери. Впрочем, само разделение на русский народ и русскую землю не вполне точно, поскольку сводит землю к территории. Считать свою территорию матерью, согласимся, не получается. Как минимум русская земля — нечто большее. Одним из свидетельств сказанному, несомненно из числа самых ярких и убеждающих могут служить строки из зачина к «Слову о погибели русской земли»:

«О светло светлая и прекрасно украшенная земля Русская! Многими красотами прославлена ты, озерами многими славишия, реками и источниками местнотчймymi, горами, крутыми холмами, высокими дубровами, чистыми полями, дивными зверями, разнообразными птицами, бесчисленными городами великими, селениями славными, садами монастырскими храмами Божьими, князьями грозными, боярами честными, вельможами многими. Всем ты преисполнена земля Русская, о правоверная вера христианская»².

В этих во многих отношениях примечательных строках первое, на что обязательно нужно обратить внимание, — это не всеобъемлющность и всеместимость русской земли. Русская земля — это Русь со всем, могущим быть отнесенным к ней. Не только территория, пространство, на котором располагаются озера, реки, источники, горы, холмы, дубравы, поля, но и те, кто ее населяет. А населяют, в частности, русскую землю, «дивные звери и разнообразные птицы». Они теснее всего примыкают к озерам, рекам, источникам, горам, холмам, полям, дубравам, поэтому первыми и приходят на ум автору зачина «Повести о погибели русской земли». Они тоже есть русская земля. Только за зверями и птицами идут дела рук человеческих — города, селения, сады монастырские, храмы Божии. Они предваряют собой в тексте непосредственное появление человека — князей, бояр, вельмож. Иерархия вроде бы выстроена вполне последовательно, от природного ландшафта до людей. Без всего, что в нее входит, русская земля будет неполной. И хотя увенчивают ее русские люди в лице ее «аристосов», сами они неотрывны от их многообразного предварения. И потом, действительно ли увенчивают? Похоже, я поторопился со своим заключением. Ведь последние слова зачина — это восклицание о «правоверная вера христианская». Оно размыкает русскую землю ввысь, навстречу Богу и миру невидимому. Без такой разомкнутости русская земля тоже будет неполной.

И где во всем этом, зададимся вопросом, русский народ, этнос в привычном и узком смысле слова? Нет его самого по себе в отделенности от того, среди чего он живет. Если же русский этнос все-таки выделить специальным препарированием целого,

² Слово о погибели Русской земли // Библиотека литературы Древней Руси.— Т. 5. XII–XIII вв.— СПб., 2002.— С. 91.

то небольшое от него останется. Князья, бояре и вельможи сразу же окажутся голыми людьми на голой земле, точнее говоря, на каком-то скудном и пустом пространстве, жмущимся друг к другу и ничем себя не заявляющими таким, о чем можно было бы сказать: да, это русское, оно своеобразное, внутренне наполненно, разнообразное при все своем сквозном единстве.

Заявленное русским человеком около восьми веков назад о русской земле, о стране Руси-России в главном — это ее вечное теперь. То, что делает русский народ некоторым единством, осуществляющимся несмотря на все исторические повороты, трансформации, срывы, катастрофы. Что бы в этом убедиться, нет необходимости обращаться к многочисленным свидетельствам, подкрепляя их все новыми аргументами. Достаточно будет обратиться к одному из самых известных стихотворений М. Ю. Лермонтова. У него и название-то «Родина», то есть страна — Россия. При всей памятности этого стихотворения для человека не вполне одичавшего, приведу его полностью в перспективе удобства для читателя следить за последующим разбором стихотворения.

Люблю Россию я, но странную любовью!
Не победит ее рассудок мой.
Ни слава, купленная кровью,
Ни полный гордого доверия покой,
Ни темной старины заветные преданья
Не шевелят во мне отрадного метанья,
Но я люблю — за что не знаю сам —
Ее степей холодное молчанье,
Ее лесов безбрежных колыханье,
Разливы рек ее подобные морям,
Проселочным путем люблю скакать в телеге
И взором медленным пронзая ночи тень,
Встречать по сторонам, вздыхая о ночлеге,
Дрожащие огни печальных деревень.
Люблю дымок спаленной жнивы,
В степи кочующий обоз
И на холме средь желтой нивы
Чету белеющих берез.
С отрадой, многим незнакомой,
Я вижу полное гумно,
Избу, покрытую соломой,
С резными ставнями окно;
И в праздник, вечером росистым,
Смотреть до полночи готов
На пляску с топотом и свистом
Под говор пьяных мужичков.

Конечно, лермонтовское стихотворение менее всего способно вызвать у нас какие-либо ассоциации с древнерусским «Словом о погибели русской земли». И не для этого я его привел и собираюсь разобрать. Родство двух текстов обнаруживается не сразу и вовсе не на уровне простейших ассоциаций, от чего оно не становится менее существенным и глубоким, в чем на самом деле не трудно убедиться, хотя, может быть, и не сразу. Тем более что начинается «Родина» прямо противоположным образом

по сравнению со «Словом». Если первые слова «Слова» преисполнены восхищения русской землей, оно рвется из груди древнерусского автора, то лермонтовское объяснение в любви к Родине сразу же задается как странное самому поэту. Это любовь-недоумение. Лермонтов любит озадаченно и пожимаемая плечами. Причем то, что и любить, казалось бы, непонятно за какие достоинства. И, напротив, достойное любви и восхищения ничуть не трогает поэта. Да, в «Родине» по сравнению со «Словом» все перевернуто и перепутано. Но все ли на самом деле? Наверное, я все-таки преувеличил и был неточен в одном немаловажном моменте. Сквозь перевернутость и переиначенность у Лермонтова пробивается нечто, несмотря ни на что, близкое и родственное «Слову о гибели русской земли».

Ведь и в «Родине» после первых строк возникает панорама русской земли, выстроенная сходным со «Словом» образом. Перед нами тоже пространство русской земли, наполненное природными реалиями — степями, лесами, реками. Теперь, правда, у степей «холодное молчанье», леса «безбрежны», а реки сближены с морями. В этом нет благолепия, «прекрасно украшенной» земли, таким не залюбуешься. Но зато этому не откажешь в своеобразном величии и грандиозности. Присущи они, между тем, России не как таковые. За ними стоит и то, что противоположно им. Конечно, я имею в виду «печальные деревни» с их «дрожащими огнями». Они не просто образуют контраст степям, лесам, рекам. Здесь контраст и вместе с тем то, что довершает природный ландшафт. У такой природы только и может быть такое довершение человеческим присутствием на русских пространствах. Но когда поэт в него вглядывается, грандиозность русской природы отступает на задний план в пользу вглядывания и приближенности человеческого присутствия в русском мире. Оно очень непритязательно, снижено даже, и все-таки воспринимаются Лермонтовым с любовью. Его любовь — менее всего восхищение, но точно так же и не снисходительность и жалость. Родина такова, как она есть и любит ее Лермонтов именно за это, а не за то-то или то-то. Собственно, так только и любят, когда случается любовь, а не нечто ее напоминающее или с ней пересекающееся. Любовь поэта заходит так далеко, что ему милы топот, свист, говор с пьяну пляшущих мужиков. Надо лишний раз говорить о том, как все это далеко от образов «Слова о гибели русской земли». Давайте, однако, не забывать нас непосредственно в настоящем случае касающееся: что в «Слове», что в «Родине» Русь-Россия вся та же по такому признаку, как переход одного в другое и единение природно-ландшафтного с обозначенностью его человеческим присутствием и самими людьми. Уже даже не насельниками русской земли, а продолжателями ее, являющими собой саму русскую землю как одно из ее выражений. И нужды нет, что люди в «Слове» — князья, бояре, вельможи, а в «Родине» мужики, да еще и пьяные. Разное и по-разному увидели автор древнерусского текста и Лермонтов русскую землю в ее наполненности всякого рода конкретикой. И все-таки это все та же русская земля, страна Русь-Россия. Она узнаваема, с какой стороны на нее не посмотри, что в ней не акцентируй. Акценты ни мало не колеблют касающееся нас непосредственно — неразрывность русского, «этнуса» и русской земли.

Попытаемся себе представить русского человека, озабоченного своей рускостью, пытающегося схватить, что собственно делает его русским. Как хотите, но обращенность к «темной старины заветным преданьям» вряд ли выйдет у него на передний план. Когда же выйдет, в этом будет обязательно какая-то доля натяжки или хотя бы нервической взволнованности, мечтательности, отвлеченности. Совсем другое дело обращенность к русской природе, к каким-то ее с детства запавшим в душу деталям

и фрагментам, к этим навязшим в зубах березкам, лугам, полям, проселкам. Те, у кого ничего такого не было, а их год от года становится больше, тем не избежать неопределенности и растерянности по части своей русскости. Она становится данностью, невыразимой в своей конкретике, наглядности, живости впечатлений. Я бы не рискнул утверждать, что русский человек, которому ни о чем не говорят русская природа, ее пространства, те же леса, поля, озера, реки и т. д., — уже русским человеком не является. Речь совсем о другом. О неуловимости и ненаполненности своей русскости. В этом случае этническая принадлежность скудеет, она остаточна, может быть неустойчивой и переменчивой. С позиций этноса — это не то, что можно пожелать себе, а значит, и «открепленность» русской этничности от русской земли и страны, когда она возникает — это не аргумент в пользу какого-то другого понимания признаков национальной общности применительно к русскому этносу.

Связь этнического со страной и землей у русского народа выражена в максимальной степени, с наибольшей из возможных полнотой и силой. Но сама по себе она не исключение. Как крайний случай эта связь и заставила нас обратиться к ней. Ведь крайности лучше выявляют тенденцию, которую в более умеренных случаях не так просто выявить. К таким случаям, видимо, относится соотносительность английского или германского этноса со страной и землей. Именно в силу такой умеренности англичанин или немец, пребывая в инородной этнической среде, в среднем гораздо менее склонен к ассимиляции в ней по сравнению с русским. Последний в оторванности от своей страны на одном полюсе своей жизни очень склонен к ностальгии. На другом же полюсе его русскость в тех же Англии, Германии, Франции оказывается очень неустойчивой. Русским людям в иных краях и держаться друг за друга как за представителей одного этноса не очень получается. Не в том ли здесь дело, что они пребывают в оторванности от русской земли со всем ее своеобразием?

Вряд ли ответ на этот вопрос может быть однозначно положительным. Препятствуют этому факты сами по себе достаточно очевидные. Скажем, освоение русскими людьми огромных пространств за пределами земель, в пределах которых сложился русский этнос, с сохранением своей этнической принадлежности и идентификации. Все-таки Сибирь и Дальний Восток русские люди заселяли не так, как среднерусскую возвышенность. В последнем случае заселение совпадало с формированием этнической общности. Ситуация XVII–XIX веков была совсем иная. Русский крестьянин двигался на восток на тысячи километров по пространствам с другим климатом, ландшафтом, растительностью, чем в местах его прежнего обитания. Казалось бы, новая земля должна была пересоздать русского человека, сделать из него не совсем или совсем не русского. Ничего такого не произошло. Сибирь и Дальний Восток остались Россией. Со своими особенностями, но они ничего общего не имеют с признаками другого, чем русские, этноса.

Объяснение происшедшему, на мой взгляд, нужно искать в том, что этническое, как бы оно не было тесно связано со страной и землей, вовсе не предполагает вторичность узко этнического по отношению к стране как земле, на которой живешь. Точнее будет говорить о некоторой встрече, некотором подобии брака и супружества между двумя началами. Начало собственно человеческое в этом случае накладывает свой отпечаток на среду обитания, вмещает ее в себя, в свою очередь определяясь этой средой. Однако первенствование человека все равно сохраняется. Менее всего в отношении природы он отражателен. Воспринимает человек природу таким образом, каков он есть. На это, конечно, можно возразить, что он таков, в том числе, какова его земля

и природа. Нам остается согласиться с этим, правда, с оговоркой такого рода. Сказанное целиком приложимо к ситуации формирования этноса. Когда же он состоялся, то перемещение в иные страны и земли осуществляется теми, кто свою страну и землю в известном смысле уносит с собой. В новых местах она дает о себе знать строениями, оформлением окружающего пространства, хозяйственным освоением природных ресурсов и т. д. Это новый брак, когда в новой жене хотя бы отчасти узнается старая. Такое, разумеется, возможно в определенных и ограниченных пределах. Не может быть никакой уверенности в том, что, переселись русские люди в какие-нибудь африканские или американские тропики, они сохранили бы в себе ту же самую русскость, что ранее, то есть остались тем же самым этносом.

С освоением Сибири и Дальнего Востока произошло другое. Русские люди осваивали их пространство постепенно, двигаясь все далее на восток и не порывая полностью связи с метрополией. И природа в новых местах при всех ее отличиях от исконно русской все-таки не была ее противоположностью. Леса в Сибири более густые и обширные, реки действительно подобные морям, горные массивы — это уже не прежние русские холмы, морозы еще более холодные и продолжительные и т. д. Новая земля и страна тем самым находилась в родстве с прежними, соответственно, и соотношенность с ней не меняла коренным образом ощущения страны и земли так же как и этническую принадлежность.

И еще один момент, касающийся этнической принадлежности, неотрывной от соотношенности со страной и землей, вмещающей в реальность страны и земли. Я имею в виду громадность и безмерность русских пространств, дополняемой их более или менее, но всегда редкой населенностью. Они просто не позволяли русским людям стать безусловно доминирующим и заслоняющим все остальное отношениям «человек-человек». Последствием этого было то, что русский человек ощущал свое сыновство по отношению к Руси-России как стране-земле. Рождался он не только от родителей, его исток был не в одном первопредке, а еще и прежде всего в Матери-Земле. Поэтому русский этнос воспринимал себя далеко не только как известную совокупность людей. Их обращенность друг к другу была производной от обращенности к русской земле. Не обращенность даже, а пребывание в ней в качестве одной из ее составляющих. С учетом такого опыта национальной жизни, вряд ли возникнет охота к формулировке в таком роде: этнос характеризуется еще и таким признаком как территория совместного проживания. Не признак это, а то, что может быть самим существом этнического. Тем, что входит в этнос, как его существенная характеристика, делает страну и этнос взаимобратимыми реальностями, когда сказал «русский народ» и заговорил о России — русской земле, сказал «Россия» и завел речь о русском народе. Повторюсь — это то, что в высшей степени характерно для русского этноса, но вовсе не составляет его исключительную особенность.

Прикрепленность этноса к земле и стране — это только один поворот в теме. Другим же поворотом будет его сопряжение с городом и государством. Он мало существенен для понимания русского этноса. Чего, например, не скажешь о римлянах. Как раз на их примере лучше всего выявляется совпадение этнического с городским и государственным. Но прежде чем переходить к римскому опыту, наверное, совсем не лишним будет остановиться на понятии города. Оно далеко не так очевидно, как это представляется тем, кто специально не углублялся в этот вопрос. Очевидность, например, предполагает: исходно город — это поселение ремесленников и торговцев, в отличие от поселения сельского типа с его земледельцами и скотоводами. На то, что

дело обстоит не так просто и очевидно, указывает простейший и общеизвестный исторический факт: греческая Спарта не знала ремесла и торговли. Рим же, о котором вскорости пойдет речь, был в первую очередь поселением воинов-земледельцев. Воинами римляне были через обращенность вовне, земледельцами же в своей внутри городской жизни. Каждый свободнорожденный римлянин имел некогда свой участок земли, обрабатывая его собственными усилиями или при помощи рабов. От этого римлянин ничуть не переставал быть горожанином. В противоположность свидетельствам о соотносительности римлянина с землей.

И главное свидетельство здесь то, что римляне стали римлянами только с основания города. С этого момента они вели свое летоисчисление, с него начинали свою историю. Все же, что происходило до этого в Лациуме, в том числе и с теми, чьи потомки станут римлянами, — не более, чем предыстория не только города Рима, но и римского народа. Представить себе нечто подобное, скажем, в отношении Руси-России решительно невозможно. Ни Рюрик, ни Олег городов не основывают. Не городами и не с городов начинается Русь-Россия. Это сказывается уже в именовании главного города русской земли Киева. Он мать городам русским, то есть главенствует над ними, ему первенство по чести, за ним достоинство образца. Но русские-то города заведомо располагаются на русской земле. Они укрепляют ее, собирают вокруг себя, определяют ее жизнь. Попробуем себе представить нечто подобное в отношении Рима, и у нас ничего не получится. В частности, потому, что не было никакой «римской земли». Был город Рим с его *popolo romano*, который со временем образовал *Rex Romano* — Римский мир, римскую ойкумену-вселенную. И это менее всего означало, что Рим находился на «римской земле», пускай в самом ее центре, как пуп земли. Последний действительно располагался на римском форуме у подножия Капитолия. Сам Рим, однако, — это не пуп земли, а начало, простирающее себя вовне, устрояющее и космизирующее окружающее пространство до его последних пределов. Рим реформирует, как бы создает заново завоевываемые территории. На них возникают новые города, между ними пролегают знаменитые римские дороги. Это и стало *Rex Romano*, Римским миром, но не римской землей, потому что Рим всю ойкумену превратил в единственный и всеобъемлющий город. Конечно, в него входили не только дороги и строения, а еще и поля, леса, холмы, реки, озера. Но они стали моментом города, были включены в него и никак не наоборот. Никакая земля городами и дорогами не украшалась. Ими она осваивалась и поглощалась, становясь в результате Римом как городом.

Соответственно, римлянин изначально и исходно являл собой горожанина. И если в этом горожанине попробовать вычленить собственно этническое, то это неизбежно будет процедура абстрагирования от живого и конкретного целого. Очень просто, например, обратить внимание на то, что римляне были латинянами, то есть они говорили на том же языке, что и латиняне, почитали тех же богов, поклонялись им в тех же святилищах, сходным образом одевались, вели свое хозяйство и т. д. И вот перед нами возникает перспектива сделать римлян, хотя бы времен архаики представителями латинского этноса. Вряд ли у нас что-то такое получится, поскольку в этом случае мы разойдемся с самоидентификацией римлян. Она же была такова, что не предполагала восприятия себя как части целого, одного города-государства наряду с другими городами-государствами.

Я не случайно по мере уточнения характера римской этничности обратился к понятию государства. Уже потому, что и греческое «полис» и римское «*civitas*»

объединяет оба эти момента — город и государство. С античных позиций одно предполагало другое, во всяком случае, в эпоху архаики и классики. По-настоящему город и государство оказались разведенными только в Средние века и Новое время. К Риму же и его истории такая разведенность не имеет никакого отношения. Но тогда обратим внимание на такое простейшее обстоятельство: Рим был независимым государством, а значит, частью латинского этнического целого быть не мог. Родство с другими латинянами ощущалось сколько угодно. Другое дело, что *popolo romano* — это никакая не часть *popolo latina*. В частности, в виду того, что общность между собой римляне ощущали гораздо полнее и глубже по сравнению с общностью с другими латинянами. Опять-таки, сравним такое ощущение с нашим русским. Ни в каких русских летописях киевской поры не сквозит того, что новгородец, смолянин или черниговец является прежде всего новгородцем, смолянином, черниговцем и лишь во вторую очередь русским. Все они живут на одной и той же русской земле, принадлежат ей, выражают ее собой, все же остальное, каким бы значимым оно не было, вторично.

Так, может быть, согласившись с только что сказанным, повернуть мысль в такую сторону: да, принадлежность римлян к городу было для них несравненно важнее, чем к латинянам. Но почему бы тогда не истолковать это обстоятельство как приоритет у римлян государственно-городского начала над этническим? В чем-то с этим тезисом, наверное, остается согласиться. Правда, с очень существенным уточнением. Оно состоит в том, что первоначально этническое в качестве латинского со временем оказалось размытым. Оно было родовым. Однако наступили времена, приспели сроки, когда государственно-городское начало вобрало в себя этническое, что оно оторвалось от латинского, как минимум, сильно ослабило латинское в пользу римско-этнического. Возможно, нечто сходное происходило и во время образования Руси-России. У нее родовая принадлежность к полянам, древлянам, дреговичам, вятичам, словенам и т. д. довольно быстро преобразовалось в осознание своей русскости вовсе не в результате пресловутого объединения русских земель, а за счет торжества территориального принципа над родо-племенным. Оно же по существу и есть формирование живого чувства принадлежности к русской земле в обозначенном уже смысле. Наконец, ситуацию при всем ее различии с римско-латинской все-таки сближает с ней сам факт перетягивания этнического с одной реалии на другую. У римлян с родо-племенной на государственно-городскую, у нас с нее же на реальность земли и страны. Нечего и говорить о том, насколько различной в каждом случае стала содержательная наполненность этнического начала. И римляне и мы были этносами, народами, но насколько разное вкладывал каждый этнос в понятие этнической принадлежности. Настолько разное, что трудно удержаться от сомнения: да полно, действительно ли одно и то же понятие этноса — народ позволяет распространить его на римлян и русских одновременно. Удержимся однако от этого и продолжим рассмотрение этничности на римский лад.

Поскольку она городская и неотрывна от государства, то сами римляне могли ее осознавать не иначе, чем связанной с возникновением Рима как города и государства. Причем через вычленение римского из родственного ему латинского.

Латинское и латины предшествовали римскому и Риму, на этот счет у римлян никогда не возникало никаких сомнений. Кого же из себя представляли сами латины — это уже вопрос, однозначного ответа на который римляне не знали. Более очевидным для них было то, в чем должен был заключаться ответ. В соответствии с архаической

логикой, конечно, он упирался в первопредка, того, кто стал первым латинянином. А им только и могло быть божество или по крайней мере тот, в чьих жилах текла кровь богов. Такому критерию полностью отвечал Сатурн. Согласно авторитетному для римлян свидетельству Вергилия некогда в незапамятные времена там, где предстояло появиться Риму, «Племя первых людей из дубовых стволов тут возникло. / Дикие нравом, они ни быков запрягать не умели / Ни запастись ничем, ни беречь того, что добыто / Ветви давали порой да охота им скудную пищу...»³.

В приведенных строках Вергилий строго следует мифу. А это действительно мифологический ход — произвести первых людей из «дубовых стволов». Соответствие человека дереву, родство и тождество с ним — древний и широко распространенный в мифологии различных народов мотив. Им указывается на самозарождение человеческого рода и одновременно на его порождение матерью-землей. Она их порождает в том месте, где им должно жить. На своей земле они автохтоны. Более того, только их земля — это космически устроенный «круг земной», тогда как все остальные пространства более или менее тяготеют к хаосу. Впрочем, первоначально к хаосу тяготеют и те, кто повествует о своем самозарождении, оно же рождение от матери-земли. Превозмогается он мужским космическим и устроительным началом. В нашем случае упомянутым уже Сатурном. Повествуя о будущих латинах, Вергилий, в частности, говорит:

Первый пришел к ним Сатурн с высот эфирных
Олимпа.
Царства лишен своего, утрачен орудием Сына
Он дикарей, что по горным лесам в одиночку скитались
Слил в единый народ, и законы им дал, и Латинской
Землю назвал, в которой он встарь укрылся на землю
Век, когда правил Сатурн, золотым именуется ныне⁴.

Конечно, отождествляя римского Сатурна с греческим Ураном и следуя греческому мифу о свержении Урана Кроносом, Вергилий решает свои чисто римские задачи. Поэтому для него и золотой век относится ко времени Урана-Сатурна, а не к следующему поколению богов, как это имело место у Гесиода. Римскому поэту важно было продемонстрировать изначальность латинского народа, а значит, его непосредственную укорененность не просто в божественной реальности, а прямо в верховном первобожестве. Если имело место именно это, то латины суть первонарод, с них начались люди, на фоне которых все остальные народы вторичны, снижены, не суть люди по преимуществу. Такова мифология любого этноса в пределах архаической системы координат. Для него все остальные народы — «немцы», то есть немые и бессловесные, поганые или схизматики, если укоренить мифологию в христианизированную культуру. Так что Вергилий восславил латинов как мог, выполнил по отношению к ним долг латинянина. Настолько, что старец Эвандр, фрагмент из речи которого, обращенный к Энею, я цитировал, оказывается у Вергилия царем тех мест, где когда-то возникнет Рим. Более того, плывущие по Тибру троянцы «вдали увидели твердыню и стены, / Редкие кровли домов, что теперь до неба возносит / Гордый Рим...»⁵.

³ Вергилий. Энеида. 8, 315–318 // Вергилий. Собр. Соч.— СПб., 1994.

⁴ Там же. 8, 319–324.

⁵ Там же. 8, 98–99.

Вот оно как! Рим-то существовал всегда, то есть изначально, скорее всего, со времен Сатурна. Его история совпадает с историей появления первых людей. Да чего-то такого, несомненно, требовал латинский национальный миф, и Вергилий ему следует, точнее, создает его из разрозненных и противоречивых рассказов. Но как же тогда быть с ранее сделанным утверждением о том, что римский народ отождествлял себя с городом-государством, а вовсе не с родом-племенем, каковым были латины? На этот счет остается отметить следующее: в римском национальном мифе сопричастствовали два начала, родовое и государственно-городское. Первенствовало, разумеется, последнее и все же не настолько, чтобы окончательно устранить другое начало. Иначе говоря, римлянин ощущал себя римлянином, не отрекаясь от своего латинства. Каждое из начал задействовалось в соответствующих случаях. Общая же линия была такова, что латинскость оставалась не более чем подпоркой римскости. У Вергилия это обстоятельство дает о себе знать постоянно, так как он повествует о событиях, которые стали предпосылкой возникновения Рима, в нем довершились и обрели свой смысл. Рим же возник, отрицать это не приходится, в латинском мире, однако он не произрос в нем, а свалился на латинов как снег на голову. Римляне, как мы помним, еще и бывшие троянцы. Их привел в латинские пределы Эней, с намерением основать свой город в чужой ему среде. В итоге Эней и его троянцы породнились с латинянами, однако исходный импульс своей инородности они сохранили. Отсюда тема Рима как Новой Трои, а не просто латинского города среди других латинских городов, пускай и самого достойного, возвышающегося над всеми остальными городами.

В отличие от Вергилия, Тита Ливия касались уже не происхождения римлян, то есть их предыстория, а непосредственно история Рима. Соответственно, Тит Ливий и задействует совсем другую логику, чем Вергилий, повествуя о том, как возник Рим и в чем состояли его первые деяния. Логика эта на фоне того, что утверждал автор «Энеиды» о первых латинянах, поражает и может сбить с толку. В самом деле, латины — порождение земли, люди, которых народом сделал сам Сатурн, а римляне? О них у Тита Ливия можно прочитать следующее: «(1) Воздав должное богам, Ромул созвал толпу на собрание и дал ей законы,— ничем, кроме законов, он не мог сплотить ее в единый народ. (2) Понимая, что для неотесанного люда законы его будут святы, когда сам он внешними знаками власти внушит почтение к себе, стал и во всем прочем держаться более важно и, главное, завел двенадцать менторов»⁶. Вроде бы начало Рима сходно с тем, как начинались латины. Но в действительности сходство здесь чисто формальное, пожалуй, Рим начинается даже пародией по отношению к латинскому миру. Латинский мир устроит верховное божество, Рим — человек. И там и там исходна-первоначальна грубость нравов. Но латиняне — это первые рожденные землей люди, римляне же по сравнению с обитателями других городов — люди без роду и племени, чуть ли не сброд. Да и не чуть ли, а самый настоящий, если послушать дальше Тита Ливия: «чтобы огромный город не пустовал, Ромул воспользовался старой хитростью основателей городов, созывая темный и низкого происхождения люд, они измышляли, будто это потомство самой земли, и открыл убежище в том месте, что теперь огорожено,— по левую руку от спуска, между двумя рощами. Туда от соседних народов сбежались все жаждущие перемен — свободные и рабы без разбора,— тем была заложена основа великой мощи»⁷.

⁶ Тит Ливий. История Рима от основания города. Т. 1. Кн. 1, 8, 1–2 // Тит Ливий. История Рима от основания города.— Т. 1.— М., 1989.

⁷ Там же. Т. 1. Кн. 1, 8, 5.

Первоначально Ромул, согласно Титу Ливию, имел дело с таким народцем, управиться с которым можно было не иначе, чем при помощи хитрости и обмана. Одними законами привести его в чувство не удавалось. Отсюда «важность» Ромула, явно она пародировала причастность к сакральной инстанции. Начинал он с того, что всячески пытался дать понятие другим латинским городам о реальности весьма сомнительной — о том, что римляне и Рим ничем не хуже своих соседей, «...ведь города, мол, как все прочие, рождаются из самого низменного, а потому уже те, кому помогает собственная доблесть и боги, достигают великой силы и великой славы»⁸. Довольно странную аргументацию вкладывает Тит Ливий в уста основателя Рима. Он как будто забывает, что низменным может быть признан субстрат порождаемого, которому предстоит великое будущее, а никак не его родители. Их благородство наследуется порожденным по извечной логике «подобное вызывает подобное». В своих ухищрениях Ромул Тита Ливия закрывает на это глаза и подтасовывает карты, предлагаемые читателю. Впрочем, аргументы Ромула никого не убеждают. Согласно тому же Титу Ливию: «...велико было презрение соседей и вместе с тем их боязнь за себя и своих потомков»⁹, когда «Ромул предлагал им союзные отношения и соглашения о браках»¹⁰.

Словом, незавидным и даже низменным было начало Вечного Города, создавшего *Rex Romano*, совпавшего с ойкуменой в представлениях римлян. Самое же поразительное в этом — это то, что речь у нас идет о самооценке римлян, о реальности, на которую они легко могли закрыть глаза, преобразовать ее в благообразный миф об изначальном величии, великолепии, божественности Рима. Такое тоже сквозит в сочинениях римских историков, однако оно не забывает и не топит «тьмы низких истин» о первоначале римской истории. Этому нужно попытаться найти какое-то объяснение. И я полагаю, что оно не может не быть связано с тем, что римский народ, этническое на римский лад неотрывно от принципа города-государства, взятого в его максимальной выраженности.

Городу-государству, чтобы быть городом-государством, необходимо размежеваться прежде всего с родо-племенным началом. Оно же упирается в тему родоначальника-первопредка и производную от него цепь поколений. Этническая общность, выстраиваемая на родстве ее членов, произрастает от корней к кроне. Ее начало в известном смысле извечно, когда вечное (сакральное) начало изливает себя во временную (профанную) реальность. Это как раз то, о чем у нас шла речь в связи с происхождением латинов и что неприемлемо для города-государства. Принцип города-государства ведь состоит в том, что в нем решающее значение имеет преодоление родовых связей в пользу территориальных и соседских. Попросту в городе живут горожане-граждане, которых объединять может в том числе и родство, но не оно делает их гражданами. Если я скажу, что соседство само по себе, вне зависимости от родства, этим будет сказано еще только самая малость. Само соседство должно быть чем-то наполнено, какой-то связью помимо родственной.

Когда Аристотель называет эту связь общением, само по себе его определение мало о чем говорит и мало, что конкретизирует. Взятое же в контексте аристотелевской «Политики» оно гораздо красноречивее. Так, за ним стоит понимание того, что граждане полиса сами являются его источником, они сами создают свой город-государство.

⁸ Там же. 9, 3.

⁹ Там же. 8, 4–6.

¹⁰ Там же. 9, 5.

Он не столько прорастает во времени из своего вечного источника, сколько разворачивается в пространстве. Разворачивается в результате действий граждан на общее благо. Своими действиями они устанавливают и поддерживают связи между собой, которые Аристотель квалифицирует еще и как дружбу. Точнее же будет сказать, дружественность. Ее вряд ли имеет смысл трактовать под знаком чувств, чувствительности, сентиментальности. Это скорее взаимное приятие, готовность друг с другом считаться и главное, ощущение своей общности по ту сторону всякой родственности. Оно есть не просто данность, которая свойственна рождению и родству, ее необходимо каждый раз устанавливать. Прежде всего согласием в народном собрании, которое сколько угодно может предваряться спорами и противостоянием. Но так же через участие в совместных военных предприятиях, где каждому вменяется стремление отличиться в пользу своего полиса.

Приняв в расчет отмеченный характер полисной общности людей, можно лучше понять, что стоит за как будто нарочитой приземленностью описания Титом Ливием возникновения в латинском мире города-государства Рима. Здесь и речи не может идти о каком-либо подобии исходного родства между римлянами. Римский народ, согласно Ливию и не только ему, сложился из представителей самых разных народов и племен, мало того, Ромул не брезговал включать в него даже рабов и преступников. Этим подчеркивалось по своей сути одно — Рим возник как бы из ничего или, если хотите, из того строительного материала, который первоначально с будущим Римом ничего общего не имел. Очень важно, что самые первые римляне в их понимании были почти исключительно мужчинами, которым еще предстояло добыть себе жен на стороне. Этим подчеркивается деятельно-созидательный характер Рима, точнее свойственное ему самосозидание, в противоположность произрастанию родства и родовых общностей. Римляне тем не менее сложились не только в общность города-государства, но еще и в римский народ. Как бы не замыкалось их этническое самосознание на Рим, оно оставалось еще и этническим самосознанием. Римляне признавали себя народом города-государства, народом городским и государственным, то есть моментом объемлющего их целого. Для них город превосходил народ, так же для русского народа превосходящей его реальностью была русская земля.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вергилий. Энеида // Вергилий. Собр. соч.— СПб., 1994.
2. Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси.— Т. 1. XI–XII вв.— СПб., 2000.
3. Слово о погибели Русской земли // Библиотека литературы Древней Руси.— Т. 5. XII–XIII вв.— СПб., 2002.
4. Тит Ливий. История Рима от основания города.— Т. 1.— М., 1989.

О. Е. Иванов

СВЯЩЕННОБЕЗМОЛВИЕ ИЛИ ДЕФИЦИТ ЯЗЫКА

Язык богословской поэзии, как можно, разумеется очень приблизительно, обозначить способ богословствования в святоотеческие времена, составляет в эту эпоху почву встречи человека с Божественной реальностью. Но так происходит именно в определенное время, когда музыка поэтического богословия продолжает звучать в сознании, восприниматься как нечто слитое с собственной жизнью человека, льющееся из его души. Какого-то плавного перехода содержащихся в этой поэзии смыслов в сферу рационального или основанного на рефлексии богословствования ожидать не приходится. Пока святоотеческое стихосложение, или славословие, как можем мы еще обозначить это явление, звучит в полную силу, никакой надобности в этом нет. Скорее данный тип богословствования как раз и оттеснил «эллиническую мудрость» на второй план или по крайней мере превратил ее понятия и даже логические ходы в чистый материал своего искусства,— «искусства творения», как называл поэзию Аристотель.

Богословско-метафизические же резервы античной мысли, та же онтология Парменида в христианской перспективе ее рассмотрения, не нашли в это время должного обнаружения и развития. Можно, наверное, сказать, что здесь мы застаем своеобразный реванш, победу уже не логоса над мифом, которая как будто бы состоялась в отношении проблемы высшей истины окончательно и бесповоротно, а победу вновь обретшего вдруг силу мифа над логосом. О мифе мы, конечно, говорим здесь исключительно как о родине поэзии, той почве, на которой она родилась. Если логика так или иначе формировалась в конфликте с этой почвой, хотя тоже была с ней по-особому связана, то поэзия гораздо основательнее ее впитала в себя и скорее преобразила, чем преодолела.

Но вот что интересно: когда этот «новый миф», назовем его так все же очень условно, перестал восприниматься как имманентная форма собственной речи человека о Боге и возникла необходимость в новом языке, то в пределах византийской святоотеческой традиции такого языка просто не обнаружилось. Идеи возврата назад, к преодоленному в духовном смысле античному философскому наследию, с целью выяснить, нельзя ли вдохнуть в его понятия новую жизнь, не возникло. Если же обратиться к тогдашней

современности, то духовные процессы, происходящие на Западе в условиях совершившегося разделения церквей, в доминирующей тенденции воспринимались как нечто чуждое духу Православия. И в такой ситуации реальной для человека Церкви перспективой оказалось лишь «обоснованно» замолчать в богословском культурно-историческом смысле, обратиться к Священному безмолвию.

В то время когда на Западе всюду велись богословские диспуты, создавались все новые и новые тексты, продолжающие схоластическую традицию и опирающиеся на аристотелевскую метафизику, на Востоке многозначительно и радикально замолчали, предполагая, что сопровождающее молчание состояние мистического созерцания, достигаемое с помощью аскетических практик, открывает истинный путь не только к богообщению, но и к обожению.

Притом это прекращение открытой, звучащей речи нынешними православными богословами истолковывается не как некий обрыв и затухание предшествующей традиции, собственно замолкание говорящего в силу того, что ему просто нечего сказать, а как вполне естественный непрерывный процесс перетекания поэтического слова в молчание как его естественное продолжение, как сохранение его онтологических резервов. Более того, даже как возвращение поэтического слова к его настоящему истоку, неожиданное узнавание в себе своей собственной сути, после чего продолжать высказываться или создавать поэтический текст уже не имеет никакого смысла. Так, согласно этой точке зрения, и возникает знаменитый «исихазм», или священнобезмолвие, влиятельное течение в восточной мистике, связанное прежде всего с именем св. Григория Паламы. Вот одно из свидетельств подобных подходов:

«Исихастское богословие,— пишет прот. Александр Геронимус,— включает свидетельство о самом себе.

Как чувственное око взирает на письмо и получает из письма чувственные мысли, так и ум, когда очистится и возвратится в начальное достоинство, смотрит на Бога и от Него получает Божественное разумение. Вместо книги имеет он духа, вместо пера — разум и голос... свет же вместо чернил.

Погружая разум в свет и свет исполняя, ум расписывает духовные слова в чистых сердцах слушающих.

Богослов “смотрит на Бога”; он пишет и говорит не от себя, но “исполняет свет”. Прежде богословствования “ум должен очиститься и прийти в начальное достоинство”, то есть стать свободным от вымысла, фантазии и всякого рода воображения.

Научный, философский или рационально-богословский дискурс всякий раз основывается на определенной парадигме, являясь ее синтагматическим исполнением.

На пути очищения ум исихаста осознает абсолютизацию какой бы то ни было парадигмы как своего рода пленения, как препятствия к своей свободе и к своей чистоте, и поэтому стремится по мере осознания парадигмы “убезмолвиться” от нее, освободиться от рабской природы ее исполнения.

Таким образом, исихастское богословие не является родом науки или философии; оно подобно поэзии в ее самом первичном назначении.

Поэт, по Райнеру Марии Рильке,— это тот, кто дает речь молчанию, тот, кто словом творит бытие, ибо “Gesang ist Dasein”.

“В начале сотворил Бог...” В Септуагинте при этом используется греческий глагол ποιέω.

...Путь исихастского богословия сначала восходит в безмолвие, а затем восходит в слово, рожденном от духа...

Исихастское богословие в своей сущности — это поэзия по образу Поэта Творца, это рождение по образу Матери Слова.

Оно есть результат синергии Бога и богослова и само есть синергия. Такая поэзия и такое богословие не имеют ничего общего с воображением и фантазией, с субъективностью и эмоциями. Парадигма исихастского богословствования включает в себя установку на их изгнание.

Поэзия есть творческая синергия подвижника-исихаста с Самим Поэтом — Творцом всего бытия, поэтому поэзия творит свою реальность и совпадает с ней»¹.

Очень интересный и показательный в плане нашей темы текст. Сам тон речи возвышенный или преисполненный пафоса возвышения богословия священнобесмолствующих над всем, что не содержит в себе прямого пути к истине: наукой, философией или рациональным богословием. Правда, здесь сразу же обращает на себя внимание один момент. Сначала автор говорит о том, что ум исихаста стремится «убезмолвиться», уйти от какой бы то ни было парадигмы, «освободиться от рабской работы ее исполнения». Но через несколько строк он же заявляет о существовании «парадигмы исихастского богословия», Момент, конечно, такой, что к нему без лишнего повода можно было бы и не придирааться, но в то же время он фиксирует одно обстоятельство. Современные исследователи и, в определенном смысле, последователи исихазма, а также поэтики византийского «славословия» как такового, часто сами стремятся быть не столько «рациональными философами», сколько поэтами, воспевающими уже не собственно Бога, а тех авторов, которые создали в свое время выдающиеся памятники византийского «поэтического богословия». Для таких исследователей часто важна эффектно построенная фраза, способная удержать пафос возвеличивания аскетов-подвижников, воспеть величие их деяния.

Таких фраз мы найдем сколько угодно и у о. Иоанна Мейендорфа, и у Вл. Лосского, и у примыкающего последним к этому ряду по времени С. С. Хоружего. Но за стремлением к такой аффектации, вызванной действием квазипоэтической формы, часто не улавливаются логические лакуны и прямые оплошности типа той, на которую мы указали только что. Философская логика и логика как таковая становятся неважными как раз для тех, кто должен был бы перебросить мостик от нынешней рефлектирующей ситуации ко временам, когда рефлексия в богословствовании действительно уступила место искусству творения. Что-то важное в таком типе исследования схватывается, но не достигает необходимой для сегодняшнего дня степени ясности и систематичности, по существу, является не более чем подражательностью, и потому порождает множество неясностей, которые без должной степени рефлексии в исследовании не могут быть преодолены.

Прежде всего это проблема соотношения слова и молчания. Допустим, что поэт действительно творит «из ничего», переводя молчание в слово, и в этом его богоподобие, а стало быть, основание для синергии, совместного действия с Богом и возможность обожения. Но для исихаста важнее как раз не рождение слова из молчания, а рождение молчания из слова, богословское замолкание, тишина, переход в область чистой мистики, погружение души в созерцание нетварного Фаворского света. Путь противоположного направления, как отмечает и сам автор, которого мы

¹ Александр Геронимус, прот. Богословие Священнобесмолвия // Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия.— М., 1995.— С. 151–152.

выше цитировали, будет уже путем не восхождения, а нисхождения, необходимым в определенном отношении, но не главным и не определяющим. В Фаворском свете как состоянии обожения можно пребывать, не низводя теперь очей своих в мир. Или все же низводя, но уже в другом качестве, ощущая себя свидетелем Истины и наставником прочего человечества.

Искушение самой этой возможностью как действительностью, «примеривание» ее к себе позволяет недавним исследователям, о которых мы упоминали, свысока смотреть на рациональность, рефлексию и прочие разновидности «рабской работы». Воздавая хвалу великим мистикам прошлого, современные поклонники (трудно подобрать иное название) исихазма как будто бы сами оказываются причастными входу в Фаворский свет, приобщаются к нетварным энергиям. Сами начиная «поэтизировать» в своих научных текстах, посвященных исихазму, они не замечают, что отклоняются от своего собственного призвания, а не исполняют его. Ведь современный исследовательский текст, посвященный исихазму, как и любой теме, связанной с иными эпохами, должен быть рефлексивным не в силу «рабской природы» человека, его пишущего, а потому, что только рефлексия создает дистанцию между исследователем и его предметом. Она не позволяет исследователю, что называется, увлечься, вообразить, что он сам находится в пространстве-времени изучаемого предмета. Так или иначе рефлексия препятствует возникновению романтических грез и иллюзий в той сфере, где они становятся наиболее опасными.

Появление в XIV веке учения св. Григория Паламы на самом деле явление знаменательное. Оно говорит о завершении целого культурно-исторического цикла. До этого момента можно считать, что почва, основа встречи с Богом еще носила культурный характер. Ведь мир языка, звучащего слова есть мир культуры. Это был мир того самого еще говорящего, а не молчащего, несмотря на свои апофатические заявки, богословия. Культура невозможна без речи как своего активного выражения, без выговаривания и проговаривания человеком самого себя, что, конечно, обязательно подразумевает речь в буквальном смысле, формой объективации может быть и музыка, и изобразительное искусство,— все, что имеет предметное выражение. Все это так или иначе подразумевает выявление человеком самого себя, его «громкое» поведение, об-наруживание человека, его действия вовне. Та же самая поэзия, если даже следовать формулам Рильке или Хайдеггера, хотя и черпает свое содержание из глубочайшего колодца молчания, все же есть голос, звучащее бытие. Конечно, тот же Хайдеггер всячески стремился «утишить» такие голоса, чтобы молчание максимально внятно заявило о своем присутствии и вместе с ним на поверхности сущего проступил контур Истины. Бытие у Хайдеггера не заявляет о себе в по-картезиански ясной метафизической речью, а шепчет нечто философу на ухо, являет себя в неясных «намекающих» звуках. Но это все же звуки, а не тишина.

Не случайно современные адепты, определим их так, исихазма идут на союз даже с Хайдеггером, его культивация шепчущего «тайновидного» бытия им все-таки ближе, нежели «рабская работа» спекулятивной философии. Правда, возникает вопрос, зачем им вообще нужна философия, если Истина уже получена из первых рук и дело, буквально выражаясь, теперь только в технике, в совершенствовании приемов умной молитвы, аскетическом делании? Ответ может быть только один: таким образом наши «адепты» стремятся сохранить какую-то связь с реальностью, чтобы не оказаться в мире, не имеющем культурных координат, ведь высказываться им так или иначе приходится в мире культуры. В одном из своих выступлений М. Хай-

деггер ссылается на слова немецкого поэта Иоганна Петера Гебеля: «Мы растения, которые — хотим ли осознавать это или нет — должны корениться в земле, чтобы, поднявшись, цвести в эфире и приносить плоды»². Да, именно в поисках такой почвы для своего «произрастания» и вступают «адепты» в отношения с Хайдеггером, так как современность (а никакая почва не существует вне времени) соткана хотя бы отчасти и его, Хайдеггера, мыслью. Хайдеггер, в отличие от современных богословствующих и философствующих почитателей исихазма, укоренен, ему есть что сказать и одновременно «откуда» сказать, и вместе с тем он чем-то близок «адептам», так как знает цену молчания. Вариант для по-настоящему безысходной и бесперспективной современной апологии священнобезмолвия, в общем-то, очень подходящий. Ведь почва есть то, на чем и в чем можно держаться, из чего можно произрастать и получать питание.

Определенность настоящей мысли, даже если это хайдеггеровская, часто уклончивая, мысль, и создает некоторую твердость и основательность. Мысль не дает возможности душе отпасть, отлететь от своих корней так, чтобы уже никогда не «цвести в эфире». Да, мысль необязательно сама по себе есть это цветение, высшая жизнь того, что из нее произрастает, но она есть необходимое основание и условие роста, исходная форма жизни. Конечно, мысль не является везде и всегда единственной почвенной основой, и все же сегодня ее никак нельзя игнорировать в том случае, когда речь заходит о темах духовного характера. Как раз игнорировать это обстоятельство, к сожалению, и помогает культивация романтического по существу в данном его преподнесении образа древней монашеской жизни, вновь и вновь всплывающая в рассуждениях «адептов». Они, правда, стремятся «осовременить» этот образ, придав ему максимальную гибкость и вариабельность. Но подобные компромиссные шаги не исправляют положения в главном. Приведем в качестве примера один отрывок из статьи С. С. Хоружего, включенной в уже известный нам сборник «Синергия»:

«Ко всей сфере Праксис относится также вопрос о значении монашества: необходимо ли пребывание в нем для делания? Сюда примыкает другой, более общий: о значении внешнего делания, аскезы в эмпирическом и материальном смысле, которую, к примеру, Симеон Новый Богослов описывает так: “Пост, жесткое житие, труды, лохматые волосы, железные вериги, власяница, мозоли на коленях, твердое ложе, сеном застланное, и всякие другие злострадания жизни”»³. Как считает сам С. С. Хоружий, «ответ на эти вопросы, находимый почти у всех учителей, не задает априорной нормы. Внешняя аскеза никогда не выдвигается как самоценность и самоцель; те, что предаются ей “без внутреннего делания, подобны пышно разодевшимся прокаженным” (Симеон, там же). Но она хороша и плодотворна, если соединяется с внутренним деланием. Праксис — органическое единство внешней, материально-предметной, и внутренней, духовной активности, при определяющей роли второй... В этой позиции отражаются характерные черты исихастской антропологии, ее холизм и ее своеобразная “диалектика внутреннего и внешнего”. Здесь намеренно не проводится отчетливой границы между внутренней и внешней деятельностью человека, и даже, пожалуй, между его внутренним и внешним миром. Эта граница функциональна, подвижна: безусловно, онтологично лишь цельное задание твари, и в Де-

² Цит. по: Хайдеггер Мартин. Разговор на проселочной дороге.— М., 1991.— С. 105.

³ Преп. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны.— Сергиев Посад, 1917.— С. 236.

лании, служащем этому заданию, все устройство тварного бытия, его ход и обиход, членения и разделения, и могут и должны изменяться, так что, в частности, внешнее и внутреннее переходят друг в друга»⁴.

Итак, «лохматые волосы», по С. С. Хоружему, в общем, не обязательны, при желании они исчезают в «функциональности» и «подвижности». Главное — нечто другое, некая цельность внутреннего и внешнего. Тут-то мы и замечаем знакомые мелодии русской религиозно-философской мысли, не раз пропевшей песню, аналогичную той, что «онтологично лишь цельное задание твари». Фраза действительно звучная, но, к сожалению, не обнаруживающая в себе особого смысла. Понятно, зачем она понадобилась С. С. Хоружему. Ему нужно было максимально уйти от культурно-исторической конкретики исихазма, которая на самом деле и содержит в себе только определенный тип онтологии, переместить разговор о нем в мир «функций» и «заданий». Иначе всякий разговор об актуализации умного делания в контексте той самой реальности, почвы, «произрастая» в которой человек только и может устремиться к трансцендентному, теряет смысл.

Лохматые волосы и железные вериги, которые сами по себе, вне духовного смысла их ношения, ничего не значили, служили в то же время существенной коррективой к пониманию культурно-исторической реальности Византии. Даже представляли более, нежели коррективой: они являли собой глубоко ушедший своими корнями в самоощущение самого святого и его окружающих предметный образ героя этого времени, человека «жесткой жизни». Аскеза здесь действительно не выдвигается как самоцель, но и не играет роли легко заменимой функции, она именно онтологически, почвенно необходима в ее предметных, жизненно-реальных феноменах. Она, бесспорно, является здесь и определенной формой культурного опредмечивания человека, создания выдуманного образа того, кто совершает духовное делание. Функциональность? Возможно ли вообще применительно к византийской культуре говорить о какой-либо функциональности? Ведь сам этот термин имеет определенную временную привязку.

Монашество было встроено в целостную картину жизни древней Византии, и без него последнюю трудно себе представить. И именно монашество в, казалось бы, самом важном деле на пути к Богу — молитвенном речении после многих веков славословия, богословской «поэзии» вдруг замолкло, знаменуя, тем самым, конец целой великой культурной эпохи. Допустим даже, что Истина осталась на стороне последователей св. Григория, которым суждено было дожидаться конца Византии как христианской державы, но дальнейшая история Европы так или иначе допустила и укоренила на поле своего становления оппонента Григория — Варлаама.

Протоиерей Иоанн Мейендорф и его последователи считают, что духовная победа все равно осталась за священнобездомствующими. «Непосредственным результатом победы Паламы в споре с Варлаамом, — пишет, например, Г. Г. Сильницкий во все том же хоружевском сборнике «Синергия», — было пресечение линии рационалистического гуманизма в Византии: Его, (Паламы) решительная победа в 1351 г. означала для византийской культуры отказ от той новой гуманистической цивилизации, которую Запад собирался принять... Признав правоту исихастского доктора, византийская Церковь решительно повернулась спиной к духу Ренессанса»

⁴ Хоружий С. С. Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия. — М., 1995. — С. 84–85.

(Meuendorf, 1959: 194, 326)⁵. Однако сущность спора лежала глубже. «Победа варлаамизма повела бы восточную Церковь по путям, на которые номинализм Оккама уже увлек Запад, и породила бы, может быть, в скором времени такие же следствия». Наоборот, победа исихастского «движения духовного пробуждения и христианского максимализма... позволила восточному христианству выжить под турецким ярмом и избежать в течение длительного времени того великого кризиса секуляризма, который был порожден на Западе Ренессансом» (Meuendorff, 1959: 324,40). Восточная Церковь, в отличие от западной, отказалась от «нового синтеза греческой мудрости с Христианским откровением» и сохранила «верность первому синтезу, осуществленному Отцами IV века (Meuendorf, 1974: 89)»⁶.

Что же, вновь победно звучат фанфары, но попытаемся вдуматься в здесь сказанное. Итак, отказ от синтеза античной мысли с Откровением в исихазме признается за безусловное благо и означает, по существу, спасение Православия. Здесь-то коренится глубочайшее заблуждение как самого о. Иоанна, так и всех тех, кто рассуждает подобным образом. Под синтезом обычно понимают то, что присутствует и в вышеприведенной цитате: соединение различных моментов реальности, до того существовавших самостоятельно и независимо. Вследствие такой самостоятельности синтез не носит необходимого характера. Он может быть осуществлен, но может быть и не осуществлен. Иногда последнее даже полезнее первого, что мы, с точки зрения «адептов», и имеем в деятельности священнобездельствующих. Чистота постижения Истины в умном делании была отделена от философских Ее поисков. Что могла сделать философия для Церкви, она уже сделала, и сохранять, тем более — воспроизводить имевший место синтез смысла уже не было никакого. Но вот тут фанфарам и следует умолкнуть хотя бы на время. Ведь на самом деле синтез смыслов Откровения и античной мысли не является результатом искусственного соединения двух равнодушных друг другу духовных явлений, а отражает собой глубокое внутреннее единство, онтологическое сродство Духа и Мысли. Можно было бы показать этот факт, обратившись к богословским горизонтам тезиса Парменида о бытии. Бытие, о котором говорили элейцы как философском понятии, могло в перспективе быть истолковано только как бытие истинного Бога.

Обладая такой перспективой, «элейское бытие» оказывалось провозвестником истории, указывало на возможности, еще не реализованные, а ждущие своего часа, который должен наступить именно как синтез, встреча, прибавление нового к уже имеющемуся. Но это прибавление необходимо рассматривать не в качестве внешнего и случайного присоединения друг к другу разнородных элементов, а как процесс развертывания единого имманентного содержания, коренящегося в обеих сторонах синтеза. Мысль составила ту «подложку», плодотворную почву, на которой предстояло произрастать семенам Откровения, занесенных на нее ветром с Востока. И как раз этому произрастанию суждено было составить некую магистраль европейской истории. Недосказанность или отсутствие необходимых слов у Парменида при его выдвигании понятия бытия означало только, что эти слова будут произнесены другими и когда-то потом. Дефицит языка был временным состоянием и тем самым задавал перспективу самого времени. В истории всякая недоосуществленность

⁵ Сильницкий Г. Г. Разум человека по учениям исихастского и схоластического богословия // Си-нергия. Проблемы аскетики и мистики православия.— М., 1995.— С. 270.

⁶ Там же.

оставляет простор дальнейшему действию, составляя в то же время его реальную основу, а не препятствие для него.

Став реальностью истории, синтез, о котором говорит Г. Г. Сильницкий, учитывая природу составляющих моментов этого синтеза, не мог представлять из себя, вопреки мнению этого автора и его предшественника и вдохновителя отца Иоанна Мейендорфа, сочетания каких-то разовых актов, которые можно было осуществлять, а можно и не осуществлять. Он был непрерывным процессом того самого гебелевского «роста и плодоношения». Хотя какие-то моменты такого процесса и оказывались неявными для непосредственной констатации, все же именно он позволил ввести в дальнейшем само понятие философии истории, увидеть в ней цепь связанных событий, объединенных единой перспективой развития. В отказе мыслить небытие на самых ранних этапах греческой мысли заключалась, с позиций нашей темы, не некая «упертость» греческого духа, стремление с его стороны замкнуться в пределах одной формы культуры, а перспектива будущего. Отказ же от нового синтеза на Востоке, таким образом, означал выход не из искусственно созданной однажды ситуации, а из исторического процесса как такового, выход из самой реальности истории, т. е. включенности в процесс видоизменения действительной почвы, находясь на которой человек вступает в настоящее синергичное соотношение с Богом.

Если же к той самой истории вернуться, то хорошо известно, что через сто лет после появления паламизма Византия перестанет быть государством не только в политическом, но и духовно-культурном смысле, то есть радикальным образом окажется вне исторического процесса, который проявит себя в полную меру лишь на Западе. Да, конечно, победа исихастского движения, и здесь можно полностью согласиться с о. Иоанном, позволила восточному христианству «выжить под турецким ярмом» и избежать «великого кризиса секуляризма», вызванного на Западе Ренессансом. Все так, но заметим, глагол «выжить» по смыслу отличается от «жить». И различие здесь есть различие в той самой почве или основе, из которой «произрастает» человек.

Жить в данном случае будет означать осуществление своей исторической миссии, пребывание в своем времени-пространстве, сколь бы сложными и трудными обстоятельствами это пребывание ни отличалось. Если человек отнюдь не случайно «заброшен» в историю, то именно эта заброшенность, а не руссоистская идиллия первоначального добродетельного состояния и будет называться жизнью. Не случайность же определила то, что Бог вочеловечился во времена императора Тиберия, был распят «при Понтийском Пилате», то есть история оказалась включенной в самое существо вероучения. В Священном Писании этот исторический момент так подробно представлен, земная жизнь Христа обладает столь явной значимостью, что вычеркнуть этот историзм из жизни церкви уже никак не возможно. Иначе и быть не могло. Ведь Спаситель не просто снизошел с небес на землю, но вочеловечился, то есть принял в себя всю полноту человеческой природы кроме греха. Если же человеческую историю признать грехом, то остается либо воспринимать Деву Марию неземным существом, либо вообще «символически» трактовать боговоплощение, что никак невозможно в пределах христианской ортодоксии.

А тут «выживание»! Слово отнюдь не безобидное и требующее комментариев. Выжить — значит сохранить себя в чужой среде, в некоем двойном существовании, так как выживание предполагает приспособление. Но в случае порабощения безмолвствующих христиан инославными и культурно нечувствительными к христианскому

миру турками было даже не приспособление к условиям чужой среды, не пересадка в каменистый грунт, а какое-то вживание корней своего человеческого существования в то пространство, которое должны занимать ствол и крона. В условиях воцарившегося безмолвия, отсутствия языка такое странное превращение было неизбежным. Образовался некий замкнутый круг, сцепление корней с ветвями, существующее уже действительно только милостью Божией. Но подобному растению можно было уже не цвести и плодоносить, а только пребывать, какое-то время сохраняться. Это было даже уже не выживание, а скорее доживание.

Подобная беспочвенность сходна с положением веточки в стакане воды, где функция корней передана самой ветке. В таком положении она может находиться достаточно долго и даже давать новые побеги, но никогда не превратится в дерево. Здесь сами наши рассуждения могут показаться беспочвенными. Ведь исключение из столь нещадно эксплуатируемого нами пространства гебелевского образа вроде бы составляет монашеская жизнь, которая по природе своей в обычном человеческом, т.е. культурно-историческом смысле, беспочвенна, что не мешает этой жизни быть полной. Даже напротив, чем беспочвенней, тем будто бы и полнее. Но это не так, по крайней мере в отношении разбираемого нами случая. Византийское монашество до завоевания как раз было включенным в то, что составляло историческую реальность, монах был деятельной, полновесной фигурой в том числе и полисно-политического существования Империи. «Лохматые волосы» являли собой особый знак, символ участия в повседневной жизни Византии людей, имеющих совершенно иной духовный статус, нежели все остальные, но производящих совместно со всеми остальными наряду с собственно монашеским единое культурно-историческое делание.

Мы часто употребляем здесь термин «история» или «исторический» и хотим на всякий случай, хотя, возможно, читатель в этом и не нуждается, внести уточнение, что под этим термином мы подразумеваем не тот смысл, который во многом укоренился сегодня. Под историей понимается часто нечто отчужденное от жизни отдельной личности, некий объективный, протекающий сам по себе процесс, который может лишь втянуть в себя свободного человека, растворить его в собственной динамике. История или государство как ее субъект превращается тогда в некое самостоятельное существо, для которого люди есть только крохотные частички его тела. Над таким «развенчиванием» истории с разных сторон потрудились авторы как позитивистского, так и экзистенциалистского направления. Но в настоящем значении понятия история есть как раз участие человека как личности в своем собственном времени или неслучайное совпадение времени индивидуального бытия, события индивидуального существования с исполнением всеобщей задачи, решением какой-то всечеловеческой, а не надчеловеческой проблемы.

В истории, выражаясь в данном случае языком гегелевской логики, всеобщее проявляется через индивидуальное, не вступая с последним в непримиримое противоречие, а напротив, раскрывая перед ним простор его подлинного бытия. Византийские монахи, бесспорно, были такими участниками истории, пока всеобщее бытие их страны как христианской империи было открыто каждому ее жителю и взывало всех к единому историческому свершению. Это, собственно, и было состоянием, которое без всяких оговорок именно в духовно-культурном отношении можно назвать жизнью, а не выживанием. Османским завоеванием эта всеобщность, имевшая форму не абстрактного понятия, а именно жизненного простора, продвигающегося во времени многообразия конкретных дел, прежде всего — тех же

Вселенских соборов как событий далеко выходящих за церковную ограду, была разрушена. Хотя османское завоевание было здесь, в общем-то, только внешним толчком, завершившим внутренний распад Византии, к которому процессы, происходящие в Церкви, никак не могли не иметь отношения.

Для православия теперь и наступает время не жизни, а именно выживания, словечко, которое Вл. Лосский ввел явно не с целями подробного исследования его смыслов, но сегодня, когда в атмосферу такого выживания-доживания оказываемся погруженными и мы, а не только достаточно удаленные от нашего времени люди, оно приобретает особую значимость. Выжить Восточной церкви удалось, но что это была за жизнь в выживании, в отсутствии соразмерного понятию жизни простора исторического деяния, совместного культурного делания? Корни этой жизни, как было выше замечено, оказались вырванными из исторической почвы и перемещены в церковную жизнь, то есть туда, где этих корней в принципе не должно было быть, где место стволу и кроне.

Конечно, как мы также говорили, часть этих корней осталась и часть почвы тоже осталась, но площадь ее была уже невелика, она в своем пределе в точности соответствовала количественным и качественным характеристикам индивидуального человеческого тела и связанным с ними психологическим состояниям. Жизнь аскета уже не размыкалась во всеобщность исторического бытия, что мы видели в благополучные с этой точки зрения времена империи, а становилась исключительно работой со своей душой и телом. Притом тело, как последний остаток истории, должно в итоге быть устранено полностью. Монах именно в победе над телом, в бесплотности, должен был уподобиться ангелам.

Вы бежали от мира, от мира нечистого
И прибегли к источнику светлому;
Вы избрали бесплотное жительство;
Так о плотском оставьте и помыслы⁷,—

возглашает Роман Сладкопевец в поэме «О жизни монашеской» еще в VI веке. Но эта бесплотность и пути к ней при всем внешнем сходстве в исторические времена Византии, как мы их назвали, были совсем иными, нежели в «постисторические». Тогда тело, как мы уже говорили, манифестировало себя в реальности и сообщалось со всей остальной реальностью, созидательно участвовало в формировании ее почвы. Теперь же оно осталось наедине с душой как именно *это тело* и ничего более, и через него душа стала именно *этой душой* и ничем иным. В самосознании человека возобладала индивидуальность, доведенная до предела своей изолированности, до состояния духовного индивида, само понятие которого содержит в себе противоречие.

Именно этот духовный индивид и выжил, но за счет этого выживания перед ним закрылась всякая перспектива вхождения в возможную новую историческую жизнь, перспектива нового созидания. В деятельном смысле, как, например, старец Паисий Святогорец, такой индивид стал целителем больных и страждущих, тех, кто, подобно ему самому, оказался за пределами исторической почвы. Не так уж мало, точнее, очень много, но речь здесь уже не о том, то есть опять-таки не о жизни как

⁷ Многоценная жемчужина. Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии н. э.— М., 1994.— С. 325.

раскрытии индивидуального в полноте всеобщего и совместного. Ведь и целитель и страждущий привыкли иметь дело лишь со своей душой и своим телом, вне всякой связи с развитой системой корней человеческого существования или со всеобщим и сверхиндивидуальным, государственным, национально-культурным, церковным во вселенском значении Церкви.

Теперь для самого монашествующего исходной точкой роста становится исключительно это индивидуальное существование, имеющее максимум выхода за свои пределы только в совместной молитве и том необходимом минимуме трудовых послушаний, который обеспечивает физическое существование. Этот узкий круг человеческой совместности и поставляет саму почву еще доступного укоренения. Два монаха поссорились из-за пустяка или один позавидовал другому по какому-то ничтожному поводу — и вот уже появляется предмет для покаяния и духовного совершенствования. Можно, собственно, и не выходить за пределы индивидуальной души, т. е. не встречаться с иной душой в реальности и сузить эту реальность до обнаружения в своем собственном сознании всевозможных помыслов. Ведь они способны спонтанно возникать и не будучи спровоцированы чьим-то присутствием. С этими движениями своей души и предстоит непримиримая борьба. Своя собственная психея и свое собственное тело оказываются достаточно широким пространством, чтобы вести на его просторах духовную брань. Мир здесь уже никакого участия не принимает, он оставлен за скобками или в руках тех, кто им теперь владеет. И чем большая его часть остается за этими скобками, тем лучше.

Не исключено, что и картезианская редукция через несколько столетий стала возможной благодаря этому аскетическому опыту дистанцирования себя в отношении мира, опыту, который, конечно, возник гораздо раньше исихазма. Исихасты просто довели его до крайней точки, до полного выключения себя из всякого историко-культурного контекста. В европейский мир возможного будущего, то есть в мир истории, этот опыт вошел, главным образом, через духовную практику западного монашества, только здесь сознание, способное так обесценить мир, могло принести плоды для самого же мира. Декарт получил право усомниться во всем сущем, конечно, не на основании тех исключительно эмпирических аргументов, которые он приводил в пользу своего сомнения, за всем этим должно стоять нечто более фундаментальное, некоторый духовный опыт мироотстранения. Но здесь-то как раз и перебрасывается мостик между монашеским служением и метафизикой в ее самых радикальных вариантах, тем самым длится история или продлевается время в перспективе его осмысления. Оттого и возникает новый метафизический язык, где прежние и известные богословско-метафизические термины исполнены иным смыслом.

В исихазме же это время и это продление потеряло всякий смысл. Мир уже не рассматривается как пространство, где человеку даются новые задания, которые он должен всякий раз заново исполнить, в соответствии со своим временем. Исполнить, сказав то, что никогда ранее не говорилось. Приняв решения, которых никогда до сего момента еще не принимал. Из собственного человеческого мира исключается теперь всякое деяние и творчество, то же, от чего никак нельзя избавиться — внешние дела, связанные с простым поддержанием физического существования, — остаются простым обременением, ношей, которую ни в коем случае не следует перегружать и которая в перспективе ангельского бытия должна свестись к нулю.

Но за пределами «победы» исихазма» та же аскетика в западном варианте открывала иные, не столь фатальные в культурном отношении горизонты. Здесь как

раз особым образом проявил себя прежний опыт жизни в империи. В нем «жесткая жизнь», проходящая в гуще мирского существования, хотя и опять-таки жестко отделяющая себя от последнего, оказывала непосредственное влияние на это существование. Последствия такого влияния и могли проявить себя в отдаленном будущем самым неожиданным, но, безусловно, продуктивным образом. Подобную возможность мы и допустили, сославшись только что на Декарта. Но чтобы она вообще возникла, необходим исток, в котором отрицание мира осуществлялось бы в самом мире, в непосредственном контакте с культурной почвой, как ни странно, не внешним, а внутренним отрицанием, захватывающим и втягивающим в себя сам мир. Это отрицание должно быть слышно миру, внятно ему, должно злить и настораживать его или, напротив, восхищать и удивлять тем, что кому-то из людей действительно удалось подняться на недосыгаемую для уже привыкшего к себе мира духовную высоту.

Египетская монашеская пустыня в этом смысле была едва ли не центром империи как раз ввиду своей оппозиционности столице государства, городу как таковому. Если столица — это именно богатый город, наполненный всяческими нагромождениями, стяжаниями, изощренными потребностями, блеском и могуществом, то пустыня — это буквально ровное, гладкое пространство, где обиталища подвижников не нарушают этой внешне «нигилистической» ровности и равенства. Даже если речь идет о возвышенностях и скалах, среди которых подвизался Антоний Великий, то и здесь, несмотря на рельеф местности, этот дух отрицания мира присутствует очень явно. Ведь мирское по своему понятию — это не просто природное, данное нам от Бога изначально, а то, что человек создал специально для себя, изменив изначальное состояние мира и стремясь удовлетворить этим свои желания, так или иначе подгоняя изначальное состояние сущего под свои постоянно растущие жизненные задачи.

Потому город — это прежде всего человеческое деяние как сближающее нас с миром трансцендентного, так и отдаляющее от него. Город — не прямой путь к Богу, а иногда и дорога, уводящая в противоположном направлении. Пустота, нагота и безразличие скал, не отягощенных всей этой сверхприродностью, спрямляет искомый путь и в своей «плоскостности» она по своему смыслу сродни бескрайнему простору пустыни, ее открытому пространству. Хотя чисто физически скала, как вертикаль, как будто бы противоположна горизонтали пустыни, понимаемой в обычном смысле. Это действительно та же самая плоскостность, только иного измерения. Здесь бесконечный путь вперед есть одновременно и самый верный путь наверх.

Одновременно не в топографическом, где пустыня и город отстоят друг от друга, а в смысловом отношении этот отрицающий человеческое во имя сверхчеловеческого духовный центр пустынножительства находился в той же самой точке (пространство империи составляет единство), где собирались воедино усилия по утверждению человеческого и только человеческого существования. Тем самым, взрывая и стесняя концентрацию последнего, сбивая с легких путей или, напротив, укрепляя мир, когда возникали опасности общегосударственного характера, наступал соответствующий критический момент. Ведь и в мирском существовании возникают ситуации, скажем, в минуту серьезной военной угрозы, когда для сохранения того же мирского бытия нужно возвыситься над ходом его обычных дел, то есть подвергнуть отрицанию нечто человеческое как только человеческое в самом себе, возрасти в духе. Так или иначе, но отрицающая мир аскеза делает возможной жизнь самого мира, в том числе включа-

ющую в себя то, что само по себе противоречит аскезе, например, стяжание богатств, удовлетворение разнообразных и изощренных потребностей и т. п. Все те «побочные обстоятельства» или материю человеческой души, вне присутствия которой история не могла бы состояться, ибо творят ее люди.

Классическим примером здесь, конечно, являются более поздние времена, а именно Реформация в Европе — ее последствия, когда радикальное усовершенствование и развитие мирского стало возможным только за счет предварительной работы душ, находящихся в состоянии аскетического подвига. Теперь это была не просто встреча духовного человека и мирянина, чреватая либо враждой, либо взаимной дополнителностью, пусть и противоположных по знаку усилий, что имело место в древности, а слияние аскета и мирского делателя в одном лице. Но тот самый древний опыт взаимобития пустыни и города здесь все равно не мог не давать знать о себе. Сама Реформация по-своему и неожиданно, но явила и впитала в себя духовное достояние пустынножительства. Дух смог здесь укрепить и направить человеческое деяние по новому руслу, задать очередной вектор истории. В противоположность этому исихазм максимально исключил себя из подобной ситуации любви-вражды с миром, создавая свой, сугубо отдельный мир, который действительно помогал выжить в любой мирской ситуации именно вследствие радикального безразличия к ней, взгляда на нее как на неизбежную ношу, которую нужно нести до конца жизни, по возможности доведя ее груз до минимума.

До катастрофы семнадцатого года в России была популярна небольшая книжечка «Откровенные рассказы странника своему духовному отцу». Автор ее не известен, предполагают, что им мог быть преподобный старец Амвросий Оптинский, святитель Феофан Затворник или игумен Тихон, один из насельников Святой Горы. Текст представляет из себя описание в популярной форме повести о некоем страннике и практике постижения и достижения состояния «умной молитвы». Мы не будем сейчас касаться этого произведения подробно и вспомнили о нем лишь в связи с одним обстоятельством: в качестве героя книги выбран странник, то есть человек ни к чему в мирском существовании по существу не причастный, занятый исключительно собой и ни за что и ни за кого не отвечающий. Разумеется, эта изъятость жизни странника из повседневности оправдывается в книжке высокой задачей спасения его собственной души. Понятно также, что рассказ о всевозможных встречах странника с разными людьми здесь только форма, за которой скрыта задача наставления мирян к умной молитве, с жизненной реальностью лиц, представленных в повести, также мало связанная. Все эти купцы, священники, военные и т. д., с которыми беседует странник, фигуры скорее из того самого особого «третьего мира», о котором много уже говорилось выше. Что бы они в жизни ни делали, чем бы ни занимались, автор повести стремится показать, что все это нисколько не мешает им постоянно хранить себя в состоянии священнобездомствия. Искусственность содержащейся в повести конструкции особенно бросается в глаза на фоне настоящих произведений великой русской литературы. Но если отбросить здесь вопрос о художественном уровне вообще и коснуться только сути подобных наставлений и поучений, то она очень хорошо схвачена В. В. Розановым. Он сравнивает понимание поста как аскетического деяния на Востоке и Западе уже в современных автору условиях и размышляет об источниках этой идеи.

«Таким образом, собственно в Писании фундамента для столь сложного и обильного развития идеи поста у нас — не имеется, и едва ли это развитие не есть простое

внесение в круг мирской жизни общепринятого, но самопроизвольно принятого образа жизни в аскетических обителях. “Как нам жить?” — спрашивали горожане пустынных. “Живите как мы”, ответили те, и только это и могли ответить с точки зрения своих обетов, но обетов личных и частных, нисколько не универсально-христианских. Образа христианского жития, приуроченного к городской, трудовой, заботливой, семейной, общественной жизни, Восток не выработал и не имеет до сих пор»⁸.

Не знаю как в отношении более ранних времен, но канун конца Византийской империи явно демонстрировал расхождение ранее совпадающих в одной точке центров жизни мирского и духовного. В финале это грозило самыми страшными последствиями — фактическим развоплощением Бога в сознании людей, представлением одних о том, что именно они только и имеют истинное Богообщение, остальные же должны подражать им, и готовностью согласиться с ними других в том, что, действительно, все, что связано с Богом, принадлежит исключительно первым, что «Бог с ними». С той только существенной поправкой, что большинство участвующих в мирском жизнесозидании совсем не собиралось подражать этим обладателям истины. В итоге собственная церковность представителей этого большинства оказалась под вопросом или приобрела достаточно произвольные формы. И конечно же, немалую роль здесь сыграло упорство монашествующих в том, что Фаворский свет освещает только их мир, а те, кто идет другими путями, обречены блуждать в потемках или всеми силами стараться выполнять инструкции «Добротолубия», совершенно зависающие в среде изменившегося мира.

Потерявшая свой простор и размах, неумную духовную энергию пустыня уже не могла деятельно отрицать культурно-исторических нагромождений стремящегося к своей автономии и теперь уже полной самостоятельности мира. Никакие наставительные книжечки для домашнего чтения не могли заменить утерянной энергетики древнего аскетизма. Поверить им могли только на самом деле очень внутренне бедные и инфантильные люди, которые именно в силу последних своих качеств, а не какой-то особой избранности не принимали деятельного участия в мирозидании. Согласимся, что ситуация в святоотеческие времена была кардинально иной. Раскол, о котором мы здесь говорим, отозвался самыми страшными своими последствиями на России как православной стране. Уже в предреволюционные годы были попытки преодоления этого раскола, например идея проведения религиозно-философских собраний в Санкт-Петербурге. Одна из их организаторов Зинаида Гиппиус пишет следующее: «В сущности для петербургской интеллигенции и вопрос-то религиозный вставал впервые, был непривычен, а в связи с церковным тем более. Мир духовенства был для нас новый, неведомый мир. Мы смеялись: ведь Невский у Николаевского вокзала разделен железным занавесом. Что там за ним, на пути к Лавре? Не знаем: terra incognita. Но нельзя же рассуждать о церкви, не имея понятия о ее представителях. Надо стараться поднять железный занавес»⁹.

Кажется, что постановка вопроса здесь шире нашего контекста, речь идет о церкви в целом, а не того конкретно духовного движения в ней, о котором говорилось выше. Но на самом деле именно оно, как установка на возможность духовного существования вне мира, отделенность земного и небесного помимо других обстоятельств, касающихся особенностей православия в России, существенно сказалось на существовании того

⁸ Розанов В. В. Иная земля, иное небо... — М., 1994. — С. 97.

⁹ Гиппиус З. Живые лица. — Л., 1991. — С. 116.

самого железного занавеса. Та же самая интеллигенция возложила на духовенство всю ответственность по поводу «религиозных вопросов», освободив себя для тем и занятий «литературно-эстетических», которых З. Гиппиус касается в той же книжке чуть выше. Духовенство же охотно переняло исключительно на себя этот груз, помятуя, что именно у него, духовенства, есть особые права и полномочия на пути к истине, но не имея должного представления о том, какую тяжесть на себя взваливает. Мы помним, что религиозно-философские собрания особых результатов не принесли, раскол оказался слишком глубоким даже для того, чтобы его истоки были осознаны самими организаторами этого мероприятия, и вскоре Россия рухнула, как рухнула за полтысячелетия до того Византийская империя. С тем существенным различием, что сдалась она гораздо более худшему врагу, нежели тот, которым были турки-османы, — собственному безбожию и нигилизму.

Итак, язык не есть нечто, что может быть произвольно устранено из области духа без подозрения о возможности роковых последствий такого шага. Но мы высказались в данной статье о священнобезмолвии вовсе не для того, чтобы подвергнуть сомнению саму реальность этой аскетической практики. В устремленности своего молчащего присутствия к Богу аскет-подвижник обретает то, что ищет. По крайней мере у меня нет ни прав, ни оснований сомневаться в этом. Духовные индивиды живут в своем невидимом государстве, а в общении с миром спасают энергиями этого духовного града страждущих и одиноких, потерявших связь с земной почвой людей. Священное молчание оказывается не только спасительным, но и целительным. Никто не пытается отнять у него собственную онтологию. Но вот, что происходит параллельно, а чаще вопреки целям священнобезмолвия.

Священнобезмолвие воспринимается остальными, не столь страждущими, не столь одинокими, не столь плачущими, как безответность, как беспомощность или отказ создавать тот языковой каркас, на котором зиждется мир, не дающий этому миру распасться. И вот со стороны мира, как ответ, тоже возникает безмолвие, но уже не священное; страдание, но уже не благодатное, не возвышающее, но разрушающее и давящее. Это безмолвие становится бездонным, темной ямой, и в нее обрушивается все, включая священнобезмолствующих. Ведь они не успели еще избавиться от своего тела как последнего из того, что связывало их с миром. И падающий в пропасть мир нашел, за что зацепиться и увлечь отрешившихся от него за собой. Пьяный красноармеец, ворвавшийся в монастырь и для потехи расстреливающий беззащитных монахов, видит перед собой не ангелов, а реальные человеческие фигуры, слышит стоны, видит кровь, и это бодрит и развлекает его. Будь монахи бестелесными ангелами в полноте своего существа, все складывалось бы иначе, но для человека подобное невозможно. Оттого для него обязателен язык не только в плане его человеческого и только человеческого существования, но и в предстоянии Богу. Более того, последние два момента нераздельны. Страшная бездна безблагодатного молчания вовлекает нас в себя и сегодня. Ведь что можно сказать о тех же реально происходивших зверских расправах над монашествующими в годы так называемой революции? Что мы здесь можем «объяснить»? Слов теперь нет уже у нас, и уже наше молчание говорит о нашей собственной, сегодняшней капитуляции перед бездной.

Священнобезмолвие и непротivление приводит претерпевших к мученическому подвигу, к очевидной святости. Но так перед Богом. Мы молимся новомученикам, но наши отношения с миром опять остаются невыясненными из-за отсутствия языка, то есть единственной почвы выяснения таких отношений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гиппиус З. Живые лица.— Л., 1991.
2. Многоценная жемчужина. Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии н.э.— М., 1994.
3. Преп. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны.— Сергиев Посад, 1917.
4. Александр Геронимус, прот. Богословие Священнобезмолвия // Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия.— М., 1995.
5. Розанов В. В. Иная земля, иное небо...— М., 1994.
6. Сильницкий Г. Г. Разум человека по учениям исихастского и схоластического богословия // Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия.— М., 1995.
7. Хайдеггер Мартин. Разговор на проселочной дороге.— М., 1991.
8. Хоружий С. С. Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия.— М., 1995.

С. П. Лебедев

О ГРАНИЦАХ ОПРАВДАННОГО ПРИМЕНЕНИЯ МЕТОДА КАЧЕСТВЕННО-КОЛИЧЕСТВЕННЫХ ИЗМЕНЕНИЙ

Одна из важнейших мировоззренческих задач познания состоит в обнаружении начал и причин возникновения вещей. Как правило, начала и причины мировоззренческого уровня в непосредственном опыте не даны, их необходимо искать, причем лишь отчасти практически, но в основном теоретически. Теоретический поиск не вполне похож на разыскание некоторой вещи среди других вещей нашего обычного опыта. Мыслитель не столько ищет, сколько создает по определенному алгоритму теоретический образ «изначальных вещей».

Построив представление о началах, исследователь оказывается перед необходимостью двигаться в обратном направлении — от начал к вещам. Он должен теперь установить единство, точнее, причинное единство, между началами и тем, что в состоянии обнаружить в опыте. Исследователю надлежит буквально вывести своеобразие свойств объектов опыта из тех или иных свойств начал и присущих им видов движения. Для придания теоретической конструкции наибольшей достоверности, ему нужно позаботиться о том, чтобы показать, как вот такое-то свойство начала производит вот такое-то свойство на поверхности явлений. Причем важно отметить, что достоверность его предположений будет выше, если ему удастся проследить *непрерывность* перехода причины в следствия, определенного свойства начала в определенное свойство опытного объекта¹. Такое требование представляется вполне оправданным. В самом деле, мы только тогда имеем право говорить, что «нечто» есть причина «чего-то», когда мы в состоянии пронаблюдать непрерывность превращения (перехода, воздействия и т. п.) первого во второе. Если же нам не удастся проследить непрерывность перехода причины в следствие, если между ними нет непрерывающейся связи или, иначе, если связь между ними в каком-то месте отсутствует, то мы не можем, сохраняя достоверность, утверждать, что «вот это» есть причина «вот того», как бы нам ни хотелось. Настаивание в такой ситуации на причинно-следственной связи возможно только в ущерб достоверности.

¹ Стоит отметить, что речь идет не о непрерывности наблюдения за движущимся объектом, привычной для классической механики, а об общих началах отношений между причиной и следствием, о том, что между ними должно быть наблюдаемое мышлением *принципиальное* единство.

Уже на самых ранних ступенях философского познания сложился удовлетворяющий потребностям чувственного мышления метод конструирования объектов опыта из неких начал. Речь идет о хорошо известном и до сих пор широко используемом методе качественно-количественных изменений². Его основу составляют качественные и количественные свойства вещей, данные познающему субъекту прежде всего в чувственном восприятии³. Участие мышления в формировании метода состоит в усмотрении причинного единства между находимыми в опыте качественными характеристиками вещей и их количественными изменениями; это единство выражается категорией меры. Мера определяет границы, количественно выходя за которые качество перестает быть самим собой и делается другим. Общая схема действия метода выглядит так: некоторое качество, количественно меняясь, превращается в определенный момент в другое качество.

Как правило, метод качественно-количественных изменений имеет высокую степень надежности и эффективности. Он понятен, прост, хорошо согласуется с опытом, используется в философии и науке, применим во всех областях познания — в природе, в общественной жизни, в самом познании. И тем не менее иногда мысль сталкивается с такими задачами, решение которых с помощью данного метода не дает такой же уверенности, какая сопутствует ему в других случаях. Этих трудных задач, возможно, немного, но они все-таки есть. К их числу относится, например, предполагаемое возникновение живых организмов из неживой реальности, появление духовного из биологического. Та «часть» метода, которая обычно не вызывает и тени сомнения, в указанных случаях обнажает его внутреннюю проблему, порождает потребность в ее осмыслении и неудовлетворенность. Проблема обнаруживается в крайне важной части метода — в самом переходе от одного качества к другому, который происходит через скачок.

Скачок — это резкое возникновение одного качества из другого⁴. Он предстает как граница, которая должна и отделять старое качество от нового, и объединять их. Для чувственного восприятия эта граница дана как различие качеств, как то место, в котором происходит их смена во времени одним другим. Мышление же стремится усмотреть за последовательностью качеств причинную связь между ними. Что происходит с причинной связью, когда одно качество, благодаря количественным изменениям, прекращает свое существование, а другое его получает?

К скачку относятся по-разному. Одни исследователи, ориентированные на чувственное восприятие, расценивают скачок крайне положительно, считая его един-

² Его называют законом перехода количественных изменений в качественные, когда имеют в виду объективность его существования. В данной статье он анализируется с точки зрения намеренного применения его субъектом, поэтому рассматривается уже в качестве метода.

³ Любое наше ощущение существует в непосредственном единстве качественных и количественных свойств до, вне и помимо всякой мысли. Это обстоятельство стоит особо подчеркнуть — качество и количество в первую очередь суть формы чувственного переживания, и только во вторую — категории мышления. Первоначально категорией качества выражались необходимые чувственно воспринимаемые свойства вещей, неотделимые от них без утраты ими бытия, а по мере развития мышления к ним стали добавляться системные, структурные свойства. Категория количества обозначает то в вещах, что может быть измерено — их экстенсивные и интенсивные характеристики.

⁴ Важно отметить, что резкость скачка состоит вовсе не в скорости перехода от одного качества к другому, а в том, что в следствии (в новом качестве) появляются свойства, отсутствующие в причине (в количественно меняющемся старом качестве).

ственным способом объяснения возникновения множества данных в опыте вещей из немногих (по виду) начал; они усматривают соответствие скачков чувственному опыту и убеждены в том, что сама природа именно так (скачкообразно, через перерыв непрерывности) и совершает свои изменения.

Напротив, исследователи, ориентированные на «потребности» мышления, видят в скачке не только достоинства, но и существенный недостаток, поскольку именно это место метода является трудным для теоретического осмысления предполагаемого причинного характера связи. В самом деле, для отвлеченного мышления, привыкшего к строгости и точности, «внутри» этой границы старое качество перестает быть, а новое качество возникает, прежде не быв. За этой границей старого уже нет, а перед ней нет еще пока нового. Между старым и новым качествами есть «территория», которая не занята ими обоими, которая представляет небытие каждого из них. Скачок обозначает то «место», в котором нельзя проследить непрерывность превращения свойств причины в свойства следствия. Между старым и новым качествами отсутствует непрерывная связь, хотя они и непосредственно «касаются» друг друга во времени и в пространстве; между ними нет именно непрерывного, на всех «ступенях» наблюдаемого *перехода* от предполагаемой причины к тому, что должно мыслиться возникающим из нее.

Что может означать отсутствие (ненаблюдаемость) непрерывающейся причинной связи между количественно меняющимся старым качеством и появившимся новым? Означает ли это, что связи просто нет? Совсем не обязательно, по крайней мере не во всех случаях. Ведь возможна такая ситуация, когда субъект не наблюдает непрерывной причинно-следственной связи, но верит, что она есть. Допустим, что она действительно есть (положим, она будет обнаружена позднее). В этом случае субъект, хотя и не знает, но по крайней мере догадывается о наличии такой связи и имеет правильное мнение. Однако бывает и так, что субъект убежден в существовании «скачкообразной» причинной связи, а она на самом деле отсутствует (допустим, это так же будет выяснено позже). Здесь субъект тоже имеет мнение, но неправильное, ложное. Оба субъекта, не располагая знанием и будучи не в состоянии проверить свои гипотезы, убеждены тем не менее в своей правоте. Как отличить ложное от правильного, если в действиях обоих присутствует что-то от угадывания? Наличие скачка маскирует субъективные ошибки, не позволяет субъекту отличить первый из описанных случаев от второго. Ведь не всегда же можно опытным путем проверить правильность или ложность сделанных с помощью данного метода заключений. И как быть? Для гносеолога, конечно, важно понять, имеются ли какие-нибудь критерии правильности и неправильности работы метода, содержащиеся в нем самом?

Весьма вероятно, в этой проблеме в состоянии помочь принятие в расчет того обстоятельства, что метод качественно-количественных изменений составлен, условно скажем, из двух «частей» — из чувственности и мышления. Может статься, что «перерыв непрерывности» имеет разное значение для познания в зависимости от того, для какой способности этот «перерыв» произошел. Усматриваются как минимум два вида ситуаций, в которых скачок проявляется по-разному и имеет разные последствия. К первому виду можно отнести такие, в которых скачок существует *только для чувственного восприятия*, но отсутствует для мышления. В этих случаях резкость перехода от качества к качеству на самом деле не столь уж принципиальна, она, скорее, лишь кажется таковой. Возьмем, к примеру, популярный случай с закипанием и замерзанием

воды. Для чувственного восприятия отличие жидкого ее состояния от газообразного или твердого представляется столь значительным, что эти три состояния одного и того же переживаются чувственностью как три разных объекта. Здесь и возникает предпосылка для «перерыва непрерывности» при переходе воды от одного агрегатного состояния к другому.

Мышление же совсем иначе видит происходящие с водой метаморфозы. Оно не придает решающего значения качественным (лежащим на поверхности чувственного восприятия, на границе физического и психического) различиям упомянутых агрегатных состояний воды, не считает их самостоятельными. Напротив, для мышления в разных агрегатных состояниях воды качественно-количественным образом меняется нечто одно, скажем, некий один и тот же субстрат, имеющий единое для всех трех состояний свойство, положим, плотность. Следует подчеркнуть, что эти отличные друг от друга степени «сгущения и разрежения» одного и того же субстрата *именно чувственностью* воспринимаются как принципиально разные, но не мышлением. Последнее в них видит как раз одно и то же, не усматривая в различиях принципиального характера. Вероятно, этот смысл вкладывался древнегреческими натурфилософами в метод качественно-количественных изменений. Их мысль искала чего-то одного, некоего одного тела, которое, меняясь количественно, казалось множеством отличающихся друг от друга качеств. Стоит подчеркнуть, что метод был вызван к жизни необходимостью показать, что качественные различия являются всего лишь мнением, они только кажутся, тогда как на самом деле есть лишь одно. Равным образом и качественные скачки считались всего лишь чем-то мнимым. Качественная дискретность — это то, что кажется и что существует только для чувственного восприятия, тогда как «по ту сторону» кажущегося мышление обнаруживает непрерывное одно, *без скачков* меняющее свои количественные состояния. На этом доступном мысли уровне нет разрыва между причиной и следствием: качественные характеристики трех агрегатных состояний воды выводятся из непрерывных количественных изменений одного и того же, например, молекулярного состава. Коротко говоря, перерывы непрерывности, инициированные, как в рассматриваемом случае, чувственным восприятием, не критичны для метода и вполне успешно преодолеваются мышлением. Поэтому в тех случаях, когда скачок имеет место *только* для чувственного восприятия, отсутствуя для мышления, метод вполне пригоден для успешного его использования.

Второй вид ситуаций включает в себя такие, когда «перерыв непрерывности» существует не для чувственного восприятия, а для мышления. В этих случаях совсем по-другому обстоит дело с эффективностью и достоверностью метода. Если скачок, переживаемый в чувственном восприятии, успешно преодолевается мышлением, то чем он может быть преодолен, когда перерыв возникает в самом мышлении и для мышления? Не следует забывать, что причинная связь, т. е. *единство* причины и следствия, вносится в опыт, или, иначе, усматривается в нем, усилиями именно мышления. Единство же обнаруживается тогда, когда и в причине, и в следствии мышление усматривает что-то одно. Одно и то же содержание должно, буквально, переходить из причины в следствие (поскольку причина производит его в следствии), а мышление должно «видеть» такой переход. Если же такого перехода нет, если нечто обнаруживается в следствии, а в причине его не найти, если в них нет единого для обоих, то на основании чего (кроме, конечно, произвольных допущений) можно заключать об их единстве? Перерыв непрерывности в отношениях причины и следствия, воз-

никший для мысли, не может быть преодолен ни ею, ни чувственным восприятием, а потому делает невозможным корректное заключение о причинно-следственных связях. Скачок, имеющий место для мышления, делает сомнительной работу метода и недостоверными, мнимыми — его результаты.

Для более точного понимания границ оправданного применения метода качественно-количественных изменений крайне важно выяснить, с какими причинами возникновения вещей ему наиболее «комфортно» работать. Как известно, со времен античной философии мышление использует для описания возникновения различных вещей четыре вида причин — материальную, движущую, формальную и целевую. Первые две в той или иной степени доступны для чувственного сознания, обладают качественными и количественными свойствами; две последние — умозрительны, чувственно не воспринимаемы.

Вещи различаются многим, в том числе и тем, какие начала необходимо использовать для адекватного описания их генезиса. Есть огромное количество вещей и их свойств, для понимания возникновения которых вполне достаточно использовать лишь две причины — материальную (положим, некие элементарные частицы) и движущую (какие-либо силы притяжения и отталкивания)⁵. В таких вещах вся полнота их свойств сводится к качественным и количественным характеристикам. По отношению к ним наш метод будет в значительной мере уместным, успешным и точным. Но есть и другие, если можно так сказать, вещи — к примеру, живые существа. Конечно, в их составе есть тело, которое может быть сведено путем качественно-количественного анализа к неким материальным и движущим началам (т. е. к сравнительно простым химическим и физическим объектам). Но в этих же живых существах, в их же физических телах есть одновременно и то, что не построить с помощью только материальной и движущей причин, а именно: в них есть целесообразная организация этого тела, его целесообразное функционирование, целесообразно осуществляющаяся деятельность. Кроме того, возникновение и функционирование живого существа предполагает заранее данную программу, которая целесообразно управляет «поведением» материальных элементов тела. Эти свойства — целесообразность и запрограммированность — умозрительны, их уже не вывести из материальной и движущей причин; здесь, вообще-то, следовало бы допустить другие причины, из которых указанные свойства, действительно, могут быть выведены⁶. И они тоже должны быть

⁵ Условно назовем такие вещи «простыми», поскольку весьма адекватное и достаточно полное теоретическое представление о них можно построить лишь из двух начал — материального и движущего. К их числу можно отнести, например, физические, химические объекты (тела, силы, частицы, кванты, поля, молекулы и т. п.), т. е., как правило, неживые чувственно воспринимаемые (большие и микроскопические).

⁶ В развитии индивидуального организма целесообразность обнаруживает себя не как только пассивное свойство, которое при однократном его появлении еще можно было бы представить в качестве всего лишь следствия случайного стечения обстоятельств; напротив, целесообразность в живом существе суть то, к достижению чего с необходимостью направлено самосозидающее усилие отдельно взятого организма. Целесообразность (и ее начала — формальная и целевая причины) не свойство, а мощная причина, подчиняющая себе все, что происходит в организме. Без нее и ее начал не было бы и самого организма, поэтому для адекватного описания биологического объекта они должны быть показаны именно как созидающие причины, а не как бессильные следствия. В области физических вещей присутствие целевой причины не только не обязательно, но в большинстве случаев крайне нежелательно, чтобы мышление сохраняло адекватность своему объекту. Однако на уровне биологических объектов ситуация иная: чтобы мышление адекватно описывало указанные объекты, целевая и формальная причины не могут не использоваться.

умозрительными⁷. Вопрос в том, готов ли исследователь идеологически, гносео-методологически и теоретически допустить такие причины и работать с ними?

Несколько веков формировалось научное мышление, имея дело с неживыми объектами. Со времен Галилея оно вело борьбу с аристотелевскими умозрительными причинами (в частности с целевой). Рассмотрение вещей под углом зрения материальной и движущей причин стало важнейшей особенностью научного стандарта мышления. Наконец случилось! научное мышление перевело свой взгляд с неживых объектов на живые. Стандарты научного типа мышления требуют, чтобы живые существа изучались научно, т. е. с применением понятийного и методологического аппаратов, которые сложились в работе с неживыми объектами. Поэтому-то и пытается научное мышление выводить все особенности живых существ только из *начал неживых* объектов⁸. Тут и возникает скачок: умозрительные свойства (целесообразность и запрограммированность) живых существ появляются «резко, неожиданно», поскольку они не содержатся в материальной и движущей причинах (их не ждут из данных причин), и *вывести* первые из последних, не разрушая мышления, невозможно, хотя очень хочется. Едва ли генезис живых существ мог происходить на самом деле так скачкообразно, как это представляется научно ориентированному сознанию. Скорее всего, скачок имеет место лишь в мышлении теоретика, «стесненного» двумя обстоятельствами. Первое из них — это опыт, в котором есть живые существа с их специфическими (умозрительными) свойствами. Второе — теория, предлагающая представления о началах и причинах, достаточных для описания неживых объектов, но слишком бедных содержанием, чтобы из них можно было бы в строгом смысле слова вывести специфические свойства живых существ. Подчеркнем, дело здесь не в природе, а в определенных теоретических установках, ресурса которых недостаточно для того, чтобы объяснить живое, одушевленное, духовное.

Получается, таким образом, что метод качественно-количественных изменений вполне оправдан, точен и наиболее эффективен при работе с неживыми объектами, вся полнота свойств которых сводится к качественным и количественным характеристикам. Однако данный метод оказывается менее приспособленным для исчерпывающего описания генезиса объектов, в сущность которых входит умозрительный элемент⁹. Между тем

⁷ Пусть живые существа будут условно названы «сложными» объектами. Их сложность обусловлена тем, что они уже не «монолитны», состоят не только из чувственно воспринимаемого, но имеют в своем составе еще и умозрительный *причинно действующий* элемент. Для построения их полного и непротиворечивого теоретического образа уже недостаточно использования лишь двух доступных чувственному восприятию начал (материального и движущего), но требуется применение также и двух умозрительных начал (формального и целевого). Иначе говоря, живое существо для своего адекватного теоретического отображения «требует» использования всех четырех причин. Именно в этом смысле оно сложнее неживого естественного объекта.

⁸ Из начал как неживых, так и живых объектов, т. е. из начал, не содержащих в себе ничего *специфически* живого.

⁹ Сделанное утверждение нуждается в уточнении. Конечно, метод качественно-количественных изменений может применяться и для исследования живых существ и их деятельности, но только в той «части» их, в какой они телесны и обладают качественными и количественными свойствами. Живое существо тем не менее не только тело, оно по существу содержит в себе умозрительный элемент, который неизбежно ускользает от нашего метода. Тот, кто пользуется этим методом при изучении живого существа и его деятельности, должен понимать, что имеет дело как минимум лишь с «половиной» последнего, с его внешней стороной, с физико-химическим составом, минуемо упуская нечто существенное. Метод качественно-количественных изменений, будучи применяемым к живым существам, утрачивает присущие ему точность и достоверность, которые

мышление, считающее метод качественно-количественных изменений универсальным по сфере применения, не намерено ограничиваться только областью «простых» объектов. Напротив, оно очень надеется на то, что успешность работы метода в одной сфере («простых объектов») является гарантией успешности его применения во всех сферах (содержащих также и «сложные объекты»), наивно полагая, что простое есть ключ к пониманию сложного, а не наоборот. Скачок в такой ситуации неизбежен и он рвет причинно-следственную связь. Как должен (или может) действовать исследователь, совершающий такой скачок? Опыт показывает, что вариантов «гносеологического поведения» немного.

Во-первых, субъект может банально не усмотреть скачка второго вида (для мысли). Это присуще наивному сознанию, не видящему ничего, кроме чувственно воспринимаемого. Такой субъект вынужденно имеет дело с однородной (чувственно воспринимаемой) реальностью, и если ему встречаются скачки, то лишь в сфере чувственно воспринимаемого, но они не критичны для метода¹⁰.

Во-вторых, есть исследователи, которые всецело доверяют только чувственно воспринимаемому, но в то же время наблюдают и умозрительное с его специфическими свойствами. Они усматривают также и скачок, разрывающий непрерывность причинно-следственных связей. Эта гносеологическая позиция (усматривать и чувственно воспринимаемое, и умозрительное, но предпочтение отдавать первому) является отправной для двух типов исследовательского «поведения». Один из них состоит в том, что теоретик признает свою неспособность теоретическими средствами, имеющимися в его распоряжении, преодолеть разрыв в причинно-следственных связях. Очевидно, что такая позиция порождает разочарование и неудовлетворенность, которые свидетельствуют как минимум об ограниченных возможностях применяемого метода. Зато она по крайней мере честна.

Другой путь (им идут те субъекты, которые стремятся решить не только исследовательские, но и идеологические задачи) состоит в том, чтобы завуалировать пагубные последствия скачка. Одним из таких способов является объединение чувственно воспринимаемого и умозрительного с помощью понятия функции, некоего суррогата причинной связи: функция не выявляет причинной связи, но намекает на нее, предлагает поверить, что такая связь есть. Функция в этом случае — своего рода несамостоятельное, естественное, неотъемлемое свойство некоего чувственно воспринимаемого объекта¹¹. Предполагается, что это свойство с неизбежностью

он демонстрирует в работе с неживыми объектами; этот метод делается крайне приблизительным, причем не в количественном, а в принципиальном смысле, не будучи в состоянии, хотя бы как-нибудь, зафиксировать присутствие и работу умозрительных начал живого. Используя только метод качественно-количественных изменений для объяснения возникновения живого, нужно знать, что строишь существом искаженный образ, далекий от того, что находишь в опыте.

¹⁰ Так мыслили древнегреческие «старшие физики». Они не усматривали, например, особых свойств мышления, души, поэтому не отличали их от тела. Для них вся реальность была чувственно воспринимаемой.

¹¹ Так, многим древнегреческим физикам казалось, что, например, мышление и жизнь, естественным образом присущи, положим, огню, воде, воздуху как неотделимые от них свойства. Быть живым, мыслящим означало для натурфилософов быть теплым, влажным и т.п. Им представлялось также, что рассуждения о количественно меняющейся теплоте, влажности являются одновременно рассуждениями о мышлении, его глубине, ясности и прочих свойствах. Современный физически ориентированный мыслитель не столь наивен, чтобы верить, будто теплота либо влага могут быть мышлением, жизнью или их непосредственными причинами! Он верит в более серьезные положения, в то, например, что жизнь и мышление являются естественными свойствами не таких тел, как вода или огонь, а других, более сложных тел!

появляется, как только появляется «именно такой-то», «так-то вот организованный» чувственно воспринимаемый объект. Как правило, никто толком не знает, как чувственно воспринимаемый объект (например, мозг или группа нейронов) может произвести умозрительную функцию (допустим, мышление, субъективное переживание), в лучшем случае между ними усматривается связь. Но субъект, который чувственно воспринимаемую реальность считает подлинной и самостоятельной, истолковывает такую связь в качестве верного и очевиднейшего доказательства того, что именно чувственно воспринимаемое является причиной, а умозрительное — всего лишь следствием¹². Субъекта совершенно не смущает, что он ничего внятного не может сказать о том, как качество и количество могут *произвести* бескачественное и, если угодно, «бесколичественное». Если кто-то укажет ему на данное обстоятельство, он, разведя руками, заявит: «Согласен, трудность имеет место, но если дело обстоит не так, то как же тогда?» Попробуйте намекнуть на оправданность предположения, что у умозрительных свойств логично допустить умозрительные же причины, и он разочарованно отмахнется, упрекнув вас в утрате научного характера таких намеков, в мифологизации и т. п. «трехах». Присвоив умозрительному статус функции, исследователь будто бы избавляет себя от необходимости говорить о том, как умозрительное может быть произведено некоей чувственно воспринимаемой вещью. Ему кажется, что теперь, когда умозрительное определено как функция «именно такого-то» чувственно воспринимаемого объекта, гораздо важнее понять, как возникает сам этот объект. Субъект как будто бы совершает перевод изложения проблемы с одного языка (в котором умозрительное фактически присутствует со своими специфическими свойствами и является крайне неудобным) на другой язык (в котором умозрительного уже нет, оно не создает сложностей, а вместо него имеют место «понятные» и привычные чувственно воспринимаемые объекты). При чем перевод с неудобного языка на язык удобный совершается как бы невзначай, потихоньку, незаметно для себя и для других. Назначив «определенное» чувственно воспринимаемое ответственным за определенное же умозрительное, субъект приобретает уверенность, что, рассуждая об одном (чувственно воспринимаемом), он этим самым одновременно рассуждает и о другом (умозрительном)¹³. Умозрительное непосредственно не участвует в рассуждении, оно как бы выносится за скобки, точнее сказать (если уж до конца проводить аналогию с математическим действием) — оно помещается в область, расположенную за знаком «равно», в область результатов. Результат известен, он уже существует и обнаруживается в опыте, его не надо искать и реально производить. Искать нужно его причины и способ его возможного появления, причем, делать это надлежит не практически, а лишь теоретически: умозрительное не обязательно реально создавать, используя предполагаемые причины, субъекту достаточно произвести лишь *рассуждения* о причинах появления умозрительного. Это существенно облегчает дело для любого теоретизирования, в том числе и для не доброкачественного, лишь кажущегося правдоподобным, поскольку в огромном количестве случаев невозможно проверить правильность

¹² Носителям чувственного сознания и в голову не может прийти предположение о том, что, вдруг, дело обстоит прямо противоположным образом: умозрительное суть причина, а чувственно воспринимаемое — следствие.

¹³ Так, древний физик полагал, что рассуждая о влаге или теплоте и их количественных изменениях (вибрациях), он рассуждает о мышлении и жизни.

гипотезы (например, при реконструкции исторических событий или скачков в эволюционном процессе).

Другой способ замаскировать отсутствие причинно-следственного единства осуществляется с помощью «корректировки» терминологии и обозначаемого ею содержания. Отчего возникает скачок? От того, что в следствиях (например в живой природе) обнаруживается то, что отсутствует в причинах (положим, в неживом слое реальности). Что сделать, чтобы не нужно было «прыгать», а можно было хотя бы «перешагнуть» этот разрыв? Следует «подровнять» причину и следствие так, чтобы то, что является специфическим свойством живого, найти также и в неживом; и, наоборот, присущее неживому отыскать в живом. Если это удастся, то различие между причиной и следствием (неживым и живым) перестанет казаться принципиальным (т. е. связанным с началами) и обретет лишь количественный смысл. Разумеется, такое «выравнивание» создает иллюзию, будто метод качественно-количественных изменений универсален и может применяться при описании процессов возникновения любых феноменов, в том числе и живых организмов. Особенно популярен такой подход в синергетике¹⁴. К примеру, берется понятие порядка в самом общем виде (настолько общем, что не выходит за границы качественно-количественных характеристик и может моделироваться с помощью только материальной и движущей причин). Естественно, там, где есть единство многого, присутствует также и порядок. Он, следовательно, имеет место и в неживых объектах, и в живых существах. Затем понятие порядка конкретизируется подразделением его на более сложный и менее сложный (т. е. сводится к количественному аспекту). Проблема возникновения живого из неживого принимает вид возникновения более сложного порядка из менее сложного. Стратегическая задача синергетики состоит в том, чтобы показать возможность и обычность возникновения сложного из простого, при этом, разумеется, не делается различия между скачком для чувственного восприятия и для мышления. Берется, далее, понятие случайности, которая не исключает возможность возникновения чего угодно из чего угодно¹⁵. Это понятие оправдывает появление порядка *любой* сложности из порядка меньшей сложности.

¹⁴ Синергетика ищет *общие* закономерности возникновения сложных систем с новыми свойствами, поэтому ее не интересует специфика указанных систем. От специфического она отвлекается, а общее удерживает. Формальные и целевые начала являются специфическими, например, для живых систем, но отсутствуют в неживых естественных. Материальные же и движущие причины общи для живых существ и неживых объектов. Вот на них-то синергетика и концентрирует свое внимание, а от формальных и целевых она отвлекается. Но формальная и целевая причины не исчезают совсем из синергетики: открыто, прилюдно и торжественно изгоняя их в дверь (демонстративно отказываясь), она украдкой, воровато возвращает их через окно — через терминологию.

¹⁵ С использованием скачка тесно связана апелляция к случайности. Стоит отметить, что понятие случайности — это тоже инструмент, который не везде уместно использовать и не во всех смыслах. Его применение вполне приемлемо, когда речь идет, например, о внешнем взаимодействии, если можно так сказать, «одноначальных» объектов, т. е. таких, которые «построены» из одних и тех же начал (положим, из материального и движущего). Вследствие взаимодействия таких вещей появляются новые свойства, которые «одноначальны» с произведшими их. Случайность также вполне уместна для описания статистического «поведения» большого числа «одноначальных» объектов, как это имеет место в квантовой механике. Использовать же понятие случайности для того, чтобы из одних начал получить свойства, адекватно описываемые только другими началами, значит, прибегать к его помощи для решения не онтологических, а собственных, исключительно гносеологических, проблем. Неспособность избранного исследователем понятийного аппарата

При этом совершенно не учитывается, что различие сложности порядков может быть не только количественным (состоящим в бо льшем или ме ньшем количестве физических, химических и им подобных, т. е. «одноначальных», элементов), но принципиальным («разноначальным»), что один порядок (каким бы сложным он ни был в качественно-количественном плане) свободен от целесообразности своего «устройства», а другой целесообразен. В пренебрежении к целесообразности и к причинам, могущим ее произвести, состоит смысл и едва ли не основное направление усилий синергетики. Вера в возможность возникновения живого из неживого подкрепляется примерами из области неживых объектов, что, как представляется, не очень-то правильно, ибо приемлемое для «одноначальных» объектов механически переносится на объекты «разноначальные». Г. Хакен для этой цели апеллирует к примеру с лазером и нагреваемой жидкостью. В последнем случае речь идет о том, что при нагревании жидкости, помещенной в емкость формы параллелепипеда, теплые и охлажденные ее слои, взаимодействуя по законам физики, совместно движутся, образуя некие ячеистые структуры, отдаленно напоминающие пчелиные соты¹⁶. По форме этих сот, тесня друг друга, перемещаются в емкости нагретые и уже остывшие слои жидкости. Количественное изменение температурного фактора ведет к изменению уровня сложности порядка молекул в жидкости. Переход от порядка не нагретой жидкости к порядку нагреваемой выглядит для чувственности резким скачком (холодная жидкость не имеет ячеистой структуры, а нагретая ее приобретает). При этом важно отметить, что в данном случае (как и во многих других) скачок существует только для чувственного восприятия, но не для мышления. Последнее, напротив, легко, без каких-либо скачков и без перерывов в причинно-следственных связях, строит картину перехода от одного порядка к другому¹⁷. Увы, примеры такого рода укрепляют сторонников

приемлемо для мысли объяснить генезис упомянутых свойств выдается за проявление случайности в самом объекте, что, конечно, достойно сожаления.

Стоит сказать, что сознание, уповающее на скачок, благосклонно относится к неопределенности любого рода, а не только к случайности. Часто для этого используется понятие системы и ее способность приобретать системные свойства, которых не было в составляющих ее элементах по отдельности. Удобство этого понятия состоит в том, что отпадает надобность усматривать причину системного свойства в одном конкретном элементе, но можно говорить обо всех сразу элементах, одновременно влияющих друг на друга. Удобство возрастает, если элементов неисчислимо много и проследить роль каждого из них в одновременном взаимодействии друг с другом и с системой не представляется возможным. Каждый из них чуть-чуть «виновен» в появлении искомого свойства, но никто конкретно и по преимуществу (все участники события указывают друг на друга, и невозможно установить подлинного его виновника). Впрочем, если системное свойство и свойства элементов «одноначальны», то предположение о возникновении первого из вторых, даже при отсутствии полной ясности, сохраняет статус правильного мнения. Если же системное свойство и свойства элементов «разноначальные», то предположение о возникновении первого из взаимодействия последних такой статус утрачивает. В этом случае дело, скорее всего, в том, что исследователь просто не «видит» тех элементов системы (например умозрительных), которые действительно виновны в появлении системного свойства, и не проводит различия между «перерывом непрерывности» для чувственности и для мышления.

¹⁶ См.: Хакен Г. Тайны природы. Синергетика: учение о взаимодействии. — М.; Ижевск, 2003. — С. 48.

¹⁷ В данном примере с жидкостью прежние свойства (неподвижное расположение молекул рядом друг с другом) и новые (движение молекул по кругу) «одноначальны», принципиально не отличаются друг от друга, легко объяснимы с помощью одних и тех же физических законов.

синергетики в вере, что подобным же образом и из неживого может появиться живое, хотя в последнем случае ситуация *принципиально* иная.

Обращает на себя внимание и терминология, избираемая синергетикой. Можно предположить, что она тоже направлена (сознательно или неосознанно) на то, чтобы завуалировать принципиальное различие между неживыми вещами и живыми существами. Чисто физические (иногда банально механические) явления синергетик обозначает терминами биологического содержания. Так, вполне физические процессы, протекающие и полностью понятные в рамках физических закономерностей (например, вышеупомянутое образование ячеистых структур), полностью объяснимые с помощью двух начал — материального и движущего — эти чисто физические процессы синергетик обозначает термином «самоорганизация»¹⁸. Напрасно его не смущает, что циркуляция жидкости в некоторой емкости не создает организма, не производит органов для целесообразного взаимодействия в интересах целого, не создает того, что можно было бы назвать самостью. Здесь нет даже намек на то «само», которое организует себя в организм (что еще понимать под самоорганизацией, как не деятельность, направленную на создание организма в природе, или организации в обществе). Организация предполагает управление и его центр, а также цель, ради которой организация или орган создаются. Синергетик неправомерно отождествляет упорядочивание, являющееся обычным и обязательным для неживой реальности, и самоорганизацию, которая имеет место в живой природе. Как будто любое упорядочивание — это уже и самоорганизация. Отношение между волнами в лазере при формировании луча он рассматривает сквозь дарвиновское учение о борьбе за существование¹⁹. Между ячейками движущейся жидкости, с его точки зрения, имеет место конкурентная борьба²⁰, как будто каждая из ячеек как-то заинтересована в победе, имеет своей целью собственное выживание. В движущейся жидкости появляется «организатор», который «управляет»²¹, при этом жидкость «выбирает»²² один из множества возможных вариантов движения. Термины такого рода (откровенные био- и даже антропосоциоморфные), применяемые для описания бездушных и неразумных объектов, встречаются в сочинениях, посвященных проблемам синергетики, значительно чаще, чем это могло бы произойти случайно. Биологизация физических явлений — это фундаментальная установка синергетики, изначально сориентированной на то, чтобы закамуфлировать разницу между живым и неживым и упразднить скачок (вероятно, это происходит даже неосознанно; камуфлирование выглядит как решение проблемы).

К сожалению, формат статьи не позволяет детально рассмотреть все способы, какими сознание пытается сделать незаметной брешь в причинно-следственных связях, возникающую при использовании метода качественно-количественных изменений. Впрочем, это и не было главной задачей статьи. Ее цель состояла в определении условий и границ оправданного применения метода. Анализ показал, что основной проблемой данного метода является скачок, в определенных случаях разрушающий причинно-следственное единство. Он оказывается совершенно безвредным, если про-

¹⁸ См.: Там же, с. 51.

¹⁹ См.: Там же, с. 72.

²⁰ См.: Там же, с. 56.

²¹ См.: Там же, с. 58–59.

²² См.: Там же, с. 52–53, 55.

исходит только для чувственного восприятия и отсутствует для мышления. Однако он существенно снижает эффективность и достоверность метода, если имеет место именно для мышления. Выяснилось, далее, что эффективность и достоверность метода высоки, когда с его помощью моделируется генезис таких вещей, адекватный теоретический образ которых может быть построен посредством всего лишь двух начал — материального и движущего, а вся полнота их свойств сводима к качественно-количественным характеристикам. Напротив, эффективность и достоверность метода падают, когда он применяется для описания генезиса вещей, которые имеют в своем составе умопостигаемые свойства (например целесообразность), а адекватный теоретический образ которых строится при использовании наряду с вышеуказанными, также формальной и целевой причин.

ЛИТЕРАТУРА

1. Хакен Г. Тайны природы. Синергетика: учение о взаимодействии.— М.; Ижевск, 2003.

О. В. Алиева

«СОКРАТИЧЕСКИЙ ПРОТРЕПТИК» И ОБРАЗ ОРИГЕНА В «БЛАГОДАРСТВЕННОЙ РЕЧИ»

Обращение христианских авторов к греческим литературным и ораторским формам, как заметил в свое время В. Йегер, объяснялось как необходимостью найти общий язык с эллинизированной аудиторией, так и сходством ситуаций, в которых находились греческие философы и христианские проповедники. «Различные школы пытались привлечь последователей при помощи протрептиков — речей, в которых восхвалялось их философское знание или *δόξα* как единственный путь к счастью. Впервые мы находим этот вид красноречия в учении греческих софистов и Сократа, как он представлен в диалогах Платона», — напоминает Йегер. Точно так же, христианская *κίρυγμα* «говорила о невежестве людей и обещала дать им лучшее знание; как и всякая философия, она ссылалась на Учителя и Наставника, владеющего истиной и открывающего ее»¹.

Вопрос о связи христианского увещания с философским неоднократно затрагивался в литературе², однако, насколько нам известно, «Благодарственная речь» не упоминалась в этой связи³. Между тем этот текст, принадлежащий свт. Григорию Неокесарийскому или другому ученику Оригена⁴, служит важным свидетельством

¹ Jaeger W. W. *Early Christianity and Greek Paideia*. — Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1962. — P. 10 (перевод наш. — О. А.).

² В первую очередь надо отметить три работы, вышедшие в серии «The Library of Early Christianity»: Malherbe A. J. *Moral Exhortation: A Greco-Roman Sourcebook*. — Philadelphia: Westminster Press, 1986; Stowers S. K. *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*. — Philadelphia: Westminster Press, 1986; Aune D. E. *The New Testament in Its Literary Environment*. — Philadelphia: Westminster Press, 1987. См. также: Aune D. E. *Romans as a Logos Protreptikos in the Context of Ancient Religious and Philosophical Propaganda* / Eds. Hengel M., Heckel U. *Paulus und das antike Judentum*. — Tübingen: Mohr Siebeck, 1991. — P. 91–124, и многое другое.

³ Исключением является не опубликованная пока статья проф. Орхусского университета в Дании А.-К. Якобсена (Jacobsen) «Conversion to Christian Philosophy — the case of Origen's School in Caesarea», с которой нам удалось ознакомиться благодаря любезности автора. Однако Якобсен говорит скорее о контексте увещаний Оригена, а не о их связи с предыдущей традицией.

⁴ По поводу авторства см.: Nautin P. *Origène: sa vie et son œuvre*. — Paris: Beauchesne, 1977. — P. 81–86, 183–197. В рамках этой работы вопрос об авторстве не является принципиальным.

о христианском протрептике в III в. по Р.Х. и о влиянии на него философской традиции, в частности, Платона⁵. Описывая свое обращение к философии, свт. Григорий пересказывает некие протрептические беседы Оригена (6, 31: *πρoτρéπτων φιλοσοφεῖν*⁶; 11, 2: *φιλοσοφεῖν πρoυτρέψατο*). Отдельные мотивы и образы, которые он упоминает, заставляют предположить, что в этих беседах Ориген опирался на тексты из Платоновского корпуса. С другой стороны, сам свт. Григорий сознательно сближает образ своего учителя с образом Сократа. К сожалению, увещания Оригена, подобные тем, о которых нам сообщает «Благодарственная речь», до нас не дошли⁷, а потому отделить исторические элементы от литературных в рассказе свт. Григория очень сложно. Впрочем, даже в этом отношении автор речи по праву может считаться продолжателем платонической традиции: ведь и об увещаниях Сократа мы знаем лишь от его учеников.

М. Джордан предложил «ситуационное описание» протрептического жанра, указав на то, что отличительной чертой философского увещания является ситуация «радикального выбора», выбора, имеющего жизненное значение⁸. Подобную ситуацию описывает и свт. Григорий: «Он [...] прежде всего приложил всякое старание к тому, чтобы привязать меня к себе, в то время как я, подобно зверям, рыбам или птицам, попавшим в силки или в сети, но старающимся ускользнуть и убежать (*ἐξολισθαίνειν δὲ καὶ ἀποδιδράσκειν*), хотел удалиться (*ἀναχωρεῖν*) от него в Берит или в отечество» (6, 7–9⁹). В указании на стремление «ускользнуть» нельзя не усмотреть намеренной драматизации произошедшего обращения, подсказанной, вероятно, Платоном. Желание убежать от речей Сократа испытывает Алкивиад в «Пире» Платона: «Да, да, я пускаюсь от него наутек, удираю

⁵ Образцы сократического протрептика усматривают также в сочинениях Антисфена, Эскина из Сфетта, Ксенофонта. См.: Алиева О. В. Сократики и λόγος πρoτρéπτικός в IV в. до Р.Х. // Вестник ПСТГУ.— I: 3 (41).— 2012.— С. 105–114. О протрептике у Платона см.: Gaiser K. *Protreptik und Paränese bei Platon: Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs.*— Stuttgart: W. Kohlhammer, 1959; Festugière A. J. *Les trois "protreptiques" de Platon: Euthydème, Phédon, Epinomis.*— Paris: J. Vrin, 1973; Slings S. R. *Plato: Clitophon.*— Cambridge, U.K: Cambridge University Press, 1999.

⁶ Здесь и далее внутритекстовые ссылки на «Благодарственную речь» даются по изданию: Crouzel H. *Grégoire le Taumaturge: Remerciement à Origène, Suivi De La Lettre d'Origène à Grégoire.*— Paris: Les Éditions du Cerf, 1969.

⁷ Это косвенно подтверждает, что они носили характер доверительный и личный и не предназначались для широкой аудитории. Некоторые исследователи относят к протрептическому корпусу Оригеново «Увещание к мученичеству» (Swancutt D. *Paraenesis in Light of Protrepsis: Troubling the Typical Dichotomy* / Eds. Starr J., Engberg-Pedersen T. *Early Christian Paraenesis in Context.*— Berlin; New York: W. de Gruyter, 2005.— P. 113–156.— P. 122). Однако надо заметить, что лишь одна рукопись «Увещания» содержит слово πρoτρéπτικός в заголовке, название Εἰς μαρτύριον πρoτρéπτικός засвидетельствовано также церковным историком XIV в. Никифором Каллистом; более ранние авторы, такие как Евсевий, дают заголовок Περὶ μαρτυρίου. Об этом см.: O'Meara J. J. *Origen: Prayer; Exhortation to martyrdom.*— Westminster, Md.: Newman Press, 1954.— P. 10–11.

⁸ Jordan M. D. *Ancient Philosophic Protreptic and the Problem of Persuasive Genres* // *Rhetorica.*— 4:4.— 1986.— P. 309–333.— P. 333. Именно в таком смысле Д. Ауни говорит о Послании к римлянам св. ап. Павла как о протрептике: «Главная функция λόγoυ πρoτρéπτικοῦ по меньшей мере в контексте их использования приверженцами различных философских школ и традиций,— это побуждение к обращению (conversion)» (Aune. *Romans...* P. 95).

⁹ Пер. Н. Сагарда с небольшими исправлениями приводится по изданию: Святого Григорія Чудотворца благодарственная рѣчь Оригену // «Христіанское чтение».— ССXXXVIII: II.— 1912.— С. 1177–1179.

(δραπέτεύω... καὶ φεύγω), а когда вижу его, мне совестно, потому что я ведь был с ним согласен» (216b 5–6)¹⁰. Алкивиад понимает, что ему сложно устоять перед этими речами (216a 4: οὐκ ἄν καρτερήσαιμι), и потому «пускается наутек» (216a 7: οἴχομαι φεύγων) от Сократа, а не то придется «просидеть» (216a 8: καθήμενος) рядом с ним до старости. Сократ «принуждает» (ἀναγκάζει) его признать, что он пренебрегает самим собою (216a 4–6). Свое стремление устоять перед речами Оригена (6, 36: φιλοσοφεῖν... προσκαρτερήσαντες) упоминает и Григорий. Как и Алкивиад, он говорит о принудительной силе увещаний (6, 35: τινὶ ἀνάγκῃ; 6, 38: ὑπὸ τισὶν ἀνάγκαις μείζοσι), с помощью которой Ориген «посадил» его подле себя (6, 48–49: ἀκινήτους... ἡμᾶς παριδρύσατο).

По словам Алкивиада, он чувствует себя как человек, укушенный гадюкой (217e 6). Григорий же говорит о том, что он был поражен речами Оригена, как стрелой (6, 33: βεβλημένοι μὲν ὡσπερ τινὶ βέλει¹¹), ужален «жалом дружбы» (6, 51: φιλίας κέντρον ἐνέσκηψεν) и словно «зачарован» (6, 47–48: ὡσπερ τινὰς καταγεγοητευμένους). О Сократе-чародее читаем в диалоге «Менон»¹²: «Я, Сократ, еще до встречи с тобой слышал, будто ты только то и делаешь, что сам путаешься и людей путаешь. И сейчас, по-моему, ты меня заколдовал и зачаровал и до того заговорил (γοητεύεις με καὶ φαρμάττεις), что в голове у меня полная путаница» (80a 2–3)¹³. В «Пире» Диотима говорит о том, что чародейство (203a 1: γοητεία) возможно благодаря гениям, то есть посредникам между богами и людьми: «Не соприкасаясь с людьми, боги общаются и беседуют с ними только через посредство гениев — и наяву и во сне. И кто сведущ в подобных делах, тот человек божественный (δαμόνιος ἀνὴρ) [...]». «Божественный человек» — парафраза для философа у Платона¹⁴. Однако и сам Эрот предстает в образе философа: Диотима называет его искусным чародеем (δεινὸς γόης) и софистом, который всю жизнь занят философией (203d 7–8).

Этот образ, как заметил П. Адо, удивительно напоминает самого Сократа¹⁵. Алкивиад в своей похвале говорит о том, что речи Сократа «божественны» (222a 3: θειοτάτους), они таят в себе «изваяния добродетели» (222a 4: ἀγάματ' ἀρετῆς), как и их автор, который скрывает в себе «божественные изваяния» (216e 6–7: ἀγάματα-θεῖα). Алкивиад не слышал слов Диотимы, и называя Сократа «божественным человеком» (219c 1: δαμόνιω) и говоря о его «удивительной силе» (216c 6–7: τὴν δύναμιν ὡς θαυμασίαν), он передает лишь свои ощущения от общения с ним. Но Сократ и сам признает присутствие в нем силы, которая могла бы сделать лучше Алкивиада (218e 1: ἔστ' ἐν ἐμοὶ δύναμις δι' ἧς ἄν σὺ γένοιο ἀμείνων). Сходство

¹⁰ Перевод С. К. Апта с небольшими исправлениями приводится по изданию: Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид / Ред. А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус, А. А. Тахо-Годи. — М., 1999.

¹¹ Crouzel (op. cit., 126) усматривает здесь реминисценцию из «Пира» 219b4: ἀφεῖς ὡσπερ βέλη, однако эти слова Алкивиада относятся к нему самому, а не к Сократу, так что сходство лишь лексическое.

¹² Параллель отмечена издателем «Благодарственной речи»: Crouzel. Op. cit. P. 127.

¹³ Перевод С. А. Ошерова приводится по изданию: Платон. Апология Сократа, Критон, Ион, Протагор / Ред. А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус, А. А. Тахо-Годи. — М., 1999.

¹⁴ Ср.: Plat. Soph. 216b9-c1: «этот чужеземец [...] представляется мне вовсе не богом, но скорее человеком божественным (θεῖος): ведь так я называю всех философов».

¹⁵ Hadot P. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault* / Ed. A. I Davidson, trans. M. Chase. — Malden, MA: Blackwell, 1995. — P. 162.

тем более поразительно, что похвала Сократу оказывается последней в ряду похвальных речей в честь Эрота.

Схожим образом, свт. Григорий говорит о «божественной силе» речей Оригена, которая глубоко затрагивала его душу: «Своими речами, как бы с помощью некоторой божественной силы (6, 50: *σύν τινι θεϊᾷ δυνάμει*), [он] прочно посадил меня подле себя». Пораженный красотой Слова, открытой ему Оригеном, свт. Григорий бросает все мирские дела, отечество и родных. «...Одно было для меня дорого и любезно (*φίλον ἦν καὶ ἀγαπώμενον*) — философия и руководитель в ней, этот божественный человек (*ὁ θεῖος ἄνθρωπος*)», — говорит он (6, 75–76).

Божественная сила Оригена, каким его представляет Григорий, как и божественная мудрость Сократа, не просто убеждают слушателей в пользе философии, но воспламеняют в них любовь и стремление к прекрасному. Свт. Григорий говорит о своей любви к Оригену (см. выше: *φίλον ἦν καὶ ἀγαπώμενον*), добавляя, что эта любовь внушена самим Богом: «Подобно искре, попавшей в самую душу мою, возгоралась и воспламенилась моя любовь (*ἔρωσ*) как к священному, достойнейшему любви самому Слову, Которое, в силу своей неизреченной красоты, привлекательнее всего (*πρὸς τὸν ἀπάντων ὑπὸ κάλλους ἀρρήτου ἐπακτικώτατον αὐτὸν λόγον τὸν ἱερὸν τὸν ἐρασιμώτατον*), так и к сему мужу, Его другу и глашатаю (*φίλον καὶ προήγορον*)» (6, 66–70). В отличие от влюбленного в Сократа Алкивиада, который не понимает, что его стремление к «божественному мужу» — это стремление к самой Красоте и, согласно учению Диотимы, бессмертию (206e 8–207a 4), свт. Григорий прямо говорит о красоте Слова, привлекавшей его. Возникает своего рода иерархия любви: между Богом-Словом и его «глашатаем» и «другом» Оригеном (6, 66–70: *φίλον καὶ προήγορον*), с одной стороны, и Оригеном и свт. Григорием, с другой¹⁶.

Речь свт. Григория, как и речь Алкивиада в «Пире», представляет собой похвалу, в которой пересказываются некие увещания учителя и описывается их воздействие на слушателя. Хотя среди приведенных только что параллелей лексических совпадений не так много, можно говорить об общей ориентации Григория на описанную в «Пире» протрепетическую ситуацию. Несколько сложнее установить, на какие литературные образцы опирался сам Ориген, и что — с формальной и содержательной точки зрения — представляли собой его увещания.

По словам свт. Григория, Ориген «употреблял всевозможные доводы (*πάντας λόγους στρέφων*), трогал, как говорит пословица, за всякую веревку (*πάντα κάλων... κινῶν*), прилагал все свои силы» (6, 9–11). Выражение *λόγους στρέφω* употребляет применительно к сократической манере ведения беседы Калликл в диалоге «Горгий»: «Не пойму я, Сократ, как это ты ухитряешься вывернуть наизнанку любой довод!» (511a 4–7). В диалоге «Евтидем» глагол *στρέφω* в сочетании с *ἐρωτήματα* («вопросы») встречается в пересказе Сократом эристических бесед братьев-софистов: «Евтидем [...] не отпускает мальчика, но снова принимается его спрашивать и, подобно искусным плясунам, обращает к нему один и тот же вопрос то одной его, то другой стороной» (276d 6). Сравнение софиста с плясуном (подразумеваемое и в «Горгии»: Калликл видит в Сократе софиста) навеяно особенной изощренностью софистической аргументации, так что выражение *λόγους στρέφω* вряд ли можно считать стилистически нейтральным. Употребление его автором «Благо-

¹⁶ Адо говорит о влиянии сократического эроса на этот пассаж «Благодарственной речи» (Hadot. Op. cit. P. 163–164).

дарственной речи» заставляет предположить, что к подобной технике беседы, призванной поставить собеседника в тупик, мог прибегать и Ориген. В пользу этого предположения свидетельствует дальнейшее указание Григория на то, что Ориген пользовался «способом доказательства по методу Сократа» (7. 34: Σωκρατικῶς), удаляя своими опровержениями (7, 33: τοῖς ἐλέγχοις) «терние и волчцы» из его души. Впрочем, даже если историчность такого свидетельства не бесспорна, то во всяком случае литературный образ Оригена приобретает дополнительные сократические черты.

Еще одно выражение свт. Григория — πάντα κάλων κινῶν — также встречается у Платона. В диалоге «Протагор» его употребляет Гиппий, советуя Протагору не увлекаться слишком пространными речами: «Протагору же в свою очередь не надо натягивать все канаты (338a5: πάντα κάλων ἐκτείναντα) и пускаться с попутным ветром в открытое море слов, потеряв из виду землю». На фоне этих пассажей из диалогов Платона становится заметна антитетичность высказывания свт. Григория: в то время как πάντας λόγους στρέφων указывает, по всей видимости, на краткие реплики эленктического характера, πάντα κάλων κινῶν относит к пространным монологам на манер Протагора.

Разнообразие форм Оригеновых увещаний подчеркивается и далее. Так, говорит свт. Григорий, «он восхвалял философию и любителей философии обширными, многочисленными и приличествующими похвалами» (6. 11–12: ἐπαίνων μὲν φιλοσοφίαν καὶ τοὺς φιλοσοφίας ἐραστὰς μακροῖς τοῖς ἐπαίνοις), а «с другой стороны, ... порицал невежество и всех невежественных» (6. 17–18: ψέγων δὲ τὴν ἀμαθίαν καὶ πάντας τοὺς ἀμαθεῖς). Итак, в увещаниях Оригена выделяются две составные части: похвала и порицание.

Что касается восхваления философии и любителей философии, то уже наиболее ранние образцы протретических речей, вероятно, содержали элементы похвалы. Так, Клитофонт в одноименном — и, как полагают, подложном¹⁷ — диалоге говорит о Сократе, что он «хвалит добродетель» (410c 3–4: ἐγκωμιάζειν), хотя повсюду в тексте речь идет именно об увещаниях (410d 1: τῶν λόγων τῶν протретικῶν), а не о похвале.

Сократ Платона, конечно, не столь прямолинеен, так что, по всей видимости, Ориген опирается на другую традицию, делать догадки относительно которой мы здесь не можем.

Свидетельство свт. Григория о содержании увещаний, с которыми к нему обращался Ориген, довольно скупо. В них говорилось о том, что одни лишь философы «живут жизнью, поистине приличною разумным существам (ζῆν ὄντως τὸν λογικοῖς προσήκοντα βίον), так как они стремятся жить правильно (ὀρθῶς βιοῦν), и [прежде всего] достигают знания о самих себе (ἐαυτοὺς τε γινώσκοντας), каковы они, а затем об истинно благом (τὰ ὄντως ἀγαθὰ), к чему человек должен стремиться, и об истинно злом (τὰ ἀληθῶς κακά), чего должно избегать» (6, 13–17). С другой стороны, «он порицал невежество (τὴν ἀμαθίαν) и всех невежественных, а таких много (πολλοὶ δὲ οὗτοι), которые, наподобие скота (θρεμμάτων δίκην), слепотствуют умом, не знают даже того, что они (ὄπρ εἰσὶν ἐγνωκότες), блуждают, как будто не имеют разума (ἄλογοι πεπλαημένοι), и вообще не знают и не хотят узнавать, в чем действительная сущность добра и зла» (6, 17–22).

¹⁷ См. об этом: Slings S. R. Plato: Clitophon.— Cambridge, U.K: Cambridge University Press, 1999.

Довольно близкую параллель к этому рассуждению представляет собой IX книга «Государства». Мы находим здесь (585a слл) разделение мнимого и истинного удовольствия. «У кого нет опыта в рассудительности и добродетели, — говорит Сократ, — кто вечно проводит время в пирушках и других подобных увеселениях, того, естественно, относит вниз, а потом опять к середине, и вот так они блуждают всю жизнь (πλανῶνται διὰ βίου). Им не выйти за эти пределы: ведь они никогда не взирали на подлинно возвышенное и не возносились к нему, не наполнялись в действительности действительным, не вкушали надежного и чистого удовольствия; подобно скоту (βοσκημάτων δίκην) они всегда смотрят вниз, склонив голову к земле...»¹⁸ Главкон замечает в ответ, что Сократ описал жизнь большинства (τὸν τῶν πολλῶν... βίου). Можно отметить как смысловое сходство между этим текстом и рассматриваемым пассажем из «Благодарственной речи» (человек, не различающий подлинное удовольствие (благо) от мнимого, живет неподобающей ему жизнью), так и лексическое (θρεμμάτων δίκην — βοσκημάτων δίκην; ἄλογοι πεπλανημένοι — πλανῶνται διὰ βίου; πολλοὶ δὲ οὗτοι — τὸν τῶν πολλῶν... βίου).

Это сходство прослеживается и далее. Ниже Сократ утверждает: «Стало быть, если вся душа в целом следует за своим философским началом (τῷ φιλοσόφῳ) и не бывает раздираема противоречиями, то для каждой ее части возможно не только заниматься своим делом и быть справедливой (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ δικάϊω εἶναι), но и находить в этом свои особые удовольствия, самые лучшие и по мере сил самые истинные»¹⁹. Мысль о том, что следование за философским началом (= занятие философией) — это подобающая душе деятельность (τὰ ἑαυτοῦ) и что в этом заключается справедливость, перекликается с сообщением свт. Григория в 11 главе «Благодарственной речи»: «[Ориген] был первый, который и словами побуждал меня к занятию философией (φιλοσοφεῖν προὔτρέψατο), упреждая делами побуждение посредством слов (τὴν διὰ λόγων προτροπὴν) [...] Он принуждал меня [...] поступать справедливо (δικαιοπραγεῖν) посредством деятельности своей собственной души (διὰ τὴν ἰδιοπραγίαν) <...> побуждая тщательно исследовать самого себя (ἑαυτοὺς δὲ περισκοπεῖν) и делать то, что является поистине собственным делом (τὰ αὐτῶν ὄντως πράττειν). [...] Ибо что иное было бы [в большей степени] собственным (ἴδιον) для души, что было бы так достойно ее, как заботиться о самой себе (τὸ ἐπιμέλεσθαι ἑαυτῆς)...» (11. 9–10; 28–39).

Хотя, как справедливо замечает издатель речи²⁰, термин ἰδιοπραγία не встречается у Платона, однако он использовался платониками и, несомненно, связан с понятием τὰ ἑαυτοῦ πράττειν. Τὰ αὐτῶν ὄντως πράττειν «Благодарственной речи» соответствует τὰ ἑαυτοῦ πράττειν в только что приведенном отрывке «Государства», причем в обоих случаях термин встречается в сочетании с упоминанием о справедливости (δικαιοπραγεῖν — δικάϊω).

Понятие τὰ ἑαυτοῦ πράττειν у Платона тесно связано с темой самопознания²¹. Этот мотив встречается в главе VI «Благодарственной речи» (см. выше: ἑαυτοὺς τε

¹⁸ Перевод А. Н. Егунова с некоторыми исправлениями приводится по изданию: Платон. Соб. соч.: В 3-х т.— Т. 3.— Ч. I.— М., 1971.

¹⁹ Ibid., 586 e

²⁰ Crouzel. Op. cit. P. 152.

²¹ Plato. Charm. 161b6: «рассудительность — это умение “заниматься своим” (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν)»; 164d 3–4: «рассудительность — это самопознание (τὸ γινώσκειν ἑαυτόν)».

γινώσκοντας — ὅπερ εἰσὶν ἐγνώκότες). Со слов свт. Григория, ἰδιπραγία человеческой души заключалась для Оригена в первую очередь в самопознании. Этот мотив получает более полное развитие в главе XI речи. Свт. Григорий сообщает здесь, что Ориген учил своих учеников заботиться о душе (11, 39: ἐπιμέλεσθαι) и познавать самих себя (11, 45: ἑαυτοὺς γινώσκειν), и добавляет: «Это действительно — самая прекрасная задача философии, которая приписана и преимущественнейшему из пророческих духов»²², как мудрейшее повеление: *познай самого себя*. [...] Это есть божественное благоразумие [...], так как в действительности божественная и человеческая добродетель одна и та же, поскольку душа упражняется в том, чтобы видеть себя самое как бы в зеркале (ὡσπερ ἐν κατόπτρῳ ὄρᾶν), и отражает в себе божественный ум (τὸν θεῖον νοῦν κατοπτρίζομένης²³), если оказывается достойною этого общения, и [таким образом] отыскивает некоторый неизреченный путь к этому обожению (11, 54: ἀποθεώσεως)».

Именно ἀποθεώσις подразумевается под «истинным благом» в главе VI, где свт. Григорий упоминает о том, что Ориген стремился сделать его «причастником как тех благ, которые проистекают из философии (τῶν τε ἐκ φιλοσοφίας ἀγαθῶν), так и других, особенно тех, которые Божество даровало ему одному превыше многих, или, может быть, превыше и всех нынешних людей,— [я разумею] учителя благочестия, спасительное Слово...» (6, 56–58). Это проясняет, почему «даже богочитание» Ориген «объявлял совершенно невозможным для того, кто не занимается философией» (6, 4–46: οὐδὲ εὐσεβεῖν ὅλως δυνατὸν εἶναι ἔφασκεν... μὴ φιλοσοφήσαντι). Если философия — это познание Бога путем самопознания, то занятия философией — необходимое условие богочитания.

Хотя термин λογικόν (6, 14: τὸν λογικοῖς προσηκόντα βίον) приводит на ум, в первую очередь, стоическую этику²⁴, из вышесказанного очевидно, что подобающая λογικοῖς деятельность, т. е. философия, понимается здесь в не в смысле «естественной» разумности, как у стоиков. Понятие логоса у Оригена гораздо ближе платонической традиции, в которой разумность души связывалась с ее божественным происхождением²⁵.

²² Т. е. дельфийскому оракулу. URL: http://www.mystudies.narod.ru/library/g/greg_neo/origen.html — 008 (дата обращения — 02.03.2013).

²³ На параллель с «Алкивиадом I» в связи с образом зеркала указывает Crouzel (op. cit., p. 154). Причастие κατοπτρίζομένης, встречающееся у апостола Павла (См.: 2 Кор 3:18), в сочетании с упоминанием дельфийского оракула свидетельствует о том, что мотив «Алкивиада I» уже у Оригена получил христианскую интерпретацию. Подробнее об этом: Алиева О. Беседа III свт. Василия Великого «На слова: внемли себе» как философский протрептик // Вестник ПСТГУ.— I (39).— 2012.— С. 21–29.

²⁴ Так, согласно Лаэртию (Vit. Phil. VII 86 = SVF III 178), «разумные существа (τοῖς λογικοῖς) наделены разумом, этим совершеннейшим руководителем, и для них жизнь согласно природе поистине есть жизнь согласно разуму» (Цит. по: Фрагменты ранних стоиков.— Т. III.— Ч. 1: Хрисипп из Сол. Этические фрагменты / Пер. и комм. А. А. Столяров.— М., 2007). Ср.: Diog. Laert. Vit. Phil. VII 89 = SVF III 228. Определение человека как «разумного существа» со ссылкой на Хрисиппа дает Плутарх (De virt. mor. X, 450 C = SVF III 390); оно нередко встречается в «Беседах» Эпиктета (Diss. 1.2.1; 1.10.10 — со ссылкой на Хрисиппа, 2.8.3 et passim). Ориген вполне мог заимствовать эту терминологию как у самого Хрисиппа, с работами которого, несомненно, был знаком (см.: Carriger A. The Library of Eusebius of Caesarea.— Leiden: Brill, 2003.— P. 129), так и у его критиков, например, того же Плутарха.

²⁵ См., напр.: Plut. De virt. mor. 441E, где критика стоического учения о душе строится с опорой на «Тимея» 69d, и его же De animae procr. in Tim. 102be: «душа извергает из себя страстную часть и участвует в уме, поскольку он возникает в ней из высшего начала» (τὸ γὰρ παθητικὸν ἀναδίδωσιν ἐξ ἑαυτῆς ἢ ψυχῆ, τοῦ δὲ νοῦ μετέσχευ ἀπὸ τῆς κρείττονος ἀρχῆς ἐγγενομένου).

Эту традицию Ориген мог воспринять в том числе и через Филона Александрийского, у которого понятие «разумности» связывается с божественным началом в человеке²⁶.

Описывая свое обращение к философии и вступление в число учеников Оригена, свт. Григорий ориентируется на диалог «Пир», где Алкивиад рассказывает о воздействии на него речей Сократа. Как и Алкивиад, Григорий говорит о своем стремлении убежать от речей учителя, о попытках устоять перед их принудительной силой. Как и Алкивиад, он чувствует себя «ужаленным» и словно «зачарованным». «Чародеем» в «Меноне» назван сам Сократ, в «Пире» же это характеристика Эрота. Впрочем, сам Эрот, софист и философ, обнаруживает удивительное сходство с Сократом, что перекликается со словами Алкивиада о божественности последнего. Григорий тоже пишет о божественности Оригена и, как и Алкивиад, испытывает любовь к своему учителю. Эта любовь внушена самим Богом-Словом, чья красота — подобно той красоте, о которой рассуждает в «Пире» Диотима — влечет к себе душу, обращая ее к философии.

Сравнение текста «Благодарственной речи» с диалогами «Евтидем», «Горгий», «Протагор» позволяет уточнить форму оригеновых увещаний. Мы видим, что Ориген прибегал как к беседам эленктического характера на манер Сократа, так и к пространным речам. Важный элемент этих бесед и речей составляли похвала и порицание.

Анализ содержательной стороны увещаний указывает вновь на особое значение текстов *Corpus Platonicum*. Упоминание о самопознании как пути к познанию Бога приводит на ум, в первую очередь, диалог «Алкивиад I», а сочетание мотивов самопознания и подобающей душе деятельности встречается в «Хармиде». Некоторые параллели позволяют также говорить о влиянии книги IX «Государства».

ЛИТЕРАТУРА

1. Алиева О. Беседа III свт. Василия Великого «На слова: внемли себе» как философский протреттик // Вестник ПСТГУ.— I (39).— 2012.— С. 21–29.
2. Алиева О. В. Сократики и λόγος протретτικός в IV в. до Р.Х. // Вестник ПСТГУ.— I: 3 (41).— 2012.— С. 105–114.
3. Платон. Соб. соч.: В 3-х т.— Т. 3.— Ч. I.— М., 1971.
4. Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид / Ред. А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус, А. А. Тахо-Годи.— М., 1999.
5. Святаго Григорія Чудотворца благодарственная рѣчь Оригену // «Христіанское чтеніе».— ССXXXVIII: II.— 1912.— С. 1177–1179.
6. Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета.— М., 2000.
7. Фрагменты ранних стоиков.— Т. III.— Ч. 1: Хрисипп из Сол. Этические фрагменты / Пер. и комм. А. А. Столяров.— М., 2007.

²⁶ Philo Jud. De poster. Caini 68–69: «Ибо когда покровитель, или наместник, или отец, или как нам угодно будет его назвать, нашего сложного существа, а именно, истинный разум, уходит, оставляя [без своего попечения] стадо, находящееся внутри нас, то само оно, оставленное в небрежении, погибает, а его владельцу наносится огромный ущерб; и это неразумное и беззащитное создание, лишенное предводителя стада, который наставлял бы его и обучал, оказывается удаленным от разумной и бессмертной жизни на огромное расстояние... Так как стадо неразумно, а Бог — источник разума, то живущий неразумной жизнью неизбежно отрезан от жизни Божией» (Перевод А. В. Рубана цит. по: Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета.— М., 2000). По мнению Carriger (op. cit., p. 165), в библиотеке Кесарии это сочинение весьма вероятно появилось уже при Оригене.

8. Aune D. E. Romans as a Logos Protreptikos in the Context of Ancient Religious and Philosophical Propaganda / Eds. M. Hengel, U. Heckel. Paulus und das antike Judentum.— Tübingen: Mohr Siebeck, 1991.— P. 91–124.
9. Aune D. E. The New Testament in Its Literary Environment.— Philadelphia: Westminster Press, 1987.
10. Carriker A. The Library of Eusebius of Caesarea.— Leiden: Brill, 2003.
11. Crouzel H. Grégoire le Taumaturg: Remerciement à Origène, Suivi De La Lettre d'Origène à Grégoire.— Paris: Les Éditions du Cerf, 1969.
12. Festugière A. J. Les trois “protreptiques” de Platon: Euthydème, Phédon, Epinomis.— Paris: J. Vrin, 1973.
13. Gaiser K. Protreptik und Paränese bei Platon: Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs.— Stuttgart: W. Kohlhammer, 1959.
14. Hadot P. Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault / Ed. A. I. Davidson, trans. M. Chase.— Malden, MA: Blackwell, 1995.
15. Jaeger W. W. Early Christianity and Greek Paideia.— Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1962.— P. 10 (перевод наш — О. А.).
16. Jordan M. D. Ancient Philosophic Protreptic and the Problem of Persuasive Genres // Rhetorica.— 4:4.— 1986.— P. 309–333.
17. Malherbe A. J. Moral Exhortation: A Greco-Roman Sourcebook.— Philadelphia: Westminster Press, 1986.
18. Nautin P. Origène: sa vie et son œuvre.— Paris: Beauchesne, 1977.
19. O'Meara J. J. Origen: Prayer; Exhortation to martyrdom.— Westminster, Md.: Newman Press, 1954.
20. Slings S. R. Plato: Clitophon.— Cambridge, U.K: Cambridge University Press, 1999.
21. Stowers S. K. Letter Writing in Greco-Roman Antiquity.— Philadelphia: Westminster Press, 1986.
22. Swancutt D. Paraenesis in Light of Protrepsis: Troubling the Typical Dichotomy / Eds. J. Starr, T. Engberg-Pedersen. Early Christian Paraenesis in Context.— Berlin, New York: W. de Gruyter, 2005.— P. 113–156.

Н. М. Сафронова

ТИРАН И ТИРАНИЯ С ПОЗИЦИИ РЕФОРМАЦИИ

Очевидно, что понятие «тиран» и «тирания» могли употребляться деятелями Реформации в существенно ином смысле, чем, скажем, представителями Ренессанса. Связано это в первую очередь с ориентацией реформаторов на Священное Писание и создаваемый им контекст. Возрождение же, реакцией на которое началось реформаторское движение, осмысляло фигуру тирана и тирании в русле античной традиции. Более того, сами эти понятия — тиран и тирания — не только не встречаются в Библии, но вполне ей чужды. Во всяком случае, в том смысле, который придавала им Античность. Поэтому обращение к реальностям тирании у М. Лютера и Ж. Кальвина — это известная уступка античной традиции, чуждой им средневековой схоластике и современным ренессансным реалиям. Строго говоря, без понятия «тиран» и «тирания» М. Лютер и Ж. Кальвин могли бы обойтись. Но это с точки зрения их логики и мысли. Не все, однако, зависело от них. Современные учителям Реформации реалии принуждали самоопределяться в отношении их на языке современности, а, значит, и сохранять в понятийном и мировоззренческом обиходе древнюю традицию несмотря ни на какую ее трансформацию.

Среди текстов, написанных М. Лютером, прямо или косвенно касающихся тиранов и тирании, наиболее выразительным и конкретным может быть признано его послание герцогу Саксонскому Иоганну «О светской власти. В какой мере ей следует повиноваться». Создавалось оно в 1522 — начале 1523 года, то есть практически синхронно с созданием макиавеллиевского «Рассуждение о третьей декаде Тита Ливия» и «Государем». Это очень примечательно — посвященные формально очень схожим вопросам и темам, эти известные работы радикально расходятся буквально по всем пунктам. Ибо написаны представителями двух совершенно разных миров, настолько разных, что всякая полемика между авторами была бы лишена смысла, если, конечно, не иметь под ней взаимные недоумения, обвинения и брань, которой был так охоч один из предполагаемых оппонентов.

Исходные предпосылки доктрины Лютера, развиваемой им в «О светской власти», заимствованы из Средневековья. Это положение о наличии в христианском мире двух властей, двоякого права и двух «мечей» — светского и духовного, папы или кесаря.

Само по себе это разделение у отца Реформации возражений не вызывает, но трактуется оно совсем иначе, чем в католической традиции. Последняя была в высшей степени озабочена проблемой первенствования одного из «мечей», тем, существует ли оно вообще, наконец, а если существует, какой из мечей первенствует, в чем состоит его преимущество и т. д. Все это вопросы для Лютера никакого интереса не представляющие. В центре его внимания — светский меч и светская власть. Право его существования Лютером не отвергается. Вопрос для него состоит в характере и принципах светской власти. Вот одно из решений этого вопроса, в предельном, в идеальном, так сказать, ключе: «И если бы весь мир состоял из подлинных христиан, т. е. истинно верующих, то не было бы необходимости или пользы ни в князьях, ни в королях, ни в господах, ни в законе. Для чего все это им? Ведь у них пребывал бы в сердце святой дух, который учил и наставлял бы их...»¹

Казалось бы, мысль Лютера вполне христианская, под ней подписался бы любой христианин, и все-таки в ней что-то не так. По крайней мере с точки зрения католической церкви. Не так не вообще, а в контексте существования в человеческом мире. Кому нужно объяснять, что это мир грехопадения и ежесекундно возобновляющейся человеческой греховности. Однако это еще мир и христианский. В нем существует Церковь во главе с преемником святого первоапостола Петра и заместителем Христа. В этом мире правят христианские государи — помазанники Божии. Он, этот христианский человеческий мир, конечно, не Царствие Небесное, но на своем уровне стремится подражать ему, быть его подобием. Скажем, папе дана власть ключей, он в состоянии отпускать грехи определенного рода и в определенных пределах. А это уже такое действие благодати, которое предполагает наделение папы полномочиями по образу и подобию Божию. Иначе говоря, царит христианская — светская и духовная — власть, которую нельзя противопоставлять Божественной власти. Одна из них, пускай в ослабленной мере, продолжается в другой. На таком фоне лютеровский радикализм в отношении светской власти оставляет впечатление скандала. Он подразумевает самую резкую противопоставленность мира земного и небесного. Она заходит настолько далеко, что истинный христианин в земном христианском мире — это исключение, а не правило. Как отмечает Лютер, «среди тысяч едва лишь найдешь истинного христианина... Вот почему Бог учредил два правления: духовное, которое образуют христиане и благочестивые люди при помощи Святого Духа, во главе с Христом, и светское, удерживающее нехристиан и злых, заставляющее их, хотя бы против воли, сохранять внешний мир и спокойствие»².

В итоге получается, что нет в христианском мире двух христианских властей, представленных ее носителями — людьми. Духовная власть исходит от Христа, светская же власть и распространяется на людей пропавших и нехристиан, и представлена вовсе не священными особами в лице королей и князей. О них у нас и пойдет в дальнейшем речь.

Для начала лишний раз обратим внимание на то, что Лютер говорит о светских властителях, непосредственно обращаясь к одному из них, герцогу Саксонскому. Казалось бы, это обстоятельство должно было бы принудить Лютера к умеренности и осторожности. Ничего такого, однако, не происходит.

¹ Лютер М. О светской власти. В какой мере ей следует повиноваться // Лютер М. Время молчания прошло. Избранные произведения 1520–1526.— Харьков, 1992.— С. 119.

² Там же. С. 120–121.

«Знай так же, что с сотворения мира мудрый князь — птица редкая, и еще более редок князь благочестивый, — рубит с плеча Лютер. — Обыкновенно они либо величайшие глупцы, либо крупнейшие злодеи на земле; всегда ждать от них наихудшего. Редко — чего-либо хорошего, особенно в божественных делах, делах спасения души. Ведь они — палочники и палачи Господа и Божественный гнев употребляет их для наказания злых, для поддержания внешнего мира»³.

Конечно, запал и резкость лютеровских обличений светской власти — так далеко, как Лютер в своих инвективах, заходили немногие. И все-таки это не единственный случай в своем роде. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить, что писал еще в XI веке о светских властителях римский папа Григорий VII: «Кто не знает, что короли и князья ведут свое начало от тех, которые не знали ничего о Боге, но гордостью, хищничеством, коварством, убийством, короче, преступлениями всякого рода приобрели власть от князя века сего, именно дьявола, чтобы слепой страстью и невыносимой неправдой господствовать над себе подобными... Каждый добрый христианин имеет гораздо больше прав на королевский титул, нежели дурные князья».

В чем-то гневной отповеди Григория VII мог бы позавидовать и Лютер, несмотря на всю безудержность своих иеремиад. Но как бы ни обличал в своих писаниях светскую власть папа, все в конечном счете у него упиралось в необходимость ее подчинения власти духовной, на вершине которой предполагался римский первосвященник. Это подчинение способно было освятить власть князей и королей, преобразить ее. Когда источник светской власти не в ней самой, а в Церкви, тогда король и князь могли быть государями «милостью Божией», «христианнейшими» (титул испанского короля, дарованный ему папами) или апостолическими (титул венгерского короля того же происхождения) королями. Королей канонизировали в качестве святых. Достаточно вспомнить Людовика Святого.

Можно, конечно, сказать, что Людовик Святой — редчайшее исключение среди других государей христианского мира, это вполне соответствует заявленному Лютером. Но как тогда быть с титулами «христианнейший» и «апостолический»? Они-то даровались папами не вот этому государю лично, а всем из тех государей, которые правили в Испании или Венгрии. Конечно, это не укладывается в лютеровскую трактовку власти королей и князей. Лютеровские «палочники» и «палачи» — в адрес государей звучит как убийственный приговор, и смягчению и тем более отмене он не подлежит. Лютер вводит государей в тот исторический контекст, где, давайте вспомним, палачи и в Средние века, и гораздо позднее неизменно вызывали ужас и отвращение. Они были необходимы и с их существованием мирились, ведь палачи действовали по закону, были его исполнителями. Это, однако, ничуть не препятствовало запрету хоронить палача за пределами кладбищенской ограды, так же как преступников и самоубийц. Несомненно, в этом была непоследовательность, здесь действовала очень архаическая и языческая по своей сути логика, и все же она была неотменима. Нам же в этом случае важно несколько другое — говоря о королях и князьях, Лютер обращается к образам, не могущим не вызвать у читателя ужаса, смешанного с отвращением. Явно именно этого эффекта добивался первый реформатор. Согласно духу его писаний государи раз и навсегда приговорены к роли, вполне неприглядной и незавидной. Никакому освящению они не подлежат, несмотря на то, что среди них могут встречаться бого-

³ Там же. С. 138.

боязненные и благочестивые правители. Все равно это будут примеры благочестивых и богобоязненных «палочников» или «палачей».

Конечно, то низведение государей в низовой и даже низменный ряд, которое мы можем наблюдать в послании «О светской власти» — это далеко не все и неокончательное, что Лютеру приходилось говорить о ней. Тем более и речи не может идти о том, что это послание определило в дальнейшем восприятие королей и князей в протестантском мире, отношение к ним подданных. Впрочем, в настоящем случае это не так важно. Гораздо важнее то, какие смысловые ходы становились возможными на почве делающего еще свои первые шаги протестантизма.

Несомненно, перед нами пример протестантского «экстремизма» в восприятии власти и властителей. А по этому критерию он может быть сопоставлен с проговоренным в «Государе» Макиавелли. В нем то же «экстремизм», правда, на этот раз на ренессансной почве. Эти «экстремизмы» разнонаправлены и противоположны. Однако очень странным и вместе с тем характерным образом в доктринах Лютера и Макиавелли обнаруживаются совпадения по достаточно существенному пункту. Я имею в виду, на мой взгляд, несомненное, что каждый по своему, но и Макиавелли и Лютер предельно сближают образы государей с образами тиранов, их власть — с тиранической. Такое сближение может показаться чисто формальным, но вряд ли это так и только так. Более уместным здесь будет говорить о пересечении в корне различных смысловых линий и установок. Какими бы разнонаправленными они ни были, в точке тирана и тирании избежать пересечения было невозможно, что и нужно попытаться продемонстрировать.

В своем сочинении понятие тирана Лютер употребляет по отношению к строго определенной ситуации. Ситуация эта — поползновения правителя в дела веры своих подданных, его претензии на духовную власть и обладание духовным «мечом». На эти поползновения у Лютера есть такой ответ: «Но если ты велишь мне верить так, как тебе заблагорассудится... то я не хочу тебе повиноваться. В таком случае ты — тиран и слишком высоко заносишься и повелеваешь там, где нет у тебя ни права, ни власти»⁴. Тиран, тем самым, согласно Лютеру, — это тот же государь, распространяющий свою власть вне пределов, которые ей заданы Богом. Он перестает быть законным государем, поэтому Лютер и увещевает своих братьев по вере такими словами: «Истинно говорю тебе, если ты не воспротивишься ему, уступишь ему, позволишь отнять у тебя веру или книги, то ты отрекся от Господа»⁵. Из этого фрагмента не совсем ясно, каким должно быть сопротивление истинного христианина тирану. Достаточно ли для него прятать свои книги от глаз тирана и его приспешников и исповедовать свою веру втайне? В настоящем случае для нас это и не очень важно. Главное все равно выявлено и разведено Лютером: быть государем и тираном — не одно и то же, тиран — это государь, не желающий удерживать себя в отведенных ему пределах власти.

Ход мысли в этом случае у Лютера достаточно привычный, хотя и касается он новых исторических и вероучительных реалий. Между тем, ход этот не исчерпывает собой того, что можно извлечь из сочинения немецкого реформатора касательно тирана и тирании. На самом деле проговоренное им впрямую даже не самое интересное и важное для понимания лютеровской позиции по рассматриваемому вопросу. На самом

⁴ Там же. С. 137.

⁵ Там же.

деле важнее и существеннее то, к чему Лютер подводит читателя, сам не ставя все точки над «і». Я имею в виду, в частности, то, что характеристики королей и князей, точнее их огромного большинства, у Лютера таковы, что признать их государями в противоположность тиранам он не оставляет решительно никакой возможности. Да и как можно, уподобив государя палачу, в то же время не поколебать его понятие и образ. Государь ведь в любую эпоху и в любой культуре, вплоть до времен лютеровых, всегда воспринимался как персона прямо сакрального ряда, сакрализованная или хотя бы освященная. Сказать же, что государь — это именно государь, только, видите ли, он существо низменное, выполняющее пускай и необходимую, но отвратительную работу, конечно, можно. Только это будет или слово — звук пустой, или же отрицание и переименование понятия и образа, глубочайшим образом укорененных в тысячелетнюю толщу культуры. Иными словами: мысль Лютера направлена в сторону того, чтобы, сохранив слово «государь» (король, князь и т. д.), вместить в него совсем другое понятие. Квалифицировать по-другому предпринятое Лютером не представляется возможным. В пользу этого утверждения можно привести такой аргумент. Вернувшись к тому, что затронутый нами уже палач — существо не только низменное и отвратительное, а еще и необходимое, по этому поводу можно добавить следующее. В палачи, все-таки, пристало идти людям с низкой душой. Черствым, грубым, безразличным к человеческим страданиям. Иначе не выдержишь тяжести своей профессии. Так что, так же и с государями?

Труды и заботы правителей таковы, что истинному христианину или просто добродетельному человеку быть государем — слишком тяжелое, непомерное испытание. И наоборот, людям с низкой душой, тем, кто попирает законы божеские и человеческие, — почему бы им не быть государями? Так что, действительно, взглянув на государей лютеровыми глазами, остается, сохраняя само слово, самым радикальным образом переименовать понятие государя.

Приняв нечто в этом роде, нам будет уже не так легко развести по своим углам государя и тирана. Гораздо последовательней было бы отождествить одного с другим или как минимум сблизить их до того предела, где один переходит в другого, согласившись, что в государе содержится еще и тиран. Этот ход мысли имеет смысл, например, потому, что только тираном, согласно Лютеру, признать государя все же негоже. Как никак без него не обойтись, так же как не обойтись без того же палача. Палач — это фигура именно узаконенная, в самом убийстве ближнего исполняющая закон. Убивает, тем не менее, палач не как убийца. Убить (казнить) преступника для палача не есть преступление. Но точно так же и государь. Он поставлен Богом. Более того, «Его Божественной Милости угодно, чтобы мы называли Его палачей милостивейшими господами, преклонялись перед ними, служили бы им со всем смирением, если только они не слишком расширяют ремесло свое, не хотя из палачей сделаться пастырями»⁶.

Вот на какой грани балансирует лютеровская мысль. Она совмещает преклонение перед государями и их квалификацию в качестве «величайших глупцов» и «крупнейших злодеев на земле». Оказывается, преклоняться можно не только перед теми, кого считаешь. А это, в свою очередь, знак, нет, не лицемерия, а принятия своей подвластности. Принимают ее вовсе не у тиранов, служа им без смирения. Последнее для христианина начисто исключено, Лютер же требует смирения именно для единоверцев, их

⁶ Там же. С. 138.

он наставляет в том, каким образом покорствовать государям. Они у Лютера «палачи» совсем особого рода. Их «палачество» должно быть обставлено со всей пышностью и торжественностью. И не потому, что государи суть священные особы. Освящены не они как таковые, это для Лютера раз и навсегда исключается, а их власть. Тут как если бы реальный палач, оставаясь низменной фигурой, вершил суд Божий, осуществляя своими действиями божественную справедливость. Действия настоящего палача тоже надлежит казнимому принимать со смирением. Иначе преступник восстанет на Бога. Величать палача, правда, не к чему. Государя же — обязательно ввиду масштабов его «палачества». Государь — это тиран на службе Бога. Наверное, по своему душевному строю он обыкновенно самый настоящий тиран. Только действия его не обязательно чисто тиранические. Желая этого или нет, он служит если не прямо Господу, то исполнению его Божественной воли. А это уже не тирания, точнее, она пресуществляется в реальность права и закона.

Возвращаясь к линиям пересечения в трактовках тирана и тирании у Лютера и Макиавелли, необходимо подчеркнуть следующее. Каждый из них шел путем секуляризации образа государя. У итальянского мыслителя она выразилась в том, что власть государя — всецело человеческого происхождения. В ней человек утверждает прежде всего себя самого, и утверждение его, чтобы быть последовательным, должно осуществляться любой ценой. А, значит, государь, как властвующий успешно, не может не быть еще и тираном. Хорошо это или плохо, но такова суть вещей. Если посмотреть на фигуру тирана глазами подвластных ему людей, как это по существу имеет место в «Рассуждениях о третьей декаде Тита Ливия» — плохо, с позиций же государя, как она заявлена в трактате «Государь» — хорошо. В любом случае, государь теперь не священная особа богоданного правителя, он — человек среди людей, и высшее для него из достоинств — это проявление доблести и величия-великолепия.

В соответствии с положениями отца Реформации фигура государя не только секуляризуется, она еще подвергается снижению и профанированию в самых крайних формах, причем государи с трудом поддаются разведению на «плохих» и «хороших». «Хорошие» государи такая редкость, что, по Лютеру, их существование — исключение, которое подтверждает правило. И все-таки, несмотря ни на какое профанирование, светские властители осуществляют Божественную волю, они — орудие в руках Господа. Как раз это обстоятельство задает пределы секуляризации образа государя. Низведение до тирана не препятствует его включению в христианскую систему координат. В конечном счете, существование и роль государя можно понять не иначе как соотнося его с Богом и Божественным провидением. И здесь возможное отношение к государю-тирану раздваивается. В нем равно можно видеть низменного человека, того, кто, в лучшем случае, ничем не хуже и не лучше любого, а можно увидеть в государе персону, исполняющую на самом деле великую роль. Настолько великую, что становится обязательным его почитание. Правда, на том условии, что, почитая государя, его подданные благоговейно склоняются перед волей Божией, служат через особу, избранную Им для исполнения светской власти самому Богу.

И, последнее, в плане сопоставления образов государей и тиранов у Макиавелли и Лютера. Каждый из них становится хоть как-то оправдан в перспективе исполнения своей миссии. Для Макиавелли — это миссия создания могущественного итальянского государства, а, возможно, и общеитальянской державы. Миссия государя как ее видит Лютер — в том, поскольку «среди тысячи едва лишь найдешь истинного христианина», то без светской власти «люди пожрали бы друг друга, и некому бы было защитить

женщин и детей»⁷. При всем различии этих миссий, они удерживают итальянского и германского мыслителей от того, чтобы видеть в правлении государей одну только силу и удачу. А это, в свою очередь, предполагает вмещение фигуры государя в систему координат культуры, трактовку их деятельности как смысловой реальности. Тем не менее, нужно признать еще и невозможность принятия новых образов властителей в качестве устоявшихся и начинающих собой новую традицию. Можно напомнить, что образ государя, намеченный Лютером в послании к Саксонскому герцогу тоже не стал реальностью в протестантском мире. А как же иначе, если в Германии возобладавал принцип выбора веры сначала правящим государем, за которым уже следовали его подданные. Баварский герцог, скажем, несмотря на широкое реформационное движение в его владениях, остался верным католической церкви. Осталась католической и Бавария. Саксонский же курфюрст пошел противоположным путем и остался протестантским государем в протестантских же землях. Вряд ли подобное стало бы возможным, если бы лютеранство видело в государе ту же самую фигуру, которую создал в своем произведении его основатель. Впрочем, это не означает, что доктрина Лютера, так же как макиавеллиевская, была всего лишь отвлеченным умствованием доктринера. Точнее будет сказать, что «умствования» каждого из мыслителей продолжились в исторической будущем опосредованно, обретя воплощение, на которое они не рассчитывали.

Жан Кальвин, вторая по значимости фигура в реформационном движении, в своем главном и наиболее пространном сочинении «Наставление в христианской вере» принимает как средневековую концепцию власти, так и идущее от Аристотеля ее расчленение на три вида правления. Как и Лютер, Кальвин прежде всего исходит из наличия в христианском мире светского и духовного правления. Согласно Кальвину, и в этом он совсем не оригинален, «один род управления, или власти... — духовный, посредством его совесть научается божественным предметам, всему тому, что относится к благочестию и набожности. Другой род власти — политический, или гражданский, благодаря которому человек учится исполнять общественные и гражданские обязанности, что необходимо для поддержания нормальных отношений между людьми»⁸. Уже в этих строках дает о себе знать существенная разница в подходах к светской власти между двумя реформаторами. Один из них уподобляет светскую власть палачеству, для другого же она учительная и рассчитана вовсе не на закоренелых преступников, а на тех, кто способен поддерживать «нормальные отношения между людьми».

Вроде бы отношение к светской власти у Кальвина более терпимое и приемлющее, чем у Лютера. И это действительно так. Но только кальвиновские терпимость и приятие не так уж однозначны, как это можно предположить на основе приведенного фрагмента. В них легко обнаруживаются как минимум два слоя. Если обратиться к верхнему слою, то мы обнаружим, что властители суть «викарии Божии»⁹, «и если Богу было угодно поставить над королевствами монархов, а над свободными народами других правителей, то нам надлежит покорствоваться и подчиняться любым начальствующим в той местности, где нам суждено жить»¹⁰. Значит, призвание правителей

⁷ Там же. С. 20.

⁸ Кальвин Ж. Наставления в христианской вере.— Т. 2.— Кн. 3.— М., 1998.— С. 303.

⁹ Там же. С. 487.

¹⁰ Там же. С. 473.

«является ни мирским, ни чуждым служителю Бога, но пресвятой обязанностью, ибо они совершают Божие дело»¹¹. Властитель — это не орудие в руках Божиих, которое не ведает, что творит, или «творит добро, всему желая зла». Нет, его действия освящены. Настолько, что «отвергая господство начальников над собой, люди отвергают Бога»¹². Казалось бы, куда дальше, однако Кальвин делает следующий шаг, когда истолковывает известные слова Иисусу Христа, обращенные к апостолам на Тайной Вечере: «Цари господствуют над народами..., а вы не так: кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий — как служащий» (Лк. 22:25–26). Вот его истолкование: «О, горе истолкователи! Среди апостолов могла бы разгореться распря из-за того, кому считаться более достойным. И чтобы подавить это пустое честолюбие, Господь объявляет, что их служение не похоже на царство, где один предстоит перед всеми прочими как глава. Я спрашиваю, чем указанное сравнение умаляет достоинство царей? Что вообще оно доказывает, как не тот простой факт, что царское служение отлично от апостольского?»¹³.

Не наша задача выявлять то, в какой мере кальвиновское истолкование слов Иисуса Христа на Тайной Вечере является аутентично христианским. Допустимо, однако, отметить не беспорность этого истолкования и возможность иного. Оно идет прямо противоположным кальвиновскому путем и не предполагает никакого существенного различия между служением царским и апостольским в христианском мире. Конечно, цари — не апостолы, хотя между ними были равноапостольные государи. Но их властвование — это ничуть не менее служение Богу, чем у апостолов. Царям назначено от Бога такое послушание — начальствовать над людьми. В качестве властителей они судят своих подданных, казнят и милуют, а не только заботятся об их благосостоянии. Однако в любом случае цари должны служить своему народу, только их служение таково, что они отвечают за свои действия не перед самим народом, а перед Богом. Противопоставляет же Иисус Христос апостолам царей не вообще, а тех, кто царствовал в апостольские времена и раньше. Они тоже могли заботиться о своих народах, только забота их не была служением, ее можно истолковать как царские милости и милосердие. До Христа царь по определению — кормилец и податель благ, что вовсе не предполагало его служения тем, кто стоит ниже царя. Противопоставление, которое имеет в виду Христос, не только теряет свой смысл на уровне христианского вероучения. Оно так или иначе снималось реальными государями. Пример из XVII века: вспомним об обыкновении, которого придерживался Людовик XIV, государь блистательный и как будто вознесенный над своими подданными на недостижимую высоту. Ежегодно он омывал ноги 12 парижским нищим, буквально подражая в этом Иисусу Христу, а значит, не предполагая отличие своей власти от апостольской в самом существенном. И это тем более знаменательно, что Людовик XIV позволял себе тот же жест, что и римские папы. Но у них-то в титуловании значилось «рабы рабов Божиих» в полном соответствии с заповеданным Иисусом Христом. Людовик XIV никогда не заявлял себя «рабом рабов Божиих», и все же на каком-то уровне ощущал (помнил) свое правление служением подданным, так же, как и римский папа.

На таком фоне отделение Кальвином апостольской власти-служения от царского правления только и остается трактовать как особо акцентированное превознесение

¹¹ Там же. С. 471.

¹² Там же.

¹³ Там же.

последней. Это наше утверждение подтверждается таким, например, высказыванием Кальвина, касающегося повиновения подданных своему государю «...они должны повиноваться из страха Божия, как если бы служили самому Богу, ибо именно от Него получает власть государь»¹⁴. Уподобление служение государя служению Богу — это, наверное, тот предел, которого только может достигнуть христианин в принятии и превознесении светской власти. Кальвин достигает его, вполне сознавая, на что он идет и кому себя противопоставляет в своей протестантской среде. Я не знаю, является ли следующее утверждение Кальвина прямой полемикой с Лютером по поводу трактовки светской власти, но по существу это именно так: «Ибо есть люди, которые весьма послушны своим начальникам и желают иметь их над собой, так как сознают, что это нужно для общего блага; но при всем том они считают начальствующих неизбежным злом для человеческого рода»¹⁵. Нет сомнений, что Лютер подписался бы под этими словами или нашел в них подтверждение своим тезисам. Кальвин же с ними не просто не согласен, он противопоставляет им совершенно неприемлемое для Лютера. Кажется, по этому пункту два реформатора разошлись окончательно и бесповоротно. На самом деле это не совсем точно. Несмотря ни на что, Кальвина и Лютера объединяет трезвое понимание того, какими могут быть и бывали раньше правители.

После того, как Кальвин пропел свою хвалу и славу «викариям Бога», он делает неожиданную, в контексте ранее сказанного, оговорку: «Я не говорю сейчас о личностях — как если бы маска достоинства могла скрыть любое безумие, глупость, жестокость, другие наклонности или всяческие мерзости и таким образом стяжать для пороков хвалу, подобающую добродетелям. Я только утверждаю, что звание начальствующего по самой своей природе достойно почитания и уважения. Поэтому нам надлежит чтить стоящих над нами и повиноваться им в силу врученного им господства»¹⁶.

Оговорка эта, предполагающая четкое различие сана и его носителя, когда в носителе почитается не он сам, а сан, вообще говоря, общехристианская. Она касается в том числе и священника, в котором, поскольку он рукоположен, действует Божия благодать. Важнее, однако, не это обстоятельство само по себе, и, соответственно, не мысль, воспроизводимая в тысячный раз Кальвином, а контекст ее заявленности. Он таков, что отношение женевского реформатора к светским властителям раздваивается, даже образует некоторую антиномию. На одном полюсе этой антиномии Кальвином всячески нагнетается величие, достоинство, божественное происхождение светской власти. На другом же полюсе вдруг делается существенная корректировка в отношении ранее сформулированного. Пока у нас речь шла только об одном моменте этой корректировки, т. е. разведении у властной персоны сана и его носителя. С формулировкой другого Кальвин медлил, но все-же произнес: «Но чаще всего мы видим, что большинство государей уклоняются от правого пути»¹⁷. Итак, величие и достоинство только принадлежит сану, а не его носителю самому по себе. Властители же, как правило, не достойны своего сана. Сущее и должное в лице властителя и власти тем самым разводятся еще более чем ранее. Волей-неволей возникает подозрение в том, что сам Кальвин большинство властителей подозревал в тирании.

¹⁴ Там же. С. 487.

¹⁵ Там же. С. 487.

¹⁶ Там же. С. 488.

¹⁷ Там же. С. 489.

Впрочем, это не только подозрение, оно подкрепляется внимательным чтением главы XX «О гражданском управлении» «Наставления в христианской вере». В ней Кальвин придерживается аристотелевского разделения форм правления или, как предпочитает говорить Кальвин, видов гражданского правления. Понятно, что это монархия, аристократия или демократия. В соответствии с Аристотелем, Кальвин отмечает: «Правда, обладающий властью король нередко склоняется к тирании»¹⁸. Что это, как не аристотелевское противопоставление правильных и извращенных форм власти. Однако у Кальвина оно в дальнейшем звучит несравненно более радикально, чем у Аристотеля: «Нечасто встречаются (почти как чудо) короли, способные настолько умерить свое властолюбие, что никогда не позволят своей воле уклониться от справедливости и праведности»¹⁹. А теперь примем во внимание еще и то, что: «Выдающиеся граждане (т. е. аристократы. — *Авт.*)... могут так же легко составить заговор с целью установления несправедливого господства — т. е. тирании, — «и еще более вероятно, что господство народа обернется мятежом»²⁰. Не означает ли это все, касающееся монархии, аристократии, демократии вещи вполне определенной: любая светская власть обнаруживает склонность к тому, чтобы извратить путь свой, т. е. стать тиранией? И склонность эта ведет к резкому преобладанию тиранической власти над любой другой.

Предприняв подобную реконструкцию, вернемся к теме антиномичности трактовки Кальвином светской власти: тезису о божественном происхождении этой власти и ее обыкновенно тираническом характере. Кстати говоря, последнее очень близко Лютеру. Но у него государь — это «палач», а не «викарий Бога», а потому такого напряжения расщепившейся мысли у него не возникает. Как же пытается разрешить свою антиномию Жан Кальвин?

По существу, для ее разрешения он предлагает два хода. Логически они взаимодополнительны и непротиворечивы. Однако, есть между ними некоторое несоответствие. Итак, ход первый. Он предполагает, что государи и властители вообще: «творящие неправду и насилие, поставлены Им в наказание народу за его нечестие»²¹. Конечно, это ход давно проверенный. Неправедного властителя как бича божьего кто только не трактовал, и Кальвину к этой трактовке нечего прибавить. Что касается второго хода, то он далек от общих мест, но не своим интеллектуальным достоинством, а, скорее, одушевляющим Кальвина пафосом. Живо ощутить его можно, к примеру, в таких строках: «Когда мы слышим, что царь был поставлен Богом, мы тут же должны вспомнить о небесном велении чтить и страшиться царя, и не усомнимся воздать злобному тирану честь, какой Господь соблаговолил украсить его»²². Или еще один пример. После того, как Кальвин процитировал фрагмент из плача пророка Иеремии о необходимости служения израильского народа вавилонскому царю Навуходоносору, его злейшему врагу, уведшему израильский народ в плен, он делает из приведенного текста следующее умозаключение. «Из этих слов мы узнаем, какой великой чести пожелал от нас Господь для этого злобного и жестокого тирана — на том простом основании, что ему принадлежало царство..., если мы будем

¹⁸ Там же. С. 472.

¹⁹ Там же. С. 472.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 489–490.

²² Там же. С. 491.

помнить об этом, то никогда не склонимся к той безумной и мятежной идее, что к царю следует относиться сообразно его заслугам и что неразумно считать себя подданным того, кто со своей стороны ведет себя по отношению к нам не как царь»²³.

Особое внимание хочется обратить на то, что в обеих приведенных цитатах Кальвина с максимально нарочитостью разводит две реалии: то, кем на самом деле является царь, и как к нему должно относиться подданным. Согласно логике Античности если он является тираном, то он уже никакой не царь. Согласно удивительной логике Кальвина превращение царя в тирана, оставаясь таковым, никакого отношения к подданным не имеет. Для них тиран это все равно царь, им заповедано доискиваться: «каковы те люди, которым мы вынуждены подчиняться»²⁴. Тирания, тем самым, по Кальвину, и существует, и не существует. Человек, может быть, и имеет право отдавать себе отчет в том, что его повелитель тиран, и в то же время его прямая обязанность перед Богом — тут же гасить в себе такое, ни к чему не приложимое знание. Это как раз тот случай, когда «познание умножает скорбь» и ни к чему не ведет. Тиранию благочестивому христианину, т. е. кальвинисту, должно принимать даже и не безропотно. Этого мало, хотя это тоже и подразумевается. Кальвину нужно пойти еще дальше. Так принимать царя-тирана, чтобы тираническое в нем вообще не видеть, закрывать на него глаза. Для подданного тираническое в правителе и существует и не существует. Это уже не ситуация царя — бича Божия. Бич его таков, что его удары следует воспринимать как освежающее дуновение прохладного ветерка. А если не умеет или не готов так воспринимать, то подданный ведет себя неподобающим образом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кальвин Ж. Наставления в христианской вере.— Т. 2.— Кн. 3.— М., 1998.
2. Лютер М. О светской власти. В какой мере ей следует повиноваться // Лютер М. Время молчания прошло. Избранные произведения 1520–1526.— Харьков, 1992.

²³ Там же. С. 492.

²⁴ Там же. С. 493.

А. А. Хлевов

«ОБЫКНОВЕННОЕ ЧУДО»: ЦИВИЛИЗАЦИЯ СЕВЕРНЫХ МОРЕЙ КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Среди культурно-исторических регионов Земли Северная Европа занимает достаточно обособленное положение. С момента заселения человеком пространство бассейнов Северного и Балтийского морей представляло собой достаточно унифицированную в основных культурных параметрах зону. В 1986 г., применительно к большей части этого пространства Г. С. Лебедевым была сформулирована концепция «Балтийской субконтинентальной цивилизации раннего средневековья». Как представляется, в действительности границы этого феномена могут быть расширены как географически, так и хронологически. Таким образом, имеет смысл говорить о цивилизации северных морей, существовавшей в рамках субрегиона в течение достаточно длительного периода.

Северная Европа в течение нескольких столетий, предшествовавших началу походов викингов на Запад, прошла длительный и чрезвычайно интересный путь развития. Будучи прародиной нескольких этнических общностей, кардинально изменивших историческую судьбу европейского континента, — в частности, германцев и в определенной степени кельтов — она на рубеже старой и новой эры послужила отправной точкой большинства импульсов, сформировавших в результате новую, средневековую Европу. Великое Переселение народов, осуществлявшееся, прежде всего, германскими племенами, стало мощнейшим культурогенетическим импульсом. Но в результате импульс этот, отраженный и несколько измененный, вернулся на Север, инициировав формирование чрезвычайно самобытной и яркой культуры вендельского времени (VI–VIII вв.). Вендельская эпоха не только стала одной из вершин североевропейского культурного пространства, но и послужила базой окончательного формирования «цивилизации северных морей», расцвет которой пришелся на эпоху викингов. Это единство явилось своеобразной и весьма адекватной альтернативой почти угасшему в тот момент очагу средиземноморской цивилизации. Характерно, что именно скандинавская версия «героического века» стала эталонной на весьма обширных пространствах от Британских островов до Урала.

Практически все известные нам «кирпичики» северной культуры, фиксирующие достаточно архетипические черты «джентльменского набора» сознания и поведения

скандинавов вплоть до полного торжества христианской доктрины, в конечном счете, восходят именно к эпохе Великого переселения народов.

Что же касается вендельской эпохи, то она продолжает оставаться во многом загадочной. Процесс создания первых надплеменных сообществ, основанных изначально на общности культовой практики, то есть, в конечном счете, на общих идейных доминантах большого количества людей, являющийся одной из важнейших характеристик времени, может быть рассмотрен с привлечением относительно однопорядковых исторических аналогий (как, например, «реформация» языческого пантеона русским князем Владимиром). В свою очередь сами центростремительные идеологические тенденции Скандинавии — в доступной рассмотрению части — служат блестящей эталонной моделью для аналогий.

Вендельское время воистину было коконом, в котором окончательно сложился и вызрел весь тот набор ценностей и характерных особенностей северной цивилизации, который и был выплеснут в окружающий мир с началом экспансии викингов. Именно этот набор, своеобразный «экспортный вариант» северной культуры, определил своеобразие и саму потенциальную возможность внешней культурной экспансии. На просторах Балтийского моря скандинавами были опробованы и доведены до совершенства все те формы экспансии и культурного экспорта, которые были обращены на Западную Европу после 793 г. В этом смысле эпоха викингов началась, по меньшей мере, за три столетия до ее «официального» начала, и имела вдвое большую хронологическую протяженность.

Традиционно Фенноскандия раннего средневековья рассматривается как некий весьма архаичный регион, консервирующий в себе черты, давно уже несвойственные остальному европейскому пространству, а потому как некое отклонение от «магистральной» линии развития, что позволяет говорить об особом «скандинавском пути феодализации». Однако равно справедливым кажется и альтернативный тезис о том, что, напротив, именно европейский Север является магистралью европейской эволюции. В самом деле, традиционное и устоявшееся принятие в качестве эталона развития ярко выраженной контактной зоны романо-германского синтеза, каковой выступает «феодальный центр» Европы в лице Северной Франции и Западной Германии (Гуревич А. Я. История и сага.— М., 1972), выглядит в известном смысле весьма сомнительным. Здесь мы неизбежно столкнемся с дилеммой методологического выбора между тем, что именно должно считаться эталонным — синтез нескольких культур или саморазвитие гомогенной культурной традиции, лишь в небольшой степени отягощенное внешним влиянием? Импульсы Рима и Востока неисключимы из культурной истории Севера, без них она была бы принципиально иной. Однако допустимо утверждать, что Скандинавия в частности и Фенноскандия вообще, применительно к раннему Средневековью — это *то, чем могла стать, но не стала вся варварская Европа*, не будь массивированной военной и духовной экспансии Римской Империи и активного натиска христианства, то есть некий образец относительно независимого саморазвития культурной традиции.

Одновременно наш регион выступает и как яркий пример сообщества «романско-го» и, конкретнее, «восточнороманского типа»¹. Фенноскандия, на раннем этапе своего включения в систему европейских связей находясь вместе с Русью и Восточной Европой в орбите дальнего, но преимущественно константинопольского, восточноримского,

¹ Лебедев Г. С. Эпоха викингов в Северной Европе.— Л., 1985.— С. 262–265.

византийского влияния, по определению должна была оказаться на несколько ином пути трансформации и синтеза традиций, чем другие страны Европы.

Отношение к скандинавской культуре раннего средневековья отмечено определенной двойственностью, тяготеющей к взаимоисключающим крайностям. С одной стороны, очевидны попытки представить ее как некий очаг архаического застоя, зафиксировавший в себе давно изжитые другими культурами черты и в силу этого неспособный оказать на них сколько-нибудь положительное влияние. В соответствии с подобной концепцией скандинавская культура рассматривается как агрессивно-деструктивная реальность, что, якобы, находит полное подтверждение в исключительно разрушительной деятельности викингов.

С другой стороны, напротив, скандинавам приписываются особые, неприсущие другим культурным общностям, качества, особый дух и харизма, каковые придают им статус культуртрегеров, призванных ходом истории способствовать прогрессу сопредельных культур. Это положение, в частности, явилось одной из важнейших предпосылок вульгарного норманизма, весьма поверхностно и неадекватно оценивавшего роль варягов в ранней русской истории. В целом же подобная позиция выступает как позднейшая реминисценция известной арийской идеи, примененной к скандинавской ветви германцев. Содержавшая немало зрелых и разумных зерен истины, эта идея, гальванизированная стремлением сначала Пруссии (в 1860-х гг.), а затем Германии (в XX в.) к гегемонии в Европе и мире, к сожалению, перешла разумные границы, что существенно понизило ее авторитет как научной теории.

Истина, как чаще всего и бывает, лежит посредине. Не отрицая общей архаичности северной культуры, мы не можем не признать самой условности понятия «архаика», а также того обстоятельства, что Скандинавия была вплетена в конкретный исторический контекст и существовала в окружении стадияльно близких, а порой еще более архаичных культур. Отдельные области культуры получили здесь — в силу географических и других причин — особо мощный импульс к развитию, другие, напротив, остались в несколько угнетенном состоянии. Так, в сфере боевого искусства и военного дела, а также в области кораблестроения северяне, без сомнения, могут претендовать на роль «локомотивов» и культуртрегеров не только в рамках «клуба аутсайдеров» Северной и Восточной Европы, но и гораздо более обширных пространств. Что касается политической культуры или отдельных сторон быта, то здесь никакого относительного прогресса не обнаруживается.

Такая же базовая характеристика культуры, как адекватность ее приспособления к условиям окружающей среды вообще не поддается четкому сравнительному определению, так как каждая культура, выживающая в борьбе с природой и продолжающая существовать, адекватна — хотя и совершенно по-своему. Она в этом смысле равна самой себе. Сравнительные оценки и суждения в этой сфере возможны исключительно условно и с оговорками. Единственная реалья, которая выдерживает сравнительную критику — это способность культуры адаптироваться к резким и катастрофическим изменениям природной ситуации или появлению нового культурно-агрессивного окружения, сохраняя свою сущность, а также время, необходимое для такой адаптации.

Коренной цивилизационной особенностью культуры этого круга, и прежде всего скандинавской культуры, являлось выраженное тяготение к морскому образу существования, что было предопределено географией региона и оказало принципиальное влияние на пути его развития. Учитывая весьма дальние пределы, на которые рас-

пространился ареал германской культуры в эпоху Великого переселения народов, а также чрезвычайно активное взаимодействие ее с другими культурами в этот период на всем пространстве европейского континента и значимость этого процесса как для общегерманского, так и для скандинавского культурогенеза, невозможно исключить из сферы внимания и европейские владения Рима.

В соответствии с этим отчетливо выделяются три географические зоны:

Зона I, соответствующая упомянутому географическому ядру и включающая Ютландию и юг Скандинавского полуострова с прилегающими островами.

Зона II, совпадающая с территориальными границами Балтийской цивилизации — от Британских островов до Восточноевропейской равнины и от северной части Фенноскандии до Центральной Европы.

Зона III, включающая в себя контактный регион передвижения и культурного взаимодействия с инокультурными обществами германских племен, от Северного Причерноморья до Атлантического океана и от Центральной Европы до Северной Африки.

Культура Скандинавии и германцев вообще была отнюдь не первобытной. Когда мы употребляем термин «первобытность», его следует четко дифференцировать от термина «архаика».

Культура Севера была культурой традиционной. Роль непосредственной преемственности опыта, стабильность уклада существования, правовых и моральных норм, практическое отсутствие признаков «цивилизованного» быта (урбанизации), наконец, общая хронологическая оторванность от культурных стереотипов нового времени и промышленного общества характеризуют ее как классическую традиционную систему.

Однако признать ее первобытной совершенно невозможно. Скандинавские германцы принадлежали к той прослойке архаических племен, которые начали реализовывать дезинтегрирующие первобытную структуру тенденции на чрезвычайно высоком технологическом уровне. Базисные характеристики общества были весьма высоко развиты, в большинстве сфер не уступая, а в отдельных (как в кораблестроении) явно превосходя «прогрессивную» периферию. Допустимо говорить лишь о пережиточной консервации в обществе отдельных сторон первобытности и первобытных представлений. Вторая сторона — непосредственная преемственность, связывающая германцев и скандинавов «эпохи Инглингов» с современными жителями Европы. Германцы, составившие этнический костяк европейской цивилизации, передали ей в наследство чрезвычайно устойчивый комплекс психосоматических характеристик, актуальный и по сей день. Представитель европейской цивилизации, рефлектирующий относительно ее прошлого, опирается на достаточно надежный базис — базис гораздо более надежный, чем наследие античного мира. Средиземноморская цивилизация является приемной матерью по отношению к Европе, в то время как глухие леса тацитовой Германии и «острова Скандза» — ее природная, биологическая прародительница. Как раз для проникновения в сознание человека античности европеец должен делать усилие и совершать качественный скачок, в то время как для реконструкции мышления и поведенческих характеристик скандинавского германца необходимы гораздо меньшие затраты. Главной и магистральной линией преемственности европейской цивилизации является германо-кельто-славянская, но не античная, и она в гораздо большей степени, чем последняя, близка нашему восприятию.

Культура Севера обнаруживает устойчивую преемственность в своем развитии в течение нескольких тысячелетий. Устойчивость эта была продиктована как географической обусловленностью достаточно своеобразного типа природного окружения, повлекшего выработку весьма стереотипных форм реакции, так и надежной преемственностью проживавшего здесь населения. В рамках рассматриваемого «периода Инглингов» зона I образует своего рода «котел-месторазвитие», перевернутый крышкой вниз, если представить, что верх у карты находится на традиционном севере. С трех сторон — севера, востока и запада — этот котел был достаточно надежно ограничен либо морскими пространствами, либо малопригодными для освоения землями. Чрезвычайная редкость населения в приполярной зоне не создавала угрозы нашествия с севера, как не создавала и вообще избыточного давления на этом направлении. Даже приток самодийских племен на рубеже и в первых веках н.э.² кардинально ситуацию не изменил. Весь последующий ход событий показал, что север всегда для скандинавов оставался объектом экспансии, но не источником угрозы.

Оставалось южное направление. Баланс природных сил и человеческой деятельности был настолько неустойчив, что любое, и даже самое незначительное, его изменение вело к провоцированию переселенческих потоков — более или менее массовых — за пределы зоны I. Из-под «крышки» северного котла вырывался пар, дававший знать о себе всему континенту. Эта закономерность действовала постоянно и являлась наиболее объективным фактором сложения культуры Севера.

В контексте культурной экологии Д. Стюарда и его последователей (М. Салинса и др.), концентрировавших внимание на исследовании адаптационных способностей общества по отношению к окружающей среде, зона I представляет собой весьма показательный пример. Культурно-адаптационная специфика находит отражение в определенном культурном типе, базирующемся на основные характеристики собственно ядра культуры. При этом ни ядро, ни тип не пребывают в неизменности, ибо изменяется как объективная составляющая среды обитания, так и, в особенности, те стороны экологического континуума, которые подвергаются культурно-антропогенному воздействию. В Северной Европе сформировался хронологически весьма устойчивый хозяйственно-культурный комплекс, базировавшийся, тем не менее, в значительной степени на присваивающих областях экономики — охоте, рыболовстве и достаточно рискованном скотоводстве, в особенности в северных областях и западном (норвежском) субрегионе зоны I. Устойчивость эта была относительной, что подтверждается фиксацией в течение весьма продолжительного времени в скандинавском обществе архаических обычаев регулирования рождаемости — «вынесения детей»³. Сами походы за пределы региона и массовая колонизация происходили в значительной степени в результате частных и локальных нарушений заданного экологического баланса. Разбалансировка с эмиграционными последствиями, таким образом, происходила достаточно легко, что позволяет охарактеризовать культуру Севера в целом как типичную культуру неустойчивого экологического равновесия. С одной стороны, это придавало ей потенциальную мобильность; с другой — способствовало удачной и безболезненной приживаемости на новом месте. Показательно, что в эпоху заморских походов северяне создают в местах нового обитания колониальные единицы

² Гумилев Л. Н. Истоки ритма кочевой культуры // Народы Азии и Африки.— 1968.— № 3.— С. 122–125.

³ Гуревич А. Я. Походы викингов.— М., 1966.— С. 45.

с явно выдающимися социальными, экономическими, политическими и военными характеристиками. Нормандия и Сицилия, область Денло и поселения с существенным присутствием скандинавского элемента на Руси — все это регионы-лидеры, явственно «тянущие» за собой окружающие их земли и отчетливо демонстрирующие пусть и не очень большую, но все же новую ступень по сравнению со стабильной автохтонной периферией. Культура, ориентированная на избыточное напряжение у себя на родине, попадая в более «льготные» условия, в течение некоторого времени инерционно демонстрировала свой высокий потенциал.

Другая сторона данного неустойчивого равновесия — подтверждение культурно-экологической гипотезы о воздействии природного окружения на психологические характеристики личности, носящем не прямой, а опосредованный типом деятельности характер. В обществах, располагающих преимущественно неаграрным базисом, образуется психологический тип личности, для которого характерны самоуверенность, стремление к индивидуальным достижениям и независимости. Сообщества с доминированием скотоводческой составляющей в хозяйственном цикле обнаруживают в усредненном психологическом портрете своих членов преобладание открытости и незавуалированного выражения агрессии. В целом из этих качеств складывается самоутверждающийся тип личности⁴.

Действительно, аграрные общества явно менее склонны как к спонтанным массовым переселениям, так и к эксцессам, связанным с периодом военной демократии. Это обстоятельство является главным корригирующим моментом при оценке теорий стадийного развития. Любой эволюционный процесс неизбежно направляется воздействием в том числе и географических факторов, действующих прежде всего через адаптацию хозяйственной культуры. Мир Севера в I тыс. н. э. обладал большой потенциальной энергией, при этом виды жизнеобеспечения были, по сути своей, провоцирующими экспансию в той или иной форме.

Культура Северной Европы в рассматриваемый период — культура поиска и испытаний. Германцы оказались на историческом перепутье, войдя в непосредственное соприкосновение с Империей. Римские импорты и, соответственно, римское культурное воздействие с начала н. э. начинают оказывать существенное воздействие на германский мир — что вполне отражается термином «римский железный век».

Первые века н. э., римский железный век, оказались эпохой дифференциации. В это время достаточно отчетливо обнаруживала себя граница, разделившая племена на континентальных и северных германцев. При сохранении общих черт культуры практически во всех ее областях — языке, мифологических праосновах, в сфере материальных ценностей — начинают закладываться фундаментальные начала будущего обособления.

Оказавшиеся на континенте племена оказывались с неизбежной закономерностью вовлеченными в круговорот культурного обмена, происходившего в Европе. При этом здесь присутствовала совершенно отчетливо выраженная доминанта — римская культура. При всем упадке, свойственном позднеантичному обществу, традиции, накапливавшие свой потенциал веками, действовали с неменьшей силой. Вся история раннесредневековой Европы — концентрированное проявление той самой «тоски по Империи». Дракон, лежащий на сокровищах, был повержен. Повержен не столько

⁴ Barry H., Child I., Bacon M. K. Relation of child training to subsistence economy // Amer. Anthropol.— 61.— 1959.

силой противников, сколько собственным внутренним разложением. Однако проклятие, лежавшее на охраняемом им богатстве, вместе с самим этим богатством, было унаследовано новыми хозяевами континента. Ушедшие в Европу германцы были поглощены водоворотом цивилизационного процесса, сплавлявшего в единый слиток все культурные потоки континента. Кельтские и римские, гуннские и германские черты культуры входили в соприкосновение.

Однако вспомним Шпенглера: нет никакой прямолинейной преемственности в истории; новая культура впитывает из опыта прошлого лишь то, что отвечает ее внутренним потребностям, а значит, в определенном смысле она не наследует ничего. И это действительно так. Ищется новая форма общества и его стратов, ищется новая форма самовыражения в искусстве. Континентальные германцы унаследовали от римлян церковную и государственную структуру — они были уже сформированы и отточены до безупречного состояния, потребность в них была очевидна, а собственные аналогичные институты отсутствовали в принципе. Был принят и очень быстро усвоен алфавит — определенными слоями населения также и вместе с латинским языком. Чрезвычайная пластичность латинской графики вскоре приспособила ее и к отображению сугубо германских языков, относительно сложных для адекватной графической фиксации фонетического ряда (чтобы хоть как-то справиться с собственной фонетикой, исландцы в XI–XIII вв. добавляют к латинице едва ли не десяток видоизмененных букв).

Однако, например, в такой существенной сфере, как военное дело — одном из козырей римской цивилизации, позволявшем долгое время одерживать безусловные победы над практически любым врагом — заимствования оказались чрезвычайно скромными.

Очень быстро трансформировалось все мировосприятие. Языческая картина мира заменялась христианской «в авральном порядке». Давно стало аксиомой, что мировоззрение новокрещеных варваров оставалось в лучшем случае причудливой смесью язычества и христианства. В подавляющем же большинстве неопиты просто заменяли в своем сознании образ старого бога (богов) на новый, достаточно аморфный. Новый бог выдвигал странноватые, с точки зрения среднего германца, требования, но процесс шел неумолимо. Показательно, что первыми адептами зачастую оказывались дружинники, снисходительно следовавшие политическому выбору своего конунга-короля — так было у франков, так же будет и у норвежцев. Показательно, потому что дружинник вообще, а германский дружинник в особенности — с психологической точки зрения суть персона, максимально удаленная от христианских ценностей, в известном смысле диаметрально им противоположная. Это подчеркивает, сколь в действительности мало значило крещение для самих неопитов.

На фоне идеологических, политических, военных и лингво-филологических инноваций остальные приобретают в данном контексте относительно второстепенное значение. Материальный, вещественный мир германцев оказался достаточно пластичен. По сути, по всем внешним признакам, эти германские племена уже в значительной степени утратили относительное единство, существовавшее некогда в Германии Тацита.

Эпоха «бури и натиска» в основном завершилась к первой половине V в. Связь с прародиной, севером Германии и зоной проливов, была постепенно сведена к минимуму. Мы должны учитывать «многослойность» Европы в период V–VIII вв. Между государством франков — наиболее значимой единицей нового мира — и Скандина-

вией лежала переходная зона, своего рода шлюзовая камера. Так, саксы, оставшиеся на континенте и не переселившиеся в Англию, вплоть до конца VIII в. представляли собой то же самое варварское и языческое племя, каковыми были германцы времен Великого Переселения. Ожесточенное сопротивление, оказанное этой культурой натиску франков, демонстрирует чрезвычайно важный и ключевой феномен европейского мира этого времени: главный акцент борьбы старого и нового, варварского и цивилизованного, языческого и христианского сместился с противостояния между римлянами и германцами в сферу внутригерманских противоречий. Вчерашние союзники и сородичи оказались по разные стороны межкультурного разлома и рвение неофитов, по традиции, превзошло рвение их учителей.

Оставшиеся в Скандинавии и Ютландии племена оказались по другую сторону этой границы — границы не столько физической или географической, сколько культурной и мировоззренческой. В результате уже в финале Великого Переселения Север в значительной степени оказался предоставленным самому себе. Следствием этого было преимущественно интровертное развитие культурного комплекса цивилизации северных морей в последующие столетия. С середины I тыс. культура Северной Европы предстает перед нами уже не как часть общегерманского культурного единства, но как самостоятельная культурная единица. Все тенденции, существовавшие здесь ранее — как общеэтнические либо как локальный феномен — получают стимул прежде всего к самостоятельному развитию. Культурная диффузия осуществлялась прежде всего через южноютландский регион, где скандинавские племена непосредственно соприкасались с континентальными, «цивилизовавшимися», германцами. Кроме того, контакты осуществлялись и северными обитателями Скандинавии, посредством морских сообщений. Активное взаимодействие в Балтийском регионе, в которое оказались вовлеченными славяне, балты и финны, происходило постоянно. Со второй половины VI в. в основном устанавливаются достаточно стабильные этнические и племенные границы в Южной и Восточной Прибалтике (Херрман 1986: 24) и процессы культуругенеза здесь во всех сферах идут достаточно синхронно. Синхронно, в том числе, и со скандинавской зоной. С VI столетия прежде общеприбалтийское сходство культур начинает превращаться в интеркультурный регион, пронизанный связями торгового, производственного, военного, политического и художественного свойства. Оно облегчалось единым стадийным уровнем развития племенных коллективов по берегам *Maris Balticum*, и уже тогда заложило основы Балтийской субконтинентальной морской цивилизации раннего средневековья (Лебедев 1986). В этом регионе речь не шла, строго говоря, о классическом донорстве или реципиенции. Одноуровневый характер социумов лишь нивелировал отдельные сферы культуры в достаточно небольших — объективно — пределах.

Что касается Запада, то культурный обмен шел и здесь. Но степень и механика этого взаимодействия имели здесь свои особенности и, несомненно, еще должны подвергнуться детальному исследованию. Так, общим местом является указание на то, что, по крайней мере, с рубежа VII–VIII вв. отчетливое влияние Континента (франкских) и Островов (англо-саксонских и ирландских традиций) привносит заметный вклад в сложение характерных особенностей скандинавского художественного стиля⁵.

⁵ Shetelig H. *Classical impulses in Scandinavian art.*— Oslo, 1949.— P. 104; Wilson D. M., Klindt-Jensen O. *Uiking art.*— L., 1966.— P. 38.

В середине I тыс. н. э. важнейшим направлением международных связей в Европе постепенно, но неуклонно, становится западно-восточное. При абсолютной дикости и дремучей отсталости инфраструктуры в Центральной Европе, — там, куда не дотянулась рука римского легата и инженера, — при практическом параличе средиземноморских путей в условиях упадка судостроения, портов и бесконечных войн Византии за возвращение римского наследия, главным и основным стал торговый путь через зону Северного и Балтийского морей.

Важнейшим звеном в транзитном культурном обмене Севера в этот период являлись фризы. Это германское племя в середине I тыс. выполняло чрезвычайно важную миссию связующего элемента и транслятора культурных — материальных и идеальных — ценностей. Не менее важно другое: именно фризы создали модель северного урбанизма, послужившую исходным материалом для подражания и копирования на всем пространстве северных морей. Крупнейший фризский торгово-ремесленный пункт того времени — Дорестада — в определенном смысле может расцениваться в качестве прообраза позднейших аналогичных поселений Северной Европы, вплоть до Старой Ладogi.

Теперь на берегах Северной Галлии, на всем побережье Северного моря, развивались порты нового типа. Это стало заметно с рубежа V и VI в. Возникали такие порты эмпирически, представляя собой ряды деревянных строений, вытянувшихся вдоль набережных в поселениях, расположенных в эстуариях и дельтах рек, и жили они исключительно торговлей и для торговли⁶.

Относительно кратковременный, но яркий период фризского доминирования способствовал распространению и унификации культурных черт в рамках цивилизации северных морей.

Однако не вызывает сомнения факт, что на Севере после главного разделения в жизни раннесредневековых германцев — разделения на континентальных и скандинавских — наступила новая культурная эпоха. С ней была связана и главная дифференциация в сфере языка: именно в середине тысячелетия, к VI–VII вв., происходит окончательное обособление скандинавских языков от общегерманского языкового древа. Обособление это не было резким, но символизировало необратимость собственного, особого пути скандинавов. Именно Северу было суждено реализовать в максимальной степени общегерманскую «языческую идею», и сохранить образцы наиболее чистых проявлений древнегерманской культуры.

Символ новой северной культуры — день Гибели Богов. Его зримое выражение — рвущаяся с лопастей весел пена, когда форштвень ладьи вот-вот с шорохом скользнет по песчаной отмели и гулко ударится о прибрежный камень. Никакое другое событие периода, наступившего в Северных странах в середине первого Миллениума, не может столь ярко и исчерпывающе определить его как военный поход морского конунга. Сага об Инглингах, являющая собой наиболее концентрированное по степени насыщенности историческим материалом произведение эпохи, запечатлела нарастание этого напряжения. События, отшумевшие полторы-две тысячи лет назад, нарастают, как в сюжете, созданном руками талантливого сценариста и режиссера.

Однако вплоть до второй половины VIII в. эти походы остаются эпизодом. Не они, а внутренняя активность дружин определяют лицо эпохи. Но стиль жиз-

⁶ Лебек С. Происхождение франков. V–IX вв. — 1993. — С. 165.

ни уже изменился. Скандинавия стала очагом кипящей военной активности. Все черты германской культуры, подчеркнувшие стадияльное движение героического века, обостряются на Севере, находя адекватное воплощение в бесконечной череде сезонных походов.

Этому движению подчиняется все в Скандинавии. Дело даже не в том, что значительная часть населения участвовала в самих походах. Почти все обитатели Севера рано или поздно имели шанс повстречаться с этой опасностью, ибо для викинга — а теперь уже смело можно употребить этот термин — не существовало разницы, кого именно грабить. Внутренний поход против фактически соседей стал такой же обыденностью, как и заморская экспедиция. Численный состав этих контингентов, как правило, был невелик — один, реже несколько кораблей. Но это компенсировалось активностью и боевыми качествами дружин. Возникает целый спектр формирований, в том числе и маргинализованных, фактически исключенных из общественной системы.

Скандинавская культура этого времени удивительно однородна — как однородно и само общество. Фактически, за пределами этого равенства оказываются только не-свободные по определению — рабы (патриархальное рабство было весьма специфической и универсальной системой подчинения социально ущемленных личностей). Все остальные, принадлежавшие к категории свободнорожденных, на практике оказывались в достаточно близких социальных условиях. Конунг Севера, подобно базилевсу гомеровского времени, сам трудился и, в значительной степени, жил за счет собственного труда и труда своей семьи. «Во многих местностях Норвегии и Швеции пастухами скота бывают даже знатнейшие люди» напишет Адам Бременский⁷. И если в эпоху викингов такое положение дел сохранялось в основном в окраинных патриархальных областях, в глухих углах Скандинавии, то в вендельское время и предшествующий период это было безусловной всеобщей нормой.

Критерием социального лидерства была принадлежность к соответствующему родовому коллективу, но реальная власть базировалась и могла базироваться в то время лишь на личном авторитете вождя — в конечном счете дружинники окружали его в том случае и до тех пор, если и пока он вел боевые действия, был щедр и обладал определенной харизмой, заключающейся в ключевом для скандинава того времени понятии удачи, неотделимом от понятия судьбы.

Наступает эпоха «малых конунгов». Специфической, северной линией развития было то обстоятельство, что здесь актуальность единства — племенного и межплеменного — в определенный момент резко пошла на убыль. На континенте бурная эпоха военной демократии шла параллельно со сложением первичных праформ государственности — племенных союзов, которые органично трансформировались либо в новые формы племенных союзов, либо непосредственно в раннегосударственную структуру. Обратных процессов континент практически не знал. На Севере все обстояло по-иному. Относительно медленное развитие северной культуры привело в середине I тыс. к созданию максимально возможного для этого региона единства: «держав Инглингов и Скъьльдунгов», представлявших собой племенные союзы с едиными культовыми центрами. Однако период их существования оказался чрезвычайно непродолжительным: уже в VI в. династии либо пресекаются, либо теряют свое влияние и власть.

⁷ Ковалевский С. Д. Образование классового общества и государства в Швеции. — М., 1977. — С. 86.

«Малые конунги» становятся главными действующими лицами этого нового скандинавского мира. Пирамидальные локальные «миры» — черта эпохи. Небольшая область, насчитывающая несколько тысяч жителей, становится территорией, на которой фактически действует понятие «мы». Жители именно этого локуса, подчиненного власти локальной же династии конунгов, осознают собственную принадлежность к группе — единственной группе за пределами собственного родового коллектива. Картина мироздания парцелляризуется — окружающий мир становится объектом приложения собственных усилий, и граница, за которой эта активность может быть реализована, порой в буквальном смысле начинается за оградой собственного хутора — земной Утгард лежит рядом и служит источником опасности или славы.

Возникает парадоксальная, на первый взгляд, дихотомия: с одной стороны, мир в значительной степени ограничен рамками собственного поселения и ближайшей округи, он «обозрим»; с другой — в мире оставалось все меньше границ. Человек Севера становился все более легок на подъем — тысячекилометровые расстояния преодолевались морским путем без особых проблем, тем более терялось ощущение расстояния в пределах зоны Датских проливов, основной зоне походов и столкновений данов, свеев, гётов и норвежцев. Формирование мобильной и активной цивилизационной сущности шло быстрыми темпами на протяжении всего первого тысячелетия, однако с обособлением скандинавских племен и началом у них внутренних походов этот процесс приобрел дополнительный импульс. Цивилизация Севера создавала ячейки, споры собственной культуры, которые заносились обстоятельствами либо собственной волей в другие земли, укореняясь там и давая производные от северной культуры филиационные побегі. Культура, таким образом, создала условия и механизм собственной трансляции.

Общество Скандинавии этого периода было, как отмечалось, весьма эгалитарным по своей сути, однако в нем все более и более отчетливо выделяется прослойка воинов-профессионалов. Это тот самый необходимый и достаточный компонент героического века, который создает все присущее ему своеобразие. Его членам свойственны:

1. Обостренное чувство собственной значимости, граничащее с неприкрытым (и обязательным по статусу!) бахвальством.
2. Отчетливое противопоставление своей группы остальному социуму («неизбранным»).
3. Агрессивность, подогревавшаяся как объективными (служба), так и субъективными (персональные амбиции) причинами.
4. Искусное владение оружием, оттачивавшееся как упражнениями, так и постоянной боевой практикой.
5. Формирование вторично-родственных связей по горизонтальным и вертикальным осям: ощущение побратимства (или реальное побратимство) с другими дружинниками и сыновья подчиненность конунгу-вождю (своего рода приемному отцу).
6. Генерирование собственной религиозной субкультуры и собственной мифологии: специфического и адресно-воинского микропантеона, собственных ритуалов, символов и амулетов воинской удачи и победы и т. д.
7. Возникновение собственной версии героического прошлого в форме эпоса.

На скандинавской почве этим процессам было свойственно локальное своеобразие, в том числе:

1. Создание адекватных и чрезвычайно специфических форм самовыражения в виде скальдического искусства.

2. Активное использование в качестве основы для ведения боевых действий развитой базы судостроения.

3. Формирование специфически скандинавского института берсерков — непобедимых воинов, пользовавшихся психотропными веществами в качестве временного стимулятора и без того повышенной агрессивности и силы.

Дружинная культура, без сомнения, представляла собой во всех отношениях переходную структуру общества. В ней соединялись наиболее яркие архаические черты и элементы новой культуры. Она была квинтэссенцией и авангардом: все ярчайшие проявления устного и прикладного творчества, все главные новшества идеологического порядка, все новации социальных институтов были связаны либо с конунгами, либо с их дружинным окружением — не говоря уже о нововведениях технологического порядка в собственно военной сфере.

Но при этом следует отметить, что Скандинавия в это время — в период V–VIII вв. — активно формирует совершенно новый тип человека — самостоятельно-го хозяина собственного тела, души и имущества. Тип свободного и равноправного домовладельца, участника ополчения и индивидуального бойца, потенциального члена дружины выдающегося вождя, главы своего семейства, корабеля и путешественника, способного к рискованным и авантюрным предприятиям — переселению в необжитые северные леса или на далекие острова — формируется именно в этот период. Блестящая характеристика Скандинавии этого времени принадлежит перу одного из ведущих специалистов — К. Рандсборга. Он говорит о формировании здесь «открытого общества с высоким уровнем конкуренции среди его членов»⁸. И это действительно так. Нигде в Европе этого периода подобных условий уже не было. Дружинная организация строго уравновешивалась существованием специфической и яркой прослойки, а вернее — мощнейшего слоя — самостоятельных бондов. Они создавали собственную культурную среду — во внешних проявлениях достаточно незначительно отличавшуюся от той, которая окружала конунгов. Длинные дома и корабли, оружие, собственные хозяйства и самостоятельное мироощущение роднили их. Биполярность этого мира придавала ему устойчивость.

Все вышесказанное заставляет усомниться в высказанном А. Я. Гуревичем предположении о том, что лишь с началом эпохи викингов начинает формироваться и принимает законченные формы осознание личностью собственной индивидуальности, как начинает обособляться от общества и сама личность. Коллективные формы самосознания в дружинной среде допустимы лишь в сфере общей привязанности делу конунга. Но ведь и за пределами этой среды мир состоял из индивидуальностей. Только члены семейств, да и то в основном неполноправные, могли в какой-то степени ощущать собственную «растворенность» в структуре. Однако даже свободные женщины всегда выступают на Севере как личности, отвечающие за свои поступки и обладающие собственной неповторимой судьбой и персональными чертами. Тем более это относится к владельцам хозяйств — бондам. Трудно представить себе человека, направляющего корабль с десятками домочадцев к новой неизведанной земле или обсуждающего у очага с собственными сыновьями и зятьями план какого-

⁸ Randsborg K. The first Millenium A.D. in Europe and the Mediterranean. An archeological essay.— Cambridge, 1991.— P. 16.

нибудь мероприятия класса кровной мести или набега на соседние хутора — трудно представить его не располагающим индивидуальностью. Напротив, это наиболее индивидуализированное общество раннесредневековой Европы.

Строго говоря, весь антураж рунической культуры — с именами собственными на предметах вооружения; с горделивыми надписями мастеров («Я, Хлевагаст, сын Холти, сделал рог» начертано на роге из Галлехус) — еще более выразительными, чем подписи под эпитафиями на рунических камнях XI в.; с персональной ответственностью за начертание магической надписи, открывавшей канал воздействия на мир — все это плохо вяжется с представлением о растворенном в социуме человеке.

Скандинавская культура была **архаичной**, но не **архаической**, по крайней мере, с первых веков н. э., существенно изменив свой облик в середине I тысячелетия. Именно в сочетании трудносочетаемого — пережитков глубокой древности, органично вплетенных в строй современной раннесредневековой жизни, мы должны видеть своеобразие и силу этого культурного целого.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гумилев Л. Н. Истоки ритма кочевой культуры // Народы Азии и Африки.— 1968.— № 3.
2. Гуревич А. Я. История и сага.— М., 1972.
3. Гуревич А. Я. Походы викингов.— М., 1966.
4. Ковалевский С. Д. Образование классового общества и государства в Швеции. М., 1977.
5. Лебедев Г. С. Балтийская субконтинентальная цивилизация раннего средневековья // Тезисы X Всесоюзной конференции по изучению истории, экономики, литературы и языка Скандинавских стран и Финляндии.— М., 1986.— Ч. I.
6. Лебедев Г. С. Эпоха викингов в Северной Европе.— Л., 1985.
7. Лебек С. Происхождение франков. V–IX вв.— М., 1993.
8. Херрман Й. Славяне и норманны в ранней истории Балтийского региона.— М., 1986.
9. Barry H., Child I., Bacon M. K. Relation of child training to subsistence economy // Amer. Anthropol.— 61.— 1959.
10. Randsborg K. The first Millennium A. D. in Europe and the Mediterranean. An archaeological essay.— Cambridge, 1991.
11. Shetelig H. Classical impulses in Scandinavian art.— Oslo, 1949.
12. Wilson D. M., Klindt-Jensen O. Viking art.— L., 1966.

М. В. Руднева

ЖИТЕЙСКИЕ И НАУЧНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЛИЧНОСТИ ПСИХОЛОГА-КОНСУЛЬТАНТА

В современном социокультурном пространстве России представление о психологическом консультировании сформировалось под воздействием теоретических постулатов различных зарубежных психологических школ, которые способствовали разночтениям в понимании и интерпретации данной области практической деятельности. Современные средства массовой информации, преодолевая барьер сопротивления российского гражданина различным инновациям в психологической практике, прикладывают усилия для внедрения в сознание обывателя образа понимающего и помогающего психолога, который сможет справиться с любой трудностью. Безусловно, деятельность практикующих специалистов влияет на представления людей о понятной, и в то же время загадочной профессии — психолог-консультант. Прежде чем описать портрет профессионала рассмотрим различные как житейские, так и научные представления о психологическом консультировании.

Анализируя и описывая социальные представления о психологах консультантах, существующие в житейской психологии, будем опираться на наше пилотажное исследование, в котором приняло участие шестьдесят человек — мужчин и женщин разного возраста (от 20-ти до 60-ти лет), разного уровня образования (от среднего до высшего), различного семейного положения (семейные, холостые и разведенные). Обязательным условием при формировании выборки исследования было требование отсутствия у исследуемых психологического и медицинского образования. Именно данное исследование позволило нам утверждать, что в житейской психологии бытуют различные социальные представления о психологах-консультантах. Перечислим наиболее популярные. Психолог-консультант — это доктор (часто с высшим психологическим образованием). В данной парадигме консультирование — это лечение, в котором врач-психолог принимает на себя ответственность за все советы и рекомендации, сформулированные им для пациента. Вследствие существующего стереотипного представления о психологе как «всевидающем докторе», многие обыватели рассматривают обращение к нему как стратегию поиска нестандартного, но в то же время наименее травматичного способа помощи в ситуации болезни (часто психической). В данном житейском

представлении мы можем обнаружить существующую в сознании обывателя связь между психологией и парапсихологией. Не менее притягательной является концепция обожествления психолога консультанта и наделения его свойствами совершенного человека и волшебника. При наличии данного представления о психологе консультанте, сам процесс консультирования рассматривается как чудодейственный способ помощи практически в любой безвыходной ситуации. Психолог обладает «высшим знанием» о наиболее продуктивных способах решения как простых, так и сложных житейских ситуаций. С точки зрения многих людей, грамотный психолог любую проблемную ситуацию клиента должен разрешить за одну встречу, а если это не происходит, то он не профессионал. Еще одно распространенное представление: психолог-консультант — это специалист, который работает с душевными проблемами. При наличии этого социального представления о психологе консультанте, мы обнаружили отождествление деятельности психолога с деятельностью священника. Неправомерным бы было утаивание негативного образа психолога консультанта. Психолог-консультант — это шарлатан, который своими сомнительными способами «дуриет голову» доверчивым клиентам. Психолог-консультант — это предприниматель, который сферой своего заработка делает человеческие отношения. Психолог-консультант — это успешный манипулятор, удовлетворяющий свою ненасытную жажду власти. Негативные представления о психологе консультанте появляются как следствие собственного или чужого опыта, так и благодаря СМИ. Перечисленные стереотипные представления содержат в себе основания для будущего разочарования клиента действиями психолога.

В проводимом исследовании нас интересовала степень конгруэнтности понятий «психолог-консультант» и «психотерапевт». Главное отличие, которое было нами зафиксировано — это представление о разном образовании данных специалистов — практически 90 % опрошенных считали обязательным наличие медицинского образования у психотерапевтов, которое позволяет им лечить своих подопечных, не только психологическими методами, но и медикаментозно. Во всех остальных функциональных обязанностях социальные представления о психологе-консультанте и психотерапевте конгруэнтны. Одним из аспектов нашего исследования было выявление особенностей ожидания людей от встречи с психологом-консультантом. Наиболее распространенный ответ — это ожидание совета, который позволит разрешить тупиковые, драматичные, кризисные и повседневные конфликтные ситуации в жизни клиентов. Кроме того, от психолога-консультанта наши испытуемые ждут: поддержку, сопереживание, профессионального взгляда со стороны, анализа ситуации и причин, которые вызвали данную ситуацию, авторитетности и обоснованности в суждениях, спокойствия, «уверенности, которая передается», умения слушать, гибкости, непредвзятости, профессионализма.

Значимым этапом исследования было описание свойств личности психолога консультанта. Более половины наших исследуемых наиболее важными свойствами личности психолога консультанта считают — гармоничность, терпение и непредвзятое отношение к людям, доброту, мудрость самообладание, спокойствие. 20 % испытуемых выделяет такие свойства как доброжелательность, искренность, статусность, мягкость. В описаниях также встречаются перечисление умений, таких как умения убеждать, успокаивать, находить индивидуальный подход к человеку. Если сравнить представления испытуемых нашей выборки и представления студентов психологов (данные получены в дипломных исследованиях Крымской Е. (2012), Чубукиной Е. (2009)),

то можно обнаружить следующие различия — студенты психологии выделяют следующие свойства, которые не встретились в описаниях наших испытуемых: терпимость к другим, профессионализм, уверенность, эмпатия, открытость, высокий интеллект, гибкость. Студенты психологии описывают умения психологов-консультантов отдельным блоком, и кроме перечисленных испытуемыми непрофессионалами умений, дополняют этот список такими умениями как умение следить за процессом консультирования, умение слушать, рефлексировать, способствовать самораскрытию клиента, анализировать как свою речь, так и речь клиента, умение вступать в конфронтацию. Интересным для анализа явился вопрос — что должен сделать консультант, чтобы вызвать доверие у клиента. Перечислим наиболее часто встречаемые ответы. Для формирования доверия со стороны клиента по отношению к психологу-консультанту важно, чтобы он был приятным человеком, который заботится о своем внешнем виде, который умеет раскрепостить и расположить человека к себе, чувствительный к установкам и поведению других людей, обладает пониманием и индивидуальным подходом к каждому конкретному человеку. Небольшая часть испытуемых (около 10 % от всей выборки) была радикально настроена и утверждала, что доверие либо есть, либо его нет.

Мы знаем насколько значимым в психологическом поле практической психологии является размышление об ответственности психолога-консультанта по отношению к клиенту. В нашей выборке 60 % испытуемых уверены, что психолог-консультант несет ответственность за клиента. Таким образом, консультант наделяется родительской позицией, что может помешать эффективности процесса консультирования, и создает дополнительные трудности в преодолении сопротивления со стороны клиента. 40 % испытуемых считают, что ответственность принадлежит только клиенту. Данное утверждение нуждается в дальнейшем уточнении. Так как, с нашей точки зрения, клиент несет ответственность за результат консультирования, а психолог-консультант за организацию процесса консультирования и выбор наиболее продуктивных для каждого конкретного клиента форм и методов взаимодействия, а также технологий помощи.

Размышляя о факторах, которые влияют на эффективность процесса консультирования. 50 % наших испытуемых считают, что результативность достигается благодаря квалификации специалиста, которая позволяет расположить к себе клиента, сформировать у него доверие и создать установку на конструктивные рабочие отношения. 20 % наших испытуемых считают, что результат будет зависеть непосредственно от самого клиента (его настроенности на работу). 10 % испытуемых считают, что эффективность связана с процессом трансформации личности клиента в процессе конструктивных действий консультанта.

Рассмотрев представления о процессе консультирования и личности консультанта, которые существуют в житейской психологии, обратимся к представлениям о личности психолога консультанта, которые сформировались в научной консультативной психологии.

Правомерно любой анализ начинать с этимологии слова. Консультировать (лат. *consultare*) — совещаться, советовать, заботиться. Следовательно, психологическая консультация предполагает, что процесс совещания, заботы и высказывания различных рекомендаций протекает в области душевной жизни человека.

Размышляя о формулировке определения психологического консультирования как одного из видов психологической помощи, можно утверждать, что это диалоговое взаимодействие клиента и консультанта, целью которого является поиск ресурс-

ных возможностей клиента, позволяющих ему разрешить собственные трудности и проблемы в различных сферах его жизни. Наше определение пересекается с определениями других авторов. Н. Burks и В. Steffire (1979) предложили несколько более широкое определение консультирования: «Консультирование означает профессиональное отношение между специально подготовленным консультантом и клиентом... Назначение консультирования заключается в том, чтобы помочь клиентам понять и прояснить собственные взгляды на их жизненное пространство и научить их достигать собственных самостоятельно определяемых целей посредством осуществления сознательного выбора и решения проблем эмоционального и межличностного характера»¹. Так же существует и другое понимание процесса консультирования. Эдемиллер Э. Г. формулирует свое представление о консультировании следующим образом: «Консультирование является полимодальной духовной практикой, соединивший в себе религию, медицину, вообще психотерапию в частности, педагогику... психологию, этику и политику. ...Политика и консультирование близки тем, что способны оказывать влияние на человека. Без этого качества не может быть эффективного политика и консультанта»².

Обобщая приведенные определения, можно выделить общие положения:

- Консультирование — это процесс.
- Консультирование — это диалог.
- Консультирование — это сотрудничество.
- Консультирование — это взаимодействие двух или более личностей, которое позволяет им развиваться.
- В консультировании за организацию процесса несет ответственность консультант, а за результат клиент.

Во многих теоретических подходах личность психолога-консультанта рассматривается как важнейшее целительное средство в пространстве консультирования. Римас Кочюнас в своей работе приводит высказывание известного английского психоаналитика М. Balint, который еще в 1957 говорил о том, что «...психотерапия — это не теоретическое знание, а навыки личности»³. Обратимся к размышлениям зарубежных и отечественных психологов о важности и определяющей роли личностных свойств консультанта в процессе консультирования. Карл Роджерс (1994) подчеркивал, что теоретические и методологические навыки консультанта менее важны, нежели осуществление им своей роли. Ролло Мэй⁴ называет «личность консультанта орудием труда, и акцентирует наше внимание на важности полноты и целостности личности консультанта, которые определяют эффективность консультирования».

Психологическое сообщество, сегодня, все больше осознает значимость личных качеств психолога-консультанта для консультативного процесса. В связи с этим становится очевидным утверждение Шеховцовой Л.Ф., «что мастерство

¹ Цит. по: Джордж Р., Кристиани Т. Консультирование: Теория и практика / Пер. с англ.— М.: Изд-во Эксмо, 2002. С. 10.

² Добряков И. В., Никольская И. М., Эдемиллер Э.Г. Семейный диагноз и семейная психотерапия.— СПб.: Речь, 2003.

³ Кочюнас Р. Основы психологического консультирования — М., Академический проект, 2005.— С. 26.

⁴ Ролло Мэй. Искусство психологического консультирования / Пер. с англ. Т. К. Кругловой.— М.6 Независимая газета «Класс», 1994.

консультанта определяет наличие не только знаний и умений, но и определенные личностные качества»⁵.

Римас Кочюнос обращает внимание на тот факт, что основной техникой психологического консультирования является модель «я — как инструмент», т. е. основным методом, стимулирующим совершенствование клиента, является личность консультанта⁶.

По мнению Карвасарского Б.Д. (1985), личность психотерапевта есть детерминанта психотерапевтического процесса и она обусловлена целым рядом динамических характеристик, которые определяют эффективность этого процесса. В первую очередь, автор выделяет такие фундаментальные, на его взгляд, характеристики как самооценка психотерапевта и восприятие им самим себя, представления о своей роли, ожидания эффективности от собственной работы⁷. (Карвасарский Б. Д., 1985) Бернс рассматривает влияние самооценки на характер и успешность профессиональной деятельности, доказывая, что «высокая самооценка обеспечивает хорошее владение техникой социальных контактов, позволяет индивиду показать свою ценность, не прилагая особых усилий»⁸.

Размышляя о содержательной и процессуальной стороне профессионального развития личности практического психолога, Якушева Г. И. (1996) выделяет такие структурные компоненты: как теоретико-психологическая образованность, психотехнологическое знание, специально-профессиональная компетентность, дифференцированная культура, саморазвитие и профессиональное самосовершенствование.

Особую роль в развитии личности психолога Якушева Г. И. отводит трем последним компонентам — дифференцированной культуре, саморазвитию и профессиональному самосовершенствованию. Дифференцированная культура, по мнению автора, включает в себя культуру мысли, культуру общения, культуру эмоций, культуру отношений, культуру здорового образа жизни и пр. Автор выделяет основные ее компоненты: умение поставить себя на место другого, эмпатичность и рефлексия. Самопознание и профессиональное самосовершенствование включают: понимание своих личных характеристик, реальную оценку своих возможностей и уровня квалификации, способность к объективной самооценке, знание своих чувств настолько хорошо, насколько это возможно, а также ситуативное самопознание, под которым автор имеет в виду постоянную рефлексию и самоорганизацию при взаимодействии с клиентом.

Нам представляется интересным рассмотреть и специально-профессиональную компетентность, которая понимается Якушевой Г. И. (1996) как способность практического психолога эффективно взаимодействовать с другими в процессе консультирования, умение ориентироваться в ситуации клиента, и умение верно отразить его личностные особенности и эмоциональное состояние.

⁵ Шеховцова Л.Ф. Христианское мировоззрение как основа психологического консультирования и психотерапии. — СПб.: Издание храма Воскресения Христова, 2009.

⁶ Кочюнас Р. Основы психологического консультирования — М.: Академический проект, 2005. — С. 26.

⁷ Карвасарский Б.Д. Психотерапия.: Учебник для вузов.— СПб.: Питер, 2002.

⁸ Бернс Р. Развитие Я-концепции и воспитание / Пер. с англ.— М.: Прогресс, 1986.

Рефлексия как наиболее важная профессиональная составляющая личности психолога рассматривается Набережной М. А., которая утверждает что «...рефлексия позволяет психологу наиболее эффективно осуществлять свою профессиональную деятельность на уровне творческой самореализации, в условиях потребности самоактуализации, «Я-концепции» и децентрации»⁹.

С точки зрения Абрамовой Г. С.— квалифицированный психолог понимает, что его реакции влияют на клиента, и он сам (психолог) оказывается под влиянием реакций клиента. Автор утверждает, что осозная это влияние, психолог должен фиксировать свои чувства, мысли, желания и возможности. Это позволит психологу не выделять содержание своей «Я-концепции», и степень ее включенности во взаимодействие с клиентом¹⁰.

Отмечая, что существуют поверхностные и более глубокие взгляды на требования предъявляемые психологу-консультанту, Обозов Н. Н. обращает внимание на следующие качества:

- «— безоценочное отношение к индивидуальным различиям людей;
- чуткость к эмоциональному состоянию человека, который находится рядом;
- пластичность (динамичность в сочетании с гибкостью), как способность легко переключаться с одной темы на другую, быстрота смены различных точек зрения при рассмотрении того или иного вопроса.
- эмоциональная сдержанность и терпимость;
- поддержание общей культуры поведения (возможно только при многочисленных и разнообразных контактах психолога с другими людьми, в результате чего формируются своеобразные штампы речевых оборотов, форм общения, предпочтений относительно близости — дистантности в межличностных контактах, характерной жестикюляции и мимики);
- умения выстраивать и выдерживать до конца свою линию поведения»¹¹.

Наиболее значимыми и соответствующими западной парадигме консультативной психологии, по мнению Римаса Кочюнаса являются следующие характеристики личности психолога:

- аутентичность — имеется в виду желание и способность человека быть самим собой.
- открытость собственному опыту — искренность в восприятии собственных чувств, что обеспечит успешное контролирование своего поведения.
- развитое самопознание — умение слышать то, что творится внутри.
- сила личности и идентичности — консультант должен знать кто он таков, кем может стать, чего хочет от жизни и что для него важно по существу;
- толерантность к неопределенности — уверенность в своей интуиции и адекватности чувств, убежденность в правильности принимаемых решений и способность рисковать;

⁹ Набережная М.А. Психологические условия развития рефлексивной культуры практического психолога образования // Материалы III Всероссийского съезда психологов 25–28 июня 2003 г.— 102.

¹⁰ Абрамова Г. С. Психологическое консультирование. Теория и опыт.— М., 2002. С. 127.

¹¹ Обозов Н. Н. Психологическое консультирование: Методическое пособие.— СПб.: Изд-во СПбГУ.— 1993.— С. 20–26.

— принятие личной ответственности — личная ответственность помогает конструктивно воспринимать критику, и в таких случаях критика не вызывает механизмов психологической защиты. А служит полезной обратной связью;

— глубина отношений с другими людьми — консультант обязан оценивать взгляды, чувства, своеобразные черты личности. Но делать это без осуждения, и не наклеивать ярлыков;

— постановка реалистичных целей — эффективный консультант должен осознавать свои возможности¹².

Интересно отметить, что Дж. Бьюдженталь определяет аутентичность как стержневое качество психотерапевта и важнейшую экзистенциальную ценность. Психотерапевт отождествляет слово «аутентичность» с близким ему «присутствие», и выделяет две стороны этого качества:

«1. Доступность — степень того, насколько человек допускает, чтобы происходящее в данной ситуации имело для него значение, воздействовала на него;

2. Экспрессивность — степень, в которой человек склонен позволять другому (другим) действительно узнать себя в данной ситуации. Это включает самораскрытие без маскировки каких-то субъективных переживаний»¹³.

Шеховцова Л. Ф. определяет аутентичность как соответствие чувства и его экспрессии, это способность не только быть собой, самотождественность, но также и способность принимать себя, демонстрировать другим свою самотождественность. Как пишет автор, «аутентичность невозможна при неуверенности и непринятии себя, когда есть желание подчеркнуть свою значимость. У аутентичного психолога отсутствует позиция знатока человеческих душ, психолога-душеведа»¹⁴.

На наш взгляд, стоит уделить особое внимание одной из важнейших черт личности консультанта — эмпатии. Выполнение требований предъявляемых к личности психолога, невозможно без ряда качеств и способностей, где центральную роль играют эмпатические способности¹⁵.

К качествам, которые отвечают за продуктивность профессиональной деятельности практического психолога, по мнению Котовой С. С. (2003), нужно отнести социальный интеллект и эмпатию, которые способствуют субъективному восприятию другого человека, проникновению в его внутренний мир, пониманию его переживаний, мыслей и чувств.

«Позитивное значение эмпатического понимания для результатов консультирования лучше всего отражено эмпирически, и этого не оспаривают представители всех ориентаций»¹⁶.

В отечественной психологии на проблему значимости эмпатических способностей для личности психолога обратила внимание Собчик Л. Н. Она выдвинула

¹² Кочюнас Р. Психологическое консультирование и групповая психотерапия. — 5 изд-е. — М.: Академический проект, 2005. — С. 30–36.

¹³ Бьюдженталь Дж. Искусство психотерапевта. — СПб.: Питер. 2001. — С. 42–43.

¹⁴ Шеховцова Л. Ф. Христианское мировоззрение как основа психологического консультирования и психотерапии. — СПб.: Издание храма Воскресения Христова, 2009.

¹⁵ Щербакова Н. А. Эмпатические способности студентов психологов. Учебное пособие. — М.: Издательство Московского психолого-социального института, Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 2006.

¹⁶ Кочюнас Р. Психологическое консультирование и групповая психотерапия. — 5 изд-е. — М.: Академический проект, 2005. — С. 61.

предположение о том, что успешная, деятельная личность психолога имеет ряд позитивных и продуктивных качеств, среди которых безусловно присутствует эмпатия. В противном случае, считает Собчик Л. Н., «...личность психолога с явно выраженным чувством превосходства над окружающими, упивающаяся своей властью, лишена внутренней конгруэнтности, гуманности, жертвенности, эмпатийности»¹⁷.

Профессиональная ментальность в структуре личности психолога изучалась в психологии как интегральная характеристика личности, которая включает в себя совокупность социально-психологических установок, ценностных ориентаций, особенностей восприятия и осмысления действительности, систему отношений человека к миру. Но, как утверждает Шербакова Н.А, в случае отсутствия эмпатических способностей личность психолога претерпевает необратимый процесс деформации¹⁸.

Завершая наш анализ и описание научных представлений о личности психолога консультанта, представляется важным акцентировать внимание на структуре целостности и духовности как базовой основы для формирования профессиональных качеств психолога-консультанта. Леонтьев Д. А. обращает внимание, что по мнению ряда авторов (Б. С. Братусь, Ф. Е. Василюк, В. П. Зинченко, В. И. Слободчиков, Т. А. Флоренская и др.), личность психолога в современной психологии рассматривается в русле ее духовности. Духовность в данном случае определяется автором как определенный способ существования человека, и суть ее состоит в том, что вместо иерархии узколичных потребностей, жизненных отношений и личностных ценностей приходит ориентация на широкий спектр общечеловеческих и культурных ценностей, которые не находятся между собой в иерархических отношениях, а допускают альтернативность. Именно духовность характеризует зрелую личность и определяет как направление саморазвития, так основные принципы и технологию профессиональной работы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абрамова Г. С. Психологическое консультирование. Теория и опыт.— М., 2002.
2. Бернс Р. Развитие Я-концепции и воспитание / Пер. с англ.— М., 1986.
3. Бьюдженталь Дж. Искусство психотерапевта.— СПб., 2001.
4. Джордж Р., Кристиани Т. Консультирование: Теория и практика / Пер. с англ.— М., 2002.
5. Добряков И. В, Никольская И. М., Эйдемиллер Э. Г. Семейный диагноз и семейная психотерапия.— СПб., 2003.
6. Карвасарский Б. Д. Психотерапия.: Учебник для вузов.— СПб., 2002.
7. Кочюнас Р. Основы психологического консультирования.— М., 2005.
8. Кочюнас Р. Психологическое консультирование и групповая психотерапия.— 5-е изд.— М., 2005.

¹⁷ Собчик Л.Н. Введение в психологию индивидуальности.— М.: Изд-во «Фолиум», 1997.

¹⁸ Шербакова Н. А. Эмпатические способности студентов психологов. Учебное пособие.— М.: Издательство Московского психолого-социального института, Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 2006

9. Набережная М. А. Психологические условия развития рефлексивной культуры практического психолога образования // Матер. III Всероссийского съезда психологов 25–28 июня 2003 г.

10. Обозов Н. Н. Психологическое консультирование: Методическое пособие.— СПб., 1993.

11. Ролло Мэй. Искусство психологического консультирования / Пер. с англ. Т. К. Кругловой.— М. 6. Независимая газета «Класс», 1994.

12. Собчик Л. Н. Введение в психологию индивидуальности.— М., 1997.

13. Шеховцова Л. Ф. Христианское мировоззрение как основа психологического консультирования и психотерапии.— СПб., 2009.

14. Щербак Н. А. Эмпатические способности студентов психологов. Учебное пособие.— М.; Воронеж, 2006.

Е. А. Евдокимова

ИЗМЕНЕНИЕ КАК СОСТАВЛЯЮЩАЯ ВНУТРЕННЕЙ ЖИЗНИ

Человек, как известно, существо сложное — «плохой, хороший», низкий-благородный, темный-светлый. А это значит, существо неустойчивое, изменчивое. Изменчивое и во внешнем смысле: сегодня жив, а завтра умер, и во внутреннем: «вчера еще в глаза глядел, а нынче все косит он в сторону» (т. е., говоря не поэтическим языком, вчера был другом, а сегодня предал). Для стойков из этого следовала необходимость апатии как высокого равнодушия, защиты от страха и надежды, обманчивой надежды, изменяющей...

Все так, если к тому, что «всюду страсти роковые» добавлять, что «и от судеб защиты нет». Так, в общем, и делал античный человек, живя в мире, теснимом хаосом, находя опору, тем самым, только в себе самом. Событие Боговоплощения дало совершенно новый ход и новую перспективу всему. И теперь изменчивость как неустойчивость возможно победить, причем используя ее же оружие — способность меняться. До грехопадения человек был призван к изменению как движению от совершенства тварного к божественности. После он стал надломленным и искаженным. И изменение-обожение подтачивается изменчивостью-неверностью-ненадежностью. Подтачивается, но все же есть Боговоплощение — торжество изменения-обожения над изменчивостью-неверностью. Обожение возможно, только надо покаяться. «Покайтесь», — взывает Иоанн Креститель. «Покайтесь», — говорит уже после смерти и воскресения Христа апостол Павел афинянам. Этот сюжет — разговора апостола Павла с философами тонко и довольно подробно разбирает О. Е. Иванов в статье «Философия во времена оглашения. Возвращаясь к Хайдеггеру»¹. Автор говорит о покаянии как метаноэе, перемене ума в контексте философии и, в связи с этим, о перемене вообще онтологии, понимания мира в свете происшедшего.

Если же все-таки взять покаяние применительно к отдельной личности, что же для нее за этим стоит? В 90-е годы, в ту пору, когда состояние «оглашенности» было распространено и вселяло надежду, говоря о покаянии, склонны были не только акцентировать греческий перевод — *μετάνοια* — перемена ума, переосмысление,

¹ См.: журнал «Начало». — СПб., Изд-во Института богословия и философии. — № 10. — 2001.

но и противопоставлять его русскому значению в его привычном понимании: покаяться — то есть признать свою вину. Действительно, на уровне обыденного сознания распространено понимание покаяния в его отождествлении с исповедью, более того, и исповедь сводится к моменту называния грехов с тем, чтобы показать свою готовность их «непостыдиться, не убояться», «не скрыть». И поскольку покаяние-исповедь понимается как вот этот момент стояния перед аналоем под епитрахилью, то все силы души переживающего этот момент устремляются к тому, чтобы «не постыдиться» и не скрыть вину. Назовешь грех — и он улетит. В свете бытования такого представления действительно совершенно необходимо при осмыслении покаяния и исповеди ставить акцент на покаянии как переосмыслении своих поступков, своего душевного мира, на изменении взгляда на происходящее с тобой. Надо, однако, заметить, что если несколько углубить подход к русскому переводу, то станет очевидной его не противопоставленность греческому, а неразрывная связь с ним. Исходное значение слова «каяться» в русском языке — не просто признать вину (радостно рывкнуть «грешен» и тем все решить, закрыть вопрос), а казнить себя, наказывать. Именно так понимает покаяние св. Иоанн Лествичник: «Кающийся — изобретатель наказаний для самого себя». Это короткое замечание представляется невероятно важным, исключительно точным. Человек называет грех Богу, но это только свидетельство открытости, готовности идти навстречу. Кроме того, еще и напоминание со стороны Бога: «Не бойся, и не отчаивайся, ты не один». Человек получает отпущение грехов у священника, но это, опять же, только помощь и поддержка в таинстве, которое совершается между человеком и Богом. Совершается же оно в душе человека, и нигде больше совершиться не может. Наказание, «изобретенное» человеком самому себе, если только оно действительно изобретено, т. е. обдуманно в соответствии совершенному греху или пронизывающему душу греховному состоянию, — такое наказание может гораздо точнее попасть в цель, чем епитимья, назначенная священником (не случайно она и назначается только в крайних или особых, очевидных случаях). Собственно, добросовестное изобретение наказания можно рассматривать как начало большого, единого процесса перемены, который может завершиться только полнотой бытия в Боге. Ведь чтобы заняться изобретением, нужно, по крайней мере, решиться быть другим. Далее человек проходит через наказание и в процессе этого меняется, если, конечно, этот процесс не был пыткой, извне примененной к рабу, а был сознательным усилием. Если же соотносить покаяние как самоказнь с покаянием как переменой ума, следует помнить, что античным сознанием ум понимался иначе, чем сейчас. Ум противопоставлялся чувству, да, но не сердцу. Чувству, чувственной природе как тому поверхностному, неустойчивому, текучему и неверному в человеке, что мешает быть человеком. И как раз сердцем (как мы его понимаем сейчас), сердцевиной существа, его основой, источником осмысленной жизни и почитался ум. Вернее, все перечисленное именовалось умом.

В свете сказанного о связи покаяния как наказания себя и покаяния как перемены ума интересно обратиться к житию мало известному и настолько непривычной нам поэтики, что оно может шокировать. Однако хочется надеяться, что тем более выпукло ввиду своего необычного колорита оно прояснит сказанное. Это житие мученика Варвара, названного так потому, что имя его, ввиду все тех же особенностей его пути к Богу, осталось неизвестным. Да и выбрано именование как-то очень удачно: герой жития действительно варвар. Он был разбойником, убил триста человек, как сам признался на исповеди, в том числе священника, отказавшегося отпустить ему грехи.

Что происходило с его душой, житие не объясняет, но нетрудно догадаться, что в ней накопилась тоска по жизни, сопротивляющейся той смерти, в которую он ее ввергал своими действиями.

И он опять пришел к священнику, спрятав под плащ нож. Но не для того, чтобы убить его в случае отказа отпустить грехи, подобно предшественнику, а чтобы попросить смерти, которую он посчитал единственно возможным тогда выходом. Когда же священник отпустил грехи, то увидел странную, дикую, поистине варварскую картину: исповедавшийся разбойник передвигался ползком. Это и было изобретенное им для себя наказание. Повторю, это кажется диким постольку, поскольку несовместимо с тем, как мы привыкли мыслить человека. Нам было бы легче понять аскезу или отчаяние как реакцию на грех, в которых хотя бы минимально сохраняется благообразие. Скажем, и потрясает и находит отклик в душе образ леди Макбет, видящей на своих руках кровь и все время пытающейся ее смыть: это вечно длящееся избывание неизбывного преступления. Оно неизбывно потому, что ее ум, т. е. ее воля, существо, душа — то единство, которое и есть она сама — не желало перемены и разорвалось изнутри смертью, вошедшей в нее через преступление, те несколько убийств, которые она одно за другим совершила. Ум не выдерживает ее нежелания изменить его и дает трещину — она становится безумной. У Шекспира это очень страшно и все-таки не лишено величия. Но сознанию древнему известно и, видимо, внятно уподобление человека скоту: есть оно даже в Евангелии, в истории блудного сына, когда он **«рад был наполнить чрево свое рожками, которые ели свиньи, но никто не давал ему»** (Лк. 15:16). Таково наказание, полученное, но не изобретенное им для себя. Оттого оно невыносимо.

Очень распространено, вполне привычно (чуть ли не само собой разумеется) толкование страданий, лишений и несчастий как посланной кары, т. е. того, что получено извне. Не удивительно тогда появление романтического мифа о божестве-деспоте и ввергаемом в рабство человеке. Однако если «Бог есть любовь», а человек сотворен по образу Божию и содержит в себе подобие Божие, которое должен выявить, то отношения между человеком и Богом не могут быть внешними. Об этом свидетельствует и евангельская притча о блудном сыне. Там и в помине нет мотива, который бы подразумевал, что наказание ему дано отцом или хотя бы правителем той страны далекой, в которую он пришел. И рожки от свиней, которых он не получает, — это состояние его голода и его неразборчивости, именно его внутреннее состояние как результат удаленности от источника жизни. Таким образом, к наказанию человек приходит сам, как пришел блудный сын к свиному корыту, упирается в него, как в некий осуществившийся закон. Упирается, как в тупик, переживает, как кандалы — в том случае, если не избрел его сам, если не было покаяния как казни (то же в случае с леди Макбет, только в другой поэтике). Если же наказание — результат его воли, тогда-то и совершается покаяние как освобождение и перемена. В случае с мучеником Варваром, о котором шла речь выше, кающийся действительно проявил изобретательность, да такую, что его в пору счесть невменяемым, а действия его неуместными. Действительно, происходящее с героем жития трудно вместить в сознание: само убийство трехсот человек, казалось бы, исключает возможность возвращения к человеческому образу. И как должны бороться в этой дикой душе стремление уйти от себя-убийцы и страшная привычка убивать, если, поисповедавшись, разбойник убил священника, отказавшегося отпустить ему грехи. И следующий эпизод, когда он, отправляясь на исповедь, спрятал под плащ кинжал, но, замыслив на этот раз уже свое убийство —

рукой священника! — в случае если ему опять откажут в отпущении грехов: «И вот ныне ты, отче, если знаешь, что Бог примет меня кающегося, то обвяжи по своему усмотрению мои греховные язвы заповедями Божиими; если же нет, то возьми сей меч и прикажи им убить меня»². Как это все грубо, непривычно распространенному представлению о пути к святости. И дальше его решение передвигаться ползком — только ползком он и будет двигаться до своей тоже страшной, мученической кончины: его убивают купцы, проезжавшие мимо поля, которое он выбрал себе местом для жительства, убивают, приняв за какого-то невиданного зверя. А он и был, видимо, зверь («скот несмысленный»), и действительно невиданный. Человек, изживший в себе человеческое убийствами и грабежом, остался все-таки человеком ровно настолько, чтобы чувствовать себя хуже зверя и невозвращенцем в человеческий образ. Как было сказано выше, все его действия грубы и могут казаться не вписывающимися ни в какой из смысловых рядов.

Но, думается, именно грубость выбранного пути была верным средством в случае Варвара — средством вырваться из той одичалости, дремучести, которой заросло то, что осталось на тот момент от его души. Если бы, утратив человеческий образ, он пытался идти к перемене человеческим путем, т. е. известными в культурной традиции аскетическими упражнениями: веригами, сухоядением, даже помощью прокаженным,— все это было бы бесплодным подражанием чужому опыту, опыту людей, предыстория которых была опять же вписывающейся в какие-то культурные рамки. Мария Египетская до покаяния растлевала свою душу блудом, но, как это ни странно прозвучит, она не противопоставляла себя полностью остальным людям. Даже на паломническом корабле находились подобные (по растленности) ей души, с которыми она и проводила время. Собственно, и реакция ее на свой грех хотя другая, чем у мученика Варвара, но соответственна ее поступкам. Она уходит в пустыню (тоже радикальный ход), и можно предположить почему: ее природа за годы блуда так растлена, что любая встреча с человеком задействует привычные реакции. Все, что касается общения с людьми, полностью отравлено.

В конце концов, в уходе в пустыню логика та же: слишком далеко все зашло. Но это «все» другое, и «зашло» оно по-другому. Мученик Варвар противопоставлен всем вообще людям полностью — как убийца. Как блудный сын не «достоин называться» сыном,— это ведь не фигура речи, это так в точности и есть,— так Варвар не достоин называться человеком. Отсюда и его радикальное предложение священнику убить его в случае невозможности отпущения грехов. Оно неприемлемо для христианина, дикое, как и сам Варвар, но своя логика в нем есть: жить дальше без перемены, без отпущения он не может, поскольку осознал несоответствие своего образа жизни тому образу, которым замыслен,— человеческому.

Осознание — да, отпущение — да, но оказывается, это только точка, начало пути, и без самого пути она потеряет свой смысл. Отпущение — признание отказа от прежней бессмыслицы. Ты отказался от нее, но она, бессмыслица, тебя так просто не отпустит. Ей нужно противостоять, как раньше ты противостоял всему человеческому и в тебе и в других. Свести противостояние к ношению вериг тому, кто, убив триста человек, почти полностью убил в себе человека — все равно, что делать лежащему при смерти припарки, прочищать путь сквозь непролазные заросли маникюрными ножницами,

² Память святого Варвара, бывшего прежде разбойником // Свт. Дмитрий Ростовский. Жития святых.— Май.— С. 222.

палить по слону дробинками. Насколько я могу понять, то, что Варвар стал жить ползком — это удержание проснувшегося осознания своего полного оскотинения, озверения. Иначе что же получается? Отпустили: тебе — грехи, тебя — на свободу, и ты пошел, а вместе с тобой твоя зверская природа. А вот если поползешь, ей будет не сладко, а тебе памятно (ясно, конечно, что это радикальные средства).

В Житии мученика Варвара есть еще один момент, точно улавливающий суть происходящего в покаянии. По истечении нескольких лет ползания, священник предложил бывшему разбойнику вернуться к нормальному способу передвижения. Но Варвар отказался, сказав, что хочет и дальше продолжать двигаться так же. Ясно, что если бы такое желание объяснялось самоуничижением, комплексом вины, унынием, это бы не было житием святого, а значит, в намерении Варвара есть смысл. И думаю, он в том, что ему понравилось его новое состояние. То есть он в нем обрел что-то такое, по сравнению с чем все удобства и радости человеческой жизни недорого стоят. Что? Конечно, Богоприсутствие. В этом можно не сомневаться, поскольку иначе таинство покаяния не осуществится. На то оно и таинство (которое ведет к преобразению человеческой природы), что происходит не само по себе, раз заведенным порядком, не так, как всходит солнце: оно взойдет независимо от наших усилий и желаний. Мы можем быть ленивыми и подлыми — солнце будет на небе в положенный час. Мы, в отличие от древнего человека, это знаем. Покаяние же подразумевает серьезное усилие. Кроме того, в области явлений и предметов видимого мира с нашим влиянием возможны варианты. Иногда нашего усилия достаточно, чтобы действие совершилось. Мы не можем повлиять на солнце, но на горящий огонь — пожалуйста. Однако есть вещи уже в сфере собственно человеческой, на которые повлиять человеческими же силами нельзя: мы не можем оживить мертвеца, хотя он доступен нашему воздействию, даже если прикладываем огромные усилия. Мертвое не оживает по меркам естественного мира. Покаяние — это оживление того, что вследствие грехопадения стало смертным. Все в нашем мире после того, как человек отвернулся от бытия в Боге (безусловного бытия) несет в себе смерть, больше или меньше, личный же грех смерть усиливает и доводит до предела. Потому в связи с покаянием речь и идет о преобразении и таинстве. Природа омертвела. Человек делает усилие и начинает движение — давая возможность Богу действовать и быть в нем. Появление Бога в человеке и есть таинство, и есть преобразование. Таинство еще и потому, что оно доступно опыту, но не «доводам рассудка».

Итак, мученик Варвар был разбойником-душегубом, а стал святым. Значит, покаяние возможно из любого греха? Вот и апостол Петр отрекся от Христа, а покайся, стал одним из самых почитаемых святых. Так, значит, из любого? Опыт Иуды показывает, что нет. Сопоставление этих двух фигур: апостола Петра и Иуды стало каким-то уже хрестоматийным ходом именно в контексте темы покаяния. Разница между апостолом Петром и предателем Иудой в том, что Петр покался, а Иуда нет,— так обычно их соотносят. Или еще противопоставляют покаяние и раскаяние. Покаяться — говорят при этом — очиститься, освободиться от грехов. Раскаяться — сожалеть о содеянном. На мой взгляд, такие объяснения нельзя признать исчерпывающими и убедительными. Дело не в том, конечно, чтобы упереться: «А вот меня не убеждают ваши доводы». Нет, просто возникают новые и новые вопросы. Один покался, а другой нет. А почему? Ведь раскаяние (сожаление) было у обоих. А,— скажут на это,— раскаяние и покаяние — разные вещи. Допустим, приставка вносит такое серьезное разграничение. Но что такого уж безнадежно бесплодного в сожалении.

Разве пожалеть о содеянном не означает от себя сделавшего отстраниться. По крайней мере, это возможно. И тогда это вполне может стать началом пути к перемене-преображению. Более того, возможно ли вообще начать путь к перемене-преображению, не пожалев о содеянном. А потому не лучше ли сосредоточиться на том, что, пожалев, Иуда пошел и удавился. Апостол же отправился проповедовать.

Кроме того, не стоит забывать, что Христос сказал об Иуде «лучше было бы этому человеку не родиться» (Мф. 26:24) еще до его самоубийства и даже до предательства. Такое упреждение — свидетельствует тому, что, конечно, и так очевидно: слова Христа — не реакция (возмущения, или досады, или негодования), что было бы так естественно и понятно в человеческом обиходе. Очевидно, поскольку вообще никакое действие Христа не было реакцией: Богочеловек поступает свободно, лично, а реакция всегда привязана к тому, что ее вызвало. Слова Христа об Иуде не могут быть и вне любви. Не значит ли это, что, сказанные еще до главного поступка Иуды, они указывают на какую-то бесповоротность — чего? — предначертанного ему (ведь они звучат как прорицание)? Помыслить такое можно только вне церковного учения и его догматов. Видимо, Христос провидит ту бесповоротность, которая произошла в душе Иуды уже к тому моменту, как он обмакивал в блюдо хлеб вместе со Христом. Ведь если смысл покаяния — перемена-преобразование грешной природы, если грех — это смерть, которая вошла в человека после грехопадения, то преобразование и состоит в освобождении души (природы) от смерти. А грех, напротив, есть омертвление природы (души). И каждый новый грех укореняет и распространяет смерть в душе. И тогда — пусть «у Бога море милосердия» и «Он каждого любит как единственного сына», и готов оставить стадо, чтобы найти одну заблудившуюся овцу, — конечно, все это так, но все это касается Бога — человек, будучи сотворен свободным, может распространить и укоренить смерть в себе настолько, что в душе жизни и не останется (или как бы не останется). И покаяние, таким образом, будет просто неосуществимой задачей. Дело не в том, что не захотел покаяться, а в том, что не смог захотеть — некому и нечему было. И тогда понятно, что причина безнадежно страшного конца Иуды не в самом по себе предательстве, а в том, что было до него и к нему привело. Тогда очевидно, что между апостолом Петром с его отречением и Иудой с его предательством пропасть, образованная всем тем, что предшествовало поступку того и другого. Об Иуде в Евангелии говорится совсем немного. И поскольку тридцать сребренников являются моментом решающим в его отношениях со Христом, они притягивают к себе наибольшее внимание. Поэтому, видимо, часто объясняют его предательство жадностью. Но тогда остается совершенно непонятно, почему жадность повлекла за собой такие несоразмерно страшные последствия. Почему, не воспользовавшись деньгами и, значит, уже не во власти жадности, он не смог покаяться. Косвенные указания на то, что к простой жадности все несводимо достаточно ясно прочитываются в других эпизодах. Когда он недоволен тратой драгоценного мира на омовение ног Христа, в этом много злого помимо жадности: и зависть, и ревность на то, что не он в центре, и неспособность увидеть смысл происходящего, вообще значение чего бы то ни было драгоценного. И во всех явных и скрытых движениях этой души чувствуется полная чуждость личности Христа, более того, враждебность, неприятие и нежелание понять. Сам Христос — то Сокровище (таким для мироносицы стало и миро, которым она омыла Его ноги), которое невозможно купить или исчезнуть деньгами. Иуде это непонятно. А к непониманию добавляется еще какое-то злобное, ревнивое чувство. Искание везде своего и себя. О. Павел Алфеев в книге «Иуда-пре-

датель»³ пишет о замысле Иуды самому стать царем народа израильского, который должен встать над всем миром, использовав мессианство Христа (понимаемое им сугубо в ветхозаветном, земном духе), в которое, как считает о. Павел, Иуда верил, и желаемого он намеревался достичь, спровоцировав Его столкновение с первосвященниками и победу над ними. Не решаясь согласиться с тем, что план Иуды был столь определенным, я готова поддержать нечто существенное в этой версии: противостояние Христу как неотмирному Царю и желание стать центром всего и над всем самому. Искание везде своего и себя, что и является главным в разрыве человека с Богом, в грехе и грехопадении. Насколько осозанным было в душе Иуды то, о чем было сказано выше, на мой взгляд, Евангелие судить не дает, но что оно было исключительно масштабным, сжигающим и сжегшим все в душе Иуде, ясно из слов Христа задолго до совершившегося поцелуя Иуды, из слов: «Не двенадцать ли вас я избрал, но один из вас дьявол» (Ин. 6:70). Замечу, это эпизод, когда многие из тех, кто до сих пор ходили за Христом, отошли от Него, и Он спросил апостолов: «Не хотите ли и вы отойти?» Это момент, когда перед ходившими за Ним поставлен выбор, в котором они должны сформулировать для себя: действительна ли, глубока ли их вера в Него — такого, не от мира сего — как Он явил им. Не только оставшиеся со Христом, но и отошедшие, каждый по-своему, честны: они проверяют свою готовность. Признать ее отсутствие — тоже честность, открытость если не Богу, то себе самому. А значит, и у отошедших есть перспектива покаяния-преображения в будущем. Есть у всех, о ком говорится в этом эпизоде, кроме одного: «один из вас — дьявол». И это не метафора, конечно. Это поздний человек злоупотребляет понятиями из сферы инфернального или сакрального, чуть что бросаясь восклицать: «страшней, чем ад», «блаженней, чем рай», «ты сам дьявол» — тем полностью профанируя эти понятия, а с ними и мир, в котором живет. В устах древнего человека такое немислимо. Тем более немислима какая-либо неточность или случайность в устах Христа. Уточню только, что, с другой стороны, речь не может идти и о том, что дьявол воплотился в Иуду: помимо несогласуемости с христианскими догматами о личностном бытии человека и его свободе, такая трактовка делает Иуду страдательным персонажем. Между тем, главным в его поступке было и остается предательство, его выбор. Таким образом, вероятно, слова Христа следует понимать не только так, что дьявол действует через Иуду (что, конечно, оспаривать нет никаких оснований), важно подчеркнуть: Иуда принимает дьявола в свою душу, и принимает, по-видимому, целиком соглашаясь с ним, с его неприятием Христа, с стремлением использовать Его. Он согласен быть с дьяволом, по видимости будучи со Христом. И пребывает, или идет к окончательности этого пребывания достаточно долго для того, чтобы в нем утвердиться и сделать невозможным покаяние.

Кроме всего прочего, история Иуды дает почувствовать, какой подвиг совершает Христос приходя к мытарям и грешникам: какой опасный это народ. Христос, когда ест и пьет с ними, уже начинает свой путь в ад, из которого изводит души. Кого-то удастся спасти, как мытаря Закхея, мытаря в храме, а от кого-то придется погибнуть. И в каждой душе совершается выбор, а не нечто предзаданное.

Как уже говорилось, Евангелие упоминает об Иуде очень коротко и сдержанно. Мы не знаем его биографии, подробностей его внутренней жизни. Но есть в художественной литературе душа, закончившая свой путь сходно с Иудой. Это Смердяков из романа Достоевского «Братья Карамазовы». Поскольку литература художествен-

³ URL: <http://halkidon2006.orthodoxy.ru/do/alfeev.htm> (дата обращения — 23.02.2013).

ная и персонаж соотнесен не напрямую с Тем, кто есть Истина и Жизнь, становится возможным более развернутое повествование о пути, который он проходит к гибели души. У Смердякова тоже путь без перемены, и в какой-то момент эта перемена становится невозможной. Об этой невозможности «перемены ума», покаяния, собственно, вся сцена последнего разговора с Иваном. Разговор едва ли не больше потрясает, чем само самоубийство. Не потому ли, что в нем-то и разворачивается картина смерти, совершившейся в душе Смердякова. Самым страшным представляется то, что Смердяков узнал, что Бог есть. Не уверовал, подчеркну, а именно узнал. А уверовать уже не смог — «слишком поздно»: так обозначает Достоевский ад, такой ад представляет нам душа Смердякова. Поздно не потому, что не добежал куда-то и двери захлопнулись перед носом, что кто-то тебя не пускает. Поздно, потому что жизни в душе не осталось. Отсюда — желтое, испитое лицо, безжизненный голос, странный взгляд, наводящие дрожь движения. Ивана, говорящего со Смердяковым, то и дело объемлет ужас. Еще бы: он разговаривает с мертвецом. Уже загубивший себя, но еще не знающий об этом Смердяков попробовал сделать движение к жизни, к познанию Бога — на столе книга Исаака Сирина. Что произошло при чтении, неизвестно в точности, но не перемена, это ясно. Может быть, лишний аргумент получен: «Бог есть». На это указывают слова Смердякова Ивану, что в комнате нет никого, кроме них двоих и третьего, «Его самого», как дико обозначает Богоприсутствие Смердяков. Может быть, это выявление: «Душа погибла». Для нас, во всяком случае, это свидетельство: Смердяков в аду — «слишком поздно». Говорили не раз о том, что его самоубийство — месть Ивану. Почему бы и нет, но как дополнение к тому, что более существенно. Самоубийство как месть возможно разве что в помрачении рассудка, просто потому что человек все-таки прежде всего думает о своем желании или нежелании жить. И Смердяков пришел к невозможности жить потому, что жизни в нем не осталось. Яркость и убедительность этого образа позволяет думать, что нечто подобное было в душе Иуды. Которая становилась пустыней, по всей видимости, неуклонно, чтобы стать ею уже без перемен.

ЛИТЕРАТУРА

1. Иванов О.Е. Философия во времена оглашения. Возвращаясь к Хайдеггеру // Начало.— СПб.: Изд-во Института богословия и философии.— № 10.— 2001.
2. Павел Алфеев. Иуда-предатель // URL: <http://halkidon2006.orthodoxy.ru/do/alfeev.htm> (дата обращения — 23.02.2013).
3. Память святого Варвара, бывшего прежде разбойником // Свт. Дмитрий Ростовский. Жития святых.— Май.

В. А. Щученко

К ВОПРОСУ ОБ ЭНТЕЛЕХИИ КАК ИСТОЧНИКЕ МОРФОГЕНЕЗИСА В КУЛЬТУРЕ

Культура, как известно, является формообразующим началом духовной жизни, настоящей сокровищницей форм. Ее важнейшая функция — удержание ценностного содержания этих культурных форм. Именно культурные формы, точнее их «тени» сохраняются в веках. Однажды возникшие они совсем не обязательно уходят в небытие. Способы и стереотипы деятельности как сила порождающая культуру, напротив, исчезают — но не бесследно, а воплотившись, «определившись» в культурных артефактах. Идет перманентный процесс морфогенезиса, где «отслужившие свое» старые формы культуры участвуют в рождении новых культурных синтезов, новых культурных форм, соответствующих новому содержанию жизнедеятельности.

В жизнедеятельности общества есть два начала — подвижное и относительно устойчивое. При этом именно культура обеспечивает имманентно данное тяготение к устойчивости, к удержанию как абсолютных, как бы вневременных, безусловных, метаисторических, так и конкретно-исторических, индивидуально неповторимых, исторически-обусловленных форм. Она являет собою в этом смысле исторически устойчивое, формальное начало, бытующее во времени, в истории, хотя и стремящееся к вечности и метаисторическим изменениям. В свою очередь, деятельность в ее материальных, социальных, идеологических и ментальных проявлениях выступает как начало подвижное, содержательно укорененное в хаотическом, броуновском движении потребностей роста, цивилизованного и культурного развития.

Понимание культуры как совокупности форм, в которые отливается текучее жизненное содержание, проявилось со всей определенностью у немецкого философа Г. Зиммеля. В своей статье «Конфликт современной эпохи» он писал: «О культуре мы можем говорить, конечно, только тогда, когда творческая стихия жизни создаст известные явления, находя в них формы своего воплощения. Явления эти принимают в себя набегающие волны жизненной стихии, придавая им содержание и форму, порядок и предоставляя им известный простор. Таково общественное устройство, художественные произведения, религии, научные познания, техника и т. п.»¹

¹ Зиммель Г. Конфликт современной эпохи // Культурология. XX век. Антология.— М., 1995.— С. 378.

История культуры понимается им соответственно как ритмически повторяющееся «давление» жизни на культуру или как смена культурных форм под влиянием жизненного содержания. Вот что он пишет об истории, рассматриваемой весьма расширительно, а именно, как история культурных форм: «Предметом истории в самом широком смысле является эволюция культурных форм. Таков круг внешних явлений, изучением которых ограничивается история как эмпирическая наука, выясняя в каждом отдельном случае конкретных носителей и причины этой эволюции. Скрытый смысл этой эволюции заключается в том, что жизненная стихия, беспокойная в своем вечном движении, ведет постоянную борьбу со всеми отверделыми остатками, засоряющими ее волну. Но так как та может иметь реальное бытие лишь в определенных формах, то весь этот процесс представляется нашему сознанию как процесс вытеснения старых форм новыми»².

Это узкорационалистическое, принимающее в расчет лишь отвлеченный логос смысла жизни и культуры, а потому неудивительно, что одним из источников культурфилософских утверждений Г. Зиммеля являлась Марксова схема развития общественно-экономических формаций, и, в частности, диалектика производительных сил и производственных отношений³.

Недостаток или точнее неполнота такого рода суждений и подходов к формообразованию заключается в их имманентизме, в недооценке или даже отрицании трансцендентного, интуитивно постигаемого источника морфогенезиса, неявного, недоступного дискурсивному мышлению.

Тотальная имманентизация культуры, исключая процесс онтологического трансцендирования, энтелехийную энергичность — опасный, если не сказать гибельный для жизни и культуры путь, порождающий дух демонолатрии, пошлости и «войны всех против всех». Одновременно было бы ошибкой высокомерно игнорировать как социально-исторические истоки формообразования, так и научно-теоретические процедуры их анализа. Культурная форма может рассматриваться также как и как результат сотворчества Бога и человека, где Логос Божий предстает в качестве абсолютной и навечно заданной творческой упорядочивающей и критериальной основой культурного формообразования, как метаисторическая мера аксиологической значимости исторических творений культуры, а Дух как энергичный источник морфогенезиса, и где, наконец, исторический человек осуществляет свою духовную работу в относительных, изменчивых формах культуры, а потому и формы эти надо изучать также и как результат деятельности, т. е. в контексте реальной жизнедеятельности людей, ее исторических условий (экономических, политических, социальных, идейных, ментальных и др.).

Следует подчеркнуть, что проблема метаисторических истоков морфогенезиса ставилась русскими мыслителями религиозно-идеалистической ориентации. А их идеи вполне актуальны, более того перспективны и сегодня. Правда, при этом они, за немногими исключениями мало интересовались истоками конкретно-исторического порядка. Лакуна заполнялась русскими марксистами, которые при всех своих теоретических завоеваниях (расширение факторов, влияющих на культуру, системный подход и др.) отвергали религиозно-идеалистическое осмысление культурных процессов, продвигая линию на исторический материализм и номотетизм идеологизаторского типа.

² Там же. С. 379.

³ См. примечания к ст. Г. Зиммеля. Конфликт современной эпохи // Там же. С. 397.

Форма, по утверждению П. А. Флоренского, объективна в том смысле, что она обусловлена «формой реальности», «предметом познания». Форма познания органична, точно также как органична и форма познаваемого предмета. В этом смысле целесообразнее ставить вопрос не о противоположении формы и содержания, а о теснейшей связи, существующей между ними. Исток и мысли предметны и органичны, а любое органическое единство есть форма, как ее понимали представители «платоно-аристотелевского идеализма» и многие другие⁴. Те, кто отрицает существование объективных форм в реальной действительности и видит во всем «зримом и воспринимаемом» только накладываемую извне схему упорядочения «канто-эвклидовского» типа, те, кто утверждают, что все формы природы «только кажущиеся», что «пространство качественно однородно, бесконечно и беспредельно», неизбежно приходят к представлениям о «бесформенности» и «неиндивидуальности»⁵.

Как видим, П. А. Флоренскому принципиально важно подчеркнуть, что форма индивидуальна и не может быть редуцирована к «безличному и безразличному материалу» для построения схем научного мышления. Духовное, ценностное содержание пронизывает и науку, в том числе и теоретическое определение сущности формы. В форме являет себя бытие и в этом смысле форма выступает как являющаяся ноументальность, как «воплощенная духовность», как «созерцаемая умопостигаемость»⁶.

Соответственно и форму он понимал как начало телеологическое и экстенсивное, видел в ней предпосылку прерывности в развитии, «индивидуальной расчлененности мира». «Эволюционизм как учение о непрерывности,— писал он,— существенно подразумевает и отрицание формы, а следовательно — индивидуальности явления...»⁷

Есть, согласно П. А. Флоренскому, органическое, интуитивно данное единство мысли, но есть и «логическое единство схемы» — поверхностное, неглубокое, «вымученное». В первом случае господствуют «взаимопроникновения», «жизненно-органичные» связи и отношения, во втором — «формальные», «исчисляемые», «учитываемые» связи, которые можно уподобить «канцелярскому механизму, с внешними и скудными, но точно определенными заранее отношениями»⁸.

Духовное тем самым органично, а не абстрактно или, как выразился С. С. Хоружий, «дано конкретно», т. е. облачено в явления, предстает в чувственном, в феномене, в символической форме⁹.

В этом контексте представляется теоретически значимым термин «внутренняя форма культуры», а соответственно и понятийное наполнение этого термина,

⁴ Флоренский П. А. У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики) // Флоренский П. А. Соч.— Т. 2.— М., 1990. С. 32.

⁵ Там же. С. 58.

⁶ Там же. С. 149.

⁷ Флоренский П. А. Пифагоровы числа // Священник Павел Флоренский. Соч. в 4 т.— Т. 2.— М., 1996.— С. 633.

⁸ Флоренский П. А. У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики) // Флоренский П. А. Соч.— Т. 2.— М., 1990.— С. 29–30.

⁹ Хоружий С. С. Обретение конкретного // Вст. ст. к кн.: Флоренский П. А. У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики) // Флоренский П. А. Соч.— Т. 2.— М., 1990.— С. 4.

каким оно видится современному исследователю Г. С. Кнабе. «Внутренняя форма культуры,— пишет он,— представляет собою одновременно пластический образ, понятие и метафору, которая охватывает самые разные стороны духовного и материального бытия времени — теоретическое познание, материальное производство, художественный канон и т. д., и которая при этом не устанавливает подобное единство, а раскрывает его на первый взгляд неявное присутствие в структуре действительности»¹⁰.

Это определение содержит несколько методологических существенных положений. Во-первых, внутренняя форма культуры выступает как некое системное единство, органическая целостность. Во-вторых, элементы этого системного единства разнокачественны, можно даже сказать, едва ли не бесконечны в своем качественном многообразии, а потому далеко не всегда поддаются теоретически выверенной рефлексии. В-третьих, внутренняя форма культуры исторически изменчива и замкнута на исторически конкретный период времени — на определенную эпоху или, что представляется логичным, на любую единицу хронотопа, например, на историческую жизнь определенного народа. В-четвертых, эта внутренняя форма не дана в реальной действительности в явном, определенном виде, представляя собою некий пластический образ, который вбирает в себя и материально-предметные объекты, и художественные образы, и научно-теоретические положения, в общем — всю совокупность таким образом оформленной действительности, а это, в свою очередь, выводит аналитика на проблему соотносительности исторического движения сфер культуры, а соответственно и на возможность «перевода» языка одной сферы культуры на язык другой сферы, иначе говоря, на «взаимопереводимость» этих языков.

Культура, подчеркнем в этой связи, живет в истории, в ее многообразных, индивидуальных формах. Здесь ее истоки, ее напряжения, ее искания, ее боль и ее радость. Но культура может жить — и это не парадокс и не антиномия — только тогда, когда она движется от низшего, иерархического уровня к высшим уровням, устремляясь к единому «вневременному», надисторическому, тому, что К. Ясперс называл «вечным настоящим». Поэтому понятие исторического индивидуального как понятие культурологическое обретает в полной мере свое концептуальное предназначение в том только случае, если в качестве его важнейшего содержательного конструкта принимается понятие абсолютного, вечного, постоянного, задающего вертикальный, метаисторический вектор ценностного напряжения, выводящего человека из объятий природы и тесно с нею связанных цивилизованных форм — уже не природных, не естественных, но еще и как бы не «культурных», т. е. не «сверхъестественных», не духовных в полном смысле этого слова, не духовно свободных, не наполняющих своим духовным светом жизнь низших уровней бытия.

Причем само это абсолютное, вечное, безусловное не может мыслиться как нечто априорно принятое разумом человека и тем более как нечто воображаемое, сконструированное опять-таки разумной или инстинктивной способностями человека. Другими словами, абсолютное не есть нечто «выдуманное» или воображаемое (романтический идеал, мечта), «имагинативное».

Такого рода представления распространены достаточно широко. Их не избежал и такой крупный философ, теоретик и историк культуры как Я. Э. Голосов-

¹⁰ Кнабе Г. С. Строгость науки и безбрежность жизни // Вопросы философии.— 2001.— № 8.— С. 114.

кер (1890–1967), одна из работ которого как раз и называлась «Имагинативный абсолют». Ученый исходил из того, что человеческий дух стремится к абсолютному, безусловному идеалу, что и находит свое выражение в исторически конкретных формах культуры. С этим можно было бы и согласиться, если бы этот абсолют не мыслился как начало исключительно имагинативное, воображаемое, а также его атрибуты, такие как «вечная любовь», «бессмертная душа», «святость» — не рассматривались бы только как «имагинативные оморализованные понятия». Даже и понятие «Бог» у него — лишь синтез абсолютных ценностей, только символ имагинативного абсолюта. Здесь явно проступает антропоцентристский, противоположный теоцентристскому, подход к осмыслению культуры.

В своем автобиографическом эссе «Миф моей жизни» (1940) он связывает появление «Имагинативного абсолюта» как внутренней необходимостью (вступлением в третью духовную фазу собственной жизни), так и внешней исторической необходимостью — трагическими срывами культуры в первой половине XX столетия, объясняя последнее ослаблением «инстинктивного» стремления к «имагинативному». «Сегодня сдвиг культуры,— пишет он,— слишком стремителен. Табель высших духовных ценностей, вся система идеалов, надтреснутая во многих местах, рухнула и разбилась в осколки. Само слово “дух” стало непонятным. Слишком обнажились низшие инстинкты — вегетативный и сексуальный. Слишком уверенно заговорил логический механизм рассудка (по сути своей всегда технический аппарат сознательности, ограниченности поля зрения), претендуя свою машинообразность дать в качестве руководства инстинкту... Надлежало вернуть духу его место в единстве природы и культуры. Так само собой стало для меня очевидным, что дух не что иное, как инстинкт. Это было то искомое, которое открывало новую страницу в истории человеческого духа в философии. Положение — дух есть инстинкт — легло в основание той системы философии, которую я назвал “Имагинативный абсолют”; дух как высший инстинкт»¹¹.

Понятие «инстинкт» не должно вводить исследователя в замешательство. «Инстинкт» у Я. Э. Голосовкера есть не что иное как духовный «побуд», порыв всего сущего к абсолютному, бессмертному (мы сказали бы — метаисторическим формам), воспроизводящемуся в истории постоянству. Эта несущая отголоски романтизма мысль проводится и в разделе «Высший инстинкт культуры: воображение, познание и культура» из «Имагинативного абсолюта»: «Сегодня мы вправе сказать: человеку присущ инстинкт культуры. Инстинктивно в нем прежде всего стремление, побуд к культуре, к ее созиданию. Этот инстинкт выработался в нем в высшую творческую духовную силу. Это и есть то, что мы называем “дух”. Спиритуалистическая философия приняла этот “дух” за особую субстанцию. Религия наименовала его словом “бог”. Она обособила его от человека и смирила им человека. Но в высших своих проявлениях она в то же время будила в человеке человечность, тот самый присущий человеку “дух” — его высший инстинкт.

Свою деятельность как проявление абсолюта высший инстинкт осуществляет через имагинацию — воображение. Отсюда его наименование “имагинативный абсолют”»¹².

¹¹ Цит. по: Брагинская Н. В. Об авторе и книге // Голосовкер Я. Э. Логика мифа.— М., 1987.— С. 197–198.

¹² Там же. С. 133–134.

Культура для Я. Э. Голосовкера воплощает в своем временном состоянии «абсолютное», «постоянное», «бессмертное». А ее творческая сила устремлена к созиданию «постоянства в вечных формах», где «вечность» выступает «как непрерывная память о прошлом или как увековечение памяти о единичном, например, о единичной особи, о единичном событии»¹³.

Индивидуальные формы культуры в отличие от вечной изменчивости индивидуальных форм в природе могут обретать «вечный» статус, увековечивают исторические формы деятельности, становятся «памятниками». Я. Э. Голосовкер замечает в этой связи: «Форма ограничивает временную текучесть, процесс, каким является предмет, устойчивостью его элементов, связью этих элементов — их количественных и качественных отношений. В аспекте культуры в полный противовес аспекту естественного динамизма природы, неподвижность и вечность суть силы, утверждающие форму»¹⁴.

Позиция Я. Э. Голосовкера в отношении сущности культурной формы явно проигрывает, если сравнить ее с подходами христианских мыслителей, в том числе и В. Н. Ильина. Если первый следует традиции платонизма, утверждая мысль о неподвижном, вечном и абсолютном как атрибутах культурной формы «в полный противовес» «динамизму» природы и материи (на основе традиции платонизма отчасти и вырастает, как известно, романтический антиномизм формы и материи, духа и природы), то второй, следуя аристотелевской традиции, создает концепцию динамического морфогенезиса и пишет о двуединстве взаимосвязанных источников формообразования — внутреннем, трансцендентном (эндоформа) и внешнем, ограниченном реалиями имманентного, пространственного и временного (экзоформа).

Панлогика морфогенезиса, заявляет В. Н. Ильин, является общей морфологией творчества, в содержании которой в полной мере учитывается единство неподвижности и процесса, акта и факта, предела и беспредельности, утверждения и отрицания и, что особенно важно, субстанций и модусов, эндоформы и экзоформы. Тайна морфогенезиса — субстанция, являющая себя как многоединство модусов форм, где эндоформа есть сущность формы, ее внутреннее, «скрытое», энергичное начало, а экзоформа модусов — начало внешнее, пространственное, экстенсивное, ограниченное в своих энергичных возможностях реалиями имманентного. Применительно к культурно-историческому процессу, надо заметить прежде всего то, что в основе внешних, зримых проявлениях культуры (памятники культуры, духовно-значимые события, узнаваемые традиции и др.), т. е. экзоформ, лежат скрытые, незримые субстанциональные начала.

Система морфогенезиса В. Н. Ильина опирается на религиозно-идеалистическое основание, а это выражается также и в том, что первоосновой формы выступает у него субстанция-усия, начало статическое и одновременно первообраз, как источник «раздельноличия» в субъекте творчества и многоликости в самом творчестве, т. е. источником динамических актов. Концепция чистой формы — это учение о творчестве, в основе которого учение о свете, о соборном сознании о «чуде свободно-активного морфогенезиса и светоформы». Материализм и сциентизм, на которые опираются темные социальные силы, им отвергаются как учения, опирающиеся на «скандал

¹³ Там же. С. 126.

¹⁴ Там же. С. 127.

явления», достаточного основания и инерции как на принципы «антитворческие» и «энтропические»: «Т.е. да не будет будущего, да не будет ничего впереди, как его не должно было бы быть позади. Да не будет никакой энтелехии, как не должно было бы быть никакой парадигмы, никакой идеи и никакого архетипа. И то, что в этом императивном самоуничтожающемся экзистенциальном небытии или экзистенции, направленной против всякой эссенции (формы) и всякой экзистенции (динамика), что-то произошло и возникло “вот это, а не то”, и явился морфогенезис — это недопустимое и скандальное чудо в неподвижной ночи небытия (Nacht und Nebel нацистов и всех сциентистов), чудо, которое не может быть признано и должно быть отмечено законами тождества, т.е. сохранения вещества и энергии, а значит, и их рассеяния, законами отрицания, т.е. отмены творчества, законом исключения третьего, то есть законом отрицания качественания формообраза и законом достаточного основания, т.е. законом отрицания свободы»¹⁵.

Понятие энтелехии, всплывающее в связи с обозначением энергийного источника формообразования постепенно, но уверенно входит в культурологические исследования. Правда, это понятие как одно из понятий философского ряда, трансцендентного порядка разработано в его приложении к культуре явно недостаточно. Сегодня сложилась прочная традиция анализировать процесс культурно-исторического формообразования, изучая структурное содержание форм, влияние унаследованных форм, а также внешней по отношению к этим формам среды, т.е. социальных, политических, экономических и иных условий. А между тем, должна быть учтена вся полнота энергийных импульсов — как деятельностных, восходящих к имманентно к данной активности человека, так и трансцендентных, ноосферических, энтелехийных. Проблема неявных процессов формообразования ставилась недавно Г.С. Кнабе, а до него П.А. Флоренским и В.Н. Ильиным. Речь идет о разработке понятия энтелехии в его идеалистическом понимании применительно к проблеме формообразования в культуре.

Категория энтелехии, напомним, использовалась в трактате Аристотеля «О душе». На что в первую очередь обращает внимание великий мыслитель?

Во-первых, на то, что энтелехия есть форма как действительность духовных образований («знания» и «деятельности созерцания»), в то время как материя есть возможность, нечто потенциальное. Аристотель учил: «Итак, под сущностью мы разумеем один из родов сущего; к сущности относится, во-первых, материя, которая сама по себе не есть определенное нечто; во-вторых, форма или образ, благодаря которым она уже называется определенным нечто, и, в-третьих, то, что состоит из материи и формы. Материя есть возможность, форма же — энтелехия, и именно в двояком смысле — в таком, как знание, и в таком, как деятельность созерцания»¹⁶. Во-вторых, энтелехия как форма относится к тем объектам (телам), которые имеют в самих себе начала движения и покоя, обладают в возможности жизнью и органами¹⁷. В-третьих, душа мыслится как энтелехия некоторого тела. Но поскольку материя есть возможность, постольку и «энтелехия каждой вещи бывает только в том, что вещь есть в возможности, т.е. в свойственной ей материи. Итак, из сказанного очевидно,

¹⁵ Ильин В.Н. Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии // Вопросы философии.— М., 1996.— № 11.— С. 126.

¹⁶ Аристотель. О душе.— Аристотель. Соч.: В 4 т.— Т. 1.— М., 1976.— С. 394.

¹⁷ Там же. С. 395.

что душа есть некоторая энтелехия и смысл того, что обладает возможностью быть таким [одушевленным существом]»¹⁸.

Правда, аристотелевское понимание энтелехии как стремления сущего к форме не может считаться ни полным, ни законченным. Это относится по крайней мере к антропологическим и культурно-историческим импликациям этого понятия, на что обращает внимание С. С. Хоружий. Энтелехия, по Аристотелю, есть действительность, осуществленность и в этом смысле было подчинено началам цели и формы. В этом смысле и сама метафизика Аристотеля носила эссенциальный характер, где выстраивалась «картинка закономерной реальности». Однако возможна и другая, энергийная проекция человека, где властвует открытость и свобода. Динамика реальности здесь «не замкнута ни в какую систему целей и форм и ей не сопоставляется, вообще говоря, никакой энтелехии, никакого predetermined финала»¹⁹. Эта вторая не-эссенциальная проекция человеческого бытия открывает путь синэргийной антропологии, явившей себя в исихазме, но также и в современной физике²⁰.

Эта энергийная проекция, подчеркнем, полезна и в культурологии, ибо и здесь энтелехия как формообразующее начало может быть осмыслена не-эссенциально, а синэргийно, где властвуют открытость разным возможностям, свобода выбора, вариативность и непредсказуемость событийных рядов и где энергийная проекция человеческого поведения выстраивается под влиянием двух порядков — порядка Слова, Логоса в его абсолютной предзаданности и порядка имманентного характера (социально-экономические, политические, бытовые, индивидуально-биографические и др.). Энтелехия есть форма, активное начало, которое превращает возможность в действительность и тем самым обеспечивает творческое формообразование. Энтелехия являет собою духовное начало, которое обуславливает возникновение и становление культурно-исторических форм.

Первым, кто использовал понятие энтелехии применительно к культуре был П. А. Флоренский, причем использовал он его не только в религиозном контексте, а и в аспекте христианских культурологических интенций: «Так в стремлении познать и понять душу России, мы не можем не собрать своей мысли на этом Ангеле земли русской — Сергие, а ведь народная, церковная мысль об ангелах-хранителях весьма близко подходит к философским понятиям: платоновской идее, аристотелевской форме, или скорее энтелехии, к позднему, хотя и искаженному понятию идеала, как сверх-эмпирической, выше-земной сущности, которую подвигом художественного творчества всей жизни надлежит воплотить, делая тем из жизни — культуру. Чтобы понять Россию, надо понять Лавру, а чтобы вникнуть в Лавру, должно внимательным взором всмотреться в основателя ее, признанного святым при жизни, «чюдного старца», «святого Сергия», как свидетельствуют о нем его современники»²¹.

Понятие энтелехии появляется, подчеркнем еще раз, там и тогда, где и когда необходимо объяснить, как эволюционирующее энергийное духовное начало стремится обрести форму и смысл, индивидуальное лицо (Аристотель, Г. Лейб-

¹⁸ Там же. С. 398–399.

¹⁹ Хоружий С. С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии.— 1995.— № 9. С. 89.

²⁰ Там же. С. 90.

²¹ Флоренский П. А. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Соч.: В 4 т.— Т. 2.— М., 1996.— С. 335.

ниц). Так современный исследователь Г. С. Кнабе удачно определяет энтелехию как «приоткрывшуюся сознанию энергию тяготения сущего к форме»²², рассматривая это понятие в контексте исключительно культурологического теоретизирования. Энтелехия никогда не может быть вполне прояснена, не может быть дана логически ясно и однозначно. Вместе с тем в процессе энтелехии осуществляется принцип диалога, в ходе которого «более общее, исходное и как бы рассеянное начало обретает пластическую завершенность и самодостаточность, самостоятельную данность таким образом, что исходное начало в акте энтелехии не исчерпывается, оно продолжает действовать, и между ним и его воплощением устанавливается определенное двуголосье»²³.

Энтелехия предстает тем самым как некоторая «ноосферическая туманность», которая с одной стороны, выступает в своих аналитически неочевидных и рационально до конца неразложимых чертах, а с другой, все-таки раскрывается в определенной картине мира эпохи, во внутренней, объединяющей разнородные культуры форме представления определенного исторического периода, в знаковых системах, в том, что иногда называют «духовной атмосферой», иногда «ментальным ядром», иногда «духом народа» и т. д.

Развивая положения статьи П. А. Флоренского «Троице-Сергиева лавра и Россия» Г. С. Кнабе выделяет три вида диалоговых отношений, своеобразных конкретно-исторических «вхождений» нового содержания в историческую жизнь культуры. Во-первых, эти «вхождения» происходят вследствие «случайного подражания»; во-вторых, они осуществляются на основе «исторического взаимодействия» — сознательного и конкретного, социально обусловленного; в-третьих — на что важно указать в данном случае — в форме диалога культур, проявляющегося на уровне энтелехии и выразившегося у А. С. Пушкина, например, в сближении с православной традицией (отношение к статуе как идолу, истукану, источнику колдовства — образы каменного гостя, Медного всадника, Золотого петушка)²⁴. Г. С. Кнабе указывает на три характерных свойства проявления энтелехии в культуре. Во-первых духовный импульс, заданный энтелехией не имеет «определенного, точно выявленного источника», в то время как подражания и исторические воздействия такой источник имеют. Если такой источник может быть указан, то все-таки «сохраняется явственное ощущение, что суть дела не в нем». Энтелехия культуры, во-вторых, имеет дело не столько с фактами, не столько с мировоззрением и творчеством художника и мыслителя, сколько с «мироощущением времени», «настроением», «тоном». В-третьих, энтелехия культуры как начало временно порождает новые синтезы, ведет к превращению диалога в монолог. Иностранное становится органической составной частью²⁵.

От Г. С. Кнабе, правда, ускользнуло то, что энтелехия имеет трансцендентные истоки. Энергичность энтелехии, что хорошо понимали П. А. Флоренский и В. Н. Ильин, имеет, конечно, не только трансцендентные истоки (вспомним «архетип», «идею» Платона), но и вполне имманентные доступные рациональному анализу формы про-

²² Там же. С. 398–399.

²³ Кнабе Г. С. понятие энтелехии и история культуры // Вопросы философии.— 1993.— № 5.— С. 67. См. также его статью: Внутренние формы культуры // Декоративное искусство СССР.— 1980.— № 1.

²⁴ Там же. С. 70.

²⁵ Там же. С. 72.

явления («идея», например). Но главное в том, что энтелехия как формообразующее начало, связует имманентный мир с Духом, божественным Логосом — притом таким образом, что в акте этого стремления трансцендентный духовный импульс отражается явно или как «ноосферическая туманность» в культурной форме, а культурный процесс не рассматривается только и исключительно как имманентно данное, как рационально постижимый процесс творческого созидания новых артефактов культуры, а также распределечивания и использования в новых культурных синтезах созданных ранее творений. Это процесс, данный в категориях эндоморфности и экзоморфности, процесс энергийного сжатия и расширения (свертывания и развертывания) энтелехийных энергий, рожденных в глубинах Бога-Логоса и Св. Духа.

Солидаризируясь с выводами общественно-исторической мысли XX века, в особенности, с воззрениями представителей Школы «Анналов», Г. С. Кнабе подчеркивает, что понятие энтелехии оказывается в ряду того логического инструментария, который работает не в привычном русле номотетики и «отвлеченности от неупорядоченного гула жизни», но при обращении к теоретическому научно-рациональному анализу имплицитного, диффузного и размытого²⁶.

Действительно, понятие энтелехии полезно именно там и тогда, где и когда выявляются неявные, имплицитные, «недовоплощенные» процессы формообразования, где и когда научная верификация требует выработки и использования новых методов, новых понятий, особенно при анализе процессов конкретно-исторического, в частности, культурно-исторического характера, т. е. там, где рационализация аксиологических процессов затруднена, где культурные формы ищут своего воплощения и где невозможно ограничиться анализом одних имманентно данных процессов. Понятие недовоплощенной формы постепенно выходит в философские и культурологические исследования, получает все более определенный теоретический статус.

Проблема недовоплощенной формы имеет и еще одно, вполне рациональное измерение. Исторический процесс, в том числе и становление историко-культурных форм, идет таким образом, что не все его возможности и тенденции реализуются. В этом смысле история вариативна и эту вариативность, неустойчивость, недовоплощенность исторических, и в особенности, историко-культурных форм необходимо учитывать хотя бы потому, что и недовоплощенные формы содержат в себе значимое ценностное содержание. Но также и потому, что сравнение воплотившихся, ясно обозначившихся и оставшихся недовоплощенными, остановившимися в своем развитии ценностных миров существенно конкретизирует картину культурно-исторического процесса, заставляет исследователя задуматься над тем, почему одни формы оказались (или оказываются, если речь идет о современных процессах) перспективными, а другие нет, понуждает этого исследователя анализировать самые разные факторы конкретно-исторического формообразования.

Понятие недовоплощенного как «не полностью актуализировавшегося сущего» использовалось С. С. Хоружим, в частности, в ходе анализа концепта Антропологической Границы. Наряду с онтологической стороной этой Границы, замкнутой на горизонт Иного, на Инобытие (Бог как Пресвятая Троица в христианстве), а также на процесс онтологического трансцендирования. Наряду с онтической стороной этой Границы, определяемой «топикой Бессознательного», он выделяет антропологические прояв-

²⁶ Там же. С. 69.

ления, восходящие к виртуальной реальности, «топике виртуальности», «недо-роду бытия» недо воплощенному бытию. В каждой из этих трех топик разворачивается свой тип темпоральности, свои представления о смерти и т. д.²⁷ Важно отметить здесь то, что недо воплощенное может выступать не только как виртуальная реальность, не имеющая, как осторожно замечает С. С. Хоружий, «особого энергетического источника» и не знающая никакого Иного, никакого «Внеположного Истока», но и как становящаяся форма — энергично подпитываемая как изнутри (духовно-душевный мир личности) и извне (факторы социального порядка).

Современные христианские мыслители предельно озабочены усилением мутных волн аморфизма, мертвящая параэнергичность которых подрывает духовную сущность формы. Параэнергичные импульсы, если они носят антитворческий, разрушительный характер, подавляют оформляющее, духовное начало энтелехии. Реальность, как пишет в своей тонко, филигранно проработанной статье «Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности» С. С. Хоружий, становится виртуальной, «недо воплотившейся», «недооформившейся». Наблюдаются симптомы «энергетического упадка» — не убывания количества энергии, но «убыли формостроительной воли и способности». Нарастают «виртуалистические» стереотипы поведения, деятельности, творчества — творчества «без принятия ответственности», «без притязаний на истинность», «полупонарошку», «для пробы», «для стёба», «для прикола». Виртуальная реальность являет себя как недород бытия». Как «низший горизонт минимальных недо-обналиченных событий». А ее проводники не желают видеть того, что есть высший горизонт, начала цели, причины и формы²⁸.

Глубинные, сущностные основания культуры — форма, энтелехия, идеально-нормативные начала подавляются, их стремятся вытеснить, подменяя духовно осмысленные энергичные импульсы силами «инстинкта» (животноподобного зачастую), работающими на понижение, энтропию ценностных рядов. Романтическая (точнее сказать — псевдоромантическая), постмодернистская или просто пошло-развлекательная игра с формами (раковая опухоль сегодняшнего культурного мира), является далеко не безобидной; она выступает как духовно разрушительная сила, несущая бактерии разложения и распада и, что важно в данном случае подчеркнуть, — разложения и распада «чистых», т. е. укоренных в светоносном источнике форм.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. О душе // Аристотель. Соч.: В 4 т. — Т. 1. — М., 1976.
2. Брагинская Н. В. Об авторе и книге // Голосовкер Я. Э. Логика мифа. — М., 1987.
3. Зиммель Г. Конфликт современной эпохи // Культурология. XX век. Антология. — М., 1995.
4. Ильин В. Н. Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии // Вопросы философии. — М., 1996. — № 11.

²⁷ Хоружий С. С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы философии. — 2003. — № 1. — С. 43–44.

²⁸ Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. — 1997. — № 6. — С. 67–68.

5. Кнабе Г. С. Внутренние формы культуры // Декоративное искусство СССР.— 1980.— № 1.
6. Кнабе Г. С. Понятие энтелехии и история культуры // Вопросы философии.— 1993.— № 5.
7. Кнабе Г. С. Строгость науки и безбрежность жизни // Вопросы философии.— 2001.— № 8.
8. Флоренский П. А. Пифагоровы числа // Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т.— Т. 2.— М., 1996.
9. Флоренский П. А. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Флоренский П. А. Соч.: В 4т.— Т. 2.— М., 1996.
10. Флоренский П. А. У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики) // Флоренский П. А. Соч.— Т. 2.— М., 1990.
11. Хоружий С. С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии.— 1995.— № 9.
12. Хоружий С. С. Обретение конкретного // Флоренский П. А. У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики) // Флоренский П. А. Соч.— Т. 2.— М., 1990.— С. 4.
13. Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии.— 1997.— № 6.
14. Хоружий С. С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы философии.— 2003.— № 1.

О. А. Штайн

ОБРАЗ ХРИСТИАНСТВА В МЕДИАПРОСТРАНСТВЕ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ*

Исследование феномена образа обусловлено расширением в современном мире панорамы коммуникативных средств. Способы функционирования современной культуры предполагают огромный объем циркулирующей вербальной и невербальной информации. Образы форматируют общественное сознание, выстраивая и направляя конструкцию взгляда и оценочных суждений о различных социокультурных явлениях.

Образ религии в целом и христианства в частности также выстраивается в медиапространстве, формируя социальные и индивидуальные ожидания. Поскольку образ является конструктом сознания, последнее как способ восприятия мира и способ протекания психической жизни определяет систему значений, в которой происходит не только мышление, но и *видение* феноменов. Изучение форм реализации образов необходимо для понимания современной социальной действительности и раскрытия алгоритмов создания новых исторических мифологем, направленных на изменение, а иногда и на искажение традиционных образов, в том числе, связанных с феноменом религии.

Всеобщее увеличение числа антицерковных публикаций в СМИ и интернете заметно каждому жителю России. То, что из тенденции преобразовалось в факт, отмечает и сам Патриарх Кирилл, предлагая использовать медиапространство в интересах христианства: «Блоги, социальные сети — все это дает новые возможности для христианского свидетельства. Не присутствовать там — значит расписаться в собственной беспомощности и нерадении о спасении братьев. Сейчас, когда к церковной жизни в социальных медиа проявляется огромный интерес, пусть и не всегда здоровый, наш долг — обратить его во благо, создать условия для того, чтобы молодежь знала о Христе, знала правду о жизни людей церкви», — заявил он на Архиерейском соборе Русской Православной Церкви 02.02.2013 в храме Христа Спасителя¹.

В условиях дискуссий о месте религии в постсекулярном мире, поляризации позиций религиозного и либерального сознания в России второго десятилетия XXI в.

* Статья подготовлена при поддержке Минобрнауки РФ, Соглашение № 14.U02.21.0990.

¹ URL://www.patriarchia.ru/db/text/2770923.html (дата обращения — 06.03.2013).

мы наблюдаем пульсирующее, нестабильное состояние медиапространства в различных его сегментах в резонансе на религию в целом и на христианство в частности. Предъявляемые средствами массовой информации образы православия, католицизма и протестантизма, учитывая культуuroобразующую роль традиционных христианских конфессий и возрастающее влияние относительно новых течений в христианстве должны, по идее, определять вектор этического и духовного, традиционного и должного, вечного и ценного, гуманного и совершенного. Но в медийной практике векторы должного и сущего расходятся, что, с одной стороны, отражает позиции и состояние религии в российской действительности, с другой, формирует ожидания и запросы аудитории, ищущей новые константы, новые модели жизни, не удовлетворяясь шаблонами, поставляемыми глобальной цивилизацией потребления.

В современных российских СМИ центральными темами обсуждения, к сожалению, становятся панк-молебен «Pussy Riot» в Храме Христа Спасителя, часы Патриарха, скандальное крещение дочери Филиппа Киркорова, стояние за веру, «Всеобщий перечень агрессивных антихристианских ксенофобов и наветчиков».

Очевидно, что образы обладают способностью кодировать события, трансформируя их в феномены и символы, открытые к прочтению. «Значение изображения лежит на поверхности»² текста или картинки, определяя структуру образа и интенцию зрителя.

Образ обладает силой перевода явления в свершившееся историческое событие или идеологическую постановку. Религия всегда была одним из векторов построения коллективного сознания и видения. Примером служит история СССР XX в. в утверждении государственной идеологии через отрицание религии.

Известный подписанный Лениным 20 января 1918 года декрет СНК «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»³ провозглашает не только отъятие собственности у церковных и религиозных организаций, но и отъятие права на публичное слово через Обращения, публикации, учебную литературу. Закрываются не только храмы, но и духовные учебные заведения.

Обращение Патриарха Тихона закрыто для публичного услышания, зато записка Ленина в Оргбюро ЦК от 30 мая 1919 года, в которой он требует исключить из партии верующих, изъять из продажи «книги духовного содержания, отдав их в Главбум на бумагу», [10] опубликована во всех СМИ и оглашена. С этого акта вандализма начинается показательная антирелигиозная цензура и агитация, включающая в себя средства массовой информации и учебно-образовательные заведения. Это история. Однако, то, что сегодня предъявляется в средствах массовой информации в качестве образа христианства, далеко не всегда соответствует цели распространения ценностно-позитивного основания религии как фундамента культуры. Провокации, эпатажные поступки резонируют эхом публикаций относительно Церкви в разного рода СМИ.

В этой связи следует говорить о манифестации применительно к проблеме формирования образа религии, конфессии, Церкви. Под манифестацией понимается «отношение между предложением и субъектом, который говорит и выражает себя, высказывание желаний и веры человека»⁴, под интенцией читателя, зрителя

² Флюссер В. За философию фотографии.— СПб.: СПбГУ, 2008.— С. 14.

³ Собрания узаконений и распоряжений рабоче-крестьянского правительства.— 1920— № 73.

⁴ Делез Ж. Различие и повторение.— СПб.: Петрополис, 1998.— С. 97.

понимается феноменологический «горизонт восприятия»⁵. Образы коннотативны и представляют пространство для интерпретаций, — «пространство взаимного значения»⁶, поэтому вовлеченные в дискурс вершащейся власти субъекты по разные стороны публикаций являются равноправными творцами новой формирующейся идеологии, в которой место религии в целом и христианства в частности, определено не только культурообразующими ценностями, но и репрессивными механизмами.

Образ события в медиапространстве задает новые исторические акценты. Передачи, комментарии, эмоциональные интонации дикторов и ведущих, фотографии и сами статьи определяют канву любого социального явления: значимость его и отношение к нему. Это своего рода метакод свершившегося и несвершившегося исторического события. Чему в пример репортажи с войн. Есть предположение, что первая мировая война стала того, что была медиатизирована вне географических и государственных границ. Сложился новый медиатопос тиражируемого образа, — медиапространство. Другой пример, — всем известный фотоснимок НАСА о следе первого человека на Луне, который оказался американским астронавтом, подтверждает гипотезу об аксиологической и онтологической самостоятельности образа в медиапространстве, который не столько замещает или комментирует, сколько конструирует новое историческое совместное бытие, — со-бытие.

Вилем Флюссер сравнил медиаобраз с «плотиной»⁷, а любая плотина регулирует поток, прерывая естественное течение. Функция медиаобраза, как и функция плотины — удерживать и пропускать, в данном случае, удерживать и пропускать поток информации. Образ не существует вне медиапространства, но в самой материальности медиа есть нечто, что помимо интерпретаций, вызывает чувственный резонанс. Образ эмоционально закрепляет информацию, схватывая нарратив содержания. Следовательно, образное видение с опорой на аффект, выстраивающееся в структурах тела и понятийное мышление с опорой на логику, выстраивающееся в структурах языка, формирует двухрежимное восприятие.

Образ — это конструкт индивидуального и общественного сознания, манифестированный в медиапространство. В этом качестве образ является не только средством социальной коммуникации, он функционирует в мире социальных норм, чувств, переживаний.

Формирование позитивного образотрадиционных религий несет социальную значимость: этоидеологические устремления, аксиология, воспитание и система образования.

Культурно-историческое содержание гуманитарного образования насыщается ценностями. Русская христианская гуманитарная академия во главе с ректором профессором Д. К. Бурлакой реализует в педагогике авторский автономный ценностно-культурологический подход. Принципом данного подхода является вынесение христианских ценностей в качестве ядра мировой культуры и объективного результата исторического процесса. «Они же (христианские ценности) выступают не только предметом изучения, но тем особенным видом знания, который формирует саму призму оценивания истории, методологию духовного осмысления историко-куль-

⁵ Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб.: Наука: Ювента, 1998. — С. 315.

⁶ Флюссер В. За философию фотографии. — СПб.: СПбГУ, 2008.

⁷ Флюссер В. За философию фотографии. — СПб.: СПбГУ, 2008. — С. 20.

турного процесса»⁸. Содержание религиозной жизни вводится в учебный процесс не путем доктринальной теологической аргументации, а через принятие ценностного ядра культуры. Аксиологическая методология осмысления религии как основы культуры, традиций и социальных норм позволяет вырастить молодое поколение, чуткое к межконфессиональному диалогу.

Допускать вмешательство личных неприятий или отпускать формирование образов религий самостоятельно, без вмешательства системы образования, органов власти, невозможно. Это политическая установка. Медиапространство может как сохранять, так и разрушать религиозные константы, ведь трансляции подвластны как образовательные передачи о религиях, так и новости о межконфессиональных конфликтах и терроризме. Вспоминаются агитационные советские документальные фильмы о богоборчестве, поражающие своей непримиримо-циничной позицией по отношению к любому направлению христианства. Схожим примером обесценивания и уничтожения религиозных ценностей через медиапространство в борьбе за власть служит цитата из «Собрания узаконений и распоряжений рабоче-крестьянского правительства» 1920 года за № 73 о священных мощах: «Революционное сознание трудящихся масс протестует против того, чтобы мумифицированные трупы, или останки трупов, или имитация трупов в Советской России могли быть представляемы для эксплуатации масс церковным организациям в их свободное распоряжение, в нарушение самых элементарных порядков общежития и к оскорблению чувств всех сознательных граждан»⁹.

Важно не только, *что* сказано, но и *как* сказано, поэтому образ — феномен вербальной и невербальной коммуникации. Искаженные образы влияют на индивидуальное сознание, внутри- и межрелигиозную жизнь, межконфессиональный диалог, политику государств, духовно-нравственное воспитание подрастающего поколения.

Изучение механизмов проектирования и влияния образов — задача религиоведения как междисциплинарной области знания. Религиоведческий понятийно-категориальный аппарат для описания процессов влияния медиаобразов на становление общественного и индивидуального сознания должен опираться на эмпирическую социологическую и психологическую базу: контент-анализ СМИ разных уровней: конфессиональные, правительственные, альтернативные, «глянцевые» издания, а также качественные или количественные социологические исследования общественного сознания, включающие фокус-группы служителей, воцерковленного населения, прихожан, людей с атеистическими взглядами разного возраста, статуса, уровня благосостояния и образования. Терминология социальной философии и медиавистики способствует описанию анализа сложившегося в медиапространстве образа религии и ее роли в формировании и трансляции ценностей культуры.

В современном обществе коды, заложенные в медиальный образ как в средство массовой коммуникации, читаемы. Р. Барт анализирует явление «всеобщей» современной мифологизации и массовой культуры как сообщение об инстанции нормы:

⁸ Бурлака Д. К., Шмонин Д. В. Ценностно-культурологический подход к духовно-нравственному воспитанию: опыт Русской христианской гуманитарной академии // Тихвинские межрегиональные образовательные Рождественские чтения. Духовно-нравственное воспитание в новой школе России: опыт и перспективы. Сборник материалов конференции 7 февраля 2012.— СПб.: Каламос, 2012.— С. 32.

⁹ Собрания узаконений и распоряжений рабоче-крестьянского правительства.— 1920.— № 73

«ничего не запрещая прямо, они эффективно делают это косвенно через агитацию или рекламу «подлинного», «настоящего» и «самого лучшего»¹⁰.

Медиаальный образ события — растиражированный технический образ, формирующий новые исторические и идеологические мифологемы, становится онтологически самостоятельным. Он формирует сознание, индивидуальную и социальную идентичность, образы религии.

Тема исследования образа религии в медиапространстве РФ и корреляция отношения россиян к религии вообще и к христианству в частности, начинает подниматься в ведущих исследовательских российских центрах. Примером служит выступление лета 2012 года руководителя отдела социально-политических исследований «Левада-Центра» Бориса Дубина¹¹ «Образ православного верующего в современной России». Он отмечает, что эволюция «православности» российского общества связана с демонстрацией отношения к государству и власти. В 1988–1991 годах люди рассматривали отношение к Церкви как проявление одной из демократических свобод. С 1992–1994 годы рост количества православных людей противопоставлялся распаду СССР. Это метафорическое единение в противовес политическому «расстрелу» Белого Дома, началу Чеченской военной компании. В 2000-е годы рост числа православных верующих и их принадлежности к Церкви, распространение идеологии великой державы, определил тенденцию к массовому процессу воцерковления населения.

Отношение к православию, протестантизму, католицизму, социологических исследований по последним двум направлениям найти сложнее, — это момент социальной самоидентификации. Демонстрация своей «православности», убежден Борис Дубин, не является механизмом религиозного возрождения, а становится символом идентификации с «мы» как с целым. После распада СССР, после того, как фигура Ельцина стала неизбежно восприниматься как фигура разрушителя страны, общую идентификацию дает только православие и РПЦ, которые вместе с государством поддерживают образ великой державы, о которой так вдохновенно писал А. И. Солженицын: «Стоит всем видимая могучая православная держава, со стороны — поражает крепостью. И храмы наполнены по праздникам, и гремят дьяконские басы, и небесно возносятся хоры. А прежней крепости — не стало».

ЛИТЕРАТУРА

1. Барт Р. Мифологии.— М.: Прогресс, 2000.
2. Бельгинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства.— М.: Прогресс-Традиция, 2002.
3. Бурлака Д. К. Мышление и откровение.— СПб.: Изд-во РХГА, 2007.
4. Бурлака Д. К., Шмонин Д. В. Ценностно-культурологический подход к духовно-нравственному воспитанию: опыт Русской христианской гуманитарной академии // Тихвинские межрегиональные образовательные Рождественские чтения. Духовно-нравственное воспитание в новой школе России: опыт и перспективы. Сборник материалов конференции 7 февраля 2012 г.— СПб.: Каламос, 2012.

¹⁰ Барт Р. Мифологии.— М.: Прогресс, 2000.

¹¹ URL://www.gazeta.ru/news/seealso/2276333.shtm (дата обращения — 14.03.2013).

5. Гуссерль Э. Картезианские размышления.— СПб.: Наука: Ювента, 1998.
6. Дубин Б. Образ православного верующего в современной России // Московский Центр Карнеги 08.06.2012 // <http://www.carnegie.ru/events>
7. Делез Ж. Различие и повторение.— СПб.: Петрополис, 1998.
8. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров.— М.: Языки русской культуры.— 1999.
9. Савчук В. Коммуникант — эпифеномен коммуникации // Медиафилософия VII. — СПб., 2001.
10. Собрания узаконений и распоряжений рабоче-крестьянского правительства.— 1920, № 73.
11. Флюссер В. За философию фотографии.— СПб.: СПбГУ, 2008.
12. URL://www.gazeta.ru/news/seealso/2276333.shtm (дата обращения — 14.03.2013).
13. URL://www.patriarchia.ru/db/text/2770923.html (дата обращения — 06.03.2013).

**«После Христа нехристианская философия невозможна»
(О кн. Д. К. Бурлаки «Мышление и Откровение.
Систематическое введение в христианскую метафизику».
СПб., Изд-во РХГА, 2007.— 448 с.)***

Рецензии бывают разные: критические, хвалебные, аналитические.

Я предпринимаю попытку представить рецензию-анонс книги Д. К. Бурлаки «Мышление и Откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику». И вот почему. На суд читателя автор представил первую из трех своих книг, в совокупности представляющих фундаментальное изложение основ христианской философии. Автор предельно честен перед читателем, рассказав, как эти книги создавались из его лекций перед студентами Русской христианской гуманитарной академии и отдельных энциклопедических статей; из каких мировоззренческих предпосылок и методологических оснований он исходит; кто из философов для него является авторитетом; как он видит прошлое, настоящее и будущее отечественной философии.

Буду и я честен, отметив, как мало в постсоветское время появилось философских работ, особенно имеющих статус учебных пособий, в которых автор открыто бы заявлял и отстаивал свои методологические и мировоззренческие установки (а в скобках я отмечу, что обсуждение судьбы и содержания отечественной философии во всех ее составляющих аспектах в постсоветское время уже давно стало насущной проблемой).

Книга Д. К. Бурлаки — одна из тех редких теперь книг, которая, думается, вызовет одобрение сторонников его видения философии и ее проблем и критику со стороны противников такой ее трактовки, что я отношу к достоинствам этой работы. Другими ее бесспорными достоинствами, на мой взгляд, являются: во-первых, как я уже отмечал, ясность исходных позиций автора. Он философ христианской ориентации, неоднократно утверждающий: «После Христа нехристианская философия невозможна» (с. 68) и всем текстом своей книги доказывает это.

Во-вторых, данная книга и, думается, весь трехтомник — это едва ли не первый в постсоветское время опыт построения философского видения мира, человека и культуры на гипертекстовом принципе, который для автора является заранее заявленной

* Впервые напечатано в: Философское образование: Вестник Межвузовского центра по русской философии и культуре.— № 18.— январь-июнь 2008.— С. 90–92.

мировоззренческой позицией. Рассмотрев ситуацию постмодерна, Бурлака обращает внимание на то, что в век постмодерна философия замыкается в круге «чистой длительности, времени без вечности, мира без Бога, существующего в просвете между бытием и ничто... Философия, в классическом ее понимании, как мышление о мире с точки зрения вечности, исчезает или становится ненужной, когда отсутствует положительное переживание вечности, личное отношение к ней» (с. 10). Поэтому вполне актуален поиск систематичности, которая связала бы в единый каркас проблемное поле философии, Д. К. Бурлака создает такую систематичность, определяя ее как *нелинейную*, предполагающую некоторую свободу в текстуальном анализе тех или иных философских проблем, но при обязательном обращении к нескольким сверх(гипер)-идеям христианского мировоззрения — идее грехопадения, продолжающегося творения и Откровения бога в мире.

В-третьих, в книге Д. К. Бурлаки постоянно ощущается ненавязчивое обращение к историческим реалиям развития философских идей. Историческое и логическое в ней переплетаются, представляя цельное видение философской мысли в многообразии решения ею проблем от библейских до марксистских вариантов, правда, без ссылок и цитат, что автор специально оговаривает, объясняя их отсутствие энциклопедическим и лекционным происхождением текста. Оговаривает он и свои симпатии: «Мой круг — это сфера идей русской религиозной метафизики XIX–XX столетий, включая неопатристическую реакцию на идеализм» (с. 14).

В-четвертых, автор — принципиальный сторонник полноты в организации проблематики осуществляемого им исследования «христианской метафизики». Уже во «Введении» он определяется с существованием философии в пространстве культуры, т. е. в отношении к науке, искусству, морали, религии. Не забыто и время ее существования в постхристианском и постсоветском обществе. И только после онтологии и аксиологии «христианской метафизики» (в книге «Мышление и Откровение»), пространства и времени, истории, религии, культуры, космоса и жизни (в последующих двух книгах трилогии).

Текст первой книги дает основание утверждать, что цель автора — возможно полный анализ максимально большего объема фундаментальных философских идей, понятий и категорий — выполнена. В первом разделе книги — «Гносеология» — он исходит из утверждения, что познание — «самое человеческое в человеке» (с. 85), а «познание идеального в его абстрактной самобытности», захватывающей сферу Абсолюта, является предметом философии (с. 88). Констатируя, что «целостных воззрений» на познание не так много, Д. К. Бурлака представил один из вариантов (христианский!) такого воззрения, рассмотрев весь мыслимый объем проблем, связанных с познанием в христианском их понимании. Поэтому наряду с привычными гносеологическими проблемами им рассмотрены и такие, как: «духовное познание», «миф и Откровение», «мышление и Боговоплощение». Обращает на себя внимание новая постановка (или новое решение) гносеологических проблем, таких, как «трансцендентальная память».

Не столь явно заявлены в названии глав, параграфов и в самом тексте христианские гиперидеи во втором разделе книги — «Онтология». Однако и здесь позиция христианского философа автором выдержана в рассмотрении ряда категорий в их взаимодействии — всеобщего и всеединого, субстанции и Сущего.

Наконец, в третьем разделе — «Аксиология» — автор рассматривает «ценностно-мировоззренческую» проблематику христианской метафизики. Следуя за «Уни-

верситетскими лекциями по метафизике» А. Иванова и В. Миронова, Д. К. бурлака во «Введении» понимает аксиологию как этику, хотя и оговаривается, что «аксиология представляет, пожалуй, самую разработанную нравственную философию в XX в., тогда как термин “этика” широко применяется сейчас для обозначения узких и специальных сфер в межличностных отношениях» (с. 47).

Однако у меня, принявшего в свое время аксиологические новации В. П. Тугаринова, О. Г. Дробницкого, Л. Н. Столовича, представление об аксиологии несколько иное. Вероятно, поэтому третий раздел книги, посвященный содержательному историко-философскому анализу шести «типов мировоззрения» (идеализма, материализма, иррационализма, позитивизма, теизма и атеизма), показался мне менее интересным. Правда, в тексте книги я обнаружил несколько заявлений, что аксиологические проблемы будут исследоваться и в последующих книгах.

Закончу свою рецензию-аннотацию известным примером. Когда-то после одного из военных парадов на Красной площади французский атташе заявил: «Мы поражены тем, что нам сегодня показали, но еще более потрясены тем, чего нам не показали!» Я готов повторить эти слова и по отношению к книге Д. К. Бурлаки: ее содержание вызывает истинное удовлетворение, а замысел всей трилогии — тем более!

*Б. В. Емельянов,
Уральский университет*

НАШИ АВТОРЫ

Алиева Ольга Валерьевна — старший преподаватель кафедры истории философии Высшей школы экономики, alieva.mgl@gmail.com.

Бурлака Дмитрий Кириллович — доктор философских наук, профессор, ректор Русской христианской гуманитарной академии,

Гончаров Игорь Александрович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой политологии и международных отношений Сыктывкарского государственного университета, krmo@syktsu.ru.

Дудник Сергей Иванович — доктор философских наук, профессор, декан философского факультета, заведующий кафедрой истории философии Санкт-Петербургского государственного университета, dean@philosophy.ru.ru.

Евдокимова Елена Александровна — кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных наук факультета массовых коммуникаций Университета кино и телевидения, evdoki-elena2006@yandex.ru.

Евлампиев Игорь Иванович — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Санкт-Петербургского государственного университета, yevlampiev@mail.ru.

Ермичев Александр Александрович — доктор философских наук, профессор кафедры философии Русской христианской гуманитарной академии, 7723516@gmail.com.

Иванов Олег Евгеньевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой богословия Русской христианской гуманитарной академии, olivanov1@rambler.ru.

Капилупи Стефано Мариа — кандидат философских наук, заведующий отделением итальянского языка и культуры Русской христианской гуманитарной академии, s_capilupi@yahoo.it.

Лебедев Сергей Павлович — доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, lebedevsrg@rambler.ru.

Маслин Михаил Александрович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, mmaslin@yandex.ru.

Махлак Константин Андреевич — старший преподаватель кафедры богословия Русской христианской гуманитарной академии, ibif@inbox.ru.

- Нетужилов Константин Евгеньевич** — доктор филологических наук, проректор по учебной работе, декан факультета мировых языков и культур Русской христианской гуманитарной академии, konstnet@mail.ru.
- Пигров Константин Семенович** — доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии и философии истории Санкт-Петербургского государственного университета, kspigrov@yandex.ru.
- Пучкова Ирина Сергеевна** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Русской христианской гуманитарной академии, ispuchkova@gmail.com.
- Рахманин Алексей Юрьевич** — кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения Русской христианской гуманитарной академии, rabox@mail.ru.
- Романенко Инна Борисовна** — доктор философских наук, профессор кафедры философии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, in_romanenko@rambler.ru.
- Руднева Мария Викторовна** — кандидат психологических наук, декан факультета факультета психологии и философии человека Русской христианской гуманитарной академии, mvrudneva@gmail.com.
- Рукавишников Алексей Борисович** — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, rukalex@mail.ru.
- Сапронов Петр Александрович** — доктор культурологии, профессор кафедры богословия, директор Института богословия и философии Русской христианской гуманитарной академии, ibif@inbox.ru.
- Сапронова Наталья Михайловна** — заместитель директора Института богословия и философии Русской христианской гуманитарной академии, ibif@inbox.ru.
- Светлов Роман Викторович** — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Санкт-Петербургского государственного университета, декан факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии, spatha@mail.ru.
- Смирнов Михаил Юрьевич** — доктор социологических наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, mirsnov@yandex.ru.
- Сумин Олег Юрьевич** — кандидат философских наук, автор книги «Гегель как судьба России», живет в Монреале, oleg_sumin@yahoo.ca.
- Хлевов Александр Алексеевич** — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой культурологии и искусствоведения Русской христианской гуманитарной академии, hlevov@mail.ru.
- Шапошников Лев Евгеньевич** — доктор философских наук, профессор, президент Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина, sharpnspu@rambler.ru.
- Шмонин Дмитрий Викторович** — доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе, заведующий кафедрой философии Русской христианской гуманитарной академии, shmonin@mail.ru.
- Штайн Оксана Александровна** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Русской христианской гуманитарной академии, shtaynshtayn@gmail.com.
- Щученко Владимир Александрович** — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской культуры Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, rucultura@yandex.ru.

АННОТАЦИИ

Алиева О. В. «Сократический протрептик» и образ Оригена в «Благодарственной речи»

Христианские авторы, в частности, Ориген и свт. Григорий Неокесарийский, обращались к греческим литературным и ораторским формам. Это объяснялось как необходимостью найти общий язык с эллинизированной аудиторией, так и сходством ситуаций, в которых находились греческие философы и христианские проповедники.

Ключевые слова: Ориген, свт. Григорий Неокесарийский, Платон, протрептик.

Alieva O. V. "Socratic Protrepticus" and the Image of Origen in the "Thanksgiving Speech"

The Christian authors, particularly, Origen and st. Gregory of Neocaesarea, drew on Greek literary and rhetoric forms. The reasons were both necessity to find common language with Hellenistic audience and familiarity of situations that Greek philosophers and Christian preachers faced.

Key words: Origen, st. Gregory of Neocaesarea, Plato, protrepticus.

Бурлака Д. К. Ценностно-культурологическая педагогика: идея, воплощение, перспективы

Ценностно-культурологическая педагогика представляет собой программу, а также практику образовательной и научной работы Русской христианской гуманитарной академии. На протяжении четверти столетия важнейшей задачей совершенствования учебного процесса РХГА является более тесная содержательная увязка важнейших курсов, составляющих ядро программы, — философии, литературоведения, истории, религиоведения.

Ключевые слова: образование, ценностно-культурологическая педагогика, Русская христианская гуманитарная академия, философия.

Bourlaka D. K. Value-Cultural Pedagogic: Idea, Realization, Perspectives

Value-cultural pedagogic is a program and practice of educational and research work of the Russian Christian Academy for Humanities. For a quarter of century, the main task

of developing of educational process of the RCAH is a more close substantial tie of most important courses that make the nucleus of the program, i. e. philosophy, literary critics, history, and religious studies.

Key words: education, value-cultural pedagogic, Russian Christian Academy for Humanities, philosophy.

Гончаров И. А. Образы гуманитарного знания в контексте социальных практик

Формирование новой региональной идентичности необходимо России, чтобы преодолеть строгое разделение гуманитарного образования на глобальное или партикулярное, ориентированное на глобализацию или на культурную изоляцию.

Ключевые слова: гуманитарное знание, образование, идеал, идентичность.

Goncharov I. A. Images of Liberal Arts in the Context of Social Practices

Creation of a new regional identity is necessary for Russia in order to overwhelm strict division of liberal education into those of global and particular, one oriented to globalization and second to the cultural isolation.

Key words: liberal arts, education, ideal, identity.

Евлампиев И. И. Влияние позднего религиозно-философского учения И. Г. Фихте на философские взгляды Ф. Достоевского

Описание абсолюта, существующего в виде неповторимых человеческих личностей, не под силу классической философской традиции. Фихте лишь подготавливает новые формы размышлений о главных проблемах человеческого бытия. Для Достоевского отсутствие философского образования оказывается преимуществом. В своих философских романах он разрабатывает новаторское представление о человеке как абсолютном центре бытия и тем самым подготавливает основу для изменения метода философии.

Ключевые слова: Достоевский, Фихте, абсолют, личность, роман.

Evlampiev I. I. Influence of Late Religious-Philosophical Teaching of J. G. Fichte to Philosophical Views of F. Dostoevskiy

Description of the absolute that exists as unique human persons was beyond of power of classical philosophical tradition. Fichte just prepared new forms of thinking about main problems of the human being. The lack of philosophical education proved a Dostoevskiy's advantage. In his philosophical novels, he develops pioneering concept of man as the absolute center of being and thus prepares base for changing of the method of philosophy.

Key words: Dostoevskiy, Fichte, absolute, person, novel.

Ермичев А. А. Русское зарубежье: дискуссия об интеллигенции в 1959–1961 гг.

История русской интеллигенции была сложнее, чем представляли авторы «Вех». Дискуссия 1959–1961 гг. различила до- и внебольшевистскую революционность и не исключила из интеллигенции либеральную ветвь освободительного движения.

Ключевые слова: русское зарубежье, интеллигенция, «Вехи», Н. И. Ульянов, М. В. Вишняк.

Ermichev A. A. The Russian Emigration: Discussion of Intelligentsia in 1959–1961

The history of Russian intelligentsia was more complex than the authors of the “Vekhi” thought. The Discussion of 1959–1961 discerned pre- and non-Bolshevik revolutionary character and did not exclude a liberal branch of the emancipatory movement from the intelligentsia.

Key words: Russian emigration, intelligentsia, “Vekhi”, N. I. Ulyanov, M. V. Vishnyak.

Иванов О. Е. Священнобезмолвие или дефицит языка

Богословская поэзия видит свое назначение не в том, чтобы родить из молчания слово, а чтобы произвести из слова молчание. Священнобезмолвие и непротивление приводят претерпевших к мученическому подвигу перед Богом. Для культуры, избравшей исихастский идеал, страдальческий венец становится неизбежным, поскольку язык — это единственная почва для установления взаимопонимания с миром.

Ключевые слова: священнобезмолвие, язык, слово, молчание.

Ivanov O. E. Hesychasm or Shortage of Language

Theological poetry sees its mission not in that to generate word from silence, but to produce silence from word. Hesychasm and non-resistance lead patients to martyr dead for God. The martyr garland becomes inevitable for the culture that has chosen hesychast ideal, as language is the only way to reach mutual understanding with the world.

Key words: hesychasm, language, word, silence.

Капилуни С. М. София в контексте христианской проблематики свободы воли

Со времен Василия Великого и Августина до полемики Эразма Роттердамского с Лютером говорить в Европе о свободе воли значит не только говорить о свободе вообще, но и говорить об образе Божьем в человеке и о божественной Мудрости. Этот сюжет сразу и неизбежно актуализирует все главные символы и толкования возможных связей Творца и твари.

Ключевые слова: София, свобода, образ, христианство, человек, Творец.

Capilupi S. M. Sofia in the Context of the Christian Perspective of the Freedom of the Will

Since the time of Basil the Great and Augustine up to the controversy of Erasmus and Luther to say in Europe about the freedom of the will is not just to talk about freedom in general, but also to talk about the image of God in man and the divine wisdom. This story immediately actualizes all the main characters and the interpretations of the possible links of the Creator and the creature.

Key words: Sofia, freedom, image, Christianity, man, Creator.

Лебедев С. П. О границах оправданного применения метода качественно-количественных изменений

Эффективность этого метода высока, если с его помощью моделируется генезис таких вещей, адекватный теоретический образ которых может быть построен посредством всего лишь двух начал — материального и движущего, а вся полнота их свойств сводима к качественно-количественным характеристикам.

Ключевые слова: метод, качество, количество, изменение.

Lebedev S. P. On Limits of Righteous Application of the Method of Quality-Quantity Changing

Efficacy of the method is high in case it helps to model genesis of such things that theoretical image may be adequately built just by means of two principles, i. e. those of material and moving, and that properties in total may be reduced to the quality-quantity characteristics.

Key words: method, quality, quantity, change.

Maslin M. A. История русской философии как научная дисциплина во второй половине XX — начале XXI вв.

Статья посвящена истории кафедры истории русской философии Московского университета в восприятии ее воспитанника — студента, аспиранта, научного сотрудника и преподавателя.

Ключевые слова: история философии, Московский государственный университет, истина, личность.

Maslin M. A. History of Russian Philosophy as an Academic Discipline in the Second Half of XX and Early XXI Cent.

The article is dedicated to history of the chair for history of Russian philosophy of the Moscow state university in perception of its alumnus — a student, postgraduate, researcher, and professor.

Key words: history of philosophy, the Moscow state university, truth, person.

Махлак К. А. На путях неопатристики. Экклезиология прот. Г. Флоровского

С одной стороны, возвращение к отцам Древней церкви позволяло по-новому смыслить экклезиологию, очистить богословие церкви от «западного пленения». С другой стороны, имелся практический мотив для разработки экклезиологии — экуменическая деятельность, в которой с 1930-х гг. Г. Флоровский активно участвовал.

Ключевые слова: неопатристика, Г. Флоровский, богословие, экклезиология, экуменизм.

Makhlak K. A. On the Ways of Neo-Patristics. The Ecclesiology of prot. G. Florovskiy

On the one hand, return to the fathers of Early Church allowed thinking of ecclesiology in a new way, cleaning theology of Church from the “Western captivity”. On the other hand, there was a practical motive to develop ecclesiology that is ecumenical work that G. Florovskiy actively participated since the 1930th.

Key words: Neo-Patristics, G. Florovskiy, theology, ecclesiology, ecumenism.

Нетужилов К. Е. Либерализм в церковной журналистике начала XX в.

Критика различных сторон церковного управления, образования, взаимодействия с верующими велась на страницах церковно-общественных и академических журналов уже с середины 1890-х гг. Межреволюционное десятилетие можно считать наиболее плодотворным временем в истории епархиальной журналистики.

Ключевые слова: либерализм, веротерпимость, церковная журналистика, Св. Синод.

Netuzhilov K. E. Liberalism in the Church Media in the Early XX Century

The criticism against diverse aspects of the Church administration, education, believers relations was going on in the Church-public and academic magazines since the mid-1890th. The inter-revolutionary decade may be called the most fruitful period in the history of the diocesan journalism.

Key words: liberalism, religious tolerance, Church journalism, St. Synod.

Пигров К. С. Армия и церковь как бытийные основания конституирования нации

В статье рассматривается социально-антропологическая модель нации в ее определенности армией и церковью.

Ключевые слова: нация, армия, церковь, модель нации, конституирование нации.

Pigrov K. S. The Army and the Church as the Base of Constitution of the Nation

The article considers the socio-anthropological model of a nation in its certainty of the army and the Church.

Key words: nation, army, Church, the model of the nation, the Constitution of the nation.

Пучкова И. С. Журнал «Русская мысль» как культурно-просветительский проект

П. Б. Струве

«Русская мысль» была призвана к освещению и разработке разных аспектов культурного развития «ренессансного» типа — от собственно творческих до религиозных и политических. Философская и культурная репутация П. Б. Струве, состав сотрудников и авторов журнала, та роль, которую они сыграли в распространении идей и ценностей отечественной и западной культуры, позволяет считать журнал одним из центров русского культурного возрождения.

Ключевые слова: журнал «Русская мысль», П. Б. Струве, культура, русское культурное возрождение.

Puchkova I. S. The “Russian thought” Magazine as a Cultural-Enlightener Project of P. B. Struve

The “Russian thought” was founded to cover and work up different aspects of cultural development of the Renaissance type from merely creative one to those of religious and political. Philosophical and cultural reputation of P. B. Struve, editorial board and list of authors of the magazine, the role that they played in outspreading of ideas and values of the home and Western culture permits to name the magazine one of the centers of Russian cultural renaissance.

Key words: “Russian thought” magazine, P. B. Struve, culture, Russian cultural renaissance.

Рахманин А. Ю. История религии как научная идеология: к вопросу о начальном этапе развития религиоведения

Для классиков религиоведения историзм был принципом, с опорой на который только и могли быть научно описаны преобразования естественной религии. К началу XX в.

категория развития утратила прежнее основополагающее значение, и история религии превратилась в одну из предметных областей религиоведения.

Ключевые слова: история религии, научная идеология, религиоведение, историзм.

Rakhmanin A. Y. The History of Religion as Scientific Ideology: to Issue of the Starting Stage of the Religious Studies Development

For the classical scholars in religious studies, historical method was the principle that one and only allowed describing evolutions of natural religion scientifically. By the early XX cent., the category of development lost its basic role and the history of religion transformed into one of research fields of religious studies.

Key words: history of religion, scientific ideology, religious studies, historical method.

Романенко И. Б. Социокультурная идентичность и духовно-нравственное воспитание (размышления о статье Д. К. Бурлаки «Духовно-фундированное образование в постсекулярном обществе»)

В условиях информационных войн защитниками отечества являются не только «люди в погонах», но и те, кто умеет работать с информацией, адекватно реагируя на провокации, кто может отстоять ценности своей культуры, гражданский мир и гражданственность своего времени.

Ключевые слова: гуманитарные науки, социокультурная идентичность, духовно-нравственное воспитание, гражданское сознание.

Romanenko I. B. Socio-Cultural Identity and Spiritual-Moral Education (Thought of the Article "Spiritually Founded Education in the Post-Secular World" of D. K. Bourlaka)

In the epoch of information wars, not only military officers, but also those who is good in work with information and adequately react to provocations, who is possible to defend values of his home culture, civil peace and civism of his time, are defenders of motherland.

Key words: liberal arts, socio-cultural identity, spiritual-moral education, civil consciousness.

Руднева М. В. Житейские и научные представления о личности психолога-консультанта

Личность психолога в современной психологии рассматривается в русле ее духовности. Благодаря духовности на место иерархии узколичных потребностей, жизненных отношений и личностных ценностей приходит ориентация на широкий спектр общечеловеческих и культурных ценностей.

Ключевые слова: личность, психолог-консультант, потребность, ценность.

Rudneva M. V. Everyday an Scientific Representations of Person of Consulting Psychologist

Today, the person of psychologist in considered in the context of its spirituality. Thanks to spirituality an hierarchy of narrow personal needs, everyday relations and personal values is being replaced by orientation to the wide specter of human and cultural values.

Key words: person, consulting psychologist, need, value.

Рукавишников А. Б. Идеологические трансформации марксизма в СССР 20-х гг.

В статье рассматриваются особенности формирования «советского марксизма» как официальной государственной идеологии СССР. Рассматриваются основные способы противостояния идеологическим искажениям марксизма, попытки сохранить аутентичность классического марксизма.

Ключевые слова: марксизм, идеология, вульгарный социологизм, догматизм.

Rukavishnikov A. B. Ideological Transformations of Marxism in the USSR in 20th Years

In the article, there are considered features of formation of “the Soviet Marxism” as official state ideology of the USSR. The basic ways of opposition to ideological distortions of Marxism, attempts to keep authenticity of classical Marxism are marked out.

Key words: Marxism, ideology, vulgar sociology, dogmatism.

Сапронов П. А. Этнос в его существе и характерных признаках

Оправдана попытка увидеть в национальном реальность, которая существует не сама по себе, а в сопряжении с тремя другими реальностями: страной, она же земля, государством, родом. Без соотнесенности с ними этнос никогда не существовал и существовать не в состоянии.

Ключевые слова: этнос, страна, земля, государство, род.

Sapronov P. A. Ethnos in Its Essence and Features

It is reasonable to see in the national a reality that exists not on its own, but in relations with three other realities: country, or land, state, kin. Out of correlation with them, ethnos never existed and is unable to exist.

Key words: ethnos, country, land, state, kin.

Сапронова Н. М. Тирани и тирания с позиции Реформации

Рассматривается специфика понимания тирании реформаторами по сравнению со взглядами мыслителей Возрождения. Причина расхождений — обращение в поисках аргументов не к античным философским, а к библейским текстам.

Ключевые слова: тирани, тирания, Реформация, Возрождение.

Sapronov N. M. Tyrant and Tyranny from the Viewpoint of the Reformation

There is specifics of understanding of tyranny by reformers considered in comparison with views of the Renaissance thinkers. The reason of difference was drawing on as arguments not antic philosophical, but biblical texts.

Key words: tyrant, tyranny, Reformation, Renaissance.

Светлов Р. В. Философ и его соперники: Учитель в древнем мире

В словах и поступках Гераклита, Эмпедокла, ранних пифагорейцев уже заметно возникновение нового учительского склада, который вполне обнаружил себя в образе жизни

и учениях Демокрита и Сократа. Апологеты последнего создали тот образ философа-учителя, который продолжает эволюцию до нашего времени.

Ключевые слова: учитель, философ, политик, поэт, Сократ.

Svetlov R. V. Philosopher and His Rivals: Teacher in the Ancient World

In the words and actions of Heraclites, Empedocles, and early Pythagoreans is already seen beginning of a new teaching image that completely revealed itself in life style and doctrines of Democritus and Socrates. The apologists of the latter developed that image of philosopher-teacher that continues to evolve up to our days.

Key words: teacher, philosopher, politician, poet, Socrates.

Смирнов М. Ю. Системы значений религиозных и философских понятий в разбуженном сознании

В статье рассматриваются некоторые студенческие представления о религии и философии (так называемые «системы значений»). Специальное внимание уделено различным интерпретациям религиозной и философской терминологии в студенческих ответах при сдаче экзаменов.

Ключевые слова: студенты, религия, философия.

Smirnov M. Yu. Meaning Systems of Religious and Philosophical Terms in an Awaked Consciousness

The article considers some student's notions about religion and philosophy (so called "meaning systems"). A special attention is devoted to various interpretations of the religious and philosophical terms by students during the exams.

Key words: students, religion, philosophy.

Сумин О. Ю. Утвердить христианскую точку зрения рефлексивно-философски!

Рассмотрено соотношение религии и философии, указана их роль в истории русской культуры, обозначена цель дальнейшего философского развития.

Ключевые слова: христианская религия, философское знание, русская культура.

Sumin O. Y. Confirm the Christian Point of View in Reflective-Philosophical Way!

Relation between religion and philosophy is considered, their place in Russian culture is pointed out, and the purpose of the further philosophical evolution is designated.

Key words: Christian religion, philosophical knowledge, Russian culture.

Хлевов А. А. «Обыкновенное чудо»: цивилизация северных морей как культурный феномен

Весь антураж рунической культуры плохо вяжется с представлением о растворенном в социуме человеке. Скандинавская культура была архаичной, но не архаической, по крайней мере, уже с середины I тысячелетия, пережитки глубокой древности органично вплетались в строй раннесредневековой жизни.

Ключевые слова: руническая культура, скандинавская культура, средневековье, личность.

Khlevov A. A. "A Usual Miracle": Civilization of the Northern Seas as a Cultural Phenomenon

All the entourage of the runic culture is not easy to coordinate with representation of a person dissolved in society. The Scandinavian culture was archaic in elements, but not in essence at least since the middle of the 1st millennium, and remains of the grey antiquity organically entered in the context of early medieval life.

Key words: runic culture, Scandinavian culture, Middle ages, person.

Шапошников Л. Е. Философско-педагогические взгляды М. Н. Каткова

В статье анализируются педагогические взгляды М. Н. Каткова, показывается их связь с его общими мировоззренческими установками. Рассматривается аргументация публициста в пользу классического образования, его предложения по реформированию университетского устава. Показывается противоречивость этих идей, отмечаются их позитивные и негативные аспекты.

Ключевые слова: начальная школа, женское образование, классическая гимназия, реальное училище, университет, либерализм, консерватизм.

Shaposhnikov L. E. Philosophical-Pedagogical Views of M. N. Katkov

The article analyses M. N. Katkov's pedagogical views and their connection with his philosophical attitudes is discovered. The sociopolitical arguments for classical education and his suggestion for reforming the University statutes are considered. The paradox of these ideas and their positive and negative aspects are shown.

Key words: primary school, women's education, classical gymnasium, real college, university, liberalism, conservatism.

Шмонин Д. В. Религиозное образование и образовательные парадигмы

В современных условиях поиска новых образовательных моделей важно избегать поспешных и поверхностных решений. Особенно актуальным становится обращение к историческому опыту, к оправдавшим себя педагогическим системам прошлого.

Ключевые слова: религиозное образование, ценностно-культурологическая педагогика, университет, теология.

Shmonin D. V. Religious Education and Educational Paradigms

In contemporary conditions of seeking for new educational paradigms, it is important to avoid hasty and superficial decisions. Turning to historical experience, proved pedagogical systems of the past becomes very actual.

Key words: religious education, value-cultural pedagogic, university, theology.

Штайн О. А. Образ христианства в медиапространстве: к постановке проблемы

Изучение форм реализации образов необходимо для понимания современной социальной действительности и раскрытия алгоритмов создания новых исторических мифологем, направленных на изменение, а иногда и на искажение традиционных образов.

Ключевые слова: образ, медиапространство, историческая мифологема, христианство.

Shtain O. A. Image of Christianity in Media: Calling in Question

Studying of forms of realization of images is necessary for understanding of contemporary social reality and finding out algorithms of creation of new historical mythologies tending to change and sometimes to distort traditional images.

Key words: image, media, historical mythology, Christianity.

Щученко В. А. К вопросу об энтелехии как источнике морфогенезиса в культуре

Романтическая, постмодернистская или просто развлекательная игра с формами небезобидна; она выступает как духовно разрушительная сила, ведет к разложению чистых культурных форм и ценностей. Энтелехия, идеально-нормативные начала подменяются инстинктами.

Ключевые слова: энтелехия, форма, морфогенезис, культура, ценность.

Schuchenko V. A. To the Question of Entelechy as a Source of Morphogenesis in Culture

Romantic, postmodernist or simply entertaining playing with forms is not inoffensive, it stands forward as destroying power, leads to decomposition of pure cultural forms and values. Entelechy, ideal-normative principles are changed by instincts.

Key words: entelechy, form, morphogenesis, culture, value.

ЧОУ ВПО «Русская христианская гуманитарная академия» объявляет конкурс на замещение следующих должностей научно-педагогических работников:

- доцент кафедры романо-германской филологии (1 ставка и 0.25 ставки);
- доцент кафедры религиоведения (0, 25 ставки).
- доцент кафедры восточных языков и культур (0,25 ставки)
- доцент кафедры финского языка и культуры (0,25 ставки)

Должностной оклад составляет — 9100 рублей в месяц.

Квалификационные требования: высшее профессиональное образование, стаж научно-педагогической работы не менее 3 лет, при наличии ученого звания доцента или ученой степени кандидата (доктора) наук стаж научно-педагогической работы не менее 1 года.

Лицо, изъявившее желание принять участие в конкурсе, подает заявление в конкурсную комиссию и прилагает к нему следующие документы:

- личный листок по учету кадров;
- автобиография;
- копии документов о высшем профессиональном образовании;
- копии документов о присуждении ученой степени, присвоении ученого звания (при наличии);
- сведения о научной (научно-организационной) работе за последние пять лет, предшествовавших дате проведения конкурса.

Срок подачи документов — 1 месяц со дня опубликования объявления.

Адрес конкурсной комиссии: Санкт-Петербург, наб. реки Фонтанки, 15, каб. 503, телефон: 570-02-36

Информация для авторов

«Вестник Русской христианской гуманитарной академии» — русскоязычный научный журнал, издающийся с 1997 г. С 2009 г. журнал выходит с периодичностью четыре раза в год. В «Вестнике РХГА» публикуются научные статьи, имеющие научную ценность архивные материалы, материалы научных и научно-практических мероприятий, хроника научной жизни.

Присылаемые в редакцию тексты должны соответствовать следующим формальным требованиям: объем от 0,5 до 0,75 а. л., редактор Word, шрифт Times New Roman, размер 12, интервал одинарный, сноски подстрочные (ГОСТ Р 7.0.5–2008), список литературы затекстовый (в конце статьи). Статьи должны сопровождаться аннотацией на русском и английском языках (каждая версия 400–500 знаков), а также списком из 4–6 ключевых слов на русском и английском языках. Авторам необходимо представить о себе следующие сведения: ФИО полностью, ученая степень, ученое звание, место работы, должность, домашний адрес, телефон, адрес электронной почты.

Материалы, не соответствующие описанным требованиям, могут быть отклонены редакционной коллегией без дальнейших разъяснений.

Решение о публикации поступивших материалов принимается редакционной коллегией на основании внутренних и внешних рецензий.

Редакция оставляет за собой право вносить в публикуемые тексты правку, которая не ведет к изменению смысла.

Электронная версия «Вестника РХГА» размещается в Интернете. Представление материала на рассмотрение редакционной коллегии равносильно признанию права редакции на электронную публикацию.

С аспирантов плата за публикацию рукописей не взимается.

К рассмотрению принимаются материалы, присланные на электронный адрес редакции journal.rhga@gmail.com.

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191011
Тел. (812) 570-02-36; факс 571-30-75
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

ВЕСТНИК РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

2013. Том 14. Вып. 2

Подписано в печать 06.05.2013. Формат 70 × 100¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 25,80. Тираж 150 экз. Заказ № 34

Отпечатано в типографии ООО «Супервэйв Групп»
188681, Ленинградская обл., Всеволожский р-н, пос. Красная Заря, д.15

2-й завод