



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

# ВЕСТНИК

РУССКОЙ  
ХРИСТИАНСКОЙ  
ГУМАНИТАРНОЙ  
АКАДЕМИИ

2013  
том 14  
выпуск 4

---

*Издается  
с 1997 г.*

*Научный журнал*

*Выходит  
4 раза в год*

Издательство  
Русской христианской гуманитарной академии  
Санкт-Петербург

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

***Главный редактор***

Д. В. Шмонин

***Зам. главного редактора***

А. А. Ермичев

***Редакционная коллегия***

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

***Редакционный совет***

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

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.  
2013. Том 14. Вып. 4.— СПб.: Изд-во РХГА, 2013.  
ISSN 1819-2777

---

## СОДЕРЖАНИЕ

### РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ, ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

Богословие сегодня: поиск истины и критическое мышление . . . . .	8
<i>А. Ю. Григоренко.</i> Магия как социальный институт . . . . .	13
<i>С. А. Матвеев.</i> Тонкая энергетика человека в свете индийского учения о кундалини. . . . .	22
<i>Д. Д. Гальцин</i> Церковь Афродиты Глеба Евгеньевича Боткина (1938–1969) . . . . .	32
<i>А. Семанов.</i> Ранние годы Джона Гилла и исповедание веры Гоат-Ярда 1729 года . . . . .	45
<i>Е. В. Кузьмина.</i> «Античное христианство» как составляющая истории религии и истории Церкви . . . . .	55

### *Церковь и общество в России XX в.*

<i>Н. М. Векишина.</i> Камчатская духовная миссия и мнение ее главного деятеля митрополита Нестора о христианизации Камчатки . . . . .	67
<i>Д. А. Головушкин.</i> Самобытность или заимствование? Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века. . . . .	75
<i>А. Н. Кашеваров.</i> Пропагандистский аспект антицерковной кампании 1958–1964 гг. . . . .	86
<i>Р. А. Соколов.</i> Монашество в исследованиях Аркадия Ивановича Васильева (по материалам архива Санкт-Петербургского института истории РАН) . . . . .	94

### ФИЛОСОФИЯ, БОГОСЛОВИЕ

#### *Вера и разум на путях познания*

<i>Т. А. Туровцев.</i> Природа ангела и реальность души . . . . .	100
<i>Пилецкий.</i> Аврелий Августин о мести и возмездии. . . . .	109
<i>О. Ю. Цендровский.</i> Идеал величия в философии Ницше . . . . .	119
<i>М. Г. Годарев-Лозовский.</i> Атемпорально-синхронистическая парадигма: движение как сумма состояний покоя . . . . .	129
<i>А. К. Винюкова.</i> Убывание Логоса: от Гераклита к Аристотелю . . . . .	139

## **Труды историко-методологического семинара «Русская мысль»**

В. А. Щученко. Метаисторическое измерение в культурной политике Российского государства (выступление на заседании историко-методологического семинара «Русская мысль») . . . . .	145
Хроника заседаний историко-методологического семинара «Русская мысль» (с января 2012 года по июнь 2013 года) . . . . .	149

## **РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

### ***Русская философия перед лицом общества***

В. М. Камнев. Консерватизм: русский извод . . . . .	152
С. А. Воробьева. Религиозные основания права в русской философии первой половины XIX века . . . . .	162

### ***Проблема личности и судьба культуры***

С. А. Гриб. Вестники свободы и свидетели истины. Возможность диалога Востока с Западом. . . . .	170
Ю. Б. Мелих. Формы причинности в трансцендентальной философии С. И. Гессена . . . . .	182
В. С. Попова. Проблема «другого Я» в культурфилософском свете (о некоторых идеях русских мыслителей) . . . . .	195
Иером. Мефодий (Зинковский). Богословие прот. Г. Флоровского и понятие личности . . . . .	204

## **КУЛЬТУРА И СОЦИУМ**

### ***К 400-летию династии Романовых***

П. А. Сапронов. Романовы как династия. . . . .	216
И. Е. Барыкина. Внутренняя политика и личность императора Александра III: источники и историография. . . . .	226

### ***Культура и ее образы***

Ю. В. Белоусова. Образ с точки зрения семиотики. . . . .	237
В. А. Доманский. Портретная живопись в романе М. Ю. Лермонтова «Княгиня Лиговская» . . . . .	243
О. Б. Кафанова. М. Ю. Лермонтов и Жорж Санд . . . . .	253
А. Ю. Сергеева-Клятис. Пастернак в 1922 году: к вопросу о восприятии современниками творчества Пастернака . . . . .	268
Д. А. Лебеднова. «Młoda Polska»: Художественная культура Польши рубежа XIX–XX веков. . . . .	275
О. И. Родионова. А. П. Чехов: мысли о религии и некоторых других предметах . . . . .	283
М. И. Найдорф. «Герой культуры» в картине мира: к теории культурологического исследования . . . . .	293

## ИЗ АРХИВА РУССКОЙ МЫСЛИ

А. А. Ермичев. Отзыв А. И. Введенского на магистерскую диссертацию Н. О. Лосского . . . . 305

## ПРИМЕТЫ ВРЕМЕНИ

Л. Н. Столович. Леонид Федорович Макарьев. Страничка воспоминаний . . . . . 309

## КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Три возраста Холодной войны. The Cambridge history of the Cold War. Ed. by Melwyn P. Leffler & Odd Arne Westad. Cambridge University Press: Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, Delhi, Dubai, Tokyo, 2010. Vol. I, II, III (Хлезов А. А.). . . . .	319
Книга о Николае Новикове (И. Ф. Щербатова. Николай Новиков в русской культуре. М.: Прогресс-традиция, 2011) (Артём-Александров К. В.) . . . . .	325
Авторы . . . . .	330
Аннотации . . . . .	332

## БОГОСЛОВИЕ СЕГОДНЯ: ПОИСК ИСТИНЫ И КРИТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ

*Интервью митрополита Диоклийского Каллиста (Уэра)  
журналу «Вестник Русской христианской гуманитарной академии»*

Вопросы задавал главный редактор журнала Д. В. Шмонин

*Ваше высокопреосвященство, в России Вы известны как один из авторитетных деятелей современного Православия, как богослов, патролог, профессор факультета теологии Оксфордского университета. Более 3-х с половиной десятилетий Вы отдали преподаванию в одном из старейших университетов мира, который известен традициями индивидуальных занятий профессора со студентами — тьюторской системой. Среди Ваших учеников — видные представители богословской и патрологической науки. Позвольте задать Вам несколько вопросов о богословском образовании.*

*В одном из своих интервью Вы напомнили слова Евагрия Понтийского, который сказал, что истинный богослов — это тот, кто молится, и если ты истинно молишься, значит, ты богослов. В последние 20 лет в России во многих университетах открылись отделения теологии, программы которых очень близки религиоведению и предполагают обучение светских студентов без воцерковления, без духовной практики. Как Вы считаете, можно ли считать такое образование в полной мере «богословским»? Как бы Вы разграничили то, что может и должно преподаваться в светском университете и в церковной школе — академии и семинарии?*

Это важные вопросы, вопросы, над которыми я сам часто задумывался. Как Вы знаете, я преподавал в Оксфордском университете. В Средние века, когда он был основан, Оксфордский университет действительно был религиозным учреждением. Но сегодня следует признать, что это светское государственное учреждение. У нас в университете есть факультет теологии, который недавно был переименован в факультет теологии и религиоведения, что, само по себе является значительной переменной. Это значит, что в светском университете невозможно преподавать теологию согласно замыслу Евагрия Понтийского. Для Евагрия Понтийского теология была созерцанием истины, предполагающим личную веру. Сегодня в светском университете мы не можем требовать от людей, чтобы они проходили тест на веру. На помощь мне приходит классификация теологов, предложенная святым Григорием Паламой в XIV веке. Он выделяет 3 группы теологов: к первой группе относятся святые — те, кто имеют личный опыт переживания Божественной реальности, те, кто лично сопричастен нетварным энергиям Бога. Это истинные теологи. Также, согласно Паламе, есть теологи, у которых



нет личного опыта переживания Божественных энергий. Не являясь святыми, они искренне веруют и стремятся передать учение святых. Они стараются следовать тому, о чем пишут святые. Это теологи более низкого уровня, но, как считает Палама, если они действительно внимательны к тому, что говорят святые, а не только воспроизводят свои собственные фантазии, они также могут быть отнесены к истинным теологам, хотя и более низкого уровня. И, наконец, есть те, кто не имеют личного опыта Божественного и не доверяют святым. Это плохие теологи. Такая классификация обнадеживает, потому что о себе я по крайней мере могу сказать, что стараюсь быть теологом 2-й группы: я читаю святых отцов и стремлюсь донести до моих учеников то, что они пишут. Таким образом, я пытаюсь быть сопричастным истинной церковной традиции. Вот в чем я видел свою задачу — быть верным последователем. Конечно, это не значит, что как теолог я только механически повторяю то, что сказали до меня другие. Подлинная теология должна быть творческой, исследовательской. Поэтому изучая святых отцов и преподавая то, о чем они писали, я всегда спрашиваю себя не только о том, что святые отцы говорили в IV или VII веке, но что бы они сказали, если бы жили сегодня, какие ответы они дали бы на наши сегодняшние вопросы. К святым отцам не следует относиться как к археологическим ископаемым из далекого прошлого, но как к современникам. Это идеал, который вдохновлял меня. На меня оказал значительное влияние протоирей Георгий Флоровский, русский теолог, работавший в Париже, а затем в Америке. Он ввел понятие «неопатристический синтез». «Синтез»: если мы преподаем теологию, мы не просто должны говорить: «Василий Великий писал это», «Григорий Богослов писал о том». Мы должны постараться показать, как учения святых отцов взаимосвязаны, как они образуют единое целое. Нужно попытаться синтезировать и объединить то, чему учили святые отцы в разные эпохи. Далее, обратим внимание на вторую часть понятия Флоровского: «неопатристический». Как я и говорил, нужно относиться к святым отцам именно как к современникам и предполагать, что бы они сказали сегодня. Нас всегда занимает вопрос истины, истины не только для людей, живших полтора тысячелетия назад, но истины для людей, живущих сегодня. Таким образом, чтобы быть истинным теологом в этом смысле, необходимо воображение, необходимо исследовать, необходимо подняться над буквальным смыслом текстов святых отцов, чтобы постичь их внутренний дух. Отец Георгий Флоровский говорил о необходимости развивать патристическое сознание. Мы должны знать и передавать нашим студентам не только слова святых отцов, но и образ их мысли.

*Существуют ли, на Ваш взгляд, различия в преподавании богословских дисциплин в светскому учебном заведении и в церковном?*

Различие в подходах существует, но оно не основополагающее. Преподаем ли мы в семинарии или в университете, нас заботит, как передать Истину. Святой Дух — это дух Истины. Мы не служим Святому Духу, скрывая Истину, мы не служим Святому Духу, мысля неясно. Ясность мысли — один из даров Святого Духа. Поэтому где бы мы ни преподавали теологию, мы должны в меру своих сил и способностей говорить Истину. Это значит, что мы должны осуществлять критический подход. Нам доверено говорить от лица Церкви, что некоторые ответы, даваемые некоторыми авторами Экклезиаста, не всегда безошибочны. Нам не следует исходить из предпосылки, что святые отцы никогда не ошибались. Мы должны охотно задействовать свои способности мыслить критически и рассуждать, когда ранние авторы говорили полезные вещи, а когда нет. По моему мнению, дух критического мышления присутствует как

в светских университетах, так и в семинариях. Преподавание теологии в семинарии не должно быть жестко ограничено строгими правилами. В семинарии, также как и в университете, нужно допускать свободу мысли. Я вспоминаю слова выдающегося русского теолога, жившего в Париже, Владимира Лосского: «Традиция, — говорит он, — это критический дух Церкви». Традиция не просто механическое принятие идей прошлого, традиция означает творческое переосмысление того, что было сказано в прошлом, поскольку там содержатся ответы на вопросы, волнующие нас сегодня. В то же время, существует и различие: в светском университете мы не можем указывать студентам, во что им верить. Мы можем только сказать: «Это говорили святые отцы, этому учили Вселенские соборы». Если же мы преподаем в семинарии, тогда, естественно, мы вправе сказать: «Таково учение Церкви». Так, в рамках семинарского образования мы можем опираться на авторитет, в то время как, преподавая в светском университете, мы можем только говорить: «Святые отцы говорили об этом, и вот почему». Мы можем попытаться продемонстрировать ученикам последовательность христианского учения, то, как все в нем взаимосвязано, почему отцы говорили те или иные вещи, но мы не можем ссылаться на авторитет так, как это может делать преподаватель в семинарии. Но, помимо этого, мы можем сказать, что теологию, преподается ли она в университете или семинарии, интересует Истина.

*Владыка, не могли бы Вы рассказать о Ваших подходах к преподаванию?*

Лично я преподавал теологию в университете и, следовательно, вне рамок традиции конкретной доктрины. Теология в Оксфордском университете географически была предопределена как англиканская теология, но, к тому времени, когда я начал там работать, он был открытым, он не предполагал преподавание какой-либо определенной традиции. Я был единственным православным человеком среди преподавателей, и я видел своей целью разъяснение учения православной церкви. С самого начала я не скрывал, что я верующий православный и что я верю в то богословие, которое я преподаю. В то же время, конечно, я старался быть объективным, объективно отображать, что православные богословы говорили на протяжении веков. Но я всегда очень четко осознавал и открыто заявлял, что говорю с позиций верующего православного, и поэтому я хотел преподавать не религиоведение в общей форме, не что-то о культуре, но богословие православной церкви. Другие мои коллеги, возможно, гораздо менее четко заявляли о своей позиции, но я выбрал этот подход. Он был частично историческим, но, я бы сказал, не только историческим. Я хотел представить историю христианского учения, поэтому он был и историческим, но также включал доктрину. Я читал два лекционных курса: учение о Троице и учение о Христе. Также я преподавал мистическое богословие. Я всегда старался показать, как развивалось христианское учение, например, я рассматривал развитие учения о Троице от Нового Завета до IV века. Таким образом, подход был историческим, но курс был организован тематически. Я всегда старался показать, каковы были проблемы, с которыми сталкивались ранние христиане, и почему они решали их именно теми, а не иными способами. А в случае мистического богословия, я не называл это духовностью, отдавая предпочтение слову «богословие», но я имел в виду теологию, понимаемую определенным образом, а именно, теологию, объединенную с молитвой. Читая этот курс, я доходил до XIV века, я говорил о Максиме Исповеднике в VII веке, о Симеоне Новом Богослове в XI веке, о Григории Паламе в XIV веке. Мои лекции были, как правило, организованы исторически, а не систематически — по принципу абстрактных тем. Я всегда старался

подходить к теологии с исторической точки зрения, а именно, анализировать, почему святые отцы придерживались своих взглядов, какой выбор у них был и что объединяет их взгляды. Таким образом, я выбирал одновременно исторический и критический подход, но неизменно старался излагать все как нечто, во что я сам верю, а не просто как факты, а как Истину, которая важна для меня.

*В России достаточно близки официальные образовательные стандарты университетских программ религиоведения и богословия. Это создает определенные трудности. Каков британский опыт в этом отношении? Кроме того, существуют попытки создания на базе светских российских университетов межконфессиональных теологических факультетов. Возможно ли такое, по Вашему мнению, на Западе, например, в Соединенном королевстве?*

В последнее время в Великобритании и Европе в целом укрепляется тенденция преподавания религиоведения, а не богословия. В Оксфорде за последние 40 лет гораздо большее внимание стало уделяться сравнительному религиоведению. Лично я не вполне разделяю такой подход. Сложно изучить одну традицию глубоко и как следует, изучение же нескольких религиозных традиций рискует быть поверхностным — узнать немного о каждой традиции. Я рад, что, несмотря на перемены в Оксфордском университете, там все еще преподают, прежде всего, христианское богословие, преподавание прочно основывается на изучении Священного Писания, и в прошлом оно также всегда включало раннехристианское учение — первые пять веков Церковных соборов. Такую теологию я приветствую и по такой программе я преподавал. Я знаю, что в последнее время этот подход менее популярен, и, по-моему, это печально. Я считаю, невозможно как следует изучить одну традицию, если пытаться узнать понемногу обо всех. Да, традиционное богословие в Британии ослабило свои позиции, а жаль. Я бы также добавил, что работал преимущественно со студентами магистратуры и аспирантами (также я преподавал и у студентов бакалавриата, но мало). Когда я работал с аспирантами, у меня была возможность специализироваться и преподавать патристику так, как я хотел. И, как я говорил, мне нравится подходить к патристике критически и с исторических позиций, но я не скрывал, что для меня все это Истина. Это не просто абстрактные идеи и философские предположения.

*Богословская и церковно-историческая науки лежат в основе христианского церковного образования. Однако часто от разных людей (студентов, приходских священников, врачей, учителей), которых объединяет то, что они исповедуют православие, приходится слышать, что у нашей Церкви, у богословского сообщества среди многих других задач есть одна важная, первоочередная задача — развитие «богословий родительного падежа», «прикладных теологий», с помощью которых Церковь сможет лучше структурировать свои позиции не только по научным, но и по социальным, гуманитарным вопросам, осмысливать современные проблемы наук с позиции богословия, с точки зрения Церкви. Речь может пойти о кросс-научных и специальных дисциплинах, таких как богословие современного естествознания, богословие образования, богословие медицины, богословие права, богословие социальных и политических процессов и т. п. Как Вы относитесь к развитию таких прикладных направлений богословской мысли?*

Я положительно отношусь к прикладному богословию, хотя сам я работал в области патристики. Нам всем необходимо определиться, какую теологию мы будем преподавать. Нельзя быть поверхностными и эклектичными. Я допускаю, что су-

существует множество других теологических дисциплин, и все они важны, но один человек не может освоить их все. Главное, что какой бы богословской дисциплиной мы ни занимались, к богословию следует подходить целостно.

Важно помнить, что если мы говорим о христианском богословии, основополагающим является Священное Писание. Также и студенты, которые еще не приступили к исследовательской работе в магистратуре или аспирантуре, должны изучить Священное Писание, Ветхий и Новый Завет. Я считаю, что это обязательно. Я порекомендовал бы включать важный библейский компонент в любой серьезный курс богословия. Уже после этого, студенты могут изучать социологию религии, психологию религии, систематическую религию, или историю Церкви (хотя, как я считаю, история церкви пересекается с патристикой, они неразделимы). Но, прежде всего, мы должны начинать со знания Священного Писания. Попытка изучать богословие без глубокого серьезного изучения Священного Писания будет строительством на песке. Но это приводит нас к вопросу: как нужно изучать богословие? И как православный человек, я бы хотел связать Писание с традицией. Важно то, как Священное Писание используется в церковной традиции и отцами Церкви. Поэтому изучение Писания, конечно, должно быть систематическим, точным. Но тут мы возвращаемся к проблеме: «богослов — это тот, что молится, а тот, кто молится, — богослов». Если мы по-настоящему изучаем Писание, мы не должны ограничиваться изучением его буквального смысла или исторического контекста, нам следует понимать то, как писание связано с верой и молитвой, поэтому мы не можем отделить Писание от церковной традиции. Мы должны изучать Писание тщательно, полностью используя ресурсы абстрактного теоретического исследования, но изучение Писания, как и все остальное, должно сопровождаться молитвой, молитва имеет значение.

С одной стороны, нужно систематически изучать психиатрию как объективную науку, но я также полагаю, что необходимо устанавливать связи между, например, психологией и теологией. И я считаю, что специалист по патристике может приложить современное психологическое знание к тому, как святые отцы трактуют личность человека. Мы не должны смешивать теологию и психологию, но, тем не менее, мы можем применить психологию к изучению теологии. Я полагаю, это возможно, но нам не следует их смешивать.

*Позвольте поблагодарить Вас, Владыка, за эту встречу, за исчерпывающие ответы, которые Вы дали нашему журналу.*

Сложные вопросы! Но я старался. Да благословит Вас Господь.

Август 2013 г.  
Санкт-Петербург

*А. Ю. Григоренко*

## МАГИЯ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ

Как известно, в различных странах Западной Европы в XVI–XVII вв. разразилась массовая охота на ведьм. Исследователей, занимающихся этой проблемой, обычно ставит в недоумение тот факт, что расцвет демонологии и ведьмомании пришелся на период Нового времени, когда рождалась европейская философия и экспериментальная наука, на эпоху просвещения и культы разума. Одним из самых распространенных объяснений этого факта является версия, согласно которой начало массовой охоты на ведьм с конца XVI столетия следует рассматривать как непосредственное продолжение преследований ведьм и колдунов в средневековой Европе со стороны католического Рима. Такую точку зрения, думается, стоит отвергнуть, ибо, как показали исследования современных историков, большинство документов, свидетельствующих о массовых фактах сжигания ведьм и колдунов на кострах в конце XIII и в середине XIV в., являются подделками, которые были созданы лишь в XV–XVI и даже в начале XIX в.<sup>1</sup> И действительно, акты преследований ведьм и колдунов в раннем Средневековье были единичными, Рим осуждал колдовство как таковое, но не преследовал деревенских ведьм и колдунов. Поэтому совершенно прав отечественный исследователь средневековой культуры А. Я. Гуревич, когда пишет: «гонения, начавшиеся в эпоху Реформации, были беспрецедентным явлением, которое нужно объяснять, исходя из условий именно этого времени, а не ссылаясь на многовековую традицию»<sup>2</sup>.

В любом случае, поиски причин массовой истерии, охватившей Западную Европу в XVI–XVII вв., продолжают. Попытаемся внести свою скромную лепту в решение этой проблемы и мы, используя для этого материалы, собранные антропологами и социологами в Африке и Америке в середине прошлого столетия. Именно в это время там началась настоящая «охота на ведьм», во многом аналогичная той, что разразилась до этого в Европе. Думается, что имеется достаточно оснований, чтобы провести параллель между ведьмоманией в Западной Европе XVI–XVII вв. и охотой на ведьм в середине прошлого столетия в Африке, между положением, которое занимала магия

---

<sup>1</sup> Cohn N. *Europe's Inner Demons*. London, 1975

<sup>2</sup> Гуревич А. Я. *Средневековый мир: культура безмолвующего большинства*. М., 1990

в народной культуре средневековой Европы, и тем местом, которое ей принадлежало в сознании архаического общества.

В свое время Э. Дюркгейм пришел к выводу, что для того, чтобы создать систематическую теорию религии, необходимо обратиться к австралийскому клану. Свое обращение к примитивным формам религии он объяснял тем, что «все наиболее значимые элементы религиозного сознания и жизни могут быть обнаружены, по крайней мере, в зародыше, в самых примитивных религиях», ибо между простотой (культурной и структурной) и эволюционным приоритетом, считал Дюркгейм, наличествует несомненное тождество. С одной стороны, то, что в большей степени является более ранним по происхождению, и наоборот. С другой стороны «примитивные общества занимают привилегированное положение по причине своей простоты». Основные элементы примитивной религии заметны и легко доступны наблюдению, и «раз факты там проще, то и отношения между ними более очевидны»<sup>3</sup>. Методика Дюркгейма оказалась достаточно эффективной: ученому удалось не только определить сущность религии, но и описать ее структуру и социальные функции, выявить причины ее постоянного воспроизводства. Надеемся, что и в нашем случае сравнительный анализ архаической магии и магии средневековой также поможет ответить на вопросы, указанные в начале нашей статьи.

Магию нельзя сводить только к религии и религиозному культу, как это делают многие исследователи. Она является сложным социокультурным феноменом, играющим исключительно важную роль в жизни традиционных обществ, выполняющим целый ряд социокультурных функций. Важнейшей из них является мировоззренческая. По существу, как указывает британский антрополог Эванс-Притчард, изучавший магические верования у африканского народа азанде, магия — это не столько ритуал, сколько настоящая мировоззренческая система со своей логикой и упорядоченностью. Эта мировоззренческая система устойчива, ибо в ней нет внутренних противоречий, а противоречия между эмпирическим опытом тех, кто прибегает к магии на практике, и верой в магию разрешается посредством апелляции к вмешательству либо потусторонних, либо посюсторонних сил, олицетворяемых, допустим, фигурой враждебного колдуна. Вследствие этого такие противоречия вместо того, чтобы расстраивать и разлаживать данную мировоззренческую систему, лишь укрепляют ее<sup>4</sup>.

И действительно, невозможно понять многие социальные обычаи, существующие в архаическом обществе, игнорируя тот факт, что магия — это сложная мировоззренческая система, ибо «система мышления архаического человека, — по мнению антрополога Р. Хортона, — своей главной задачей имеет решение важнейших мировоззренческих вопросов, например, установление связи между явлениями пространства и времени, которые, по мнению современных христианских мыслителей, находятся вне пределов их компетенции. Подходя к этим решениям с позиций современной науки, мы видим, что человек в архаическом обществе редко давал ценные объяснения мира или же делал удачные предсказания, однако он не менее нас стремился проникнуть в суть вещей». В любом случае, пишет Хортон, «большая часть языческих религиозных философий имеет вполне определенную цель: объяснить, что являет собой внешний мир, открыть неизменные принципы, лежащие в основе кажущегося хаоса и движения, присущих эмпирическому опыту, а после — воздействовать на этот мир»<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Durkheim E. The elementary forms of religious life. L., 1948. P. 29–35

<sup>4</sup> Evans-Pritchard E. E. Witchcraft, oracles and magic among the azande. L., 1972. P. 59–75

<sup>5</sup> Horton R. Ritual man in Africa // Africa. — L., 1964. V. XXXII. — № 2

Человек архаического общества, как это продемонстрировал еще Дж. Фрэзер, является ко всему прочему детерминистом, исходя из убеждения в том, что мир и людей и весь космос подчиняются некоему естественному порядку, где все процессы взаимосвязаны и упорядочены. Однако этот детерминизм был метафизическим, ибо все, что происходило в мире людей и природы для человека, являлось закономерным и одновременно причинно-обусловленным, что напрочь исключало любое представление или допущение «случайного», а точнее вытесняло «случайность» за рамки своей модели мира, основанной на принципе сверхъестественного миропорядка. Так, падение камня со скалы, убившего человека, европейское сознание воспринимает как случайность, несчастный случай, а архаическое сознание воспринимает как закономерность, ибо обязательно должна быть причина того, почему камень упал именно в тот момент, когда рядом проходил именно этот человек.

Как и всякая мировоззренческая система, магия, по словам английских антропологов Дж. Мидлтона и Е. Винтера, утверждает целостное видение мира, регулирующее как отношения человека к космосу, так и социальные связи и отношения. Магия, по их словам, регулирует как производственные циклы, так общественную практику, предоставляя скрытую семантику соответствующим установкам через мифологию колдовства и санкционируя этим установившийся порядок в природе и обществе. «Не отклонимся от истины, — утверждают эти ученые, — если скажем, что нельзя по-настоящему понять все сложности взаимоотношений между людьми, многие их действия и поступки в различных случаях жизни вне и без знания их взглядов на добро и зло, на причинность и связанных с этими взглядами магических представлений»<sup>6</sup>. По словам отечественного исследователя А. М. Прилуцкого, в рамках такого мировосприятия «последовательность мифологических событий... трактуется в рамках линейной парадигмы»<sup>7</sup>.

Падение камня, упавшее дерево, любой другой, чаще всего несчастный, реже счастливый, инцидент, нарушающий естественное и привычное течение событий, архаическое сознание объясняло либо нехорошим, неправильным поведением самой жертвы, либо мезтью богов или духов, либо вредоносным колдовством чужих колдунов<sup>8</sup>. По словам Эванс-Притчарда, то, что мы называем судьбой или случаем, народ азанде, как и другие архаические общества, осознавал и выражал сквозь призму прежде всего магических представлений и образов. При этом, отмечает британский ученый, не стоит думать, что сами азанде не понимали или отвергали реальные эмпирические причины того или иного трагического происшествия. Указанием на колдовство, указывает антрополог, азанде объясняли лишь «особые условия в той последовательности причин, посредством которой человек связывается с естественными происшествиями так, что это приводит к потерям или трагедиям в жизни человека»<sup>9</sup>.

Наблюдения Эванса-Притчарда дополнил его ученик и последователь М. Дж. Марвик, который после длительного изучения жизни, быта и верований северо-родезийского народа чева отметил, что среди чева очень высока смертность, особенно детская.

---

<sup>6</sup> Middleton J, Winter E. Introduction // *Witchcraft and sorcery in East Africa*. N. Y., 1964. P. 18

<sup>7</sup> Прилуцкий А. М. Структура религиозного дискурса: от мифологии к теологии // *Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского*. Серия «Социальные науки». — 2007, № 2 (7). — С. 165

<sup>8</sup> Evans-Pritchard E. E. *Op. cit.* P. 59–75

<sup>9</sup> Evans-Pritchard E. E. *Op. cit.* P. 127

Вину же каждой или почти всякой смерти, вызванной этими или другими причинами, чева возлагает на колдовство. Колдовством они объясняют все болезни, несчастные случаи и смерть близких. Во время своих полевых исследований М. Марвик собрал информацию о почти 200 несчастных случаях с летальным исходом. Отбросив несколько из них из-за неполноты относящейся к ним информации, для своего анализа он оставил лишь 194. Личные наблюдения М. Марвика позволили ему построить интересную типологию туземных верований, посредством которых чева объясняют несчастья, происходящие с ними и их близкими. В 25 процентах этих инцидентов ответственность за несчастья была возложена на естественные причины или «божественное провидение». Эти случаи были связаны с хорошо знакомой местным аборигенам естественной болезнью, старостью или же с течением враждебных или дурных обстоятельств. В 17 процентах из всех этих случаев причину связывали с человеком, но не колдуном, а, скажем, с поведением самой жертвы, нарушившей, например, табу, с ее самоубийством. В ряде случаев смерть связывалась с использованием адюльтерной магии, магии, защищающей имущество или же с используемой с целью мести. В подавляющем же большинстве случаев, а именно в 55 процентах несчастье приписывается проискам колдуна. Случаи, причина которых объясняется вмешательством богов, составляют лишь 3 процента из 100. По словам М. Марвика, колдовством чева объясняют не только несчастные случаи, а вообще все необычное, экстраординарное, являющееся если и не нарушением, то отклонением от привычного течения событий в жизни человека и космоса<sup>10</sup>.

Мы видим: с помощью магии архетипическое сознание человека боролось с любыми отклонениями как в природе, так и в обществе, стремясь восстановить сакральный порядок, существующий с примордиальных времен. Поэтому, думается, вполне справедливо будет сделать вывод о том, что магия на протяжении длительного времени являлась не только формой мировоззрения, но и формой контроля над космосом и миром людей<sup>11</sup>, и в силу логики архаического сознания она в этом отношении была не менее рациональна, чем современная наука и техника.

Любое действие в «примитивном» коллективе всегда подчинялось определенной традиционной модели, и это подчинение считалось необходимым условием и главной инструментом достижения и сохранения благополучия социума, а также средством демонстрации своей лояльности данной системе норм, а значит — всему обществу. Так как священный изначальный порядок зависел от порядка внутри общины, то там признавалась коллективная ответственность рода или племени за поступки и проступки каждого из его членов. Поэтому неподчинение традиционным нормам социального поведения со стороны отдельных членов коллектива считалось угрозой всеобщему благополучию и приводило к негативным последствиям для того, кто осмеливался на такой вызов обществу, ибо такое поведение рассматривалось как нежелание считаться с коллективными ценностями. Тот, кто нарушал эти нормы и ценности, обвинялся во вредоносном колдовстве и неминуемо репрессировался. Страх быть обвиненным в неуважении к общим традициям и обычаям, а значит, во вредоносном колдовстве, страх прослыть ведуном или колдуном и впоследствии быть из-за этого

---

<sup>10</sup> Marwick M. G. The sociology of sorcery in a central African tribes // *Magic, witchcraft and curing*. — L., 1961. — P. 104–105

<sup>11</sup> См.: Kottat C. Ph. *Mirror for Humanity. A concise introduction to cultural anthropology*. — Boston: McCraw-Hill College, 1999. P. 192–210



репрессированным, оказывал огромное влияние на сознание и поведение всех членов архаического общества, понуждая их к конформизму. Как писал исследователь жизни североамериканских навахо Х. Клакхон, «обвинение в колдовстве, в самом деле, представляет собой угрозу, которую социальная организация навахо использует для того, чтобы удерживать в приемлемых рамках всех смутьянов и бунтарей, всех индивидов, угрожающих нарушить спокойное функционирование сообщества»<sup>12</sup> Чтобы подтвердить свою мысль, он приводит примеры того, как боязнь колдовства ослабляет активность и власть «деятелей», каким образом она заставляет замолчать внутренних бунтарей и диссидентов, как блокируются социальные движения разрушительного характера, как действуют магические верования, усиливая обязательства по отношению к инвалидам и пожилым, а также, каким образом ограничивается неправомерная сексуальная активность отдельных членов коллектива<sup>13</sup>.

Подобная картина характерна практически для всех обществ, находящихся на стадии зрелого родового строя или же в момент его разложения. Известный африканист С. Надель, рассказывая о нупе, многочисленном и предприимчивом народе в Нигерии, указывает, что этот народ «отождествляет ведьму или колдуна с человеком, который открыто пренебрегает общественными принципами и тем самым отвергает тот образ жизни, который признан желаемым и хорошим. Поэтому борьба против ведьм и колдунов — это борьба против активных врагов идеального общества»<sup>14</sup>.

К числу таких врагов общество относилось любого, кто хоть чем-то отличался от своих соплеменников. Антрополог Ж. Лафонтен во время своих полевых исследований среди бугису в Восточной Африке рассказывает о том, какие опасности ожидают тех, кто слишком удачлив на охоте или в любви, ибо такие люди навлекают на себя подозрения в занятиях колдовством, что делает их в глазах сородичей крайне опасными. Поэтому, отмечает Лафонтен, удачливый человек среди бугису, дабы не вызвать зависть соседей, стремится не демонстрировать свою удачу или же предпринимает значительные усилия для того, чтобы его не заподозрили в колдовстве<sup>15</sup>. Аналогичные наблюдения сделал в конце XIX в. немецкий миссионер Г. Бюхнер, который длительное время прожил среди африканских народов ашанти и га. Богатые там вынуждены были выплачивать значительные суммы, чтобы их не обвинили в колдовстве<sup>16</sup>.

Об аналогичных механизмах у азанде повествует уже упоминавшийся выше английский антрополог Э. Эванс-Притчард: «Вера в колдовство там представляет собой важный сдерживающий фактор в случае жестоких побуждений, поскольку проявление злости или низости, или враждебности может привести к серьезным последствиям»<sup>17</sup>.

Ригоризм традиционного общества объясняется, повторим еще раз, общепринятым в примитивных коллективах убеждением, что нарушение принятых норм и образцов поведения грозит серьезными осложнениями для всей группы в форме лишения покровительства свыше и т. д. Причем такого рода ригоризм относился

---

<sup>12</sup> Kluchohn C. Navaho witchcraft. — Boston: Beacon Press, 1944. — P. 112

<sup>13</sup> Kluckhohn C. Op. cit. P. 112–113

<sup>14</sup> Nadel S. F. Witchcraft in four African societies: an essay in comparison // American Anthropologist. — 1952. — V. 52

<sup>15</sup> La Fontaine J. Witchcraft in Bugisu // Witchcraft and sorcery in East Africa. L., 1963. P. 217–218.

<sup>16</sup> Традиционные и синкретические религии Африки. М., 1969. — С. 134–135

<sup>17</sup> Evans-Pritchard E. E. Op. cit. P. 117

не только к модели взаимоотношений между людьми, но и к сценарию, или модели-стереотипу производственных циклов и действий, а также к сценарию собственно магических церемоний. Впрочем, все эти три модели-сценария нередко сплетались в единый процесс с едиными нормами. Такая «нормативная избыточность» (в форме всевозможных и чаще иррациональных норм в виде магических табу, строгого наказания за их нарушение) присуща обществам с относительно слабой социальной организацией, для которых сохранение социального равновесия является исключительно важной задачей и немаловажную роль в решении этой задачи играет колдовство и вера в него.

Важную роль в жизни архаического общества магия выполняет и как специфический инструмент разрешения и даже предупреждения социальных конфликтов в архаическом обществе. В моменты возрастающего социального напряжения она служит средством канализации избыточной внутригрупповой агрессии, а сами внутренние противоречия в коллективе рассматриваются сквозь призму магических представлений. Да и как могло быть иначе, если важнейшие события в жизни людей (смерть, болезни, несчастные случаи с одной стороны, и удача, здоровье, счастье с другой) в архаическом обществе, как мы уже видели, в силу господства магического менталитета, воспринимались как следствие, как результат, в первом случае вредоносной магии, во втором же — благодетельной. Как писал английский антрополог М. Марвик, «...Эта напряженность, проистекающая из конкуренции, которая обществом не регулируется, будет проявлять тенденцию проецироваться на верования в колдовство и последующий конфликт, если для нее отсутствуют надлежащие институционализованные выходы»<sup>18</sup>.

В. Тернер, исследовавший ндембу в Африке, отмечает, что в архаическом обществе «наблюдаются тенденции использования ритуальных механизмов на более глубоком уровне. Здесь конфликт проявляется посредством проекции — иначе говоря, в коллективной ассоциации беды или несчастья с воздействием магических существ и сил». И далее он пишет: «конфликт происходит между нормой и импульсом у каждого отдельного члена группы... Членам общества кажется, что таинственные силы нападают не извне, но путем проекции изнутри, в форме колдунов, духов и мистических сил, которые проникают в отдельных членов группы или какого-либо индивида, представляющего группу, в виде снов, болезней, бесплодия, безумия и т. д.»<sup>19</sup>.

Многие антропологи прошлого столетия в самых разных регионах Африки, Южной и Северной Америки собрали огромный материал, свидетельствующий о том, что у самых разных народов существует «институт колдовства», или «обвинений в порчи», который выполняет важнейшую для любого архаического общества функцию: этот институт является средством канализации растущей социальной напряженности и агрессивности внутри локальной группы, предотвращая более глубокие и скрытые конфликты и потрясения, которые в ином случае могли бы уничтожить группу<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Цит. по: Gluckman M., Devons E. Conclusion // Closed systems and open mind: the limit of naivety in social anthropology (Gluckman M. ed.) — Chicago: Aldine Press. 1964. — P. 250

<sup>19</sup> Turner V. W. The forest of symbolism. Aspects of Ndembu ritual. Ithaca — London, 1973. P. 151.

<sup>20</sup> Kluckhohn C. Navaho witchcraft; Middleton J., Winter E. Introduction // Witchcraft and sorcery in East Africa. N.-Y., 1964. P. 18; Viddleton J. Lugbara religion. L., 1961. P. 220–227; Gluckman M. The logic of African

Так, М. Марвик, наблюдая за жизнью африканского народа чева, отметил, что обвинения в ведовстве и порче используются молодыми семьями для того, чтобы легитимировать свое право на обособление. Это происходило тогда, когда род становился слишком большим и неуправляемым, и обвинение старшего поколения в колдовстве позволяло молодым семьям выразить свое несогласие с устоявшимися традициями и получить право на обособление. Таким образом вера в магию и колдовство способствовала снятию напряженности внутри рода<sup>21</sup>. Аналогичную картину наблюдал Дж. Миддлтон среди лугбара (Тропическая Африка), у которых обвинения в колдовстве чаще всего случались в результате возникновения напряженности между мужчинами одного поколения и теми мужчинами, которые являлись родственниками, что порождалось резким увеличением рода или отдельной семьи и желанием их лидеров обособиться и стать независимыми<sup>22</sup>.

Известно, что каждое общество имеет свои социокультурные институты и механизмы локализации и снятия напряжений, которые находят свое выражение в индивидуальной и коллективной психике. В архаическом же обществе в силу синкретичности первобытной культуры функцию локализации и снятия коллективной и индивидуальной напряженности выполнял институт обвинений в колдовстве и ведовстве. И эта функция магии в кризисные периоды общества, в условиях монополии сверхъестественного на духовную жизнь человека, выходит на первый план. В такое время в обществе и начинается подлинная ведьмоomania, ибо в архаическом сознании последние всегда виноваты во всех людских бедах и несчастьях, являясь олицетворением социального зла. Именно этим и объясняется возросший во второй половине прошлого столетия страх африканцев перед колдовством и бессилие африканского общества с ним справиться. Ведовские обвинения дают возможность отдельным лицам и группам людей найти «козла отпущения» и тем самым освободиться от гнетущей их злости, страха и неуверенности. Это и случилось в африканском обществе в середине XX в. Нарастающий социальный дискомфорт вследствие активного внедрения в традиционное африканское общество новых социальных и экономических связей способствовал росту беспокойства и отчуждения индивидуума, что вылилось в невиданный духовный кризис всего общества. И тогда были включены все имевшиеся в наличии у общества институты и средства снятия этого беспокойства. Институт обвинений в колдовстве и явился сакрализованной формой реакции африканского общества на происходящие в нем кризисные явления. Ведь социальное зло в Африке, как и в Западной Европе XVI–VII вв., ассоциировалось с колдовством и колдунами.

Когда же зло в форме разрушения традиционных устоев жизни и снижения уровня самой жизни стало постоянным и характерным признаком жизни многих африканцев, оно также стало ассоциироваться с происками ведьм и колдунов. Начались активные поиски этих «врагов». В работах, посвященных изучению верований народов Африки, приводится множество примеров массовых антиведовских походов, охвативших в 60–70-е годы XX столетия различные африканские страны: Нигерию,

---

science and witchcraft // Hum. probl. Brit. Cent. Afr. — L., 1944. — № 1. P. 61–71; Goldschmit W. Comparative functionalism. — Berkeley and Los-Ange.: Univ. Of Calif. Press, 1966; Marwick M. G. Sorcery in its social setting. A study of the Rhodesian Ceva. Manchester, 1965

<sup>21</sup> Marvick V. G. Sorcery in its social settings... — P. 147

<sup>22</sup> Middleton J. Lugbara religion. Ritual and authority among East African people. L., 1960. P. 227

Гану, Танзанию и т. д.<sup>23</sup>. В ходе этих волнений в африканских городах и деревнях создавались целые организации из молодых и пожилых людей, целью которых было обнаружение колдунов, колдуний и ведьм. Они обвиняли в колдовстве и черной магии местное руководство (вождей, старейшин, мэров и т. д.), отстраняя их от власти, предавая остракизму и даже смерти. Часто гнев и обвинение в колдовстве соплеменники направляли не только против местной власти, но и против тех, кто приехал недавно и был для местных жителей чужим, против тех, кто хоть чем-нибудь выделялся среди остальных, а также против тех, кто был богаче многих<sup>24</sup>.

Антиведовская кампания в Африке в XX столетии еще раз свидетельствует о том, что проблема магии и ведовства всегда остается актуальной для традиционных обществ, которые еще не прошли стадию «расколдования мира» и потому магические верования и культы являются неотъемлемой частью народной культуры. Поэтому в тот момент, когда эти общества переживают острый кризис, проблема магии и ведовства актуализируется. Можно сказать и по-другому, Оживление магических верований и обрядов в культуре и в общественной жизни есть показатель того, что общество ожидает или переживает значительные испытания и перемены.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Гуревич А. Я.. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. — М.: Искусство, 1990.
2. Динамика социокультурных структур в Африке. М., ИНИОН, 1985.
3. Прилуцкий А. М. Структура религиозного дискурса: от мифологии к теологии // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Сер. Социальные науки. — 2007, № 2 (7).
4. Прилуцкий А. М. Функционально-семиотический анализ модификаций и трансформаций религиозного ритуала. // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. — 2011. Т. 2, № 4.
5. Традиционные и синкретические религии Африки. М., 1968.
6. Cohn N. Europe's Inner Demons. London, 1975
7. Durkheim E. The elementary forms of religious life. L., 1948.
8. Evans-Pritchard E. E. Witchcraft, oracles and magic among the asande. L., 1972
9. Finucane R. C. Miracles and pilgrims: Popular beliefs in medieval England. N.-Y.: Martins Press, 1995.
10. Gluckman M. Custom and conflict in Africa. Oxford: Blackwell, 1955;
11. Gluckman M. Order and rebellion in tribal Africa. L.: Cohen and West, 1963
12. Gluckman M. The logic of African science and witchcraft // Hum. probl. Brit. Cent. Afr. — L., 1944. — № 1.
13. Goldschmit W. Comparative functionalism. — Berkeley and Los-Ang.: Univ. Of Calif. Press, 1966;
14. Horton R. Ritual man in Africa // Africa. — L., 1964. V. XXXII. — № 2
15. Kluchohn C. Navaho witchcraft. — Boston: Beacon Press, 1944.

---

<sup>23</sup> Gluckman M. Custom and conflict in Africa. Oxford: Blackwell, 1955; Gluckman M. Order and rebellion in tribal Africa. L.: Cohen and West, 1963

<sup>24</sup> См.: Динамика социокультурных структур в Африке. М., ИНИОН, 1985.

16. Kottat C. Ph. *Mirror for Humanity. A concise introduction to cultural anthropology.* — Boston: McCraw-Hill College, 1999.
17. Marwick M. G. *Sorcery in its social setting. A study of the Rhodesian Ceva.* Manhester, 1965
18. Marwick M. G. *The sociology of sorcery in a central African tribes // Magic, witchcraft and curing.* L., 1961
19. Middleton J, Winter E. *Introduction // Witchcraft and sorcery in East Africa.* N.-Y., 1964.
20. Middleton J. *Lugbara religion. Ritual and authority among East African people.* L., 1960.
21. Middleton J. *Lugbara religion.* L., 1961
22. Nadel S. F. *Witchcraft in four African societies: an essay in comparison // American Anthropologist.* — 1952. — V. 52.
23. Turner V. W. *The forest of symbolism. Aspects of Ndembu ritual.* L. 1973.

*С. А. Матвеев*

## ТОНКАЯ ЭНЕРГЕТИКА ЧЕЛОВЕКА В СВЕТЕ ИНДИЙСКОГО УЧЕНИЯ О КУНДАЛИНИ

Древнеиндийские представления о тонкой энергетике человека основывались на идее кундалини — сокрытой энергии, сосредоточенной в основании позвоночника. На протяжении веков различные школы индийского мистицизма выработали немало способов пробуждения этой энергии, поднятия ее по позвоночнику. Энергию кундалини символически принято изображать в виде змеи, которая свернута спиралью в три с половиной оборота. Мастера йоги говорили о пробуждении змеиной силы, ее укрощении и направлении в нужное для духовного роста русло<sup>1</sup>.

Идея о существовании тонкой жизненной силы (праны) и каналов, по которым эта сила течет (нади), появляется уже в ранних Упанишадах (VIII–VII вв. до н. э.), древнеиндийских трактатах религиозно-философского характера, которые легли в основу ведантистского индуизма — «Айтарея-упанишада», «Каушитаки-упанишада», «Тайттирия-упанишада», «Чхандогья-упанишада», «Брихадараньяка-упанишада».

В первых упанишадах, созданных в добуддийский период, сердце называется местом, куда стягиваются чувства во время сна<sup>2</sup>. В других древних цивилизациях (например, в египетской, греческой) сердце также считалось обителью спящего сознания<sup>3</sup>.

В «Кшурика-упанишаде»<sup>4</sup> и «Хатха-йога-прадипике»<sup>5</sup> (йогическом трактате XV в., созданном Сватмарамой) упоминаются 72000 нади, особо при этом выделяются ида, пингала и сушумна. В других писаниях говорится о гораздо большем числе

---

<sup>1</sup> См., напр.: Свами Сарасвати С. Кундалини-тантра. — М., 2002; Mumford J. Chakra & Kundalini. — Delhi, 2000.

<sup>2</sup> Кайвалья Упанишада (13) // Упанишады. — М., 1967. — С. 107.

<sup>3</sup> См. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. Учебное пособие для философских факультетов и отделений университетов. — М., 1981.

<sup>4</sup> Кшурика-упанишада. — URL: <http://scriptures.ru/kshurika.htm>. — Ст. 17. (дата обращения: 30.05.2013)

<sup>5</sup> Свами Сватмарама. Хатха Йога Прадипика. — М., 1994. — С. 21.

энергетических каналов: 80000 (в «Тришикхибрахмана-упанишаде», 72), 200000 или даже 300000 (в «Горакша-шатаке» и «Горакша-паддхати»). М. Элиаде приводит такие цифры, как 300000, 200000, 80000, но замечает, что чаще всего говорят о 72000 («Хатха-йога-прадипика», I. 39)<sup>6</sup>.

«Брахма-упанишада» указывает четыре места пребывания пуруши (души): пуп, сердце, горло и голова. Следуя традиции, каждая такая область характеризуется особым состоянием сознания: пуп — бодрствующим сознанием, сердце — спящим (состоянием легкого сна), горло — сновидящим (состоянием глубокого сна), а голова — трансцендентным. «В них сияет четырех-аспектный Брахман: в состоянии пробуждения, сна, сна без сновидений, и четвертого или трансцендентального»<sup>7</sup>. Эти четыре состояния, рассматриваемые в «Мандукья-упанишаде», связываются с богами Брахмой, Вишну, Рудрой (формой Шивы) и Акшарой (неподверженным разрушению)<sup>8</sup>.

«Йогататтва-упанишада» говорит о пяти частях тела, соответствующих пяти великим, или космическим, элементам: земле, воде, огню, воздуху и пространству. Каждый элемент имеет свою мантру и свое божество<sup>9</sup>. В этом тексте особо подчеркиваются сиддхи (паранормальные способности), которые приходят на пути духовного продвижения.

Процесс обретения сиддхи — в свете морально-этической правомочности и допустимости — всегда вызывал у мистиков определенные сложности и нарекания. Сиддхи рассматриваются обычно как «побочный» продукт йогической практики, на котором йогину не следует особо заострять внимание.

Табл. 1. Основные сиддхи<sup>10</sup>

НАЗВАНИЕ СИДДХИ	ТОЛКОВАНИЕ
акаршана	привлекательность
акришти	вызывание симпатии у людей
анима	уменьшение размеров тела
антардхана	невидимость
вашикарана	осуществление контроля над чьим-либо сознанием
вашитва	власть над людьми
викарана-дхармитва	неограниченный ум
гарима	увеличение собственного веса
ишитва	величие
камавашаитва	управление страстями
камарупитва	принимание различных форм
камья-сиддхи	получение любых наслаждений
крамана	искусство вселяться в различные тела

<sup>6</sup> Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. — СПб., 1999. — С. 291.

<sup>7</sup> Браhma-упанишада. — <http://scriptures.ru/upanishads/brahma.htm> (дата обращения: 22.03.2013)

<sup>8</sup> Мандукья-упанишада // Упанишады. — М., 2003. — С. 637.

<sup>9</sup> Йога-таттва-упанишада. — URL: <http://scriptures.ru/yogatatt.htm> (дата обращения: 23.03.2013)

<sup>10</sup> Цит по: Неаполитанский С., Матвеев С. Энциклопедия индуизма. — СПб., 2010. — С. 635.

Продолжение табл. 1.

НАЗВАНИЕ СИДДХИ	ТОЛКОВАНИЕ
кхечара	полет
лагхима	невесомость
махима	увеличение размеров тела
мохана	приведение людей в бессознательное состояние
падалепа	телекинез
пракамья	нерушимая воля
прапти	получение желаемого
стамбхана	введение людей в состояние неподвижности
уччхатана	изгнание

Открытым остается вопрос о правомочном использовании внезапно открывающихся у человека паранормальных способностей. Целью пробуждения и поднятия кундалини считается осуществление полной духовной самореализации, а вовсе не погоня за необычными для рядового человека способностями и наслаждение их проявлениями в физическом мире. Тексты указывают на то, что даже те адепты, которые смогли разбудить у себя кундалини, не всегда могут обрести сиддхи. Сиддхи просто фиксируют пройденные стадии работы с «дремлющей» силой кундалини, однако ни в коем случае не должны являться индикаторами духовности — или бездуховности — человека. Привязанность к мирским делам (а проявление сиддхи связано с материальным миром) рассматривается как серьезное препятствие на пути духовного роста<sup>11</sup>.

Многие священные тексты предостерегают от неправомерного использования паранормальных способностей. Так, Гаутама Будда подчеркивал, что владение необычными дарами может соблазнить ищущего, увести его от выбранной цели — обретения мистического опыта. Сам Будда пользовался сиддхи только для того, чтобы указывать цель своим ученикам. В самом обретении сиддхи нет ничего плохого, однако следует пользоваться ими очень осторожно и не уступать искушению демонстрации сверхъестественных способностей окружающим из простого хвастовства. Более того: Будда запрещал пользоваться и показывать сиддхи, так как считал их вдвойне опасными: давая иллюзию управления миром, они соблазняют ученика и могут вносить серьезное смятение в умы окружающих<sup>12</sup>.

Великий йогин Патанджали считал, что сиддхи уводят от духовного видения, затмевают его: «Интуитивное восприятие объектов слуха, осязания, зрения, обоняния и ощущения является препятствием для самадхи» («Йога-сутры», III. 35–36). Пробудившись, сиддхи создают дополнительные препятствия для достижения мистического состояния единения с Богом. Именно здесь огромную важность имеет духовная дисциплина<sup>13</sup>.

Подобные предостережения и опасения относительно злоупотребления сиддхи высказывали многие известные личности. Так, о знаменитой индийской провидице XIV века Лалле Дед говорили, что она очистила зеркало своего сердца для восприя-

<sup>11</sup> Свами Шивананда. Кундалини-йога. — К., 2000. — С. 170.

<sup>12</sup> Неаполитанский С., Матвеев С. Кундалини — энергия просветления. — СПб., 2003. — С. 224.

<sup>13</sup> Шримад Патанджали. Йога-сутра / Пер. с санскр. К. Свенссон. — СПб., 1991. — С. 29.



тия Истины. Она следовала во всем умеренности: в еде и питье, не потворствовала себе ни во время еды, ни следуя строжайшей аскезе. Но при этом она не жаждала сиддхи, которые считала обманом<sup>14</sup>.

Известный йогин, философ, духовный лидер Сант Мат Кирпал Сингх пишет: «Святые никогда не показывают никаких чудес, кроме очень редких случаев, когда они являют силу своему ученику. Все чудеса совершаются в соответствии с законами природы, иначе они оказываются очень вредными для достижения высоких идеалов и уводят от всемогущего Бога. Те, кто обладает сиддхи, владеют высшей силой, но их миссия священна. Стремящиеся же увидеть чудеса не являются истинными преданными Богу»<sup>15</sup>.

Согласно индуистским воззрениям, человек представляет собой Вселенную в миниатюре, макрокосм представлен в микрокосме человеческого существа. Все, что присутствует в космосе, может быть найдено в пределах каждого человека. Принципы, по которым функционирует человеческий организм, сходны с принципами работы Вселенной. Определенная часть жизненной энергии, которая не используется для поддержания функционирования организма, символически описывается как свернутая кольцами змея. Эта потенциальная энергия, как считается, покоится в основании спинного мозга и определяется как кундалини. Кундалини — это статическая поддержка всего организма и всех его пранических, или энергетических сил. Кундалини можно воспринимать как шакти — творческую мощь, творческую силу, импульс движения, заключенный внутри человеческого тела. В «Катха-упанишаде» сказано: «Все божества поклоняются тому почитаемому... увлекающему прану вверх» (II. 2. 3)<sup>16</sup>.

Динамическая энергия, которая обеспечивает необходимые для работы человеческого организма силы, называется прана. Здесь уместна параллель с электричеством. Электрическая энергия — более тонкая, чем механическая. Ее свойства были изучены и начали использоваться только в последние 200 лет. До этого об электричестве ничего не знали вообще. Похожая ситуация наблюдается и с эмпирическим пониманием праны. Прана — это еще более тонкая форма энергии, которая до сих пор серьезно не изучается академической наукой, однако на протяжении тысячелетий используется культурой йоги. Это одно из центральных понятий йоги и традиционной индийской медицины. Прана с каждым вдохом наполняет тонкое тело человека. В йоге считается, что прана вообще пронизывает всю вселенную. К. Г. Юнг в работе «О психологии восточных религий и философии» замечал: «Когда йог говорит прана, он имеет в виду нечто много большее, чем просто дыхание. Слово прана нагружено для него всюю полнотой метафизики»<sup>17</sup>.

Понятие «прана» не тождественно термину «кундалини». Под праной понимается энергия, которая требуется человеческому организму для поддержания работы тела и ума. Кундалини же — частный случай праны. Прана понимается как первостихия бытия, которая обеспечивает жизнедеятельность как человека, так и всей природы

---

<sup>14</sup> Неаполитанский С., Матвеев С. Кундалини — энергия просветления. — СПб., 2003. — С. 226.

<sup>15</sup> Цит. по: Кирпал Сингх. — URL: [http://www.sunhome.ru/books/n.kirpal\\_singh](http://www.sunhome.ru/books/n.kirpal_singh) (дата обращения: 02.04.2013)

<sup>16</sup> Катха Упанишад (с комментариями Шанкарачарьи). — СПб., 1994. — С. 89.

<sup>17</sup> Юнг К. Г. О психологии восточных религий и философии. — М., 1994. — С. 43.

в целом. Индуистскому мышлению свойственно проецирование процессов, происходящих в человеческом организме, на внешний мир<sup>18</sup>.

Мощный опыт пробуждения «дремлющей» кундалины учителя йоги описывают как ступень на пути богоосознания<sup>19</sup>. Прану можно сравнить с электрическим током, который течет по тонким энергетическим каналам (нади). Это жизненная сила, с каждым вздохом наполняющая праническое тело живых организмов, поддерживающая их работоспособность. Переплетения, своеобразные сгустки энергетических каналов образуют энергетические центры — чакры, вокруг которых организуется жизненная сила (шакти).

Термин чакры переводится с санскрита как «колеса». Чакры не являются физическими объектами, хотя исследователи определяют для них физические соответствия в различных частях тела. Работа чакр, их открытость или закрытость, пробужденность или непробужденность — все это влияет на качество жизни и сознания человека.

Описанию системы чакр в индийской литературе отводится достаточно много места; в настоящее время существование энергетических центров признается также и академической наукой. Современная медицина все чаще обращается к духовной составляющей человека. Д-р медицины Р. Гербер указывает, что медицина, «которая отрицает или игнорирует существование духа, будет неполной, потому что она оставляет за рамками исследований наиболее фундаментальное качество человеческого существа — духовное измерение»<sup>20</sup>.

Древние целители, мастера аюрведы обращались к богатому потенциалу энергетических центров для приведения разбалансированных потоков тела в состояние равновесия и покоя.

Суммируя представления о чакрах, можно сказать, что цель их работы заключается в преобразовании энергии для использования ее организмом человека. По словам Свами Шивананды, говорится, что чакры связаны с энергетическими каналами (нади), а сами служат некими центрами концентрации праны<sup>21</sup>.

Чакры никогда не воспринимались как физические объекты, они понимались скорее как аспекты сознания. В этом смысле чакры можно сопоставить с аурой. Однако чакрам свойственна большая, чем ауре, плотность. Согласно древним текстам, в организме человека можно определить множество чакр, которые традиция располагает по всему телу: на руках, ногах, пальцах, глазах и так далее. Особо выделяют семь основных центров — семь главных чакр, которые расположены вдоль позвоночного столба: муладхара, свадхиштхана, манипура, анахата, вишуддха, аджна и сахасрара.

Расположение чакр связывают с разными уровнями сознания и тонкой телесности. Низшие чакры сопрягаются с обыденными вещами — движением, половым влечением и др. Они подчиняются в основном физическим и социальным законам. Высшие чакры считаются центрами ментальной сферы бытия, они управляются, если можно так выразиться, идеями, понятиями, изображениями, вибрациями.

---

<sup>18</sup> Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. — М., 1980. — С. 50.

<sup>19</sup> Шри Чинмой. Кундалини: сила-мать. — М., 2002. — С. 80.

<sup>20</sup> Гербер Р. Вибрационная медицина. — М., 2001. — С. 586.

<sup>21</sup> Йога-кундалини-упанишада // Свами Шивананда. Кундалини-йога. — К., 2000. — С. 163–191.

Табл. 2. Система чакр

	Название чакры	Анатомическое соответствие
1	муладхара	основание позвоночника
2	свадхиштхана	область пупа
3	манипура	солнечное сплетение
4	анахата	сердце
5	вишуддха	горло
6	аджна	область «третьего глаза», гипофиз
7	сахасрара	макушка головы

Каждая чакра связывается с определенными характеристиками, такими как цвет, звук (биджа-мантра), божество, запах, драгоценный камень, а также возможностью продвигать адепта по пути духовного совершенствования.

Современный индуизм склонен видеть в чакрах нервные сплетения и железы<sup>22</sup>. Каждая из семи основных чакр ассоциируется с одной из семи эндокринных желез, а также с группами нервов, называемых сплетениями. Все чакры сопряжены с определенными частями организма и выполняемыми ими функциями.

Чакры известны уже несколько тысячелетий. Эти энергетические центры упомянуты в упанишадах («Йога-таттва-упанишаде», 137<sup>23</sup> и «Брахма-упанишаде», 3<sup>24</sup>), пуранах (например, в «Гаруда-пуране», XV.5–6<sup>25</sup>), «Йога-сутрах» Патанджали (III. 28)<sup>26</sup>. В 1920-х годах знание о чакрах было принесено на Запад знаменитым британским востоковедом Артуром Авалоном (Дж. Вудроффом). Параллельно идеи чакр популяризировались в теософской литературе (Ч. Ледбитер). В настоящее время идея чакр представляет собой популярную концепцию, связывающую области тела и души с метафизическими областями. В «Адвайясаматавиджае» указывается: «Существуют следующие центры Высшей силы: сердце, шея, голова, пуп, гениталии. Каждым из этих тайных центров управляет определенная богиня, или энергия»<sup>27</sup>.

Поскольку чакры не являются объектами физического мира, они не в состоянии облечься в материальную форму. Тем не менее, считается, что они оказывают огромное воздействие на весь человеческий организм, так как связаны с проявлением духовной энергии на материальном плане.

Свами Сатъянанда Сарасвати называет чакры переключателями нейрохимических процессов, каждый из которых контролирует, направляет и видоизменяет деятельность всех остальных<sup>28</sup>.

Чакры ответственны за выполнение определенных физиологических и психических функций организма. По мере развития духовных способностей человека,

<sup>22</sup> Мишра Рамамурти С. Основания йоги. — К., 2000. — С. 58–59.

<sup>23</sup> Йога-таттва-упанишада. — URL: <http://scriptures.ru/yogatatt.htm> (дата обращения: 14.05.2013).

<sup>24</sup> Брахма-упанишада. — URL: <http://scriptures.ru/upanishads/brahma.htm> (дата обращения: 14.05.2013).

<sup>25</sup> Ведическая книга смерти. Гаруда-пурана сародхара. — М., 2006. — С. 133.

<sup>26</sup> Шримад Патанджали. Йога-сутра. — СПб., 1991. — С. 28.

<sup>27</sup> Цит. по: Неаполитанский С., Матвеев С. Кундалини — энергия просветления. — СПб., 2003. — С. 224.

<sup>28</sup> Хатха Йога Прадипика, комм. Свами Сатъянанды Сарасвати и Свами Муक्तिбодхананды Сарасвати. — М., 2003. — С. 202.

в результате занятий йогогической практикой «дремлющая» сила жизни, кундалини начинает подниматься вверх по позвоночному столбу, проходя на своем пути чакры, раскрывая их и давая им импульс для преобразования данной энергии в форму, которая становится пригодной для выполнения тех или иных жизненных функций. Но для наполнения чакр энергией кундалини требуется очищение всего организма. Шри Чинмой предупреждает: «Если человек открывает чакры без очищения... то он может стать неуравновешенным, ненормальным, безумным. Многие сходят с ума, открыв чакры без предварительного очищения»<sup>29</sup>.

Жизненная сила упоминается в упанишадах как сам Брахман. Так, в «Тайттирия-упанишаде» говорится: «Узнай жизненную силу как Брахман; ведь из жизненной силы, воистину, исходят все существа; возникнув, они живут благодаря жизненной силе; они движутся к жизненной силе и входят в нее» (3.3.1)<sup>30</sup>.

В этом смысле конечной целью йоги является соединение кундалини с великой космической силой бытия, Махакундалини Шакти, которая, в свою очередь, соединяется со своим источником — Парамешварой, причиной всего Сущего.

В индуизме у кундалини есть множество имен, таких как Шакти Ишвари (Супруга Творца), Куталанги (Изогнутая), Бхуджанги (Змея) и т. д.<sup>31</sup>. Указывается, что кундалини воплощает в себе все силы и способна принимать все формы.

В «Шатчакра-нирупане» говорится: «Она, чарующая мир, блистает как молния, ее сладостный шепот подобен жужжанию обезумевших от любви пчел. Она — источник всякой речи. Это она поддерживает все существа мира посредством вдоха и выдоха и сияет в обители муладхары, как ожерелье сверкающих бриллиантов»<sup>32</sup>.

В древних тантрах, агамах и пуранах можно обнаружить подробное, методически разработанное и применимое на практике описание учения о внутренней энергии и центрах, а также подчеркивается значение тонкой энергетике человеческого организма. Тонкая энергетика учитывалась и в особых обрядах (санскарах), которые предписывалось выполнять человеку на разных этапах жизни. Современные исследователи индуизма отмечают, что достаточно сложно возыметь чистоту ума и тела и укрепиться в саттве без должного выполнения повседневных религиозных ритуалов<sup>33</sup>. Само мировоззрение индусов складывалось под воздействием подобной ритуалистики, которой свойственны устойчивые образы и стереотипы восприятия, объяснимые в свете заботы о гармоничном развитии и существовании на духовном и материальном планах<sup>34</sup>.

Можно предположить, что в определенной степени памятование о «змеиной» энергии кундалини проявляется, например, в ритуале наречения именем: среди распространенных индийских имен встречаем Кундала, Кундалин (у мальчиков) и непосредственно Кундали, Кундалини (у девочек)<sup>35</sup>. Кундалини вообще — эпитет

<sup>29</sup> Шри Чинмой. Кундалини: сила-мать. — М., 2002. — С. 73.

<sup>30</sup> Тайттирийя-упанишада (с комментариями Шанкарачарьи). — СПб., 1994. — С. 128.

<sup>31</sup> Свами Сватмарама. Хатха Йога Прадипика. — М., 1994. — С. 58.

<sup>32</sup> Свами Пурнананда. Шат-чакра-нирупана. — URL: <http://www.layayoga.ru/index.php?id=1445> (дата обращения: 14.05.2013).

<sup>33</sup> Chawdri L. R. Practicals of Mantras and Tantras. — New Delhi, 2005. — P. 9.

<sup>34</sup> Пандей Р. Б. Древнеиндийские обряды (обычаи). — М., 1990. — С. 17–18.

<sup>35</sup> Gandhi M. Book of Hindu Names. — New Delhi: Penguin Books. — 1993. — P. 217.

для змеи, поэтому, называя детей «Кундалини», родители хотят обезопасить их, наделить их мудростью, свойственной этим животным.

В «Тришикхибрахмана-упанишаде» сказано: «Посредством сосредоточенного разума чувства следует покорять в самом их источнике — чакрах» (115-й раздел мантр)<sup>36</sup>.

Упоминания принципов кундалини-йоги есть в «Гаруда-пуране» (XV. 81–82)<sup>37</sup>, «Мандала-брахмана-упанишаде» (I. 2)<sup>38</sup>, «Бхагавата-пуране» (IV. 29. 6)<sup>39</sup>, «Шандилья-упанишаде» (I. 15)<sup>40</sup>, «Вишну-пуране» (I. 22. 41)<sup>41</sup> и многих других индийских трактатах.

Наиболее полное описание кундалини-йоги, или лайя-йоги, приводится в таких текстах, как «Шритаттва-чинтамани» (частью данного трактата является «Шатчакранирупана» (I. 53)<sup>42</sup>), «Ананда-лахари» (I. 41)<sup>43</sup>, приписываемого Шанкаре, «Шивасвародае» (I. 213)<sup>44</sup>.

Американский исследователь Д. Фроули пишет о кундалини, что она представляет собой форму Богини и ей следует поклоняться должным образом. Это не форма некоей психической энергии: она воспринимается как поток управляемой энергии Божества<sup>45</sup>.

Кундалини пребывает в человеческом теле как катализатор естественного состояния. В «Маханараяна-упанишаде» сказано: «Поднимись, пуруша, желтый, коричневый, с красными глазами! Дай, дай, чтобы очистилось [все] дарованное мне! Да стану я светом — чистым, безгрешным!» (X. 444)<sup>46</sup>.

Таким образом, кундалини предстает как универсальная сила жизни. Пробужденная энергия кундалини дает человеку уникальную возможность достичь высших уровней бытия и слиться с Всевышним. Автор многих трудов, посвященных кундалини и йоге, Гопи Кришна указывает, что все люди в той или иной степени обладают некоторой степенью активации кундалини, в противном случае они не были бы живыми<sup>47</sup>. Но степень и качество подобной активации, а также осознанное управление жизненной энергией могут существенно варьироваться. Индийские писания указывают, что необходимо сознательно стремиться увеличить эту жизненную жиз-

---

<sup>36</sup> Цит. по: Джохари Х. Инструменты для Тантры. — К., 2001. — С. 258.

<sup>37</sup> Ведическая книга смерти. Гаруда-пурана сародхара. — М., 2006. — С. 142.

<sup>38</sup> Мандала-Брахмана-Упанишада. — URL: <http://www.layayoga.ru/index.php?id=5354> (дата обращения: 14.05.2013).

<sup>39</sup> Шримад-Бхагаватам. Четвертая песнь «Четвертый этап творения», гл. 24–31. — М., 1996. — С. 373.

<sup>40</sup> Шандилья-упанишада. — URL: <http://scriptures.ru/shandily.htm> (дата обращения: 14.05.2013).

<sup>41</sup> Вишну-пурана / Пер. с санскр. Т. К. Посовой. — СПб., 1995. — С. 132.

<sup>42</sup> Свами Пурнаада. Шат-чакра-нирупана. — URL: <http://www.layayoga.ru/index.php?id=1445> (дата обращения: 14.05.2013).

<sup>43</sup> Ананда-лахари. — URL: <http://openyoga.ru/skacatyogaarhiv/263-2011-04-16-12-44-05/2531-2008-07-14-18-33-21> (дата обращения: 14.05.2013).

<sup>44</sup> Шива Свародайя. — URL: [http://www.advayta.org/item/000002/?text\\_id=15](http://www.advayta.org/item/000002/?text_id=15) (дата обращения: 14.05.2013).

<sup>45</sup> Frawley D. Tantric Yoga and the Wisdom Goddesses. — Delhi., 1997. — P. 30.

<sup>46</sup> Из Маханараяна-упанишады // Упанишады. — М., 2003. — С. 646.

<sup>47</sup> Гопи Кришна. Кундалини. Эволюционная энергия в человеке. — М., 2004. — С. 72.

ни — с целью воссоединения ее с Божественным началом. Это обеспечит духовный рост, улучшит физическое здоровье, укрепит тело и направит на путь обретения освобождения или просветления. Религиозно-философское кредо индуизма — освобождение от вовлеченности в материальный мир через осознание своей истинной природы, своего сущностного тождества с единой высшей реальностью<sup>48</sup>.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Ананда-лахари. — URL: <http://openyoga.ru/skacatyogaarhiv/263-2011-04-16-12-44-05/2531-2008-07-14-18-33-21> (дата обращения: 14.05.2013).
2. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. — М., 1980.
3. Брахма-упанишада. — URL: <http://scriptures.ru/upanishads/brahma.htm>. (дата обращения: 22.03.2013)
4. Ведическая книга смерти. Гаруда-пурана сародхара. — М., 2006.
5. Вишну-пурана. — СПб., 1995.
6. Гербер Р. Вибрационная медицина. — М., 2001.
7. Гопи Кришна. Кундалини. Эволюционная энергия в человеке. — М., 2004.
8. Дандекар Р. Н. От вед к индуизму: эволюционирующая мифология. — М., 2002.
9. Джохари Х. Инструменты для Тантры. — К., 2001.
10. Из Маханарааяна-упанишады // Упанишады. — М., 2003.
11. Йога-кундалини-упанишада // Свами Шивананда. Кундалини-йога. — К., 2000.
12. Йога-таттва-упанишада. — URL: <http://scriptures.ru/yogatatt.htm> (дата обращения: 14.05.2013).
13. Кайвалья Упанишада (13) // Упанишады. — М., 1967.
14. Катха Упанишад (с комментариями Шанкарачарьи). — СПб., 1994.
15. Кирпал Сингх. — URL: [http://www.sunhome.ru/books/n.kirpal\\_singh](http://www.sunhome.ru/books/n.kirpal_singh) (дата обращения: 02.04.2013)
16. Кшурика-упанишада. — URL: <http://scriptures.ru/kshurika.htm>. — Ст. 17. (дата обращения: 30.05.2013)
17. Мандала-Брахмана-Упанишада. — URL: <http://www.layayoga.ru/index.php?id=5354> (дата обращения: 14.05.2013).
18. Мандукья-упанишада // Упанишады. — М., 2003.
19. Мишра Рамамурти С. Основания йоги / Пер. с англ. И. Л. Шатохина. — К., 2000.
20. Неаполитанский С., Матвеев С. Кундалини — энергия просветления. — СПб., 2003.
21. Пандей Р. Б. Древнеиндийские обряды (обычаи). — М., 1990.
22. Свами Пурнананда. Шат-чакра-нирупана. — URL: <http://www.layayoga.ru/index.php?id=1445> (дата обращения: 14.05.2013).
23. Свами Сватмарама. Хатха Йога Прадипика. — М., 1994.
24. Свами Шивананда. Кундалини-йога. — К., 2000.
25. Тайттирийя-упанишада (с комментариями Шанкарачарьи). — СПб., 1994.
26. Хатха Йога Прадипика, комм. Свами Сатьянанды Сарасвати и Свами Муक्तिбодхананды Сарасвати. — М., 2003.

---

<sup>48</sup> Дандекар Р. Н. От вед к индуизму: эволюционирующая мифология / Пер. с англ. К. П. Лукьяненко. — М.: Восточная литература. — 2002. — С. 199.

27. Шандилья-упанишада. — URL: <http://scriptures.ru/shandily.htm> (дата обращения: 14.05.2013).
28. Шива Свародайя. — URL: [http://www.advaita.org/item/000002/?text\\_id=15](http://www.advaita.org/item/000002/?text_id=15) (дата обращения: 14.05.2013).
29. Шри Чинмой. Кундалини: сила-мать. — М., 2002.
30. Шримад Патанджали. Йога-сутра. — СПб., 1991.
31. Шримад-Бхагаватам. Четвертая песнь «Четвертый этап творения», гл. 24–31. — М., 1996.
32. Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. — СПб., 1999.
33. Юнг К. Г. О психологии восточных религий и философии. — М., 1994.
34. Chawdri L. R. Practicals of Mantras and Tantras. — New Delhi. 2005.
35. Frawley D. Tantric Yoga and the Wisdom Goddesses. — Delhi, 1997.
36. Gandhi M. Book of Hindu Names. — New Delhi. 1993.

*Д. Д. Гальцин*

## ЦЕРКОВЬ АФРОДИТЫ ГЛЕБА ЕВГЕНЬЕВИЧА БОТКИНА (1938–1969)<sup>1</sup>

В XX веке во многих культурах мира можно наблюдать процесс появления религиозных и духовных движений, маркируемых своими последователями как «языческие» или «неоязыческие». Феномен «нового язычества» многократно рассматривался исследователями самых разных специальностей: историками культуры, религиоведами, социологами и антропологами<sup>2</sup>. В отечественной религиоведческой и отчасти этнологической литературе, при наличии стойкого интереса к «славянскому» неоязычеству или «родноверию», практически не уделяется внимания западным инвариантам этого движения.

Я расскажу об одном из первых опытов создания неоязыческой религиозной общины — о «Церкви Афродиты» (Church of Aphrodite), существовавшей в 1938–1969 годах на восточном побережье США. Основателем церкви, первым и последним пророком религии Афродиты стал Глеб Евгеньевич Боткин (1900–1969)<sup>3</sup>. Настоящий очерк можно

---

<sup>1</sup> Написание статьи оказалось возможным благодаря участию автора в программе Fulbright Visiting Scholars 2011–2012.

<sup>2</sup> В качестве классических работ в русле Pagan/Neopagan studies можно порекомендовать: Adler M. *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today*. N. Y., 1978 (далее — Adler); Hutton R. *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*. Cambridge, 1999; Chas S. Clifton. *Her Hidden Children: The Rise of Wicca and Paganism in America*. 2006 (далее — Clifton); Waldron D. *Sign of the Witch: Modernity and the Pagan revival*. Durham, 2008 (далее — Waldron).

<sup>3</sup> Источники по истории церкви Афродиты, которые пока удается локализовать, хранятся в архивах Стэнфордского университета и рукописном отделении библиотеки Байнеке Йельского университета. Это коллекции архивных документов, имеющие отношение к Глебу Боткину. Мне удалось поработать только с одной из этих коллекций — с письмами Боткина его другу Филипу Проктору 1944–1966 гг. (Philip Proctor Correspondence with Anna Anderson and Gleb Botkin. General Collection, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University: Folders 3 (1944–1947); 4 (1948–1956); 5 (1957); 7 (1959–1960); 8 (1961); 9 (1962); 10 (1963), далее — Proctor). Хотя эти письма дают ценные сведения об идеях Боткина и о ходе его повседневной жизни в сане «архиерарха» церкви Афродиты, этих сведений, к сожалению, совершенно недостаточно для того, чтобы хотя бы представить себе круг прихожан церкви, организацию богослужений и ритуальный календарь. Отчасти эти письма



считать пролегоменами к исследованию как этой религиозной организации, так и биографии этого человека, незаслуженно обойденного должным вниманием со стороны российских и западных авторов, писавших об истории русской эмиграции, судьбах дома Романовых вне России и скандалах вокруг «выживших» членов царской семьи.

Глеб Боткин был вторым сыном в семье Евгения Сергеевича Боткина (1865–1918) — лейб-медика Николая II, расстрелянного в июле 1918 года вместе с царской семьей. О ранних годах своей жизни Боткин писал так: «В детстве, даже когда я еще не умел говорить, меня уже учили почитать Его Императорское величество Николая II и всю его семью. Первая мелодия, которую я выучился воспроизводить на расческе, обернутой папиросной бумагой, был гимн “Боже, Царя храни”. В восемь лет произошел мой первый личный контакт с царской четой и их детьми. До 1917 года монархия для меня означала любезнейшие улыбки и учтивейшие рукопожатия их величеств и их высочеств, жизнь среди дворцов и парков фантастической красоты, роскошные мундиры, придворные экипажи и бесконечные военные парады... Я не испытывал никакого правительственного произвола в своей частной жизни и чрезвычайно наслаждался возможностью играть с императорскими детьми. Естественно, я отказывался верить, что монархия вообще может кого-то угнетать. Для меня она была легче шелкового покрывала»<sup>4</sup>. Особо дружеские отношения Глеб поддерживал с великой княжной Анастасией Николаевной: он рисовал для нее забавные рисунки, прославлявшие подвиги героического медведя (в мундире офицера царской армии) в борьбе с врагами отечества<sup>5</sup>.

Глеб готовился к военной карьере, когда Николай II отрекся от престола и, в результате двух революций, царское семейство оказалось в плену сначала у Временного правительства, а потом — у большевистского режима. В 1917 г. доктор Е. С. Боткин последовал в Тобольск за высланной царской семьей. Там же, фактически под арестом, оказались его жена и дети — Татьяна и Глеб. «Зима 1917–1918 годов навсегда останется в моей памяти как неописуемо омерзительный кошмар»<sup>6</sup> — писал Глеб 10 лет спустя. В тобольской ссылке он, будучи лишен возможности лично видеться с царскими детьми, по-прежнему обменивался с Анастасией и Ольгой записками и рисунками. Однажды конвой «официально известил» императорскую свиту, что всех «расстреляют “в течение двадцати четырех часов”. Эти часы, которые я провел, ходя взад-вперед по своей комнате, я никогда не забуду. Мне помогало сохранить спокойствие тиканье ходиков. Оно было таким умиротворяющим, таким неизменным — подлинно, символ вечности. Мне стало ясно, насколько мало будет значить смерть всех нас, когда она даже не прекратит это спокойное, вечное тиканье... Я не знаю, почему конвоиры не привели угрозу в исполнение»<sup>7</sup>.

Из Тобольска Е. С. Боткин отправился вслед за царской семьей в Екатеринбург, где нашел свою смерть, а его дети — глубже в Сибирь, контролируемую белыми пра-

---

дополняют воспоминания пользователя интернет-форума alexanderpalace.org, посвященного последним Романовым, оставленные на форуме весной 2005 г. Помимо этих источников, мы располагаем опубликованными сочинениями Глеба Боткина и публикациями в периодической печати.

<sup>4</sup> Botkin G. An American in the Making // The North American Review, Vol. 229, No. 1 (Jan., 1930). P. 23–24.

<sup>5</sup> Hubbard K., Sims Podesta J. Tsar Wars: Gleb Botkin's martial fairy tales, drawn to enchant the doomed children of Nicholas II, resurface in Virginia // People, June, 16, 1997. P. 83–84.

<sup>6</sup> An American in the Making. P. 25.

<sup>7</sup> Botkin G. This Is Anastasia // The North American Review, Vol. 229, No. 2 (Feb., 1930). P. 195.

вительствами. Возможно, трагические события последних лет побудили Глеба стать послушником в одном из сибирских монастырей. Однако он так и не принял пострига: из романа «Бог, который не смеялся» (*God Who Didn't Laugh*, 1928), который, как и все романы Боткина, имеет автобиографические черты, можно заключить, что уже тогда, в 1918–20 гг., Глеб разочаровался в православии.

По мере продвижения границы советской республики на восток, Глеб и его родственники вместе с белыми режимами отступали к Тихому океану. Когда большевики взяли Владивосток, Боткин был заочно шестикратно приговорен к расстрелу, но бежал в Японию<sup>8</sup>. В 1920 или 1921 г. Глеб женился на Надежде Алексеевне Мандражи-Коншиной, с которой прожил до своей смерти. Из Японии в 1922 г. чета Боткиных переехала в диаспору русских эмигрантов Нью-Йорка. В Америке Глеба постигло разочарование в монархизме и русской аристократической диаспоре. Он «заработал себе репутацию опасного революционера», отказавшись участвовать в создании теневого правительства России на случай падения режима большевиков и высмеивал претензии провозгласившего себя императором великого князя Кирилла Владимировича. Клан Романовых увидел в Боткине врага, когда тот стал поддерживать Анну Андерсон, утверждавшую, что она — чудом выжившая великая княжна Анастасия. С 1927 г. Глеб Боткин стал главным «публичным голосом» в защиту Анны Андерсон; именно в таком качестве он больше всего известен сегодня. Он писал о ней статьи, защищал ее интересы в суде и, видимо, до конца жизни был искренне убежден, что перед ним — девочка, которую он знал с восьми лет. К 1930 г. Боткин рассорился с большей частью эмигрантского истеблишмента. Одновременно он стал гражданином США, притом «не просто американским гражданином, а пламенным крестоносцем американизма»<sup>9</sup>. В преимуществе американской демократии перед российской аристократией Боткина убедило человеческое участие, которое ему выказывали его новые знакомые американцы, по контрасту с атмосферой интриг, взаимного недоверия, эгоизма и стремления нажиться на беде другого, которую он встретил в эмигрантском кругу<sup>10</sup>.

Глеб работал художником-оформителем книг и писал романы, действие которых разворачивается в царской и революционной России<sup>11</sup>. В этих романах постоянно присутствует тема личной религии — культы богини любви и красоты, которую героини предпочитают называть Афродитой. Как правило, эта богиня имеет свои земные «воплощения» — смелых, эмансипированных героинь, не стесняющихся своей сексуальности. В этих же романах часто встречается жесткая критика христианства как «иррациональной» религии, имеющей «искаженное» представление о Божестве, мире и человеке. Боткин не жалел красок, описывая отталкивающие стороны жизни в монастыре в романе «Бог, который не смеялся».

В более позднем романе «Бессмертная женщина» (1933) «религия Афродиты» выступает уже как вполне зрелая религиозно-эстетическая программа. Главный герой, композитор Николай Дирин, который, как и Боткин, бежал из России от большевиков, изучает религии древности, в надежде отыскать богиню, которой

---

<sup>8</sup> Botkin G. *The Czar of Shadowland* // *The North American Review*, Vol. 229, No. 5 (May, 1930). P. 537.

<sup>9</sup> *An American in the Making*. P. 23.

<sup>10</sup> См. *Ibid.* P. 23, 26–28; *This is Anastasia*, P. 196–198; *The Czar of Shadowland*. P. 536–543, *passim*.

<sup>11</sup> Романы Глеба Боткина: *The God Who Didn't Laugh* N. Y., 1929; *Baron's Fancy*. N. Y., 1930; *Marianna* N. Y., 1931; *The Immortal Woman*. N. Y., 1933; *Her Wanton Majesty*. N. Y., 1933.

инстинктивно поклонялся с детства: «Чем больше он читал, тем больше убеждался, что его Богиня не была мифом. Ей поклонялись миллионы людей на протяжении тысячелетий — а многие поклоняются и поныне. Она была Звездой Любви древних семитов, Астартой финикийцев, Эастрой англо-саксов, Афродитой греков, Кваннон японцев. Эти многочисленные вариации одного и того же представления о прекрасной Богине Любви и Красоты, Милосердия и плодородия, создавшей вселенную и правящей ей через любовь, в точности отвечали собственным представлениям Николая о таинственной Божественной Женщине, Великой Космической Матери. Это открытие стало для Николая источником колоссального удовлетворения. Теперь у него было божество, которому он мог молиться, к кому мог взывать с просьбой о помощи и о придании ему мужества. Теперь его жизнь снова обрела мистический смысл, который бессильны были поколебать земные невзгоды»<sup>12</sup>. Добившись успеха в Америке как композитор, Николай собирается построить «святилище» (shrine) Афродиты на Лонг-айленде (сам Боткин жил на этом острове, в пригороде Нью-Йорка Уэст-Хемпстед (West Hempstead) в 1930-е гг. и в городке Кэссвилль (Cassville) в 1950–1962 гг.). Далее в романе описывается посещение Афродитой главного героя в видении; невозможно сказать, насколько этот эпизод отражает мистический опыт самого Боткина.

Спустя шесть лет после издания «Бессмертной женщины» верховным судом штата Нью-Йорк Глебу Боткину была выдана официальная хартия Лонг-айлендской церкви Афродиты (Long Island Church of Aphrodite). По словам самого Боткина, которые он сообщил одному из прихожан своей церкви, судья сопровождал вручение хартии словами: «Думаю, это лучше, чем поклоняться Мэри Бэйкер Эдди»<sup>13</sup>. Журнал «Лайф» писал об основании «откровенно языческой церкви» как о торжестве религиозной свободы. В заметке также сообщалось, что помимо «верховного жреца» церкви ее «конгрегацию» составляли еще 35 человек, и что «секс, центральная тема [культы Афродиты], присутствует в жизни церкви не в виде оргиастических ритуалов, а в качестве “возвышенного и чудесного” идеала». Рядом помещались фотографии Глеба и Надежды Боткиных, хартии церкви и алтаря Афродиты, который Глеб соорудил у себя дома<sup>14</sup>. С 1939 г. до своей смерти в 1969 г. Боткин являлся «архиерархом» церкви Афродиты: он по праву лидера официально признанной религиозной организации приписывал в начале своего имени аббревиатуру Rev. (Reverend — «преподобный») и именовал себя «афродизиосом». В последние три десятилетия жизни он не издавал художественных книг и, кажется, его карьера иллюстратора закончилась. Боткин практически полностью посвятил себя разработке теологии и литургии собственной церкви.

Глеб Боткин, родившийся и выросший при дворе Романовых, в юности бывший на послушании в монастыре, основатель монархических кружков и доверенное лицо претендентки на титул великой княжны, закончил свою жизнь американским гражданином, сторонником демократии американского типа и лидером первой в истории языческой общины, которая получила статус религиозной организации от современного государства. Его жизнь заслуживает изучения — как эпизод, одинаково при-

<sup>12</sup> The Immortal Woman. P. 184.

<sup>13</sup> URL: <http://forum.alexanderpalace.org/index.php/topic,3126.0.html> Мэри Бэйкер Эдди (1812–1910) — основательница протестантской деноминации «христианская наука» (Christian Science).

<sup>14</sup> Church of Aphrodite, Goddess of Love, Is Chartered in New York // Life. December, 4, 1939. P. 101.

надлежащий истории русской и американской культуры. Очерк о религии и церкви Афродиты, который следует ниже, призван привлечь внимание к истории духовных исканий этого человека.

\* \* \*

Трактат «В поисках реальности» был издан Боткиным за два года до смерти и, видимо, может считаться его программным богословским произведением. Это опыт объяснения «религии Афродиты», как она сложилась в церкви Боткина за три десятка лет ее существования. Несомненно, сам Боткин был главным и, по-видимому, единственным богословом в этой церкви. Многие идеи, которые он высказал в трактате, независимо от него сыграли ключевую роль в американском неоязыческом буме 1960–70-х гг.: Божественная женственность, реабилитация сексуальности, тайная религия, уцелевшая с незапамятных времен и почитающая Богиню. Американский религиовед Час Клифтон видит в церкви Афродиты «пример сознательного созидания новой языческой религии... Писания Боткина с опережением в целое поколение рисуют картину той религии Богини, которая позднее вновь возникла [в США 1960–70-х гг.] на страницах журнала “Грин Эгг”»<sup>15</sup>. Сложно сказать с уверенностью, знал ли Боткин о Джеральде Гарднере и его неоязыческой религии ведовства (викка) или о «Белой Богине» Роберта Грейвса. Так или иначе, очевидно, что основные элементы религии Афродиты сформировались еще в конце 1920-х — начале 1930-х годов, когда Боткин писал романы «Бог, который не смеялся» и «Бессмертная женщина».

Трактат «В поисках реальности» начинается кратким предисловием, в котором автор прямо заявляет, что «преобладающие религиозные верования и стандарты нравственности... основаны... на фантазиях примитивных народов далекого прошлого» и потому не подходят для решения проблем современности. Предмет трактата — философия, которая могла бы помочь человечеству «развиваться морально и интеллектуально, а также жить более счастливо»<sup>16</sup>.

В основу размышлений о счастье человека Боткин полагает любовь: «Любовь... не просто эмоция. Любовь это энергия — первичная творческая энергия космоса. Сама жизнь — ничто иное, как расцвет любви. Каждый живой организм существует только потому, что в нем есть любовь, и степень его витальности определяется тем объемом любви, которая в нем есть». Как всякая энергия, любовь предполагает ток между двумя полюсами — субъектом и объектом любви. Заповедь о любви к ближнему и «так называемое “Золотое правило”» не имеют смысла: любовь к себе невозможна по определению — любить можно только другого. «Любовь начинается там, где счастье ее объекта становится для ее субъекта гораздо важнее, чем его собственное счастье; любовь побуждает людей делать для других гораздо больше, чем они надеются когда-нибудь получить от них». Объектами человеческой любви может служить все, что угодно: предметы, люди, идеалы, стремления. Все разновидности любви «одинаковы субстанциально, а потому ведут ко благу и счастью». Не существует различных видов любви; особенно опасно деление любви на чувственную и идеальную: «Не существует любви, полностью лишенной сексуального элемента... Сексуальный элемент при-

---

<sup>15</sup> Clifton, P. 139. «Грин Эгг» (Green Egg), выходявший в 1970–90-х гг., был одним из наиболее влиятельных неоязыческих периодических изданий в США.

<sup>16</sup> Botkin G. In Search of Reality. A Publication of the Church of Aphrodite, Charlottesville, s.a. P. [1] (далее ISR).

сутствует даже, скажем, в любви к музыке или красоте природы. С другой стороны, не существует и любви, полностью лишенной того, что обычно относят к духовному началу». Презрение к телу как чему-то противоположному духу — основа цивилизаций, «отмеченных крайней жестокостью и кровожадностью». В этих цивилизациях широкое распространение получает не только война, но и секс без любви, подобный «фальшивой валюте» или «отравленной пище»: «Если бы за долгие века люди научились не презирать, а уважать человеческое тело, преклоняться перед ним, беречь его и любить, они бы уже давно не просто стали бы неспособны убивать и увечить друг друга, но и исцелились бы от большинства проявлений жестокости; и современное человечество вполне могло бы находиться на пути к новому Золотому Веку».

Однако способности всего сущего к любви не безграничны: «Сотворенные организмы — только вторичные генераторы любви. Они могут по собственной воле направлять любовь, которой они обладают, на любой объект по собственному выбору, отвечать или не отвечать на любовь, направленную на них и, отвечая на нее, усиливать или ослаблять ее. Но они не способны спонтанно вырабатывать любовь или удерживать ее в себе в статическом состоянии. Они должны постоянно заряжаться любовью; а единственный способ, которым сотворенный организм может заряжаться любовью — это отдавать ту любовь, которая в нем есть».

Таким образом, для Боткина утверждение, что любовь есть энергия, совсем не метафора: «Как и всякая другая энергия, к примеру, электричество, любовь присутствует и действует тогда и там, где она генерируется; и невозможно знать наперед, что два организма будут поддерживать между собой ток любви на протяжении всего своего совместного существования на земле». Увеличение объектов любви не означает уменьшения ее интенсивности, поскольку «каждый новый объект любви является ее источником, и потому усиливает, а не ослабляет любовь направленную субъектом на другие объекты». Любовь, красота и гармония — «разные аспекты одного и того же явления». Это Святая Троица Боткина.

Антитезой любви, красоты и гармонии, «источником зла и страдания, созданного человеком» является троица «ненависть, уродство и раздор (discord)». Ее крайним проявлением является жестокость; если любви сопутствуют уважение и благодарность, то ненависти — гнев (anger) и ощущение несчастья. Боткин резко высказывается против утверждения, что любовь и ненависть — родственные явления, поскольку и та и другая — «сильные эмоции»: если любовь — не эмоция, а «основная творческая энергия в космосе (cosmos)», то ненависть — действительно эмоция, причем «патологическая и разрушительная»<sup>17</sup>.

Единственным «неистощимым Генератором Любви — ее Первоисточком и Высшим Объектом» является «Верхнее Божество, Творец». Божество потому и является Творцом, что излучает любовь, которой сотворен космос. Процесс эманации этой энергии — «органический процесс», а потому «космос должен рассматриваться как плод Божественного Организма, а не произвольно созданный предмет; нет нужды говорить, что только женский организм способен давать рождение». Именно поэтому Верховное Божество — «не Отец Бог, а Мать Богиня». Это богиня любви, красоты и гармонии. «Имя «Афродита», что значит «Явленная в пене», появилось на основе космогональной (cosmogonal) теории, согласно которой изначально наш зримый мир находился в состоянии хаоса, породившего гигантский взрыв, в котором Богиня от-

---

<sup>17</sup> Ibid. P. 1–3; 4; 5–6.

крыла Себя в огненной пене потрясенному миру, усмиряя хаос порядком и гармонией, заменяя уродство красотой и одушевляя мертвую материю жизнью, так полагая начало процессу упорядоченного творения (*orderly creation*)».

Любовь к любому объекту — «форма общения (*communion*)» с Богиней, а «творческая активность», порожденная любовью — поклонение ей. Хотя любая любовь «служит проводником блага и счастья», однако «только прямое, сознательное общение с Богиней способно полностью удовлетворить все чаянья человеческого сердца... В то же время сознательная любовь к Богине позволяет увидеть все прочие объекты любви человека в правильной перспективе, с одной стороны, делая его терпимым к их ограничениям, которые свойственны всем творениям, с другой, позволяя в полной мере оценить их благодать, улавливая в них отражения Самой Богини».

Поскольку для Боткина «любовь вечна», то и любой «организм, в котором есть любовь, потенциально бессмертен. Реализуется ли эта потенциальность, как учат многие церкви, в одном внезапном скачке с этой земли в Рай (*Heaven*) — открытый вопрос. Вполне возможно, что человеческим существам необходимо много раз воплощаться на этой земле. Возможно также, что наш видимый мир — космический детский сад, и что нам необходимо последовательно проходить множество миров, в каждом заканчивая свой курс образования, пока мы, наконец, не созреем для того космического средоточья абсолютной реальности, вечного блага и счастья, которое мы называем Раем... Но это и не важно. Законы любви одинаковы во всех мирах, включая Рай». Хотя мы не можем сказать ничего определенного о «том свете» (*the Beyond*), «мы знаем, что наша земля прекрасна, и потому можем быть уверены, что и тот свет прекрасен — куда более прекрасен»<sup>18</sup>.

Изложив свою теорию любви и ее источника, Боткин обращается к изложению «истинной религии», религии Афродиты. Истинная религия, согласно Боткину, заключается в «восприятии правды» о Божестве. Одним из заблуждений по поводу божества является представление о его всемогуществе: всемогущий Бог становится ответственным за все зло, совершаемое в мире, «следовательно, такой творец и космический управитель был бы не Богом, а Чудовищем». Напротив, «если мы признаем, что Божество является Источником и Конечным выражением любви, то Божество не будет обладать властью делать нечто, несовместимое с любовью». В равной степени, Божество любви не может быть представлено как Бог-мужчина: мужчина не способен порождать мир, следовательно, он «будет выступать творцом, не порождающим вещи, а изобретающим и формирующим их по собственной прихоти». Такой Бог становится ответственным за свое творение, в частности, за зло, которое в этом творении присутствует. Для Боткина «в равной степени невозможно полагать, будто Божество создало и терпит зло и будто наш видимый мир — вещь, созданная из прихоти». Хотя мы и не можем постичь замысел Творца вселенной, однако «у нас есть серьезные причины принимать некоторые заключения относительно Божества как аксиомы», а именно, что «Верховное Божество — Источник жизни, любви, блага и счастья» и что это Божество творит мир при помощи любви, гармонии и красоты, «которые эмануруют из Божественного Существа». Мир следует рассматривать «как плод Божественного организма..., обязанный своим существованием... органической потребности Божественного организма [*sic*]. Поэтому мы должны представлять себе Божество не Богом, а Богиней, или, конкретнее, Богиней Любви, Красоты и Гармонии».

---

<sup>18</sup> Ibid. P. 7–9; 30.

В противоположность порожденной Божеством вселенной, зло представляет собой «хаос, то есть отрицательное состояние отсутствия порядка». Зло не является сотворенным; оно оказывается предпосылкой творения. Богиня «смирив порядком гармонии первоначальный хаос, превращая уродство в красоту и пронизывая целое любовью, а значит — наделяя его жизнью, ...начала процесс творения, преображая мир, в основе которого лежало зло, в мир, чьим основанием служит благо». Акт творения не ограничен во времени: Богиня «до сих пор творит мир, направляя его развитие в сторону все большего совершенства». Идеалом развития Боткин провозглашает «мир высокого нравственного совершенства, в котором остаток хаоса служит лишь тенью, только подчеркивающей великолепие торжествующего света».

Конечной целью всего живого в материальном мире Боткин видит содействие его развитию в этом направлении; притом «единственный способ для человека исполнить назначение своего существования — стремиться к любви, красоте и гармонии и избегать их противоположностей — ненависти, уродства и раздора». Зло не может быть упразднено волей Божества, так как главное зло заключается в отсутствии сознательной любви — а любовь не терпит принуждения<sup>19</sup>.

Боткин сопроводил трактат «Объяснительной заметкой» (Explanatory note), где дается краткий очерк истории «религии Афродиты», как он ее себе представлял. Ее истоки «теряются в древней истории»: в Грецию религию Афродиты принес Орфей; «вся Азия» с незапамятных времен поклоняется ей под именем «Кваннон»<sup>20</sup>; иудеи, в том числе царь Соломон, в древности почитали Афродиту («Ашторет»), за что обличались пророками и жрецами иерусалимского Храма; христианская церковь объявила Афродиту демоном, враждебным Христу, а в VI в. Юстиниан под страхом смертной казни запретил поклонение Богине. Однако «христианская церковь сама заимствовала... многие представления, символы и обряды религии Афродиты» (Боткин называет в числе таких заимствований крест, «древнейший символ любви», образы Святого Духа, Богородицы, Логоса). На протяжении веков Афродиту тайно почитали «крестьяне в глухих деревнях и тайные общества в городах». Основание собственной церкви Боткин рассматривал как восстановление «открытого почитания Афродиты в христианском мире»<sup>21</sup>.

Картину учения церкви Афродиты дополняют сведения писем Боткина к Филипу Проктору. В этих письмах Боткин довольно резко высказывается о христианстве, однако в образе Христа предлагает разделять «еврейского монаха» и «афродизианского помазанника»: если учение первого представляет собой «религию смерти» и противоположно учению Афродиты, то второй — «Христос совершенно другого рода, сияющий "Господь" (Адонай, Адонис), говорящий о милости и доброте, совершающий чудеса врачевания и призывающий Святого Духа (Афродиту)». Этот Христос, наряду с Осирисом, Гором, Кришной, Дионисом, Адонисом и Орфеем — жрец Богини Любви и Красоты. Не настаивая на историчности всех этих персонажей, Боткин рассматривает их в качестве образцовых служителей Богини, которых можно «преданно любить» (love worshipfully), но которым нельзя поклоняться. «В глубине души я всегда оставался строгим монотеистом», — признается Боткин<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Ibid. P. 15–18.

<sup>20</sup> Имеется в виду, конечно, Каннон — японское имя буддистской бодхисатвы Гуаньинь/Авалокитешвары.

<sup>21</sup> ISR. P. 31–32.

<sup>22</sup> Proctor, Folder 7, 1960, last letter, f. 1–3..

Боткин, позиционировавший религию Афродиты как единственную истинную, тем не менее, был склонен к инклюзивистским взглядам: «Я убежден..., что Богиня, по возможности, отвечает на всякую молитву, пробужденную истинной любовью, даже если молящийся человек обращается к Ней как к Иегове, Аллаху, Будде или Христу»<sup>23</sup>.

Наконец, из писем мы узнаем об одном эпизоде жизни Боткина, в котором переплелись религия Афродиты, антикоммунизм и пацифизм ее служителя и события мировой политики 1962 г. (а именно, Карибский кризис). Боткин всегда следил за политической обстановкой в мире и по крайней мере с 1944 г. с тревогой ожидал Третьей мировой войны. В ноябре 1962 г., уже после того, как прошло основное напряжение в отношениях между СССР и США по вопросу о советских ракетах на Кубе, он писал Проктору: «23 октября во вторник я почти воочию видел Богиню (I could all but see the Goddess), и остался в убеждении, что Она сможет предотвратить начало войны. Утром в среду я обычно провожу литургию»: перед литургией 24 октября «я почти физически услышал голос (I all but heard a voice), говоривший мне, что опасность войны миновала, и что поэтому мне больше не надо молиться о ее предотвращении, и что я могу провести службу радости, не думая ни о чем, кроме Афродиты, Ее любви к нам и нашей любви к Ней. Действительно, эта служба оказалась для меня очень радостной. Сразу после службы я включил радио и первыми словами, которые я услышал, было объявление о полной [дипломатической] капитуляции России (Russia's complete surrender)»<sup>24</sup>.

В работах по истории неоязычества церковь Афродиты рассматривается как первый опыт неоязыческой религии, во многом непохожей на те деноминации, что развивались в Великобритании и США в 1950–70-е гг. и дожили до наших дней. Главным образом церковь Боткина отличалась от других разновидностей западного неоязычества иерархической организацией (четкое деление на священников и мирян) и эксклюзивистской доктриной, обязательной для приверженцев религии (вера в Афродиту как единственное истинное божество, строгий монотеизм)<sup>25</sup>. Известно, что Боткин не одобрял участие своих прихожан в других неоязыческих организациях<sup>26</sup>. По воспоминаниям У. Холмана Кейта (W. Holman Keith), прихожанина церкви Афродиты, впоследствии активного в других американских неоязыческих группах, круг людей, посещавших службы Боткина, составлял около 50 человек<sup>27</sup>.

Известно о «трех видах литургий», написанных Боткиным для церкви, и о том, что богослужения в церкви велись четыре раза в неделю<sup>28</sup>. Служба проводилась перед алтарем, на котором стояла гипсовая копия Медицейской Венеры и горели свечи. Ритуальная одежда священников Афродиты напоминала по покрою облачение право-

---

<sup>23</sup> Ibid. Folder 5, 22.08.57. f. 2.

<sup>24</sup> Ibid. Folder 9, 08.11.1962.

<sup>25</sup> Так, существовали «Афродизианское кредо», «21 статья афродизианской веры», «Фундаментальные верования Церкви Афродиты». Один из пунктов статей веры гласил: «не существует Верховного Божества кроме Афродиты; и кто почитает Верховное Божество, не важно, под каким образом или именем, почитает Афродиту; и кто достигает общения с Верховным Божеством, достигает общения с Афродитой» (ISR. P. 34).

<sup>26</sup> Waldron. P. 137: «По контрасту со слабо структурированными ассоциациями, в которые обычно объединяются современные язычники, организация Боткина специально создавалась им как иерархическое движение с церковью, духовенством и кодифицированной литургией».

<sup>27</sup> Clifton. P. 140.

<sup>28</sup> Adler. P. 226.



славного и католического духовенства. Об особых религиозных праздниках и о календаре церкви Афродиты ничего не известно.

Символом церкви стало «венерино зеркало», астрономический знак планеты Венера. Фотография Глеба Боткина в митре, увенчанной крестом и кругом, появилась в газете «Ричмонд-Таймс» в 1965 г.<sup>29</sup> Этот символ появляется также на бланках церкви Афродиты, на которых Боткин иногда писал письма Филипу Проктору, и выбит на надгробии Глеба и Надин Боткиных в Шарлотсвилле. Согласно толкованию самого Боткина, этот символ «с незапамятных времен» означал «достижение бессмертия через любовь»<sup>30</sup>.

Литургия составляла отдельный том писаний церкви («Ритуал церкви Афродиты»)<sup>31</sup>. В трактате «В поисках реальности» приводится «Благодарственный гимн» из этого сочинения, дающий представление о стиле афродизианских служб:

«За свет и тепло нашего солнца, за сияние нашей луны, за блистание наших звезд мы благодарим Тебя, О, Афродита. За ясность нашего неба, за сладость нашего воздуха, за великолепие наших морей, мы благодарим Тебя, О, Афродита. За плодородие наших долин, за величественную стать наших гор, за красоту наших лесов мы благодарим Тебя, О, Афродита.

Ибо Ты — Причина Всеобщая, и все, что дышит в небесах, на земле и в глубинах морских — Твое творение...

За мужество Тобой дарованное, за мудрость, Тобой дарованную, за радость, Тобой дарованную, мы благодарим Тебя, О, Афродита. За чудо жизни, за изумление мыслью, за надежду на Рай Твой, мы благодарим Тебя, О, Афродита...

Благословенна Ты, Матерь мира. Наша благодарность к Тебе — как небо, не имеющее границ, как вечность, не знающая конца, как Твоя Собственная красота, не вмещающаяся в слово. Ибо мы благодарим Тебя каждым атомом душ и тел наших. О, Афродита, святейшая, сладчайшая, прекраснейшая, преблагословеннейшая, славнейшая, милостивейшая Богиня Любви»<sup>32</sup>.

В одном из писем Боткин также приводит личную молитву Афродите, которой он пользовался сам: «Пусть мой разум будет, как тихая заводь, отражающая Твою красоту, о, Афродита. Пусть мое сердце будет, как золотая арфа, звучащая Твоей любовью, о, Богиня»<sup>33</sup>.

Хотя церковь была основана в 1939 г., только в конце 1950-х гг. ей заинтересовался кто-то помимо ее основателя. В конце 1958 или начале 1959 г. дом Боткина в Кэсвиле (который являлся «штаб-квартирой» (headquarters) церкви) посетили «три священника, из которых один оказался греко-католиком, а двое других — римо-католиками, а по совместительству — профессорами из Бостона»<sup>34</sup>, студенты профессора из Нью-Йорка<sup>35</sup>, а также военная комиссия из Вашингтона, собиравшая сведения о религиозных организациях страны. В конце последнего визита один из офицеров сказал Боткину: «Знаете ли Вы, что у Вас в этой стране миллионы последователей? Вы говорите как раз

<sup>29</sup> Moore O. Founder Tells of Church / Richmond Times-Dispatch, Monday, April, 12, 1965. P. 2.

<sup>30</sup> Proctor. Folder 8, 13.08.61.

<sup>31</sup> ISR. P. 32.

<sup>32</sup> Ibid. P. 39–40.

<sup>33</sup> Proctor. Folder 5, 4.06.57, f.3.

<sup>34</sup> Ibid. Folder 7. 11.02.59. f.1.

<sup>35</sup> Ibid. 11.02.59. f.1; 3.04.60. f. 1–2.

то, что большинство американцев хотят услышать»<sup>36</sup>. Учитывая, что разговор состоялся как раз накануне американского «неоязыческого ренессанса», начавшегося в 1960-е гг., слова безымянного офицера представляются не лишними проницательности. Однако ничего не известно о постоянной пастве Боткина или хотя бы о круге регулярных посетителей афродизанских служб в «кэсвилльский» период жизни Боткина.

Более продуктивными в этом отношении оказались последние годы жизни Боткина, когда он с женой переехал в Шарлотсвилль, штат Вирджиния. По воспоминаниям пользователя форума alexanderpalace.org, одного из прихожан церкви Боткина в конце 1960-х гг., Глеб оказался центром небольшого кружка людей, заинтересовавшихся учением религии Афродиты (в основном студентов и преподавателей Виргинского университета) или личностью ее основателя. Членство в церкви было неформальным; работа по копированию и публикации материалов церкви проводилась безвозмездно. Боткин заключил как минимум один брак в конце 1960-х гг. по обряду церкви Афродиты. Жена Глеба Надежда («Надин») обратилась в религию Богини ближе к концу его жизни, хотя сам Глеб говорил, что никогда не «давил» на нее. Известно имя посвященного Боткиным священника (priest) церкви Афродиты Эндрю Хартсука (Andrew Hartsook), который впоследствии, поступив в армию, пытался получить должность капеллана, поскольку был служителем государственно признанной религии, но получил «вежливый отказ»<sup>37</sup>. Религия Афродиты не пережила смерти своего основателя: о какой-либо активности церкви после смерти Боткина в 1969 г. ничего не известно.

Выше уже приводились оценки церкви Афродиты как «иерархического» проекта, неожиданно оказавшегося предтечей эгалитаристского американского неоязычества 1960–70-х гг. По мнению У. Холмана Кейта, написавшего некролог Боткину, религия Афродиты подошла «ближе к древним религиям», чем большинство современных ей неоязыческих деноминаций<sup>38</sup>. Это замечание можно признать верным, только если исправить «древние религии» на «древний мистицизм». Исследователи неоднократно отмечали влияние на Боткина неоплатонизма<sup>39</sup>. Д. Уолдрон предлагает считать религию Афродиты частью «движения за возрождение эллинского язычества» (Hellenic pagan revivalist movement), популярного в Нью-Йорке в 1930-е годы среди «студентов-классиков нью-йоркских университетов, художников, архитекторов и интеллектуалов с эллинистскими симпатиями»<sup>40</sup>. Элементами, роднящими религиозное видение Боткина с античной мистикой, несомненно, следует признать важность в онтологии категории богоустановленного порядка, «космоса», высокий статус рационального познания как главного средства богопознания и поиск «истинного» божества, которого только скрывает «профанная» религиозность. Именно эти черты в целом чужды западному неоязычеству, для которого с 1970-х гг. характерен протест против традиционных

---

<sup>36</sup> Ibid. 7.09.59.

<sup>37</sup> URL: <http://forum.alexanderpalace.org/index.php?topic=3126.15>; <http://forum.alexanderpalace.org/index.php/topic,3126.0.html>

<sup>38</sup> Holman K. An Obituary of a Neo-Pagan Pioneer // Green Egg. Vol. IV, No. 45. (Aug. 1972). Цит в: Adler. P. 227.

<sup>39</sup> Clifton. P. 141; Johnson M. Drawing Down the Goddess: The Ancient Female Deities of Modern Paganism // The Handbook of Contemporary Paganism. Leiden, 2009. P. 327 (Маргерит Джонсон проводит параллель между Афродитой Боткина и Мировой Душой неоплатоников); Chase C. W. Approaching the Sacred Grove: The Orphic Impulse in Pagan Religious Music (Michigan State University PhD diss.). 2009. P. 115–116.

<sup>40</sup> Waldron. P. 136.

установок европейской цивилизации на просвещенческий рационализм и иерархическое мировидение.

Ч. Клифтон находит другой прецедент для церкви Боткина: «Возможно, Церковь Афродиты — это то, что создал бы Роберт Грейвс, если бы он избрал путь религиозного, а не литературного творчества. Знаменательно, впрочем, что в конце его [Грейвса] романа “Смотри: поднимается северный ветер” (*Watch the North Wind Rise*), написанного в жанре языческой утопии, ... Богиня находит утопическое общество, построенное в ее честь, скучным и безжизненным, и уничтожает его, наслав бурю»<sup>41</sup>. Об «утопичности» религиозного видения Боткина говорит и Марго Адлер, сравнивая церковь Афродиты с другой идиллической ветвью неоязычества — американской «Фераферией» (*Feraferia*), основанной в 1960-е гг.: для подобных религиозных проектов, говорит Адлер, характерно ощущение предстоящей глобальной катастрофы (в виде природного катаклизма в «Фераферии» и Третьей Мировой войны у Боткина), после которой выживет цивилизация утопического характера, где восторжествует религия Богини. Здесь необходимо отметить лишь, что Боткин боялся Третьей Мировой войны и видел задачу религии Афродиты как раз в том, чтобы ей воспрепятствовать — в отличие от основателя «Фераферии» Фредерика Адамса, чаявшего климатических изменений, которые сотрут с лица земли большую часть человечества и освободят пространство для небольшого идиллического общества, поклоняющегося природе<sup>42</sup>.

Наконец, необходимо сказать о «русском» наследии церкви Афродиты. Возможно, не подкрепленное никакими аргументами утверждение, что религия Афродиты «многим обязана русским староверам»<sup>43</sup>, восходит к самому Боткину, щедрому, как и многие неоязычники, на исторические мифы о «выживании» древней истинной веры. Тем не менее, вряд ли возможно отрицать, что на культ церкви Афродиты повлияло русское православие. «Благодарственный гимн» Афродите гораздо больше напоминает православный богородичный акафист, чем античные гимны. Личная молитва Боткина к Афродите отзывается монашескими упражнениями в созерцании. Выбор слова для обозначения вселенной (*cosmos*) мог в равной мере быть подсказан как греческой философской традицией, так и терминологией Нового Завета. Даже в самом антихристианском из своих романов («Бог, который не смеялся») Боткин не мог удержаться от восхищения красотой православной службы. Однако очевидно, что разрыв с христианством был для Боткина радикальным и, возможно, весьма болезненным.

По крайней мере один из постоянных прихожан церкви Афродиты — У. Холман Кейт — стал заметной фигурой в американском неоязычестве 1970–90-х гг. Сам Глеб Боткин занял в исторической памяти неоязычников почетное место «пионера» — первого собственно религиозного лидера, открыто объявившего миру о существовании духовного движения, с которым они себя ассоциируют. 6 мая 1939 г. — день официальной инкорпорации церкви Афродиты в штате Нью-Йорк — одна из дат, которые считаются основополагающими в хронологии современного «языческого возрождения»<sup>44</sup>. Ирония истории заключается в том, что основатель церкви Афродиты

<sup>41</sup> Clifton. P. 141.

<sup>42</sup> Ibid. P. 228–229; 234–235.

<sup>43</sup> Kurth P. Anastasia: The Riddle of Anna Andreson. Botston, 1983. P. 287.

<sup>44</sup> См., например: Dunwich G. The Wicca Book of Days: Legend and Lore for Every Day of the Year. Secaucus, 1998. P. 58.

менее всего хотел этого возрождения: его «истинная религия», вневременная и основанная на «законах космоса», виделась ему совершенно обособленной как от мировых религий, так и от религиозной стихии не обратившегося ни в одну из них «языческого» мира — не важно, древнего или современного.

## ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Adler M. *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today*. N. Y., 1978.
2. Botkin G. *The God Who Didn't Laugh*. N. Y., 1929.
3. Botkin G. *An American in the Making* // *The North American Review*, Vol. 229, No. 1 (Jan., 1930).
4. Botkin G. *This Is Anastasia* // *The North American Review*, Vol. 229, No. 2 (Feb., 1930). P. 195.
5. Botkin G. *The Czar of Shadowland* // *The North American Review*, Vol. 229, No. 5 (May, 1930).
6. Botkin G. *Baron's Fancy*. N. Y., 1930
7. Botkin G. *Marianna*. N. Y., 1931
8. Botkin G. *The Immortal Woman*. N. Y., 1933.
9. Botkin G. *Her Wanton Majesty*. N. Y., 1933.
10. Botkin G. *In Search of Reality*. A Publication of the Church of Aphrodite, Charlottesville, s. a.
11. Chase C. W. *Approaching the Sacred Grove: The Orphic Impulse in Pagan Religious Music* (Michigan State University PhD diss.). 2009.
12. *Church of Aphrodite, Goddess of Love, Is Chartered in New York* // *Life*. December, 4, 1939. P. 101.
13. Clifton C. S. *Her Hidden Children: The Rise of Wicca and Paganism in America*. 2006.
14. Dunwich G. *The Wicca Book of Days: Legend and Lore for Every Day of the Year*. Secaucus, 1998.
15. Holman K. *An Obituary of a Neo-Pagan Pioneer* // *Green Egg*. Vol. IV, No. 45. (Aug. 1972).
16. Hubbard K., Sims Podesta J. *Tsar Wars: Gleb Botkin's martial fairy tales, drawn to enchant the doomed children of Nicholas II, resurface in Virginia* // *People*, June, 16, 1997.
17. Hutton R. *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*. Cambridge, 1999.
18. Johnson M. *Drawing Down the Goddess: The Ancient Female Deities of Modern Paganism* // *The Handbook of Contemporary Paganism*. Leiden, 2009.
19. Kurth P. *Anastasia: The Riddle of Anna Andreson*. Boston, 1983.
20. Moore O. *Founder Tells of Church* / *Richmond Times-Dispatch*, Monday, April, 12, 1965. P. 2.
21. Philip Proctor *Correspondence with Anna Anderson and Gleb Botkin*. General Collection, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University: Folders 3 (1944–1947); 4 (1948–1956); 5 (1957); 7 (1959–1960); 8 (1961); 9 (1962); 10 (1963).
22. Waldron D. *Sign of the Witch: Modernity and the Pagan revival*. Durham, 2008.
23. URL: <http://forum.alexanderpalace.org/index.php/topic,3126.0.html>
24. URL: <http://forum.alexanderpalace.org/index.php?topic=3126.15>

*А. Семанов*

## РАННИЕ ГОДЫ ДЖОНА ГИЛЛА И ИСПОВЕДАНИЕ ВЕРЫ ГОАТ-ЯРДА 1729 ГОДА

Полная биография Джона Гилла (1697–1771), самого влиятельного богослова Частных баптистов (в описываемую эпоху исповедовавших достаточно радикальную версию кальвинизма) и оригинальнейшего английского религиозного мыслителя XVIII в., все еще не написана. Его пастырское служение на получившей всемирную известность кафедре в Лондоне, отстаивавшей изысканную и мощную версию радикального кальвинизма среди множества противников от неоариан до методистов, продолжалось более полувека. Воспоминания преемника Гилла по кафедре Джона Риппона явились первым серьезным мемуарным источником по гиперкальвинизму<sup>1</sup>; тем не менее, они, по обоснованной недавней оценке, страдали «отсутствием подробных исходных материалов при несоответствии Риппона задачам биографа»<sup>2</sup>. Ряд более поздних публикаций позволили осуществить более четкую реконструкцию, в частности, ранних лет Гилла и начала его служения в Лондоне и, в частности, пересмотреть появившиеся еще по свежим следам событий оценки первого баптистского историка Томаса Кросби<sup>3</sup>, связанные с разрывом между ним и Гиллом<sup>4</sup>.

Ряд изысканий и документов позволили также выявить более четкую картину взаимоотношений между баптистскими общинами британской столицы начала XVIII в. К 1719 г. в Лондоне было 15 общин Частных баптистов, 8 — Общих, 7 — баптистов

---

<sup>1</sup> Rippon J. Brief Memoir of the Life and Writings of the Reverend John Gill. Harrisburg, 1998. Взгляд, что Риппон пересмотрел взгляды своего учителя и, в частности, отказался от Исповедания Гоат-Ярда 1729 года, представляется ошибочным.

<sup>2</sup> White B. R. John Gill in London 1719–1729: A Biographical Fragment [URL: [http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/bq/22-2\\_072.pdf](http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/bq/22-2_072.pdf)] Ряд фактов далее изложен по этой работе.

<sup>3</sup> Исследование Б. Уайта было посвящено самому Кросби, свидетельства которого он находит «в целом надежными»: White B. R. Thomas Crosby, Baptist Historian. Part I // Baptist Quarterly, Vol. XXI, 4. October 1965.

<sup>4</sup> Позже Кросби указывал: «То, что сделал этот человек, наполнило меня удивлением. Во всех наших разговорах не было ничего, кроме искренней дружбы с обеих сторон» (цит. по: White B. R. John Gill in London).

Седьмого дня и по крайней мере одна с неопределенным статусом<sup>5</sup>. Все эти группы к этому времени четко размежевались с пресвитерианами и конгрегационалистами. Существовало также 6 обладавших рядом полномочий ежемесячных совещаний служителей, в одно из которых, наиболее известное и проходившее в т. н. Ганноверской кофейне, вошли и Частные, и Общие баптисты, а в другое, в кофейне Блэквелла — только Частные. Кроме того, существовали, по крайней мере, еще две формы сотрудничества общин — Баптистерий на Хорслидауне в Саутуорке и руководство Фонда Частных баптистов, созданного в 1717 г., куда каждая из церквей ежегодно посылала двух делегатов и вносила высокий взнос в 50 фт. ст. (4237 фт. ст. на 2005 г.).

Джон Гилл родился в Кеттеринге в 1697 г. Его родители были усердными нон-конформистами, членами Великого собрания в Кеттеринге, однако на момент его рождения посещали небольшую баптистскую общину, которая годом ранее вышла оттуда. Ее старейшина Уильям Уоллес крестил родителей Гилла взрослыми, а отец будущего мыслителя Эдуард Гилл был до 1713 г. ее диаконом. Преемником Уоллеса по кафедре стал в 1713 г. его сын Томас. В шестилетнем возрасте Джон был направлен в местную гимназию, где он быстро приобрел базовые знания грамматики, латыни и греческого. Когда в 1708 г. эта англиканская школа потребовала от своих питомцев ежедневного посещения государственной церкви, семья Джона, имевшая ограниченные средства, не могла согласиться с этим, и он был вынужден оставить школу. Некоторые служители и соседи пытались помочь одаренному подростку продолжить образование, но безуспешно. Краткий период, проведенный в доме Джона Дэвиса в Ротуэлле и окончившийся из-за болезни пастора, посеял в юноше жажду знания. Он продолжал заниматься самообразованием, освоив классические языки, логику, риторику, философию и, наконец, к 19 годам профессионально изучив иврит. Знание этих трех языков дало ему доступ ко всему богатству библейских и богословских знаний, которые он с большой пользой применил в последующие годы, получив возможность изучать не только континентальных богословов, писавших по-латыни, но и иудейских авторов, что, как мы убедимся, оказалось необычайно плодотворным.

1 ноября 1716 г. Гилл публично исповедовал свою веру в собрании Кеттеринга, а затем был крещен Томасом Уоллесом. После ряда консультаций с лондонскими друзьями он вскоре переехал в Хайэм-Феррерс к Джону Дэвису, валлийцу, ставшему служителем недавно созданной баптистской общины, чтобы с его помощью продолжать богословские занятия, а также иметь возможность проповедовать в окрестных селах. Здесь Гилл женится на баптистке Элизабет Негус, также бывшей членом этой Церкви.

Весной 1719 г. Гилл был выдвинут заметившим его одаренность Фондом Частных баптистов в лице лондонского служителя Джона Нобла на получение гранта, а затем принял приглашение стать служителем в общине Частных баптистов Хорслидауна, Саутуорк, в т. н. Гоат-ярд. Баптистский историк Р. Оливер, позиция которого по Гиллу в целом спорна, отмечает: «Гилл приехал в Лондон в то время, когда христианская ортодоксия была под большим вопросом. В эти годы реакция против прежней нетерпимости привела к нарушению дисциплины во многих церквях. Хотя арминианство получило плацдарм в Англии еще в предыдущем веке, теперь подверглась сомнению ортодоксальная доктрина Троицы. Старая арианская ересь, отрицающая Божество Христа, вновь стала набирать силу, как и социнианство, которое было ее еще более

---

<sup>5</sup> См. прежде всего: Whiteley N. T. The Baptists in London. L., 1928

крайней формой. Ослабление доктрины редко ограничивалось каким-либо одним вопросом... В условиях такого засилья ересей Гилл стал мощным защитником ортодоксии. Он также написал подробную защиту учения о благодати... Гилл был призван защищать баптистские принципы, а также самих диссентеров от обвинений в ереси. Его роль в защите веры в то время, когда ей был брошен столь серьезный вызов, не следует забывать или недооценивать»<sup>6</sup>.

Приезд Гилла был назначением на место внезапно умершего в феврале того же года Бенджамина Стинтона — приемного сына Бенджамина Кича (ум. в 1704), одного из самых выдающихся баптистских лидеров эпохи Реставрации и Славной революции, первоначально Общего баптиста (когда он впервые подвергся гонениям) и отдаленного родственника Кросби. При участии Кича все лондонское братство с прекращением гонений значительно выросло и получило возможность богословски развиваться. Рост Хорслидауна во многом был результатом усилий Кича и Стинтона. Гилл был знаком со вдовами обоих лидеров; отношение этих женщин к нему было сложным.

13 сентября того же года Гилл был избран пастором, но в связи с рядом серьезных трудностей его рукоположение было отложено до 22 марта 1720 г. Б. Уайт с опорой на дневники Кросби указывает, что в связи со спорностью участия сестер в голосовании потребовалась подача апелляции, что было нелегким делом из-за оппозиции смешанной по убеждениям Ганноверской кофейни, требования испытательного срока и других факторов. Кроме того, часть членов общины вместе с совещанием служителей, в которое входил Стинтон, а затем и Кросби (на тот момент диакон Гоат-ярда), сочла инициативную группу, поддержавшую молодого ученого, раскольничьей и бесчинной. Тем не менее, Гилл был неколебимо убежден в своем праве принять приглашение, что было немаловажно в ситуации, когда любая ошибка поставила бы всю карьеру молодого провинциального пастыря под вопрос, и возникли материальные и моральные проблемы, перед которыми, по словам Кросби, «дрогнуло бы большинство людей его возраста», оказавшись в огромном городе в подвешенном состоянии без занятий с поддержкой лишь «схизматиков, глупцов и нищих».

В обстановке растущей конфронтации сторонники Гилла были готовы даже отослать его обратно в Кеттеринг, а другие люди призывали его к большему смирению. Война нервов обострилась, когда 11 ноября 1719 г. в Лондон пришло отправленное почти месяцем раньше напутствие из Кеттеринга (публично зачитанное служителем Марком Кеем, который позже будет участвовать в ординации Гилла) с просьбой принять Гилла и его сторонников в церковное общение. Ответом стало повторное подтверждение противниками группы Гилла ее статуса как схизматической и требующей дисциплинарного воздействия при невозможности продолжить аренду помещения в Гоат-ярде, которую удалось возобновить лишь позже. Посредничество Кросби (в начале 1720 г. он вошел в их церковный совет на правах попечителя) перед Ганноверской кофейней было оставлено без внимания — иначе говоря, со стороны антикальвинистов не обошлось без помех. Лишь заключительное прошение группы Гилла к совещанию Частных баптистов в кофейне Блэквелла в феврале 1720 г. позволило положительно решить вопрос об ординации молодого пастора. На служении ординации, совершенной Марком Кеем и Джоном Кертисом при участии Нобла, в переполненном маленьком помещении председательствовал Джон Скепп из Криплегейта — один из служителей, стоявших у истоков гиперкальвинистской практики,

---

<sup>6</sup> Oliver R. History of English Calvinistic Baptists 1771–1892. Edinburgh, 2006. P. 3–4.

автор книги «Божественная энергия»<sup>7</sup>; во главе этой общины он останется до смерти, последовавшей через год. Через год Гилл был назначен также представлять общину на межцерковных совещаниях.

Главным препятствием к признанию сообществом лондонских церквей небольшой общины, которую Гилл строил шаг за шагом, стала позиция арминиян — Общих баптистов, не готовых принять ничего из вероучения своих противников и осуществлять общую церковную дисциплину. После того как в мае 1720 г. Гилл был приглашен в Ганноверскую кофейню, по крайней мере двое служителей — Ричард Паркс и Дэвид Рис — выступили против него. Хотя записи дискуссий в Ганноверской кофейне и других совещаниях, в которых участвовал Гилл, до 1724 г. не сохранились, о степени их напряженности можно судить по продолжавшимся разногласиям даже внутри самого сообщества Частных баптистов.

Фактически с рукоположением Гилла община Гоат-ярда разделилась почти пополам (так, Кросби прервал общение с его сторонниками), причем сторонники Гилла претендовали на часть имущества бывшей паствы Стинтона, что впоследствии вызвало дополнительную напряженность с внесением фондовых взносов. В октябре-декабре 1722 г. община Гилла была вынуждена согласиться на жесткие условия, поставленные Фондом, в который Гилл не раз обращался позже. Полугодом ранее Кросби перед своей отставкой необоснованно обвинил Гилла в растрате церковного имущества. Клубок проблем не прошел для Гилла и его семьи даром — в августе 1720 г. у его супруги случился выкидыш, что обернулось безобразными пересудами, в которых, как и в предыдущей ситуации, Кросби и другие противники Гилла, некогда начинавшие с оказания ему помощи, были вынуждены каяться (что сам Гилл воспринял не без удивления).

В июне 1723 г. была предпринята попытка примирения двух групп расколовшегося Гоат-ярда, которое, однако, состоялось лишь четыре года спустя<sup>8</sup>. Рост общины Гилла за эти годы был невелик — начав с 90 членов, к 1729 г., когда она приняла собственный церковный завет и исповедание, она увеличилась лишь вдвое. После ухода Кросби и смерти в апреле 1724 г. Джона Смита ее диаконат был сменен. Слово над гробом Смита было первой печатной работой Гилла, за которой последовало эссе «Урим и Туммим как пророчество о Христе», а затем — исследование в защиту крещения полным погружением<sup>9</sup> и работа над серией еженедельных лекций по книге Песнь Песней (изданных в 1728 г.), с которой Гилл начнет свой монументальный библейский комментарий. Эта книга быстро приобрела значительную популярность; современники считали, что среди работ Гилла «нет ничего более полезного для христиан и их семей»<sup>10</sup>. В 1726–1727 гг. состоялась также дискуссия по вопросу о крещении с Маттиасом Моррисом из Ротуэлла, чьи работы не имели большой апологетической ценности и были построены в основном на критике баптистской обрядовой практики<sup>11</sup>. Эти ранние

---

<sup>7</sup> Skepp J. *Divine Energy*. L., 1720, repr.: Elon NC, 1973. Эта этапная для своего времени работа посвящена доказательству неодолимости действия благодати в проповеди, обладающего абсолютной силой убедительности и исключаящего свободу выбора со стороны обращаемого.

<sup>8</sup> Ivimey J. *History of English Baptists*. V. 3. L., 1823. P. 326–330, 353–355.

<sup>9</sup> Gill J. *A Defence of the Ancient Mode of Baptism*. L., 1727.

<sup>10</sup> Gill J. *An Exposition of the Book of Solomon's Song*, L., 1728. Preface. Об исключительном значении этой великолепной по языку работы 30-летнего теолога свидетельствует уже тот факт, что в ней едва ли не ярче всего у Гилла раскрыта важнейшая реформатская тема — неодолимая благодать.

<sup>11</sup> Maurice M. *The Manner of Baptising with Water*, L., 1726. Id. *Plunging Into Water No Scriptural Mode*. L., 1727.



работы Гилла принесли ему заметный круг сторонников, и в 1729 г. он был приглашен читать знаменитые еженедельные лекции, продолжавшиеся в течение 27 лет.

В январе 1729 г. состоялось фактическое объединение общины Гилла с церковью в Криплгейте, оставшейся без пастыря после кончины Скеппа и его преемника Хэмфри Барроу, также из Кеттеринга. После того как Гилл начал окормлять эту общину, было принято решение отказаться от выработанной Кичем практики единогласного решения о принятии членов, причинившей столько беспокойств, а также был выработан новый церковный завет (ковенант), касавшийся уже не столько организационных, как в предыдущем поколении, сколько доктринальных вопросов. Если декларация Кича касалась лишь принятия обязанностей христианина<sup>12</sup>, то Статьи 1697 г. были развернутым исповеданием веры, составленным на основе Второго Лондонского исповедания 1689 г., вслед за которым Гилл также развернул целый ряд богословских тезисов. Без сомнения, этот документ подвел предварительный итог начатой группой фанатичных энтузиастов борьбе за богословие и практику нового типа. Именно к 1729 г. пастырь, уже ставший зрелым богословом и ученым, поставил на ноги дело своей жизни и обеспечил ему историческое бессмертие.

Исповедание веры Гоат-ярда 1729 года явилось первым документом собственно гиперкальвинизма, как течения в баптистском богословии. Это очевидно в силу того, что в нем появляются определения и акценты, не присущие ни радикальному кальвинизму периода Английской революции, ни предыдущему этапу развития баптизма — что легко проследить при сопоставлении со Статьями веры, подписанными Кичем в 1697 г. — ведущим документом лондонских баптистов предыдущего поколения<sup>13</sup>.

Исповедание Гоат-Ярда — очень лапидарный текст, уникальный по содержанию, так как он, с одной стороны, сочетает черты собственно исповедания веры (доктринального документа) и церковного ковенанта (формулировки дисциплинарно-нравственного характера<sup>14</sup>), а с другой, почти не содержит прямых ссылок на Писание (в отличие от реформатских и баптистских исповеданий) и спекулятивно-схоластических формул (характерных для богословских тезисов). Декларация Гилла намного короче, чем документ Кича, и не содержит библейских ссылок. Это вполне закономерно, ибо по сравнению со Статьями Кича это документ уже другой эпохи. Например, ряд пунктов и утверждений из Статей 1697 г., таких, как упоминание о тройственном служении Христа или социальные темы, такие, как возможность наличия у верующих частной собственности или отказ от радикального антиномизма, в «Исповедании» полностью опущены (возможно, за снижением их дискуссионности). В то же время тринитарные формулировки Исповедания, для которого Отец, Сын и Дух «равны по природе, власти и славе», явным образом направленные против неоарианства, выходят на первый план, поскольку актуальность этой темы за первую четверть XVIII в. в Англии существенно возросла.

Другие существенные различия между документами касаются соотношения между предопределением и падением, то есть в данном случае супралапсариянской

---

<sup>12</sup> Church Covenant of Benjamin and Elias Keach [<http://www.carmichaelbaptist.org/Articles/Keach%20Covenant.htm>]

<sup>13</sup> Keach B. Articles of the Faith of the Church of Christ [[http://www.supralapsarian.com/documents/Keach\\_Benjamin\\_Articles\\_of\\_the\\_Faith\\_of\\_the\\_Church\\_of\\_Christ\\_1697.pdf](http://www.supralapsarian.com/documents/Keach_Benjamin_Articles_of_the_Faith_of_the_Church_of_Christ_1697.pdf)]

<sup>14</sup> Образцы документов обоих типов см.: Baptists Confessions, Covenants and Catechisms. Ed. T.& D. George. Nashville, 1996.

позиции, к которой были близки обе группы баптистов. В частности, Кич в Статьях 1697 г. пишет:

3. Указы (decrees) Бога есть Его вечная цель, по изволению воли Его, посредством которой Он предопределяет ради Своей славы все, чему надлежит произойти, и допускает совершаться даже злу ради Своей мудрости и справедливости во славу явления Своих атрибутов.

32. Мы верим, что Бог от всей вечности, в соответствии с изволением святой воли Своей, определил некоторых ангелов и некоторых из падших сынов и дочерей Адама к вечной жизни... так что их число не может быть ни увеличено, ни уменьшено; других же он оставил и осудил Своим указом об оставлении (preterition).

Эта формулировка не содержит четкого указания, совершается ли отвержение по факту падения или независимо от него. Гилл несколько более конкретен относительно избрания, не конкретизируя вопрос, как у классических супралапсариев (Теодор де Беза, Гомар, С. Рутерфорд).

3. Мы считаем, что до начала мира Бог избрал определенное число людей к вечному спасению, предопределив их к усыновлению как Своих детей через Иисуса Христа, по собственной милости и благоволению воли Своей; и что в соответствии с этим благим замыслом Он совершил и заключил завет благодати и мира со Своим Сыном, Иисусом Христом, ради тех лиц, для коих Он назначен Спасителем, и ради всех духовных благословений, предусмотренных для них, а также, что эти лица ради всей Его благодати и славы свободно и милостиво даны Христу.

6. Мы считаем, что вечное искупление, которое Христос совершил через пролитие Своей Крови, является конкретным и частным, то есть оно было конкретно замыслено за избранных Богом и овец Христовых, и только они пользуются благословениями от него.

Это утверждение, вполне согласное с Кичем относительно ограниченного искупления, в то же время не дает оснований считать позицию Гилла последовательно супралапсарианской; в дальнейшем она практически не изменилась<sup>15</sup>.

Следующий момент в расстановке акцентов касается христологии. Если Кич в соответствии со всей классической ортодоксией ограничивается тем, что констатирует Воплощение Христа как единой Личности в двух природах при наличии в Нем по человеческой природе истинного тела и совершенной души без греха, то Гилл был вынужден добавить к этому вероопределения, актуальные уже для новоевропейского богословия.

5. Мы верим, что Господь Иисус Христос, будучи от века Ходатаем Нового Завета и являясь Поручителем Своего народа, не от вечности имея человеческую природу, в целом или частично, но был создан и сформирован телесно, как дух формирует человека, когда Он был зачат в утробе Девы, и потому Его человеческая природа состоит из истинного тела и разумной души, которые Сын Божий вместе и сразу ввел в союз со Своей Божественной Личностью, воплотившись от жены, и не до того; и в этой природе Он действительно страдал и умер как наш Заместитель, и дал за нас и за наши грехи удовлетворение, которого требовали закон и справедливость Бога, а также открыл путь для всех тех благ, которые потребны для нас во времени и в вечности.

Этот пункт непосредственно направлен против появившейся в 1700-е гг. еретической христологии кембриджского конгрегационалиста Джона Хьюсси<sup>16</sup>, выросшей из не-

<sup>15</sup> См.: Элла Г. Джон Гилл и гиперкальвинизм [URL: [www.refspb.ru](http://www.refspb.ru)]

<sup>16</sup> Hussey J. *Glory of Christ Unveiled*. L., 1707 (repr. 2010).

правомерной радикализации некоторых идей пуританина Т. Гудвина<sup>17</sup>; согласно этой концепции Христос от вечности имел человеческую природу. Взгляд Хюсси на Христа, ставшего Богочеловеком прежде создания мира, сформировался под влиянием Томаса Гудвина. Гудвин учил, что в Своем вечном завете Бог уже зафиксировал статус Своего Сына как Богочеловека и создал Адама как Его образ, а также его отношения с Евой как проекцию вечного брака между Христом и Его избранными. Тем не менее, в отличие от Хюсси, Гудвин еще не учил, что человечество Христа существовало прежде всех времен, ибо имел место лишь предвечный замысел о вочеловечении Бога. Этот взгляд был последовательно разработан у Хюсси, согласно которому, если связь между Христом и избранными существует вечно, то это существенно важно для правильного понимания учения о Троице, которое было бы чуждо схоластической спекуляции о природе Бога, но опиралось на библейские факты об отношениях Христа и Церкви. Эта концепция, изложенная Хюсси в книге «Раскрытие славы Христовой», в баптизме не закрепились и была отвергнута.

Некоторые пункты Исповедания практически тождественны Статьям и лишь поставлены в несколько иной контекст.

8. Мы считаем, что дело возрождения, обращения, освящения и веры не является актом свободной воли человека, но могущественной, действенной и неотразимой благодатью Божией.

9. Мы считаем, что все те, кто избран Отцом, искуплен Сыном и освящен Духом, должны устоять до конца, так что никто из них не погибнет, но все получают жизнь вечную.

Относительно первого из этих утверждений Кич говорит просто об «обновлении человека благодатью» (Статья 8), подчеркивая, что освящение также есть «дело свободной благодати Божией» (Статья 15). Что касается стойкости святых, то в этом вопросе между радикальными кальвинистскими школами вообще нет заметных разногласий.

Для полноты картины упомянем некоторые моменты, указываемые «по умолчанию». Гилл избегает свойственного прежнему кальвинизму и имеющего место у Кича акцента на полноту свободы и возможностей человека в состоянии невинности, утраченную в падении (Кич, Статья 8), а также упоминания о завете дел как законе, данном сначала Адаму, а затем Моисею, и замененном заветом благодати во Христе (Статьи 30–31). Иначе говоря, здесь начинает звучать очень характерный акцент гиперкальвинизма — ограничение завета с Адамом естественным законом, который дает только земные блага, при одновременном признании за Ветхим Заветом как принципа дел, так и завета благодати, что исключает принижение принципиального для пуритан Моисеева завета частью баптистов<sup>18</sup>.

В Статьях Кича присутствует нестандартное и довольно редкое для баптистов утверждение, претендовавшее на прямое восстановление практики апостолов и с энтузиазмом поддерживавшееся такими людьми, как Кросби: «23. Мы считаем, что возложение рук на крещеных верующих есть постановление Христа, и к нему должны быть представлены все лица, которые допущены вкушать Вечерю Господню». Фактически

---

<sup>17</sup> О христологии Гудвина в целом см. недавнюю блестящую диссертацию: Jones M. *Why Heaven Kissed Earth. The Christology of Thomas Goodwin*. Leiden, 2009. Влияние Гудвина на Гилла весьма велико и касается прежде всего учения последнего о вечном оправдании.

<sup>18</sup> К сожалению, анализ баптистского материала отсутствует в одном из лучших обзоров на эту тему: Karlberg M. *Reformed Interpretation of the Mosaic Covenant* // WTJ 43 (1980–81): 1–57

эта позиция открывала путь к экстатическим практикам крещения Святым Духом с возможной глоссолалией, но благодаря гиперкальвинизму она среди баптистов не закрепилась. Для Гилла крещение по вере является необходимым и достаточным условием принятия Евхаристии (п. 11).

Наконец, необходимо упомянуть пункты, исключительно важные для последующего развития гиперкальвинизма. В разделе о действенном призвании Кич пишет, что Святой Дух «убеждает принять свободно предлагаемое Евангелие». У Гилла нет такой формулировки, что фактически означает у него акцент на неодолимость благодати. Евангелие — это не предложение, его нельзя по своей воле принять или отвергнуть, ибо оно дается или нет. В перспективе гиперкальвинизма это означало, что заверять неверующих людей, что Христос умер за них, и увещевать их на этом основании нельзя. Такая постановка вопроса приведет на следующем этапе, к чрезвычайно важным спорам.

Кич, строго отличая оправдание от освящения, вместе с магистерской Реформацией настаивает, что благодать оправдания «приемлетса только верой» (Статья 13). В то же время Гилл четко говорит об оправдании только благодатью и только Христом или «только через Кровь Христа».

7. Мы считаем, что оправдание избранных Божиих только праведностью Христа вменяется им без рассмотрения любого дела праведности, совершенного ими, и что полное и свободное прощение всех их грехов и прегрешений, прошлых, настоящих и будущих, дается только через Кровь Христа по богатству благодати Его.

Это заявление, не исключая оправдания через веру, открывает возможность верить в оправдание от вечности. Несколько лет спустя в «Корпусе доктринального богословия» Гилл подтвердил, что указ Божий об оправдании избранных и есть их оправдание, совершаемое до времени и предшествующее любому акту веры<sup>19</sup>. В этом, несомненно, самом пререкаемом (в силу не всегда обоснованных обвинений в практической и пастырской путанице) моменте своего учения Гилл, по-видимому, исходил из разделяемого только гиперкальвинистами допущения, что указ Божий тождественен его исполнению: как указ об избрании есть само избрание, так указ об оправдании тождествен оправданию. Данное утверждение представляет собой также отход от Второго Лондонского исповедания, отклонившего принцип оправдания от вечности. В статье 11.4, взятой из ВИБ, мы читаем, что святые «не являются оправданными лично до тех пор, пока Дух Святой в назначенное время реально не откроет им Христа», и «никто не может быть назван действительно примиренным, оправданным или принятым, пока он на самом деле не привит ко Христу верою». Тем не менее само наличие этого заявления заставляет предположить, что в период, предшествующий 1689 г., симпатии к вечному оправданию имели место среди баптистов.

Тем не менее значение этого момента не должно подвергаться превратным толкованиям. В отличие от некоторых более поздних радикальных кальвинистов в баптистской среде Гилл не утверждал, что вера не играет никакой роли в спасении или, что действие благодати возможно и без сознательного принятия Христа. Скорее, утверждение Гилла и гиперкальвинистов XVIII в., как и более ранних радикальных кальвинистов, таких, как С. Ричардсон<sup>20</sup>, состояло в том, что вера есть инструмент,

---

<sup>19</sup> DPD 2.6.

<sup>20</sup> Richardson S. Justification by Christ Alone. L., 1647.

а не фактор спасения, совершаемого по благодати через веру, а не посредством самого акта веры. Данное утверждение есть последовательный вывод реформатской, а также строгой баптистской традиций, в корне отличающий весь строй кальвинистского мышления от лютеранского<sup>21</sup>. К сожалению, некоторые западные авторы, например Дж. Бике, некритически проецируют на мышление гиперкальвинистов XVIII в. его позднейшие искажения, в частности в США (т. н. теорию условного времени спасения). В Англии строгие баптисты никогда не пренебрегали проповедью неверующим и не считали, что можно обратиться после смерти! Винить их в этом значит просто противоречить исторической правде.

С нашей точки зрения, данного краткого обзора достаточно, чтобы показать характер сдвига в английском баптизме, обозначившегося в период в 40 лет, последовавший за Славной революцией. В то же время он поясняет по крайней мере некоторые доктринально-богословские (а не просто дисциплинарные или человеческие) причины неприятия позиции Гилла сторонниками баптистского мышления, свойственного предыдущему поколению и представленного такими людьми, как Бенджамин Кич или Уильям Киффин, или даже Кросби.

Декларация Гилла, ставшая одним из важнейших резюме строгого баптизма, была переиздана при его жизни трижды — в 1739, 1764 и 1768 гг. Хотя она выражала учение только одной общины, эта община как столичная имела серьезное значение. Сегодня не установлено точно, в каких церквях в Англии она использовалась без изменений до конца XIX в., тем не менее ее авторитет сохранялся и позже; так, в 1911 г. ее практически повторила декларация веры строгой баптистской церкви в Ливерпуле. Это дает полное основание сделать вывод также об этапном характере данного документа и о его серьезном значении для развития не только баптизма как традиции, но и всего англоязычного протестантизма.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Элла Г. Джон Гилл и гиперкальвинизм [URL: [www.refspb.ru](http://www.refspb.ru)]
2. Baptists Confessions, Covenants and Catechisms. Ed. T.& D. George. Nashville, 1996.
3. Church Covenant of Benjamin and Elias Keach [<http://www.carmichaelbaptist.org/Articles/Keach%20Covenant.htm>]
4. Gill J. A Defence of the Ancient Mode of Baptism. L., 1727.
5. Gill J. An Exposition of the Book of Solomon's Song, L., 1728.
6. Hussey J. Glory of Christ Unveiled. L., 1707 (repr. 2010).
7. Ivimey J. History of English Baptists. V. 3. L., 1823.
8. Jones M. Why Heaven Kissed Earth. The Christology of Thomas Goodwin. Leiden, 2009.
9. Karlberg M. Reformed Interpretation of the Mosaic Covenant // WTJ. № 43 (1980–81). P. 1–57.
10. Keach B. Articles of the Faith of the Church of Christ [[http://www.supralapsarian.com/documents/Keach\\_Benjamin\\_Articles\\_of\\_the\\_Faith\\_of\\_the\\_Church\\_of\\_Christ\\_1697.pdf](http://www.supralapsarian.com/documents/Keach_Benjamin_Articles_of_the_Faith_of_the_Church_of_Christ_1697.pdf)]
11. Maurice M. The Manner of Baptising with Water, L, 1726.
12. Maurice M. Plunging Into Water No Scriptural Mode. L., 1727.

---

<sup>21</sup> Мы не конкретизируем здесь эту тему, требующую обзора обширного материала по всем трем направлениям.

13. Oliver R. *History of English Calvinistic Baptists 1771–1892*. Edinburgh, 2006.
14. Richardson S. *Justification by Christ Alone*. L., 1647.
15. Rippon J. *Brief Memoir of the Life and Writings of the Reverend John Gill*. Harrisburg, 1998.
16. Skepp J. *Divine Energy*. L., 1720 (repr.: Elon NC, 1973).
17. White B. R. *John Gill in London 1719–1729: A Biographical Fragment* [URL: [http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/bq/22-2\\_072.pdf](http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/bq/22-2_072.pdf)]
18. White B. R. *Thomas Crosby, Baptist Historian. Part I* // *Baptist Quarterly*, Vol. XXI, 4. October 1965.
19. Whiteley N. T. *The Baptists in London*. L., 1928.

*Е. В. Кузьмина*

## «АНТИЧНОЕ ХРИСТИАНСТВО» КАК СОСТАВЛЯЮЩАЯ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И ИСТОРИИ ЦЕРКВИ

Отправной точкой для нашего размышления послужил тезис Р. В. Светлова о параллелизме двух «переломных эпох» европейской цивилизации: первых веков по РХ и современной эпохи «пост...» (постмодерна, постхристианства, постсекуляризма)<sup>1</sup>. Хронологически эти периоды сопоставимы и составляют два-три столетия. Тогда, на рубеже античной и христианской цивилизаций знаковым явлением становится «гнозис», «ведающая вера», единый язык для диалога религий-культур<sup>2</sup>. Сегодня и для России и для мировой философской мысли сохраняется актуальность продолжающегося «религиозного ренессанса» или эпохи «постсекуляризма». Основные участники — богословие (теология), философия, комплекс гуманитарных направлений — наук — сосуществуют в непосредственной близости, периодически претворяющейся в сотрудничество.

Российская традиция исследования религиозных феноменов («наука о религии») формируется позже европейских школ. Можно добавить, что и богословие в России приобретает свой академизм не ранее середины XIX века, а о школах можно говорить с начала XX столетия. Конец XX века связан с вхождением теологии в образовательное пространство РФ и реформированием богословия по принципам теологии. Мы еще не можем говорить о завершенности образа российской православной теологии, восприемнице дореволюционной богословской традиции. Хронологически первенствующая в списке конфессиональных теологий России православная теология может рассматриваться в качестве архетипа. Тем не менее, следует обозначить эти процессы как определение одного неизвестного посредством другого неизвестного. Не смотря на то, что появляются монографии по истории российского богословия, российского религиоведения, российских университетов, персональные статьи Православной энциклопедии, защищаются диссертации по истории русской философии, обобщение и аналитика всей российской «религиоведческой» традиции явно недостаточна. Об-

---

<sup>1</sup> Светлов Р. В. Александрийский платонизм и александрийская экзегетика. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. С. 219–220.

<sup>2</sup> Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. — СПб., 1998. С. 193.

ращение к европейскому опыту всегда полезно, но вряд ли та или иная европейская модель может быть воспроизведена в многонациональной и поликультурной России, и не только по конфессиональным причинам.

Наука о религии в Европе началась с истории религии. Российское духовно-академическое богословие конца XIX в. — начала XX в. усматривало свои перспективы по линии истории Церкви. Можно ли соотнести эти две дисциплины?

Первый опыт историко-церковного построения связан с Евсевием Кесарийским. Все последующие историки Церкви видели себя «продолжателями» дела Евсевия. Это была история одной религии, но, с обязательным включением «преуготовительного» периода, христианской «литературы», ересей и иудаизма. История религий появляется в новое время, после первоначального накопления фактического материала. История Церкви становится частью истории религий. Она может именоваться историей христианских Церквей, историей христианства, уходя в монографическую проблематику отдельных тем.

В. В. Болотов в своем Введении дал подробный анализ вопроса периодизации истории Церкви, связанный с «конфессиональными» типами построения<sup>3</sup>. «Античное христианство», «эллинизм и христианство» не является периодом в прямом смысле этого слова. Хотя эту проблематику можно уложить в эпоху древней Церкви, доникейское христианство, раннее христианство. Протестантские теологи — «отцы-основатели» церковно-исторической науки — связывают античность и христианство как форму (классическую, греко-римскую) и новое содержание. Различное решение вопроса о соотношении внешнего и внутреннего имеет тенденцией уменьшение «новизны» христианского откровения, усиление «естественности» причин появления церковного вероучения. В антитезе с этими тенденциями европейской «науки о религии» выстраивался «конфессиональный тип» российского религиоведения.

Становление христианского богословия связано с эллинизмом, (нео) платонизмом и гнозисом не только исторически. Об этом говорит и еще одно конфессиональное для православного богословия явление — «христианский платонизм». Переосмысление богословием (теологией) своего места в современном научном и образовательном пространстве опять обращает наше внимание к гнозисному сознанию первых веков нашей эры. Диалог языческого философа, гностика и христианского богослова получает методологическое значение. Не будет большой натяжкой именованье всех трех традиций — «теологиями».

Осознание важности данного предметного поля появляется в российском богословии с самого начала. Уже О. М. Новицкий выделяет александрийскую фазу во взаимоотношениях философии и религии античности, порождающую «новую противоположность — между верою и разумом, которая невозможна была в мире языческом, где вера и знание проистекали из одного и того же источника, из человеческой природы и заключали в себе одно и то же естественное содержание»<sup>4</sup>. Христианская философия, по мнению автора, наследует эту противопоставленность веры и разума, что и составляет главную проблему ее философствования. О. М. Новицкий четко не говорит, вера ли утратила языческий характер, или позднеантичная философия

---

<sup>3</sup> Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 2. Лекции по истории древней церкви. Введение в церковную историю. — М.: Мартис, 2000. С. 266–283.

<sup>4</sup> Новицкий О. М. Постепенное развитие философских учений в связи с развитием естественных религий. Ч. 1. — Киев, 1860. С. 29.



приблизилась к откровенным вершинам. Далее в российском богословии мы встретим и тот, и другой вариант ответа.

В Киеве же появляется специально посвященная нашей теме монография П. И. Линицкого «Учение Платона о божестве». Основатель российской традиции исследования платонизма предлагает «всю философию Платона рассматривать как целое, и даже как часть еще большего целого»<sup>5</sup>. Платон становится частью платонизма, а тот, в свою очередь — частью «древне-эллинского национального мировоззрения». Автор использует концепты германской науки, такие как натурализм, политеизм, философский монотеизм, дуализм и пантеизм, вписывая их в единую картину античной религии. Заключается это описание противопоставлением христианству, в котором появляется указание на языческий характер античного мировоззрения, в том числе платонизма. «В этой именно невозможности догматически (а не только в форме мифа) утвердить понятие личности по отношению к божеству, и заключается существенная противоположность языческого религиозного сознания христианскому вероучению»<sup>6</sup>. Античность знает только естественный путь, путь разума. Сверхъестественность и, следовательно, безусловность Божественного может открываться человеку сверхъестественным же образом. П. И. Линицкий полагает, что «лучшим средством для выяснения отношения между платонизмом и христианством» является обращение к позднеантичному платонизму в лице известного противника христианства Цельса. «Лучший способ к разрешению спорного вопроса об отношении между христианством и платонизмом, конечно, состоит в том, чтобы установить точно отличительный характер того и другого». П. И. Линицкий находит среди европейских коллег тех, кто занимал такую методологическую позицию, но они увлеклись одной полемикой. Кроме того, ситуация осложняется разным, в том числе вероисповедным пониманием самого христианства. Православно-теологический угол зрения видит вопрос сложнее: П. И. Линицкий говорит не только о различии, но и о «некоторых пунктах соприкосновения» между противниками. Поэтому вывод П. И. Линицкого, основывающийся на православной догматике, с одной стороны, категоричен: «о влиянии платонизма на образование христианского вероучения не может быть и речи». С другой стороны, со стороны важности для христианства естественного света человеческого разума, значение платонизма как вершины греческой философии должно быть признано. «Следовательно, по самому ходу вещей, эта философия была призвана к тому, чтобы в значении высшей формы натурального развития человеческого разума — послужить орудием к насаждению откровенных истин в разуме человечества; ибо христианство заключало в себе не только новое начало для жизни деятельной, практической, но также и новые умозрительные истины»<sup>7</sup>. Конкретное раскрытие этого положения, по мнению П. И. Линицкого, должна представить история христианской философии. Тем не менее, принципиальная возможность положительного ответа заявлена нашим автором.

Ответом на попытку французского автора XVIII столетия Сюверена «естественно-исторически» объяснить происхождение христианского вероучения, явилась работа М. А. Куплетского «Неоплатонизм и христианство». По мнению российского богослова, Сюверен стремился «вывести основные догматы христианства из влияния неоплатонической философии на христианских мыслителей», и, главное, его попытка

---

<sup>5</sup> Линицкий П. И. Учение Платона о божестве. — Киев, 1876. С. 281.

<sup>6</sup> Там же. С. 312.

<sup>7</sup> Там же. С. 332–334.

была продолжена популярной в XIX веке тюбингенской школой Ф. Баура<sup>8</sup>. Сам же М. А. Куплетский не отрицает известного сходства между «общей схемой неоплатонизма» и «схемой христианского мирозерцания», а также общность определенных проблем, стоявших и перед неоплатониками, но решенных только христианством «со своей точки зрения». Единство проблемного поля приводила к известной борьбе, результатом которой было развитие христианского сознания, в том числе и с усвоением некоторых готовых неоплатонических воззрений. Последние были продуктом религиозно-философского синкретизма, единодушно называемого в литературе «последним словом язычества» и состоящего из элементов восточных религий, теософии Филона и ряда греческих учений. Филон, по мнению М. А. Куплетского, здесь играет определяющую роль, так как именно он первым попытался соединить античную философскую традицию с Божественным откровением, «и на этой опоре... создать истинную религиозно-философскую систему и доказать примиримость востока с западом, Иудеи с Грецией в идейном отношении». «Со своей стороны и греко-римское язычество не было глухо к совершавшемуся перевороту в умственной жизни человечества», — указывает М. А. Куплетский. Таким образом, автор видит в поздней античности движение к принятию христианской истины, приводящее к «возвышению религиозного элемента над философским и тесному слиянию религии и философии» в неоплатонизме. Эта религиозно-философская реформа парадоксально соединила в себе новое стремление и изначальную языческую основу, результатом чего стало «внимание к главному вопросу религии об отношении бесконечного и конечного через сравнительный анализ многих религий различных народов»<sup>9</sup>. М. А. Куплетский признает, что неоплатоники александрийской эпохи сделали некоторые шаги к решению этого вопроса, неизвестного греческому уму. Тем не менее, автор заявляет, что вопрос о происхождении конечного бытия неоплатонизм решил «совершенно в духе древнего язычества», соединив дуалистическое и пантеистическое решения<sup>10</sup>.

Сравнивая две анализируемые системы, М. А. Куплетский называет идейные совпадения: (1) и там и там «Откровение составляет источник и основание достоверности всего учения», что проявляется в общем для обеих систем представлении о троичности Божества и учении о Божественном Промысле; (2) учение о том, что «мир, конечное, обязан своим происхождением бесконечному существу, Богу»; (3) сам человек — есть причина своего падения; (4) идея восстановления и искупления человека<sup>11</sup>. Последняя идея представляет собой, к тому же, основной пункт расхождения и противопоставленности двух систем. Ведь неоплатонизм, в отличие от христианства, «дело восстановления усваивает единственно силам самого человека». (5) Цель же у обоих учений одна — «уподобление Богу, соединение, общение с Ним». (6) Общим для языческого неоплатонизма и христианства является и представление о наказании для грешников.

Для М. А. Куплетского важно зафиксировать, что глубокий анализ этого сходства говорит о «чисто внешнем» характере его. «Обожение конечного мира», свойствен-

---

<sup>8</sup> Куплетский М. А. Неоплатонизм и христианство // Православный собеседник. 1881. № 6. С. 121.

<sup>9</sup> Куплетский М. А. Неоплатонизм и христианство // Православный собеседник. 1881. № 6. С. 129–132.

<sup>10</sup> Там же. С. 147.

<sup>11</sup> Его же. Указ. соч.// ПС. 1881. № 7–8. С. 180–181.

ное всему языческому, не позволяет ему говорить о каком-либо внутреннем родстве этих систем<sup>12</sup>. Последний вывод подтверждается еще и тем, что именно неоплатоники разрабатывают последовательную с языческой точки зрения критику христианского вероучения<sup>13</sup>. Мы видим, что по сравнению с П. И. Линицким, соотнесение платонизма (неоплатонизма) и христианского вероучения носит более детальный характер. М. А. Куплетский не удовлетворяется констатацией того факта, что позднеантичная философия строилась на философской классике Платона (и Аристотеля), а также не противоречила религиозным основаниям античной культуры. Неоплатонизм несет в себе новое, хоть и не в ответе, а в самом запросе. Удовлетворительный ответ на этот запрос древнего человечества для первых российских исследователей этого религиозно-философского феномена был дан христианской благой вестью. И, как кажется, хронологическая последовательность этих работ совпадает с их логической необходимостью. Настало время для фундаментального исследования самой христианской философии, о необходимости которого писал в конце своей диссертации П. И. Линицкий...

А пока можно сделать вывод о том, что в богословской периодике исследование неоплатонизма в его отношении к христианскому богословию возникает по апологетически-библиографическим причинам, но, сразу же, приобретает самостоятельное звучание. Античное христианство и платонизм создают лицо отечественной «философской теологии».

Таким, во многом определяющим для всей последующей отечественной традиции изучения проблем поздней античности, явился труд Василия Дмитриевского «Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Хр.» Свой интерес к известной древнехристианской богословской школе автор объясняет, в том числе, неудовлетворительностью существующей исследовательской литературы, ее предвзятостью, как со стороны рационалистов-протестантов, так и со стороны католических исследователей. Главная причина — в искаженном взгляде на само христианство, которое, по убеждению В. Н. Дмитриевского, есть принципиально новое религиозное явление, а не соединение религиозно-нравственных идей ведущих дохристианских, языческих и иудейских учений и школ, только очищенных от измышлений человеческой фантазии<sup>14</sup>. Для решения поставленного вопроса необходимо было подробно разобраться в главных оппонентах новой религии — филолизме и неоплатонизме.

Уже в дохристианской Александрии, полагает автор, при всем многообразии направлений, преобладающее положение занимали два: философско-языческое и философско-иудейское. Они задавали тон всем остальным философско-теософическим учениям. В. Н. Дмитриевский дает четкое определение неоплатонизма как позднеантичного философского эклектизма и синкретизма, но с преобладанием платонизма, т. к. именно эта философская «подкладка» органичнее всего соединялась с восточной теософией, которая, в свою очередь, была призвана оживить эллинский дух. С пафосом автор рисует картину тщетных попыток эллинистической традиции внутри себя найти источник необходимого для жизни духовного подъема. Получа-

---

<sup>12</sup> Там же. С. 223.

<sup>13</sup> Его же. Указ. соч.// ПС. 1881. № 9. С. 30.

<sup>14</sup> Дмитриевский В. Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Хр. — Казань, 1884. С. 7.

ется, что вся древнегреческая философия не смогла собой заменить практически почившую эллинскую и римскую религиозность и обратила свои взоры на Восток, который представил, по большому счету, две альтернативы: или языческие мистерии Халдеи, Египта и других древних народов, или христианское «безумие». Таким образом, эллинизм преимущественно отвечал здесь за философскую форму, а восточный дуализм — за религиозное содержание, и неоплатонизм «совмещал в себе всю сумму философско-языческого знания и ведения и чрез то являлся представителем всего философско-языческого мира». При всей разработанности неоплатонического учения, оно не смогло «указать прямого отношения между Богом и миром» и включило в себя весь неумеренный мистицизм язычества, вплоть до суеверия<sup>15</sup>.

Учение Филона по многим параметрам было близко неоплатонизму, а внутренне было более противоречиво, т. к. ветхозаветные богооткровенные истины и закон, с одной стороны, и дуалистическое учение о Боге и материи и посредствующем им иерархичном духовном мире, с другой, могли быть по видимости соединены только знаменитым филионовским «крайним аллегоризмом». Причем этот метод применялся по отношению к обеим составляющим иудейско-философского синкретизма. Наиболее показательным результатом явилось знаменитое учение Филона о Логосе, который одновременно выступал и личным мироустроителем (дань иудейской англологии) и безличным космическим принципом. Ситуация обостряется с того момента, когда миссионерские успехи христианства показали языческой и иудейской философии в достойного и сильного противника. Новая религия перестала быть только нелепой верой женщин и детей, на ее защиту встала и философски образованная интеллигенция. Но сближение с философией имело и побочный эффект в лице гностицизма.

В. Н. Дмитриевский видит в христианском гностицизме инвариант неоплатонического синкретизма и эклектизма. Содержание многочисленных гностических мифов, при всем их разнообразии, обнаруживает в своем основании все тот же языческий дуализм<sup>16</sup>. Появление гностицизма — этого внутреннего и, поэтому, чрезвычайно опасного врага — укрепило вполне естественное стремление христианского религиозного сознания к рациональному обоснованию. И не случайно, что первый опыт богословской системы был явлен в таком центре античного образованного мира как Александрия.

Александрийская школа — главный предмет исследования В. Н. Дмитриевского. Он останавливается на первых настоятелях школы Пантене, Клименте и Оригене, а также на задачах и устройстве этого училища христианской мудрости. Для В. Дмитриевского угол зрения, под которым необходимо рассматривать дело александрийцев — единение веры и знания или создание христианской науки<sup>17</sup>. Первый уровень или ступень школы сохраняла огласительный характер, высшая «эзотерическая» ступень, согласно новым задачам, предназначалась для утвердившихся в вере и знании и приводила к экзегезе и богословию как таковому. Многое в системе христианского образования было заложено уже Пантеном, но недостаточность сведений не позволяет говорить о нем подробнее. Больше конкретики мы имеем в случае с Климентом, сохранившиеся сочинения которого, по общему убеждению науки, могут быть рассматриваемы в качестве плана или программы обучения в Александрийской школе. Климент Александрийский на-

---

<sup>15</sup> Там же. С. 14–15.

<sup>16</sup> Дмитриевский В. Александрийская школа... — Казань, 1884. С. 21.

<sup>17</sup> Там же. С. 30–34.

чинает с полемики и, прежде всего, подвергает критике языческие верования именно с религиозной точки зрения. (Так как, исходя из культурно-исторических задач, многое в язычестве находит оправдание у христианских апологетов.) Не останавливаясь на авторском анализе содержания сочинений Климента, обратимся к основным выводам, относящимся к нашей проблематике. Главную заслугу Климента В. Дмитриевский видит в успешном и окончательном опровержении язычества, «так что все попытки к его восстановлению в последующие времена со стороны неоплатоников и Юлиана оказались безуспешными»<sup>18</sup>. Вопрос о языческой философии заслуживает у Климента отдельного рассмотрения.

В. Н. Дмитриевский полагает, что, не смотря на всю критику античных философов, в своем стремлении примирить христианскую веру и «широко понимаемую» философию Климент изменил своим принципам. Дело в том, считает автор, что содержательно христианская вера и философия не могут быть соединены не только потому, что философия сохраняет связи со своим языческим источником. Вера предполагает область таинственного, недоступного разумному пониманию. Отсюда только два выхода: или содержание веры, или путь, низводящий христианское учение «на степень простой философской доктрины». Климент двигался по второму пути. «Следствием такого его направления было то, что христианская догматика у Климента в тех его пунктах, где он особенно старался согласить идеи философии с истинами христианства, быть философом, наприм., в учении о Боге и об отношении Его к миру, о предвечном существовании материи, о душе человека, о соединении в Иисусе Христе двух естеств и Его теле, о падении демонов и возможности их восстановления, о чистилище, не вечности мучений и проч., получила у Климента вид языческой философии»<sup>19</sup>. Чаще всего, Климент был скорее нелогичен, чем сознательно отклонялся в сторону лжеучения<sup>20</sup>. В. Н. Дмитриевский полагает, что стремление механически объединить философию и христианскую веру являлось простительной издержкой его профессионализма в области философии. Не следует забывать и о трудноисполнимости самой задачи построения системы христианского вероучения, тем более что Климент действительно был одним из первых. Извиняет его и то, что Климент не создал системы в области христианского вероучения, «так как он не сознавал себя достаточно сильным для такого важного дела»<sup>21</sup>.

Таким образом, соединение веры и знания оставалось не достигнутым, и дело учителя продолжил Ориген. Прежде всего, В. Дмитриевский отмечает заслуги Оригена в деле положительной защиты христианства, рациональный принцип и философская эрудиция которого помогли развернуться христианской апологии во всем масштабе и навсегда упразднить подозрения в нелепости и т. п.<sup>22</sup> Хотя наш исследователь и отмечает недочеты Оригена в области критики гностицизма, — полный успех в этом деле, по мнению автора, обеспечивает только внутреннее опровержение с привлечением данных самого Св. Писания — в целом заслуги Оригена в этой области трудно переоценить. Другое дело, догматическое учение, которое должно составлять

---

<sup>18</sup> Там же. С. 45.

<sup>19</sup> Там же. С. 62.

<sup>20</sup> Эта оценка касается и нравственного учения Климента Александрийского, в котором, по мнению В. Дмитриевского сквозит стоический ригоризм и аристократизм (С.63-76).

<sup>21</sup> Дмитриевский В. Александрийская школа... — Казань, 1884. С. 49.

<sup>22</sup> Там же. С. 104.

сердцевину системы христианского вероучения. В. Н. Дмитриевский и здесь упреждает результаты анализа источников общими выводами о платонизме, идеализме и аллегоризме Оригена, а также нелогичности его построений. Как и в случае с Климентом, мы встречаем принципиальное заявление о неправильности подхода к христианству, «в силу ... узкого понимания» которого Ориген полагал, что истины Св. Писания изложены «без всяких оснований и доказательств, и, след., отыскание этих оснований и доказательств должно принадлежать самим людям»<sup>23</sup>. Не смотря на то, что аллегоризм привел Оригена к его знаменитой экзегезе Св. Писания, прежде всего Ветхого Завета, этот метод не удержал богослова в границах ортодоксии. Вернее, Ориген в разных местах своего обширного наследия одновременно и доказывал свою преданность Св. Писанию и Св. Преданию, и позволял себе вольности толкования и понимания догматических основ веры, что неминуемо приводило его к спорным, если не еретическим утверждениям. В своем стремлении соединить философию и данные Откровения Ориген основные положения догматики (тринитарные, христологические, сотериологические) старался строить на Св. Писании, но *развивал* эти положения по-философски: с включением доктрин Платона, стоиков, Филона, неоплатоников и гностиков<sup>24</sup>. Вопрос наследия Оригена архисложен и не относится напрямую к нашей проблематике. Но мы не можем его полностью опустить, так как, по мнению В. Н. Дмитриевского, корень всех зол оригенизма в *широко понимаемой философии*, другими словами, в методе Оригена. Действительно ли существует только «или — или»: или рациональность метода или верность откровенным истинам? Тогда в чем заключается собственно богословский (теологический) метод? Ведь признает же В. Н. Дмитриевский успех Оригена в создании системы богословия, в ее основных частях и направлении!

Свое обращение к начальной истории богословия автор заключает следующим утверждением: «...возвышая христианскую умозрительную истину на степень знания, Александрийская школа, в лице Оригена, показала и крайние границы, до которых может простираться человеческий разум, при стремлении к разумному усвоению христианского вероучения...»<sup>25</sup>. После Оригена, следуя Евсевию Кесарийскому и Иерониму, В. Н. Дмитриевский обращается к Ираклу, Дионисию, Серапиону, Пиерию, Феогносту, св. Петру, Ахиллу, сохранявшим школу в рамках ортодоксии. Переломным для Александрийского училища оказалось поставление дидаскалом Ария, лжеучение которого явилось «только крайним выводом из учения Оригена, именно одной его стороны, где Ориген раскрывал учение о Сыне, как посреднике между Богом и миром»<sup>26</sup>. С другой стороны, Арий вскрыл и продемонстрировал ложный путь оригенова рационализма и, тем самым, подтолкнул Александрийскую школу в лице наставников Макария и, особенно, св. Афанасия исторгнуть и опровергнуть оригенизм, а также направить богословие по новому руслу. Это — исток Ново-Александрийской школы.

---

<sup>23</sup> Там же. С. 82.

<sup>24</sup> Там же. С. 128–129: «Нельзя не видеть с первого раза, что в своей системе Ориген является скорее философом, пытающимся объяснить основные вопросы человеческого духа: о Боге, мире и человеке... путем ... физических исследований, чем христианским богословием, видящим в св. Писании выражение полной истины и потому решающим все указанные вопросы на основании самого же св. Писания; от этого произошли все ошибки Оригена.»

<sup>25</sup> Дмитриевский В. Александрийская школа... — Казань, 1884. С. 130–134.

<sup>26</sup> Там же. С. 153–154.

Наш автор полагает, что именно св. Афанасий смог показать, «соединение веры с знанием, если только они поставлены в должные отношения друг с другом, возможно и полезно!»<sup>27</sup> В то же время, св. Афанасий — завершитель дела, начатого Александрийской школой. Победа св. Афанасия «была гибельна для самой школы, потому что она убила дух свободного исследования христианского учения, чем собственно и сильна была школа»<sup>28</sup>. Таким образом, В. Н. Дмитриевский указывает на естественно-исторические причины угасания Александрийской школы. Она выполнила свою миссию, как в отрицательной ее части, так и в положительной. Дальнейшее — дело всей Церкви и вселенских Соборов.

Тем не менее, В. Н. Дмитриевский решает назвать преемницу Александрийской школы. Это — Кесарийская школа в Палестине. Тот факт, что именно сюда пришелся отток интеллектуальной жизни, доказывается не только положительно — наличием богословской литературы, но и отрицательно — обильным произрастанием ересей, тогда как после Ария Александрия уже не могла «похвастаться» крупными лжеучителями. Главными продолжателями ново-александрийского направления и дела св. Афанасия явились великие Каппадокийцы. Они в условиях прогрессирующего умирания язычества встали на защиту православия от язычников (Ливания, императора Юлиана и др.) и современных еретиков (евномиян, духоборцев и др.) Отношение свв. Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского к наследию Оригена и всей философии античного мира можно считать классически-христианским, не смотря на то, что каждый из богословов делал это по-своему. Философская эрудиция и логика пригодилась им не только в апологетических целях, но и в прямо богословских — тринитарном, христологическом, пневматологическом, сотериологическом и другом раскрытии полноты православного вероучения.

Что касается самой Александрии, то одним из последних значительных представителей первой в истории богословской школы явился Дидим Слепец. По замечанию В. Н. Дмитриевского, как ученик св. Афанасия Дидим в вопросе о соотношении веры и рационального знания «стоял на точке зрения своего учителя, считая знание не за источник истины, а только за оружие, которым истина может пользоваться против лжи»<sup>29</sup>. Как кажется, именно здесь В. Н. Дмитриевский выразился более или менее однозначно по теме «вера-знание (философия)», вместо неконкретных определений «слишком узко» или «слишком широко». Последняя характеристика («слишком широко»), как мы видели, всегда относилась к философии и рациональному доказательству в области вероучения. Присовокупляя другие собранные нами выше замечания автора, мы можем сделать вывод, что для В. Н. Дмитриевского собственно философское исследование не возможно в богословии. И метод Оригена, по большому счету, был ортодоксальным богословием отвергнут, или в мягкой форме (Каппадокийцы), или в форме догматического осуждения на V Вселенском Соборе (553 г.) Этому нашему выводу не противоречат заключительные строки исследования В. Н. Дмитриевского, связавшего падение Александрийской школы именно с осуждением оригенизма. Но чтобы история христианского любомудрия не выглядела столь удручающе, наш автор настаивает на том, что главное значение Александрийской дидаскалии проявилось на не-александрийской почве, а в магистральной линии ортодоксального богос-

---

<sup>27</sup> Там же. С. 168.

<sup>28</sup> Там же. С. 183.

<sup>29</sup> Там же. С. 262.

ловия св. Григория Богослова и других<sup>30</sup>. Если можно так выразиться, Александрийская школа умерла, для того, чтобы жило ортодоксальное богословие. И по справедливому заключению В. Н. Дмитриевского, ни один из многочисленных критиков Александрийской школы (в наставничестве Оригена) никогда не отвергал ее великое историческое значение для христианства и всего образованного человечества.

Как мы видим, уже в первых самостоятельных исследованиях российских богословов, не смотря на их стиль изложения проблем, сильно отличающийся от современного научного языка, было полное осознание всей сложности очерченного круга вопросов, а также, что для нас наиболее важно, вполне успешное их разрешение. Не случайно, что после этих первых «титанических» и энциклопедических по охвату проблематики и литературы исследований отечественная наука пойдет по пути детализации предметного поля<sup>31</sup>.

Классической для нашего исследования является работа профессора Московской Духовной академии Анатолия Алексеевича Спасского «Эллинизм и христианство», которая представляет собой образец сравнительно-теологического исследования сюжетов позднеантичной истории. Автор говорит, что это была переломная эпоха, когда со всей остротой встал вопрос «чья вера лучше и с какой религией человек становится ближе к Богу?»<sup>32</sup>. Обращение к источникам показывает богослову, что христианство встретило в языческом обществе настоящую ненависть. А. А. Спасский полагает, что фантастические слухи по поводу христианских таинств являются, скорее, следствием, а не причиной такого положения вещей. Поиски подлинного источника этой «горячей ненависти» к христианским общинам приводят автора к существованию самой религии Христа, так как, говорит А. А. Спасский, «язычник по самой своей природе толерантен»<sup>33</sup>. Христианин в глазах язычника «был не только атеистом-безбожником, отвергающим принятый культ, но и атеистом-противобожником, презирателем и врагом богов: христианин не только пренебрегал богами, но и оскорблял их, и тем самым навлекал их гнев на людей, страну и государство»<sup>34</sup>. Таким образом, нетерпимость самих христиан была, по мнению автора, главной причиной негативного отношения к ним со стороны античного общества. Позднеримская общественность была не только религиозна на языческий лад, но и весьма образованна. Она имела философски разработанную традицию представлений об истинной религии и вере. Вот этой-то традиции прямо противоречила христианская религия, «по своему существу и способу своего происхождения»<sup>35</sup>. Религия Христа, указывает А. А. Спасский, не имела

---

<sup>30</sup> См. однако, повторное заявление С. 272: «Так пала незаметно одна из величайших и древнейших христианских школ, — пала, будучи подавлена новым ортодоксальным направлением в самом христианстве!»

<sup>31</sup> Если говорить о первых трудах, то следует упомянуть также работу А. Н. Гилярова «Платонизм как основание современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбах философии (В приложениях: Платонизм в грезах любви. Взгляд на красоту до Платона и учение Платона о красоте и любви)» — М., 1887. Не смотря на многие интересные мысли автора, по нашей проблематике мы у А. Н. Гилярова почти ничего не находим. В вопросах отношения платонизма к религии и к христианству А. Н. Гиляров безусловно доверяет германским исследователям (Целлер и др.) и их цитированием отвечает на поставленные вопросы.

<sup>32</sup> Спасский А. А. Эллинизм и христианство // Богословский вестник. 1911. № 5. С. 162.

<sup>33</sup> Там же. С. 167.

<sup>34</sup> Там же. С. 168.

<sup>35</sup> Спасский А. А. Эллинизм и христианство // Богословский вестник. 1911. № 6. С. 171.



никакой авторитетной традиции, не имела никакой национальности и гражданства; это было в полном смысле «новая» религия. Она не имела формы, привычной языческому миру. Поисками последней и стали заниматься христианские апологеты. Они первые заявили, что языческие боги — всего лишь демоны, потомки падших ангелов, научившие человечество всему злему и нечистому. Христианские апологеты, говорит автор, стали создавать «философию религиозной истории человечества»; благодаря апологиям «теоретическая противоположенность между христианством и эллинизмом почти исчезает»<sup>36</sup>.

А. А. Спасский полагает, что языческие религии схожи друг с другом, так как имеют один общий корень, заключающийся в «обоотворении сил и явлений природы»<sup>37</sup>. Такая общность позволяла легко и безболезненно отождествлять одних национальных богов с другими; так образом формировался римский пантеон. Римская религия, в силу аморфности и неконкретности своих божественных образов представляла, по мнению автора, для такого синкретизма наиболее благоприятную почву.

Тот факт, что борьба между христианством и язычеством проходила и в форме литературной полемики имеет принципиальное значение как для древней языческой истории, так и для истории христианской. Poleмика между Цельсом и Оригеном демонстрирует автору две совершенно равноправные силы, «одинаково усвоившие всю культуру своего времени»<sup>38</sup>.

Конкретный анализ текстов, прежде всего раннехристианских апологетических, говорит автору о наличии известных параллелей между языческой мудростью и положениями христианского вероучения. Хотя повествовать о реальных языческих корнях последнего А. А. Спасский считает неправомерным. Мы видим, что этот автор не находит никаких «следов», никаких заимствований из одной религиозной традиции в другую. А. А. Спасский очень конкретен в своих выводах. Для него, как для церковного историка прежде всего необходимо как можно объективнее описать ту историческую ситуацию.

Таким образом, «философская теология» и «историческая теология» в России одинаково внимательны к первым векам по РХ. Для первой первостепенными становятся такие темы, как наследие античной, платонической философии, ее значения для формирования богословского профессионального языка, создания первых теологических систем, школ. Для историко-церковной науки в узком значении слова свойственно выделение периода древней, «гонимой», доконстантиновой Церкви, что, в свою очередь, связано с тенденциями в германской церковно-исторической науке. Но полнота евсевианского типа всегда была значима для русских авторов.

«Философское» антиковедение на российской почве упреждается «богословским» (теологическим) антиковедением, вернее, они представляют в своем начале одно богословское-философское целое, которое, затем, пойдет по пути специализации. С другой стороны, можно предположить, что «античное христианство» сохранило свое методологическое значение для отечественной истории философии, истории религии, истории Церкви. Хронологически первой конфессиональной теологией в дореволюционной России сделалось православное богословие, инициировавшее проблематику в области истории религии и истории Церкви. «Античное христианство» и «христиан-

---

<sup>36</sup> Там же. С. 336.

<sup>37</sup> Его же. Указ.соч. // БВ. 1911. № 10. С. 387.

<sup>38</sup> Его же. Указ.соч. — Сергиев Посад, 1914. С. 138.

ский платонизм» — то основание, на котором сегодня можно выстраивает другие конфессиональные теологии, например, исламскую теологию. Судьбы позднеантичной философии (платонизма, аристотелизма в их неоплатоническом синтезе) важны для католической конфессиональной теологии и для протестантских теологий. Также судьбы эллинизма в области профессионального философского языка и культуры оказываются площадкой для построения межконфессионального, межрелигиозного и межкультурного диалога.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 2. Лекции по истории древней церкви. Введение в церковную историю. — М.: Мартис, 2000.
2. Дмитриевский В. Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Хр. — Казань, 1884.
3. Куплетский М. А. Неоплатонизм и христианство // Православный собеседник. 1881. № 6–9.
4. Новицкий О. М. Постепенное развитие философских учений в связи с развитием естественных религий. Ч. 1. — Киев, 1860.
5. Светлов Р. В. Александрийский платонизм и александрийская экзегетика. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996.
6. Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. — СПб., 1998.
7. Спасский А. А. Эллинизм и христианство. — Сергиев Посад, 1914.

## *Церковь и общество в России XX в.*

*Н. М. Векшина*

### **КАМЧАТСКАЯ ДУХОВНАЯ МИССИЯ И МНЕНИЕ ЕЕ ГЛАВНОГО ДЕЯТЕЛЯ МИТРОПОЛИТА НЕСТОРА О ХРИСТИАНИЗАЦИИ КАМЧАТКИ**

В 1727 г. Россия была разделена на 14 губерний, 47 провинций и более чем на 250 уездов. Дальний Восток входил в состав Иркутской провинции, которая, в свою очередь, относилась к Тобольской епархии. В том же году для усиления миссионерской деятельности Иркутское викариатство (учреждено в 1707 г. в Иркутске) было преобразовано в самостоятельную епархию с церковным административным центром в г. Иркутске, и территории Дальнего Востока вошли в ее состав. Первым ее епископом был Иннокентий (Кульчицкий)<sup>1</sup>.

Иркутская епархия сыграла важную роль в духовной жизни Восточной Сибири, Дальнего Востока и Русской Америки. В 1796 г. в ее состав была включена территория Аляски и Алеутских островов, где должен был находиться викарный епископ. Таким образом, Иркутская епархия состояла из территории Забайкалья, Камчатки, Охотского побережья, Якутской области и Русской Америки. Миссионерская деятельность на этом пространстве началась задолго до образования первой самостоятельной епархии на Дальнем Востоке (до 1840 г.).

Впервые наиболее полные и точные данные о географии Камчатки, ее населении, образе жизни камчатских аборигенов, их обрядах и т. п. были изложены в монографическом труде известного русского ученого С. П. Крашенинникова «Описание Земли Камчатки» (1755 г.), которые он собрал за время своего четырехлетнего пребывания там — с 1737 г. по 1741 г. С Камчаткой к тому времени русские люди были знакомы уже довольно давно, но данные о ней до похода Владимира Атласова<sup>2</sup> были скудными и зачастую неточны<sup>3</sup>. Вот, что об этом пишет Крашенинников: «О Камчатской земле

---

<sup>1</sup> Капранова Е. А. Развитие церковно-административного устройства и управления Русской Православной Церкви на Дальнем Востоке России (1840–1918 гг.). Дис. ... канд. ист. наук. — Благовещенск, 2003. С. 34.

<sup>2</sup> «Обретатель Камчатки» родился в Якутске в семье казака В. Атласа. В 1701 г. с ясаком, собранным на Камчатке ездил в Москву, где получил чин казачьего головы. Убит на Камчатке.

<sup>3</sup> Степанов Н. Н. Степан Петрович Крашенинников и его труд «Описание Земли Камчатки» // Крашенинников С. П. Описание Земли Камчатки. С приложением рапортов, донесений и других неопубликованных материалов. — М., Л.: Издательство Главсевморпути, 1949. С. 16.

издавна были известия, однако по большей части такие, по которым одно то знать можно было, что сия земля есть в свете; а какое ее положение, какое состояние, какие жители и прочая, о том ничего подлинного не находилось»<sup>4</sup>.

Включение Камчатской земли в Российскую империю способствовало получению новых знаний о ней. Некоторые материалы о Камчатке дает первая экспедиция В. И. Беринга (1725–1730 гг.). Вторая экспедиция Беринга (1733–1741 гг.) открывает новый этап в изучении и исследовании этого края: Камчатка становится объектом специального научного исследования. К этому времени и относится вышеуказанный труд Крашенинникова<sup>5</sup>.

Активная христианизация Камчатки началась только со второй половины XIX в. В 1840 г. была создана самостоятельная «Камчатская, Курильская и Алеутская» епархия с центром в Новоархангельске, первым главой которой был назначен Иннокентий (Вениаминов-Попов). Именно тогда были приняты систематические меры по христианизации края. Тогда Камчатская епархия включала в себя огромную территорию всего российского Дальнего Востока. Святитель Иннокентий, более заинтересованный миссионерством среди якутов, в 1850 г. добился перенесения епископской кафедры в Якутск. После отъезда епископа миссионерская активность на Камчатке резко упала. В 1861 г. была закрыта Камчатская миссия, и на полуострове остались лишь отдельные миссионеры, выполнявшие обязанности приходских священников. Мало внимания Камчатке уделял епископ Камчатский, Курильский и Благовещенский Мартиниан (Муратовский), бывший епископом на этой кафедре, находившейся в Благовещенске, в 1877–1885 гг. Небольшой период времени Камчаткой занимался епископ Евсевий, когда в 1897 г. он стал главой Курильской, Камчатской и Благовещенской епархии с центром в Благовещенске, а с 1899 г. во Владивостоке<sup>6</sup>.

Подлинная христианизация Камчатки, давшая свои плоды, связана с именем Нестора (Николая Александровича Анисимова, 1885–1962 гг.), ставшего первым епископом вновь образованной Камчатской епархии (1916 г.). Он продолжал просветительские традиции епископа Иннокентия, создавая школы, обучая детей на корякском языке, переводя на корякский язык тексты.

Н. А. Анисимов родился 9 ноября 1884 г. в Вятке в семье статского советника Свяжского полка Александра Александровича Анисимова. После окончания реального училища, он поступил на калмыцко-монгольское отделение Казанской духовной академии. О решении быть миссионером на Камчатке о. Нестор рассказывает достаточно подробно в своей книге «Моя Камчатка. Записки православного миссионера»<sup>7</sup>. Это решение далось ему нелегко. Однажды во время чаепития со своим духовным отцом, архимандритом Андреем<sup>8</sup>, Николай разбирал письма, между которыми было также письмо с призывом от архиепископа Владивостокского и Камчатского Евсевия<sup>9</sup> на-

---

<sup>4</sup> Крашенинников С. П. Ук. соч. С. 97.

<sup>5</sup> Степанов Н. Н. Ук. соч. С. 16.

<sup>6</sup> Атлас современной религиозной жизни России / Отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. — М.; СПб.: Летний сад, 2005. Т. 2. Сс. 348–349.

<sup>7</sup> Нестор (Анисимов), митр. Моя Камчатка. Записки православного миссионера. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.

<sup>8</sup> Архимандрит (позже епископ) Андрей (князь Ухтомский, 1872–1937).

<sup>9</sup> Евсевий (Евгений Иванович Никольский, 1861–1922), архиепископ (позже митрополит) Владивостокский и Камчатский.

править на Камчатку учителей и священников для проповеди среди местных племен. «Так тебе и надо ехать туда!» — сказал о. Андрей юному Николаю. Николай некоторое время не мог смириться с этой мыслью, но после проповеди местного священника, говорившего о далекой Камчатке, он принял твердое решение стать миссионером в этой малоизвестной земле<sup>10</sup>. 17 апреля 1907 года 21-летний Николай Анисимов принял монашеский постриг с именем Нестор. Вскоре он был рукоположен в иеродиакона, а через несколько дней — в иеромонаха. В том же году Нестор отправился на место своего будущего служения.

Особого внимания заслуживает, как миссионер говорит о том, что представляла собой Камчатка на тот момент. Номинально принадлежавшая России Камчатка в то время фактически была оторвана от нее. Население в своем большинстве состояло из обрусевших камчадалов, русских, тунгусов, коряков, чукчей и алеутов, неграмотных, лишенных какой-либо государственной поддержки и даже элементарной медицинской помощи. «В Центральной России ими никто не интересовался, да и местная администрация относилась к ним пренебрежительно. В силу отдаленности края, уездные начальники были ни в чем не ограниченными самодурами». Местное население трепетало от страха перед начальством, «так как оно имело манеру разговаривать с подчиненными грубо, запугивая и браня их»<sup>11</sup>. Для наглядности о. Нестор в своих «Записках» приводит пример, когда он сильно простудился в дороге, и его спутники-эвены умоляли его написать записку для начальства, что он «сам помер»<sup>12</sup>.

Камчатский полуостров — очень богатый край, — прежде всего, рыбой, крабами, мехами, золотом, нефтью, драгоценными камнями. Однако государственный контроль всего этого богатства фактически не осуществлялся, зато грабительское расхищение местных ресурсов достигло невероятного размаха. Кроме русских грабителей, приезжали татары, евреи, кавказцы, а также иностранцы — японцы и американцы. Японцы направляли сотни пароходов и шхун к берегам Охотского моря и Тихого океана для ловли российской рыбы. А американские торговцы, пользуясь доверчивостью и простотой местных жителей, за ничтожное вознаграждение<sup>13</sup>, но чаще всего за «огненную воду» (алкогольные напитки) отбирали у камчадалов плоды целого года промысловых трудов: шкурки соболя, лисицы, выдры, белки, горностая, бобра, черного и белого медведя, волка и другие меха<sup>14</sup>. Все это, к сожалению, происходило от безразличного отношения и даже попустительства со стороны местных чиновников<sup>15</sup>.

---

<sup>10</sup> Нестор (Анисимов), митр. Моя Камчатка... С. 52–53.

<sup>11</sup> Ук. соч. С. 106.

<sup>12</sup> Ук. соч. С. 107.

<sup>13</sup> В «Записках» миссионер описывает случай, когда он приехал в одно из корякских стойбищ, то его обитатели с радостью поведали ему о том, что один купец «по дружбе» очень осчастливил их, выменяв на несколько иголок всю добытую ими пушнину (см. Ук. соч. С. 115).

<sup>14</sup> Ук. соч. С. 114.

<sup>15</sup> На пароходе «Амур», на котором о. Нестор впервые плыл на Камчатку, находились также три японца. «Они открыто во все время стоянки “Амура” в Петропавловске фотографировали бухту, горы и прилегающие к городу окрестности, а также занимались геодезией, набрасывая на бумагу планы, рисовали карту, топографировали и измеряли глубину бухты. Короче говоря, хозяйничали, как у себя дома» (см. Ук. соч. С. 69). Возмущенный таким поведением иностранцев, миссионер пришел на прием к помощнику начальника уезда и потребовал арестовать шпионов. На что последний ответил: «А ну их! Наплевать на все! Пусть делают, что хотят» (см. Ук. соч. С. 70).

Познакомившись с жизнью и бытом обитателей полуострова, о. Нестор сделал вывод, что на нем нет духовной миссии и никакой миссионерской работы. Кое-где по камчадалским селениям были приходы, но среди оседлых и кочующих народностей не было никакой духовной и культурно-просветительской работы<sup>16</sup>. Жители Камчатки были приверженцами шаманизма<sup>17</sup>. Они поклонялись духам и считали их повелителями таинственных сил природы. Шаманские обряды были очень разорительными для местного населения, т. к. в жертву приносились олени и самые дорогие ездовые собаки, которые в тех краях были так же ценны, как для русского крестьянина рабочая лошадь. Нестор считал, что миссионеры должны были бороться с этим разорительным обычаем силой разумного убеждения в его несостоятельности и вреде. Он был знаком с религией туземцев, он даже присутствовал на шаманских обрядах. Аборигены Камчатки верили в духов темной силы Апапеля. Апапель, по их представлению, — это холм, где пребывает злой дух, который держит под своим влиянием всех жителей и все природные процессы. Также в семейных ритуалах использовались деревянные божеества, которым следовало время от времени уделять внимание, смазывая их жиром, мясом, рыбой, но которым не поклонялись как высшему существу, а лишь вспоминали в случае большого домашнего торжества<sup>18</sup>.

Говоря о религии коряков, Анисимов пишет, что они также верили в «Великого Светлого Бога, обитающего на небесах» и даже почитали его богом всех народов. Но коряки считали, что не могут молитвой и жертвой повлиять на Светлого Бога, определяющего в загробной жизни бытие каждой человеческой души, поэтому умоляли и подкупали злых духов в надежде получить богатство, здоровье и благополучие в земной жизни. Миссионер полагал, что христианство необходимо камчадалам, т. к. шаманизм ведаёт только материальной стороной жизни, а нравственного начала в себе не несёт. У эвенов было представление о «добром духе», которого представляли милостивым стариком, но неохотно рассказывали о нем. Однажды они попросили о. Нестора показать им православный храм. Когда они увидели икону Св. Николая Чудотворца, то стали кланяться ему и говорить, что это и есть тот самый «добрый дух», которого они почитают<sup>19</sup>.

Для того, чтобы лучше понять жизнь вверенной ему паствы, лучше познакомиться с самыми отдалёнными участками Камчатской области, Анисимов переезжал с места на место по стойбищам, посещая юрты, стараясь сколько возможно приносить пользу населению. Он не только проповедовал Евангелие, но и прививал бытовые навыки народам Камчатки, а также ему приходилось оказывать им и медицинскую помощь. «Медицина на Камчатке была в плачевном состоянии. Несчастные обитатели этой заброшенной российской окраины почти поголовно болели чесоткой из-за того, что никогда не мылись и носили на голом теле несменяемую кухлянку (одежду из оленьих шкур), с мехом снаружи и внутри. От дыма и грязи в жилищах большинство из них

---

<sup>16</sup> Биографический словарь миссионеров Русской Православной Церкви / Автор-составитель свещ. Сергей Широков. М.: Изд-во «Белый Город», 2004. С. 90–91.

<sup>17</sup> Очень интересные и подробные сведения о религиозных представлениях жителей Камчатки приводит С. П. Крашенинников в своей книге «Описание Земли Камчатки» в главах «О Боге, о сотворении Земли и о догматах камчатской веры», «О шаманах камчатских», «О праздниках и наблюдаемых при том церемониях».

<sup>18</sup> Нестор (Анисимов), митр. Моя Камчатка... С. 79. Об этом же обычае пишет Крашенинников (см. Крашенинников С. П. Ук. соч. С. 109).

<sup>19</sup> Ук. соч. С. 80–81.

болели трахомой»<sup>20</sup>. О. Нестор всегда возил с собой набор лекарств и перевязочный материал. Камчадалы с нетерпением ждали и радостно встречали его как избавителя от страданий. Иногда они выходили на берег моря к прибытию парохода и спрашивали, нет ли на пароходе «Майнгу-попа Нестора с хорошей с мазью»<sup>21</sup>.

Не менее плачевно, чем с медициной, дело обстояло и с грамотностью. В отличие от обрусевшего населения камчадалов туземцы вообще не имели никакого представления ни о науках, ни об обучении. Нестор открыл первую школу для коряков и чукчей.

Однако он понимал, что без помощи общественности и материальной поддержки в замышляемой им строительной и просветительской работе все его мероприятия носили случайный, эпизодический характер. Таким образом, у него возникла мысль о создании Камчатского православного братства со многими отделениями в крупных городах Российской Империи. В 1910 году по благословению архиепископа Евсевия Анисимов выехал в Санкт-Петербург с предложением Священному Синоду рассмотреть проект братства. Несмотря на трудности с утверждением устава Камчатского братства Св. Синодом, вызванных, прежде всего, особым противодействием обер-прокурора С. М. Лукьянова, миссия о. Нестора все же возымела успех благодаря личной поддержке царя Николая II и императрицы-матери Марии Федоровны. Для нужд церкви на Камчатке царской семьей были подарены церковь, утварь, денежные средства, предоставлены льготы по перевозке грузов. Покровителем братства был назначен цесаревич Алексей Николаевич. Официальное открытие Камчатского благотворительного братства состоялось во Владивостоке 14 сентября 1910 года.

Очень примечательна и важна речь, произнесенная Анисимовым на официальной церемонии открытия братства, для понимания того, как русский миссионер оценивал роль православной проповеди на Камчатке. Задаваясь вопросом об основных задачах братства и нуждах Камчатки, он ставит на первое место государственную и политическую функцию первого: «С помощью благотворительных, просветительских и врачебных братских учреждений, питаемых сочувствием всей православной России, братство должно служить деятельным стражем духовных и материальных интересов всех обитателей своей окраины, оно должно стать противовесом всяким благообеспеченным иноверным и иноземным миссиям, обществам и братствам, дабы не дать им совершенно отторгнуть и подчинить себе обширный природно-богатый Камчатский край, представляющий собою окно во второе земное полушарие».<sup>22</sup> После этого было сказано, что просвещение Евангелием остатков «языческого мира» должно быть тоже одной из главных задач Камчатского братства. Таким образом, помимо миссионерской, просветительской функций православной проповеди, в представлении Анисимова, братство должно было стать оплотом российского патриотизма на Камчатке, что могло содействовать еще большему укреплению России на Дальнем Востоке<sup>23</sup>.

Камчатское благотворительное братство было очень успешным и через три года после открытия имело свои отделения во всех уголках Российской Империи — от Петербурга до Владивостока. К 1916 году в Камчатской области существовало 35 церквей, 38 часовен и 42 школы.

---

<sup>20</sup> Ук. соч. С. 116.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Ук. соч. С. 191.

<sup>23</sup> Ук. соч. С. 189–196.

Во время своего пребывания в Санкт-Петербурге миссионер много рассказывал о Камчатке представителям высшего света, выступал с докладами на собраниях, развенчивал многие мифы об этой земле и ее жителях, пытался донести до слушателей осознание того, что там живут такие же люди, как они, которые нуждаются в помощи и защите со стороны государства. «...в десятых годах нынешнего века о забытой власти имущими людьми Камчатке заговорил в Санкт-Петербурге скромный иеромонах Нестор и тем самым как бы вторично открыл ее»<sup>24</sup>.

Зачастую миссионерская деятельность не была настолько успешной, как того хотелось бы — туземцы забывали свои имена, данные при крещении, не помнили молитв, не знали основ православного вероучения, не могли совершить крестного знамения и т. д. Это же подтверждают и слова священника Мариинского стана о. Алексея Кукольщикова о том, что образ жизни крещеных гиляков почти не отличается от их некрещеных собратий. «Приняв христианство при крайне низкой степени своего умственного развития, они до сих пор младенчают в вере; истины христианского вероучения по своей возвышенности большей частью недоступны для их понимания, и они обращают внимание на исполнение одной внешней, обрядовой стороны, которая очень легко становится в разряд с прежними обычаями и суевериями»<sup>25</sup>.

Однако формальное крещение местного населения не являлось главной задачей православной проповеди. В своем докладе, прочитанном на Камчатском миссионерском съезде в 1914 году, Анисимов уделил этому вопросу особое внимание. «Надеть туземцу крест при крещении и думать, что уже сделано все нужное, и на этом успокоиться — этого, мы, миссионеры, не должны допускать»<sup>26</sup>. В докладе говорится о трудностях распространения христианства среди кочующих племен тунгусов и коряков. Главной проблемой, по мнению о. Нестора, в укоренении православной веры среди этих народов было отсутствие постоянного общения их с миссионером, в то время как местные шаманы всегда находились с ними рядом. Он призывал камчатских проповедников к объединению усилий в деле посещения и просвещения своей туземной паствы. «...нужно принять какие-то меры к устранению препятствий в посещении отдаленных стойбищ и острожков камчатских туземцев; необходимо установить более тесную, близкую, постоянную духовную связь между крещеными туземцами и священником-миссионером, чего можно достигнуть только путем широкого церковно-школьного строительства»<sup>27</sup>. На собранные Камчатским братством средства следовало как можно больше открывать церквей, часовен, школ, молитвенных домов, миссионерских станом и походных миссий в доступных местах и районах оседлой и кочевой жизни туземцев. В качестве примера благотворного влияния на духовно-нравственную жизнь крещеных коряков миссионер приводит Иоасафовский миссионерский стан, где были построены храм и школа. Благодаря постоянному общению со священником-миссионером и знакомству с православным вероучением менялись обычаи местных жителей: прекратились сожжения умерших людей на кострах, жертвоприношения и заклинания

---

<sup>24</sup> Нестор (Анисимов), митр. Мои воспоминания. Материалы к биографии, письма. — М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1995. С. 129.

<sup>25</sup> Отчет о состоянии и деятельности Камчатской духовной миссии за 1894 год / Сост. Начальник Камчатской духовной миссии А (фанасий) Протодиаконов. — Благовещенск: Типография т-ва Д. О. Мокин и Ко Зейская, 1895. С. 24–25.

<sup>26</sup> Нестор (Анисимов), митр. Моя Камчатка... С. 223.

<sup>27</sup> Ук. соч. С. 224.



злых духов, многоженство заменялось церковным браком<sup>28</sup>. «Они (туземцы — прим. Н. В.) охотно принимали христианство, ведь его учение соответствовало их поведению. Это, тогда полудикие, люди, несмотря на суровые, подчас ужасающие условия жизни, отличались чрезвычайной честностью, добротой, совершенно детской наивностью, простотой и мягкостью характера»<sup>29</sup>.

На миссионеров возлагалась большая ответственность. На взгляд Анисимова, это должно было быть общество культурных, порядочных работников, «дабы показать туземцам порядочность и другие качества русского человека. Нужно достичь того, — говорил Нестор, — чтобы русское имя было любимо на Камчатке»<sup>30</sup>. О. Нестор говорил о том, что проповедники должны были являть собой живой пример нравственной, трезвой, трудолюбивой жизни камчатского пастыря и учителя, прибывавшего в Камчатскую область для просвещения и обрусения края.

В 1913 г. Анисимов был возведен в сан игумена, а в 1915 г. — в сан архимандрита. Он перевел тексты Св. Писания и Божественной Литургии на тунгусский и корякский языки. Также на корякский язык были переведены катехизические беседы, а на тунгусский — молитва Господня «Отче Наш...», заповеди Моисея и заповеди Блаженства.

В 1914–1915 гг. о. Нестор добровольно отправился на фронт, организовав отряд «Первая помощь под огнем врага». За спасение и помощь раненым он получил боевые и высшие церковные награды. В 1916 г. по постановлению Св. Синода Нестор (Анисимов) был избран первым самостоятельным епископом Камчатским и Петропавловским. В 1919 г. он вернулся на Камчатку, где в течение года окормлял своей заботой жителей полуострова. Это было последним посещением Камчатки владыкой Нестором. Эмигрировав через Японию в Харбин, он управлял Камчатским миссионерским подворьем и Домом трудолюбия и милосердия. Впоследствии Святейшим Патриархом Алексием и Священным Патриаршим Синодом он был назначен епархиальным архиереем Харбинским и Маньчжурским, с возведением в сан митрополита, и Экзархом по Восточной Азии<sup>31</sup>. С июня 1948 года по январь 1956 года отбывал заключение в Явасе, в лагере на территории Мордовской АССР. 18 июля 1956 года назначен митрополитом Новосибирским и Барнаульским. 8 сентября 1958 года уволен на покой. С декабря 1959 года — временно управляющий Кировоградской епархией. Скончался 4 ноября 1962 года<sup>32</sup>.

Подводя итоги вышеизложенному, следует признать то, что культурное «присоединение» Камчатского полуострова к российскому государству было возможно во многом благодаря деятельности православных миссионеров. Благодаря их проповеднической, просветительской деятельности, оказанию медицинской помощи аборигенам в некоторой степени происходила русификация местного населения, приобщение его к русской культуре, быту, религии. Это служило упрочнению позиций России на Дальнем Востоке. Большая заслуга в этом принадлежит выдающемуся миссионеру митрополиту Нестору (Анисимову). Миссионер не понаслышке знал о трудностях и нуждах аборигенного населения, всячески старался помогать ему. Поэтому его опыт и мнение до сих пор очень важны для исследователей Дальнего Востока — как светских, так и церковных.

---

<sup>28</sup> Ук. соч. С. 225.

<sup>29</sup> Нестор (Анисимов), митр. Мои воспоминания... С. 84.

<sup>30</sup> Ук. соч. С. 148.

<sup>31</sup> Ук. соч. С. 246.

<sup>32</sup> Биографический словарь миссионеров... С. 93.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Атлас современной религиозной жизни России / Отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. — Т. 2. — М.; СПб.: Летний сад, 2005.
2. Биографический словарь миссионеров Русской Православной Церкви / Автор-составитель свящ. Сергей Широков. — М.: Изд-во «Белый Город», 2004.
3. Капранова Е. А. Развитие церковно-административного устройства и управления Русской Православной Церкви на Дальнем Востоке России (1840–1918 гг.). Дис. ... канд. ист. наук. — Благовещенск, 2003.
4. Крашенинников С. П. Описание Земли Камчатки. С приложением рапортов, донесений и других неопубликованных материалов. — М.; Л.: Издательство Главсевморпути, 1949.
5. Нестор (Анисимов), митр. Мои воспоминания. Материалы к биографии, письма. — М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1995.
6. Нестор (Анисимов), митр. Моя Камчатка. Записки православного миссионера. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.
7. Отчет о состоянии и деятельности Камчатской духовной миссии за 1894 год / Сост. Начальник Камчатской духовной миссии А (фанасий) Протодиаконов. — Благовещенск: Типография т-ва Д. О. Мокин и Ко Зейская, 1895.

*Д. А. Головушкин*

## САМОБЫТНОСТЬ ИЛИ ЗАИМСТВОВАНИЕ? ФЕНОМЕН ОБНОВЛЕНЧЕСТВА В РУССКОМ ПРАВОСЛАВИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА.

Вопрос о том, что такое русское православное обновленчество первой половины XX в. — явление чисто национальное или, напротив, отголосок процессов, происходящих в это время и в западном христианстве — был и остается в центре острых дискуссий, как в период существования этого движения, так и после его исчезновения с исторической арены. На сегодняшний день издан не один десяток книг и статей, посвященных православному обновленчеству, однако, они по-прежнему оставляют открытым вопрос о том, как соотносится данный феномен с католическим модернизмом и протестантским фундаментализмом. Причин этой недосказанности, а, следовательно, и недопонимания, много, но главными видятся две:

1. Идеологическая причина. Будучи внутрицерковной оппозицией, обновленчество по-разному оценивалось как его сторонниками, так и противниками. Первые рассматривали обновленческие проекты религиозных реформ как попытку возрождения соборного устройства Русской православной церкви, разрушенного синодальной системой. Они допускали широкое религиозное творчество, подчеркивая, что это путь эволюции, последовательно раскрывающий основное содержание религиозного предания и исключая всякий решительный разрыв с религиозной традицией<sup>1</sup>. Вторые, напротив, понимали обновленчество (в лице отдельных обновленческих союзов 1920-х гг.) в качестве «пресвитерианской церкви» или «пресвитерианской секты»<sup>2</sup>.

В 1990-е годы, после падения СССР и изменения статуса Русской православной церкви, последняя тенденция заметно усилилась, и за обновленчеством в целом прочно закрепилась характеристика «протестантизма восточного обряда» или скрытого католицизма («криптокатолицизма»). В издании «Современное обновленчество —

---

<sup>1</sup> См.: Холопов И. Идеология церковной реформы. — Киев, 1916. Титлинов Б. В. Церковь во время революции. — Пг., 1924; Титлинов Б. В. Смысл обновленческого движения в истории. — Самара, 1926 и др.

<sup>2</sup> Троицкий С. В. Что такое «Живая Церковь»? // Обновленческий раскол (Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики) / Сост. И. В. Соловьев. — М., 2002. — С. 108.

протестантизм восточного обряда», вышедшем в 1996 г., отмечалось: «В начале века рождалось церковно-реформистское движение, выступавшее за пересмотр вероучительных, канонических и богословских основ Православной церкви... Посеянные модернизмом в начале века семена вскоре дали свои зрелые плоды. После революции 1917 года призывы и учения неохристианства нашли свой отклик в возникновении обновленчества, которое уже на практике пыталось провести реформацию и разрушить каноническую жизнь церкви»<sup>3</sup>.

И лишь незначительное количество исследователей, указывая на параллелизм идей христианских модернистов и реформаторов на Западе и обновленцев в России, пытались понять этот феномен, не лишая его черт самобытности и в контексте процессов, характерных в это время для всего христианского мира<sup>4</sup>. В частности, обстоятельно подошедший к исследованию римско-католического модернизма начала XX века С. В. Троицкий не ограничился замечанием, что «наши обновленцы даже по названию своему напоминают западных модернистов», а указал совпадения и отличия в направлении обоих религиозных движений. Он подчеркнул, что общий принцип для тех и других сводился к тому, «что в живой религии нет ничего такого, чтобы не было способно к изменению... догмат, церковь, священный культ, книги... даже сама вера...». Однако католический «модернизм борется... против связи католичества со схоластикой... возведения ее на степень догмата и имеет характер теоретический... православие никогда не возводило измышлений человеческой мудрости на одну ступень с божественной истиной, и потому наше движение... не отрываясь от церковного источника истины, борется... за осуществление этой истины... и имеет характер практический»<sup>5</sup>.

2. Теоретико-методологическая причина. Традиционно обновленчество рассматривается в контексте антитезы модернизм/фундаментализм. Обычно модернизм ассоциируется с новацией, а фундаментализм, напротив, с архаикой и верностью древним основам<sup>6</sup>. К сожалению, многие современные работы, посвященные православному фундаментализму и модернизму первой половины XX века, заключают в себе эту тенденцию<sup>7</sup>. В них отсутствуют попытки рассмотрения фундаментализма и модернизма в их единстве и взаимодействии. Тогда как по справедливому замечанию П. С. Гуревича, «противостояние фундаментализма и модернизма нередко приводит

<sup>3</sup> Современное обновленчество — протестантизм восточного обряда. — М., 1996. — С. 7.

<sup>4</sup> См.: Соколов В. Модернизм в Римско-католической и в нашей православно-русской Церкви. — Сергиев Посад, 1908; Троицкий С. В. Что такое модернизм: Энциклика Пия X «Pascendi Dominici gregis» и ее значение. — СПб., 1908; Шульц. Г. 1914–1918 гг. как поворотный пункт в церковной истории России // Церковно-исторический вестник. — 2001. — № 8. — С. 118; Воронцова И. В. Религиозно-философская мысль в начале XX века. — М., 2008.

<sup>5</sup> Троицкий С. В. Что такое модернизм: Энциклика Пия X «Pascendi Dominici gregis» и ее значение. СПб., 1908. — С. 4, 33.

<sup>6</sup> Kitromilides, P. M. Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy: Studies in the Culture and Political Thought of South/Eastern Europe. — Norfolk, 1994; Stratton J. R. Fundamentalism versus modernist. — N. Y., 1988; Morris J. W. Orthodox Fundamentalists: A Critical View. — Minneapolis, 1998.

<sup>7</sup> Говоря об опасных тенденциях в современной церковной жизни, священник Георгий Кочетков в своем докладе, представленном на конференции Свято-Филаретовского православно-христианского института «Живое предание», отметил: «В церкви сейчас ярко свидетельствуют о себе две опасности, как бы две противоположные крайности: фундаментализм (и в том числе церковный национализм, или филетизм), и модернизм (и в том числе обновленчество)» (Кочетков Г. Об опасных тенденциях в современной церковной жизни [Электронный ресурс]. — Электрон. текст. данн. — Режим доступа: [http://www.uic.nnov.ru/~dofa/publ/sret-lit\\_29.htm](http://www.uic.nnov.ru/~dofa/publ/sret-lit_29.htm)).

к парадоксальным ситуациям. Желание углубиться в историю зачастую служит способом прорыва в новое культурное пространство. И наоборот нововведения могут обернуться возрождением патриархальных, давних духовных стандартов»<sup>8</sup>.

Религиозный модернизм, как явление социально обусловленное, может развиваться в нескольких направлениях: 1) модернизация идейного содержания религиозной системы в новых общественных условиях; 2) трансформация внешней и внутренней структуры религиозной организации; 3) изменение социально-политической деятельности религиозной организации, переоценка ее отношения к важнейшим социально-политическим вопросам современности, другим религиозным и нерелигиозным организациям. Однако эти векторы могут не только не совпадать, но и, напротив, занимать противоположные позиции. Религия может поддерживать процессы социальной модернизации и даже стоять в авангарде прогрессивных преобразований, но при этом не менять вероучения и отрицательно относиться к любым незначительным изменениям в сфере догматов и канонов. В то же время, внутренняя модернизация религиозной системы может протекать на фоне жесткой конфронтации религиозной организации с современным обществом, вплоть до его полного отрицания. В результате, религиозному модернизму может быть одновременно присущ как промодернистский, так и контрмодернистский импульс. Религиозный модернизм стремится, с одной стороны, преодолеть отчужденность, разрыв между религией и обществом, но, с другой стороны, его основой является субъективность религиозного опыта. «Модернизм указывает на истинный опыт, превосходящий всякий опыт разума»<sup>9</sup>, — отмечал еще в начале XX века С. В. Троицкий. Как следствие, он стремится утвердить приоритет субъективного опыта над любым другим опытом, и в этом смысле модернизм тяготеет к фундаментализму.

Отмеченная двойственность характерна и для религиозного фундаментализма, который, по мнению одного из известных исследователей этого феномена М. Марти, прежде всего, характеризуется «невероятной гибкостью»<sup>10</sup>. Общественно-политическая активизация различных религиозных движений в XX веке привела к тому, что в понимании фундаментализма с 1950-х — 1970-х гг. произошло разделение на фундаментализм вероучительный (или богословский) и фундаментализм, имеющий идеологическую окраску. В богословском понимании фундаментализм традиционно рассматривается как возвращение к истокам веры — священным текстам или богословской основе вероучения, чистой вере<sup>11</sup>, в то время, как в идеологизированном контексте он видится возвращением к началам религиозно-цивилизационного единства, выведение религиозно-политических принципов из Священного Писания или Священного Предания<sup>12</sup>. Последняя тенденция, а именно, довлеющая убежденность в примате политики, направляемой тотальным религиозным мировоззрением,

---

<sup>8</sup> Гуревич П. Фундаментализм и модернизм как культурные ориентации // *Общественные науки и современность*. — 1995. — № 4. — С. 155.

<sup>9</sup> Троицкий С. В. Что такое модернизм: Энциклика Пия X «*Pascendi Dominici gregis*» и ее значение. — СПб., 1908. — С. 20.

<sup>10</sup> Martin E. Marty. Fundamentalism // *Encyclopedia of Science and Religion* / Ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. — N. Y., 2003 — P. 346.

<sup>11</sup> Фундаментализм. — М., 2003. — С. 5.

<sup>12</sup> См.: Кудряшова И. В. Фундаментализм в пространстве современного мира // *Полис*. — 2002. — № 1. — С. 66–77.

выявила противоречия фундаментализма как религиозного феномена. Религиозный фундаментализм может проявиться в деятельности движения, которое в стремлении достичь религиозной аутентичности будет сознательно противостоять процессам социальной модернизации. В то время как другая религиозная организация или группа для осуществления своих целей станет использовать любые ресурсы современной цивилизации: от участия в деятельности политических партий до использования новых информационных технологий, и в конечном итоге попытается встать во главе всех инновационных процессов. В этом смысле религиозный фундаментализм включает в себе потенцию соединения веры с разумом и может эволюционировать в сторону модернизма. «Хотя дух историзма был чужд фундаментализму, — пишет Т. К. Оден, — последний, сам того не желая, был увлечен потоком современного исторического сознания и невольно стал одним из основных его выразителей... На первый взгляд может показаться, что фундаментализм недостаточно современен. Однако при более глубоком анализе мы подходим к весьма удивительному заключению о том, что фундаментализм наоборот слишком современен: он оказался слишком втянут в защитную и жесткую реакцию историзма нового времени, озабоченного не столько сущностью веры, сколько поиском доказательств ее истинности»<sup>13</sup>.

Таким образом, религиозный фундаментализм и модернизм — это амбивалентные феномены, способные активно взаимодействовать друг с другом и сближаться в содержательном плане. Этот отказ от твердой дуалистичности, по мнению Л. Каплан, «заставляет нас признать, что границы проницаемы так, что специфические религиозные идеологии могут действительно включать элементы и фундаментализма и модернизма (что и происходит в реальности) ... Мы можем с большей пользой использовать подобный дуализм в первую очередь как удобный эвристический механизм для анализа сложных форм религиозности»<sup>14</sup>. В этом случае рассмотрение обновленчества сквозь призму объединяющей их парадигмы религиозных процессов — связки «фундаментализм — модернизм», — поможет не только решить проблему «самобытности» или «заимствования» обновленческих программ религиозных реформ, но и изменить взгляд на феномен русского православного обновленчества в целом.

Ключ к решению этих вопросов в значительной степени кроется в понимании условий формирования обновленческого движения и его эволюции в различных исторических условиях. Источником и контекстом русского православного обновленчества, прежде всего, является секуляризация, которая в первой половине XX века нарастающими темпами трансформировала экономическую, общественно-политическую и идейную сферы российского общества, а также саму религиозную среду. Издержки капиталистического производства, внехристианские цели социалистического строительства, кризис альянса между религией и морализмом, чрезмерная бюрократизация религиозных институтов и, наконец, прогрессирующая «внешняя религиозность» («секулярная религиозность», т. е. проявление глубокого равнодушия к вопросам веры, при внешнем соблюдении обрядовой стороны религии), не могли не вызывать протестную реакцию со стороны православного духовенства и в среде мирян.

Как следствие, уже в начале своего зарождения в вопросах реформы Русской православной церкви и русского православия обновленцы настаивали на необходимости возрождения религиозных чувств, возврата к апостольским началам церков-

---

<sup>13</sup> Оден Т. К. После модернизма. Что впереди...? — Минск, 2003. — С. 67.

<sup>14</sup> Studies in Religious Fundamentalism / Edited by L. Caplan. — N. Y., 1987. — P. 14, 21.

ной соборной жизни, к раннехристианскому опыту развития инициативы рядового клира и мирян. В обнародованной в январе 1906 года программе «Союза церковного обновления» подчеркивалось: «1. Союз церковного обновления общей целью ставит служение делу обновления церковной жизни в смысле свободного всестороннего церковного творчества на основе всеобъемлющей христовой истины...; 3. Основываясь на догмате о единстве церкви, союз стремится, начиная от объединения малых общин, к установлению полного и живого единства между христианскими церквями; 4. Начало церковного единства находит свое восполнение в церковной соборности, которая должна осуществляться во всех церковных организациях и малых и больших; 5. Соборы должны включать как членов клира, так и мирян; 6. Установить выборное начало, включая епископское; 7. Понятие Соборности требует уничтожения сословных и групповых привилегий в служении Церкви. Отрицается неразрывность епископской власти и монашества...»<sup>15</sup>.

Основные программные требования другой обновленческой организации начала XX века, «Московской комиссии по церковным и вероисповедным вопросам», также сводились к необходимости «раскрытия истинного значения и смысла церковного принципа «соборности», участия клира и мирян на предстоящем Церковном Соборе, утверждения выборного начала в применении к низшему и высшему духовенству, реформы церковного управления на началах широкого применения принципа Соборности, преодоления крайностей обрядоверия, развивающихся в русском православии «в ущерб внутреннему пониманию христианства и разумному усвоению его духа»<sup>16</sup>.

Социально-экономическое развитие общества представители церковного обновленчества начала XX века видели исключительно по пути строительства Царства Божия на земле — создания аутентичного социокультурного пространства, в котором абсолютный примат принадлежал бы религии. «Истинное православие, — указывал архимандрит Михаил (Семенов), — считает, что Царство Небесное не на небе создается, а на земле, что центр внимания человека, живущего здесь — «земля», которую нужно сделать небом...»<sup>17</sup>. На данном понимании смысла общественного развития настаивал в своих работах и В. П. Свенцицкий, утверждавший, что «Царство это должно быть не только «на небеси», но и «на земле», а потому всякий, называющий себя христианином должен не откладывая приступить к исполнению Его святой воли»<sup>18</sup>.

Отсюда берет свое начало идея необходимости развития в России широкой христианской общественности, которая понималась обновленческими лидерами в качестве «системы, которая должна возвышать всех до нравственного уровня Церкви» и способствовать, по их мнению, победе над «торжествующей ересью наших дней» — принципом отделения религиозной от общественной сферы жизни. «Быть может, ни одна доктрина, — писал по этому поводу Н. Малахов, — не принесла столько вреда делу христианизации мира, как признаваемая почти всеми доктрина строго деления

---

<sup>15</sup> Программа Союза Церковного обновления // Колокол. — 1906. — № 5. — С. 2.

<sup>16</sup> Перед церковным собором. — М., 1906. — С. XII–XIII.

<sup>17</sup> Михаил (Семенов), архим. Христианство и социал-демократия // Христос в век машин. — СПб., 1907. — С. 158.

<sup>18</sup> Свенцицкий В. Правда о земле. — М., 1907. — С. 6. Первые христиане, о чем свидетельствует Апокалипсис (Отк. 21:1), не сомневались, что Царство Божие наступит именно на земле. Оно означает полное прощение долгов — исполнение вековых чаяний широких народных масс средиземноморского мира (Мф. 6: 9–12).

жизни на две части противоположные друг другу области — духовную и светскую, религиозную и гражданскую. Христианство — это общее и вместе с тем целое: жизнь с ее подразделениями по областям — это частное и вместе с тем множественное. Христианство есть единый всеобщий идеал, который должен проникать собою все частные сферы и области жизни и подчинять их себе в том смысле, чтобы сообщать им истинный христианский дух, характер и направление»<sup>19</sup>.

Все эти факты свидетельствуют о том, что русское православное обновленчество начала XX века можно охарактеризовать в качестве движения религиозного фундаментализма, в центре внимания которого была идея возврата к «основам христианства». «Реформы напрашиваются, и напрашиваются теми бесчисленными отклонениями от древней церковной нормы, которыми так богата христианская история, — писал на тему Б. В. Титлинов. — В том то и Горе Церкви, что забыты древние церковные заветы и принципы, уступившие место историческим наслоениям. В христианской истории мы с грустью наблюдаем печальное явление: всякие недостройки и перестройки древнего церковного здания совершаются очень легко, а реставрация первохристианских начал встречает величайшие затруднения. И величайшая историческая нелепость, кажется, заключается в том, что чем дальше действительность данного момента уклоняется от древней церковной нормы, тем настойчивее отстаивают ее как традицию.... Если говорить об истинном церковном консерватизме, то он требует реформ наиболее радикальных во имя древних церковных начал.... От церковных реформ ждут прогресса — лишь относительного, а по существу желательный церковный прогресс есть скорее реакция, возвращение к старине, чем более далекой от нас, тем более близкой к истокам христианства»<sup>20</sup>.

Это, несомненно, вызывает стремление провести устойчивые параллели между православным обновленчеством и протестантским фундаментализмом. «Сама логика протестантского мышления, изначально заданная отцами Реформации М. Лютером, Ж. Кальвином, Дж. Ноксом и другими, — подчеркивает С. Б. Филатов, — может быть описана термином фундаментализм, т. е. возвращение к основам христианской веры, какова она была в первоизданной чистоте в апостольские времена. Стремление очистить веру от культурных и политических наслоений, чуждых христианству заимствований и «плодов ложных умствований», «вернуться к основам» — одна из стержневых черт протестантского мировоззрения»<sup>21</sup>.

Однако, в отличие от протестантизма, лидеры православного обновленчества начала XX века акцентировали внимание на том, что путь русской религиозной реформы — это не только путь возвратного движения<sup>22</sup>, но, прежде всего, возмож-

---

<sup>19</sup> Малахов Н. Церковь и общество // Церковь и общество. — 1916. — № 1. — С. 7–9.

<sup>20</sup> Титлинов Б. В. Церковное строительство // Церковь и общество. — 1906. — № 5. — С. 2. В этом же ключе сущность церковного обновления и его задачи понимал известный столичный протоирей М. П. Чельцов. Он подчеркивал: «Обновленцы не о новом творении в христианстве мечтают, а лишь стремятся к тому, чтобы христианство Христово, а не византийское, христианство евангельское, а не преданий старцев, проявилось в жизни во всей присущей ему силе и блеске, раскрыло бы все свое богатое потенциальное содержание». (Чельцов М. Сущность церковного обновления // Русская церковь перед собором. — СПб., 1906 — С. 5).

<sup>21</sup> Филатов С. Б. Возвращение к основам (протестантский фундаментализм) // Фундаментализм. — М., 2003. — С. 110.

<sup>22</sup> Уже принципиально протестантский фундаментализм отличается от фундаментализма православного, тем, что для него характерна идея возврата к одной единственной точке отсчета —



ность широкого религиозного творчества. Эта установка стала все более заметной в обновленчестве к концу 1906 года — по мере нарастания реакции в общественно-политической и церковной жизни страны, когда становится очевидной невозможность проведения глубокой религиозной реформы в условиях самодержавия и при наличии связанной с ним официальной церковной организации<sup>23</sup>. С этого времени на страницах либеральных церковных изданий все смелее начинает звучать призыв: «Поддаться определенной форме, — значит отречься от Христа — значит признать, что цель достигнута.... Христианство только там и тогда, где свобода в форме, где принцип жизни, непрерывное творчество форм»<sup>24</sup>.

Обоснование необходимости проявления «дара творчества» представители обновленческого движения видели в самой Соборной Церкви — «Святом теле Христовом», в которой наряду с элементом божественным неразрывно присутствует человеческая сторона, сопряженная с демиургической природой человека и его одновременным желанием опереться на непоколебимый фундамент. Внешней манифестацией этого внутреннего единства церкви является Священное предание — «плод общецерковного сознания» и творчества, которое в силу действия в церкви Святого Духа прекратиться не может. «Когда Церковь (не епископы) собиралась на Соборы, — подчеркивал архим. Михаил (Семенов), — она открывала правду не справками, как учили ранее, но главными образом откровением Святого Духа, которого они привлекали своей любовью и своей молитвою»<sup>25</sup>. По этой причине К. М. Аггеев имел все основания заявлять: «Мы считаем

---

Священному Писанию. Второй же не сводим к этому принципу, поскольку ортодоксальная доктрина основана на двуединстве Священного Писания и Священного Предания, которое к тому же занимает главенствующее место, а, следовательно, и выражение фундаментализма в православии может быть очень разнообразным.

<sup>23</sup> Здесь справедливости ради следует отметить, что сепаратистские настроения в обновленчестве распространились задолго до обновленческого раскола, оформившегося в Русской православной церкви в 1922 году, при частичном содействии советской власти. Разъясняя ситуацию, сложившуюся в церкви к 1906 году, А. В. Ельчанинов писал: «Ожидая мирной реформы церкви и попытки, сюда направленные, претерпели важное изменение и превратились в некоторых умах в настойчивую, питаемую отчаянием мысль об отложении от Синода. Это превращение имеет свою логику. Пастыри, для которых священство составляет весь смысл жизни, увидели, что они не могут быть истинными служителями Бога перед людьми, оставаясь в Синодской Церкви. С другой стороны, они не могли перестать быть пастырями. Все усилия лучших людей из духовенства направлялись на то, чтобы создать в православной Церкви условия для нормальной пастырской деятельности. Усилия эти не привели ни к чему, надежда на реформу рухнула, и как единственный выход из тяжелого положения оказался выход из Синодальной Церкви». (По поводу разговоров об отделении // Религия и жизнь. — 1907. — № 1. — С. 5).

<sup>24</sup> Егоров И. Скоро рассвет // Век. — 1907. — № 2. — С. 12.

<sup>25</sup> Михаил (Семенов), архим. Беседы против сектантов. — М., 1908. — С. 11. Известный русский мыслитель и богослов С. Н. Булгаков, раскрывая философский смысл Священного предания, писал: «Предание есть живая память Церкви, которая содержит истинное учение, как оно раскрывается в ее истории. Это не есть археологический музей или научный каталог, и это не есть даже мертвый “депозит” веры; оно есть живая сила, присущая живому организму. В потоке своей жизни оно несет все свое прошлое во всех своих частях и во все времена. Все прошлое включено в настоящее, есть это настоящее. Единство и непрерывность церковного предания устанавливается самотождеством Церкви во все времена.... Оно должно быть понято, поэтому, прежде всего, как живая сила, как самосознание единого организма, в котором включена вся его прежняя жизнь. В силу этого предание непрерывно и неисчерпаемо, оно не есть только прошлое, но и настоящее, в котором уже живет и будущее». (Булгаков С. Н. Православие. — М., 2003. — С. 22, 49).

не только законность, но и необходимость самого широкого творчества в недрах церкви. Для нас ни Синод, ни восточные патриархи не покрывают идеи Церкви, и отрицание творчества последними не является отрицанием его самой Церковью»<sup>26</sup>.

Это, в свою очередь, принципиально отличает обновленчество от католического модернизма, представители которого (А. Луази, Л. Дюшен, М. Блондель, Г. Шелль, Дж. Тиррелл, Р. Мурри, А. Фогаццаро и др.), стремились освободить христианскую веру из-под власти средневековой схоластики и «догматизма», согласовать ее с данными современной науки и новыми общественно-политическими реалиями. Они отстаивали в своих трудах мысль о том, что религия создана человеком; Библия — не боговдохновенная книга; Христос не был сыном бога, а был еврейской Мессией, зачинателем религиозного движения; следует различать вечную сущность христианских догм и конкретно-исторической формы их проявления, зависящие от развития общества; церковь должна отказаться от наиболее примитивных суеверий, от веры в чудеса, в дьявола, в загробные муки и т. п. Некоторые представители католического модернизма (например, А. Луази) отвергали догмат о непогрешимости папы и его верховной власти.

В результате, со всей очевидностью можно утверждать, что русское православное обновленчество начала XX века, развивалось как движение модернизационного фундаментализма, в центре внимания которого была не просто идея реставрации первохристианства или его осовременивания, а требование возврата к его динамизму, к соборному творческому потенциалу применительно к реалиям современного мира.

Данная особенность движения особенно отчетливо проявилась в обновленчестве начала 1920-х гг. Согласно основным программным документам этого периода одной из главных задач религиозной реформы обновленцы считали возрождение евангельского первохристианства. «Нужно выявить чистое церковное учение и церковную жизнь апостольских времен, — провозглашал лидер группы «Живая церковь» В. Д. Красницкий. — Нужно выявить то учение, которое волновало людей, подобно крепкому вину. Прояснить ту жизнь церковную, которая перерождала звериные сердца людей и превращала их в человеческие. Открыть свободное влияние той духовной силы церкви, которая действительно из грешников делала праведников»<sup>27</sup>.

В тоже время обновленцы особо подчеркивали, что в современном мире нет необходимости в механическом возвращении к первохристианству: «Рабство перед прошлым убивает энергию настоящего, несет смерть будущему». У обновленчества другая миссия — возрождение подлинного православия, истинным духом которого является отсутствие всякой регламентации. Осознание и принятие в качестве главного жизненного принципа того, что «христианство не есть стояние, не есть законченный процесс, а есть динамика. А у творчества нет границ. Их не могут составить ни рамки исторической догматики, ни рамки исторической обрядности, ни формы исторической каноники. ... Внешне-механическое единство церкви, боязнь каких бы то ни было проявлений свободного творчества умертвило подлинный дух церкви. Христианство в церкви превратилось в запруду. А оно — вечно текущая вода, река, впадающая в океаны Божественного бытия. Оно есть динамика, творчество, исполнение Духа Святого»<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Аггеев К. Реформа или реформация // Век. — 1907. — № 1. — С. 1.

<sup>27</sup> Красницкий В. Группа прогрессивного духовенства и мирян «Живая церковь» // Живая церковь. — 1922. — № 3. — С. 11.

<sup>28</sup> Введенский А. Что должен сделать грядущий собор! // Там же. — 1922. — № 2. — С. 4.

Профессор В. Б. Титлинов, акцентируя внимание на этой особенности движения, считал, что «идя по этому пути, новая церковь может перегнать и протестантский рационализм»<sup>29</sup>. Он указывал: «Сохранение буквы Никейского канона, — долго было лозунгом видных церковников. И когда Константинопольский Собор 381. г. выработал наш символ веры, тогда “православнейшие” не признавали его, они читали только Никейский. Ортодоксальнейшее церковное течение настаивало на полном буквоедстве, — что ни шагу дальше и, тем не менее, в конце концов, церковное сознание пошло другим путем. Второй Вселенский Собор составил новую формулировку символа, какую мы читаем, и хотя эта формулировка долго не признавалась значительной частью церкви, тем не менее, именно она окончательно утвердилась в церковном сознании. Значит, идея творчества в области вероучения оправдана в истории церковного сознания, а идея буквоедной неподвижности осуждена, несмотря на то, что когда-то ее защищали столпы православия. Отсюда ясно, с какой осторожностью надо относиться к утверждению, что вероучительному творчеству положен раз навсегда предел. Почему можем мы сказать, что Вселенский VII Собор закончил эру религиозного принципиального творчества? Почему? Это настолько же не обосновано, как тогда, когда говорили, что Никейский Собор выразил окончательно христианское сознание, и этого довольно. Никогда буквоедство, в области даже вероучительной, никогда не найдет себе оправдания в исторических фактах, — напротив, нормальное церковное явление — непрерывное творчество»<sup>30</sup>.

Модернизационный импульс характерен и для социально-политических концепций обновленческой церкви. Идеологи движения считали, что революция и социалистическое строительство открыли перед ней колоссальные перспективы — дали ей возможность вырваться из «тьмы приспособленчества и мирового зла человеческой неправды», приблизили «давнюю мечту о равенстве и счастливой жизни на земле»<sup>31</sup>. Церковь же, по мысли А. И. Введенского должна была найти способ овладения этим социальным движением и повернуть его в христианское русло. В своем докладе «Апологетическое обоснование обновленческого раскола» он настаивал: «Церковь не может быть внешней силой. Христос и этому учил многократно и достаточно ясно. Поэтому мы отказываемся от всякой политики внешне, церковно-государственно разрешать проблемы жизни. Но это ни в коем случае не есть отказ от попытки воздействовать на жизнь. Мы должны лишь действовать нашим церковным методом, а этот метод есть путь религиозной моральной оценки, религиозно-морального указания. Это церковь может и должна сделать. С высоты надмирного евангельского идеала, имея, так сказать, абсолютно правильные перспективы, церковь властна и должна указать путь жизни, одно благословлять, другое отстранить»<sup>32</sup>.

Другими словами, через моральный авторитет церкви, через этизацию социально-политических процессов, обновленцы стремились получить эффективный инструмент для работы в общественной, политической, экономической и идейной сферах, опреде-

<sup>29</sup> Титлинов В. В. Новая церковь. — Пг. — М., 1922. — С. 36.

<sup>30</sup> Титлинов В. В. Историческое обоснование церковного обновленчества. — Самара, 1926. — С. 4.

<sup>31</sup> «Советская власть государственными методами одна во всем мире имеет осуществить идеалы Царства Божия», — провозглашал обновленческий собор 1923 года. (Деяния II-ого Всероссийского собора православной церкви. Бюллетени. — М., 1923. — С. 12).

<sup>32</sup> Введенский А. Апологетическое обоснование обновленчества // Вестник Священного Синода. — 1925. — № 1. — С. 20.

ляя пути развития советской государственности. В этом плане приобретают совершенной ясный смысл утверждения обновленческих программ о том, что «мир должен через авторитет церкви принять правду коммунистической революции. Это честь, это святость, это конечная вершина, на которую может взойти Русская церковь»<sup>33</sup>.

Таким образом, в отличие от реформаторских движений Запада, апеллирующих к букве или духу Священного писания, а также т. н. «аджорнаменто» («осовременивания») церкви, в центре внимания обновленцев была идея необходимости развития всестороннего религиозного творчества, которое, в свою очередь, должно было стать источником осовременивания человеческого сознания. Понимая историю христианства как «сплошную перманентную революцию», слагающуюся из борьбы различных течений, они отвергли путь фундаменталистской регрессии, требуя верности динамизму, изначально свойственному, по их мнению, христианству. Поэтому апелляцию обновленцев к широкому соборному творчеству можно рассматривать как призыв вернуться к «основам основ» данной религии, к «непрерывному плодоношению прошлого», которые позволяли ей на протяжении многих столетий сохранять свой универсализм и оставаться «современной». Само понимание православными христианами единства Священного писания и Священного предания как естественного выражения истины, как живого опыта, возникающего в бытии церковного сообщества, не противоречит этим убеждениям. Благодаря такому понятию истины православие традиционно не стремится к точному и детальному разрешению вопросов веры, а исходит из возможности постоянного творческого раскрытия христианского учения в церковной соборности. Кроме того, выработанные обновленцами в первой половине XX века социально-политические проекты были не столько заимствованы, сколько предвосхитили многие идеи, получившие развитие с 1960-х гг. в «теологии революции», «теологии освобождения», «теологии прогресса» и др.

Все это позволяет говорить о том, что обновленчество, несмотря на некоторое существенное сходство, представляет собой явление, отличное от западных церковно-реформаторских движений. Это новый религиозный феномен, получивший развитие в рамках русского православия, не выходя за границы данной религиозной системы. Его специфика заключалась не просто во введении каких-то новаций, отвечающих духу времени, а в новом пояснении содержания религии, в смене религиозных интерпретаций мира и бытия человека в нем. Поэтому и путь воплощения своих идей обновленцы видели через раскол — посредством создания новых организационных форм православия, в которых бы была возможность для реализации собственного реформаторского потенциала.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аггеев К. Реформа или реформация // Век. — 1907. — № 1.
2. Введенский А. Что должен сделать грядущий собор! // Живая церковь. — 1922. — № 2.
3. Введенский А. За что лишили сана патриарх Тихона? — М., 1923.
4. Введенский А. Апологетическое обоснование обновленчества // Вестник Священного Синода. — 1925. — № 1.
5. Воронцова И. В. Религиозно-философская мысль в начале XX века. — М., 2008.

---

<sup>33</sup> Введенский А. За что лишили сана патриарх Тихона? — М., 1923. — С. 21.

6. Гуревич П. Фундаментализм и модернизм как культурные ориентации // *Общественные науки и современность*. — 1995. — № 4.
7. Деяния II-ого Всероссийского собора православной церкви. Бюллетени. — М., 1923.
8. Егоров И. Скоро рассвет // *Век*. — 1907. — № 2.
9. Ельчанинов А. В. По поводу разговоров об отделении // *Религия и жизнь*. — 1907. — № 1.
10. Кудряшова И. В. Фундаментализм в пространстве современного мира // *Полис*. — 2002. — № 1.
11. Красницкий В. Группа прогрессивного духовенства и мирян «Живая церковь» // *Живая церковь*. — 1922. — № 3.
12. Малахов Н. Церковь и общество // *Церковь и общество*. — 1916. — № 1.
13. Михаил (Семенов), архим. Христианство и социал-демократия // *Христос в век машин*. СПб., 1907.
14. Оден Т. К. После модернизма. Что впереди...? — Мн., 2003.
15. Перед церковным собором. — М., 1906.
16. Программа Союза Церковного обновления // *Колокол*. — 1906. — № 5.
17. Свенцицкий В. Правда о земле. — М., 1907.
18. Современное обновленчество — протестантизм восточного обряда. — М., 1996.
19. Соколов В. Модернизм в Римско-католической и в нашей православно-русской Церкви. — Сергиев Посад, 1908.
20. Титлинов Б. В. Церковное строительство // *Церковь и общество*. — 1906. — № 5.
21. Титлинов Б. В. Новая церковь. — Пг.-М., 1922.
22. Титлинов Б. В. Церковь во время революции. — Пг., 1924.
23. Титлинов Б. В. Смысл обновленческого движения в истории. — Самара, 1926.
24. Троицкий С. В. Что такое модернизм: Энциклика Пия X «*Pascendi Dominici gregis*» и ее значение. — СПб., 1908.
25. Троицкий С. В. Что такое «Живая Церковь»? // *Обновленческий раскол (Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики)* / Сост. И. В. Соловьев. — М., 2002.
26. Фундаментализм. — М., 2003.
27. Холопов И. Идеология церковной реформы. — К., 1916.
28. Чельцов М. Сущность церковного обновления. — СПб., 1907.
29. Шульц Г. 1914–1918 гг. как поворотный пункт в церковной истории России // *Церковно-исторический вестник*. — 2001. — № 8.
30. Kitromilides P. M. *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy: Studies in the Culture and Political Thought of South/Eastern Europe*. — Norfolk, 1994.
31. Marty M. E. *Fundamentalism* // *Encyclopedia of Science and Religion* / Ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. — N. Y., 2003.
32. Morris J. W. *Orthodox Fundamentalists: A Critical View*. — Minneapolis, 1998.
33. Stratton J. R. *Fundamentalist versus modernist*. — N. Y., 1988.
34. *Studies in Religious Fundamentalism* / Edited by L. Caplan. — N. Y., 1987.

*А. Н. Кашеваров*

## ПРОПАГАНДИСТСКИЙ АСПЕКТ АНТИЦЕРКОВНОЙ КАМПАНИИ 1958–1964 ГГ.

Существенные изменения в государственно-церковных отношениях, наступившие в конце 1950-х гг., сопровождалась в определенной степени возвращением к истокам советской религиозной политики и, соответственно, воспроизведением некоторых элементов тактики периода «бури и натиска» на религиозные организации 1918–1922 гг. Между тем, важнейшей составной частью «церковной» политики первых лет советской власти явились шумные антирелигиозные пропагандистские кампании. Не избежал этого и последний «штурм небес», предпринятый советской властью в 1958–1964 гг.

В начале мая 1958 г. состоялось совещание ответственных работников отделов пропаганды, науки, школ и вузов, культуры ЦК КПСС, Госполитиздата, ЦК ВЛКСМ. На нем речь шла о необходимости приступить к выполнению постановления ЦК КПСС от 7 июля 1954 г. «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения», в котором делалась попытка пересмотреть и даже осудить прежнюю «примиренческую политику в церковном вопросе» (в подготовке этого постановления активно участвовали Д. Т. Шепилов, А. Н. Шелепин, М. А. Сулов), а также намечалось издание массового научно-популярного журнала «Наука и религия», звучала критика деятельности Совета по делам Русской православной церкви при Совете министров СССР<sup>1</sup>.

Следующим звеном начала пропагандистской атаки на религию и Церковь явилось секретное постановление ЦК КПСС от 4 октября 1958 г. «О записке отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам “О недостатках научно-атеистической пропаганды”», в котором всем партийным, общественным организациям и государственным органам по существу предписывалось развернуть наступление на «религиозные пережитки советских людей»<sup>2</sup>. Все это послужило своеобразным сигналом для партийных и комсомольских организаций, средств массовой информации начать нагнетание антирелигиозных настроений в советском обществе. Постепенно антирелигиозная истерия, в ходе которой оскорблялись чувства верующих, извращалась

---

<sup>1</sup> Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. — М., 2010. — С. 361.

<sup>2</sup> Там же. С. 360.

история Церкви и возводилась явная клевета на священнослужителей, захлестнула страну.

Авансценой этой кампании оказалась пресса, разнузданный и оскорбительный тон большинства ее публикаций, посвященных религии и Церкви, возрождал у многих верующих память о годах «воинствующего безбожия». В наполнивших страницы газет и журналов материалах «научно-атеистической тематики» духовенство представлялось, как и в период открытых гонений на религию и Церковь в 1920-е — 1930-е гг., в основном, в карикатурном виде, внимание читателей акцентировалось на аморальных поступках некоторых его представителей, высмеивались религиозные обряды и таинства, и, тем самым, оскорблялись религиозные чувства верующих. Газеты и журналы впервые после эпохи «воинствующего безбожия» запестрели антирелигиозными статьями с броскими заголовками: «Святоши-убийцы», «Кровавые кресты», «Откровения семинариста после похмелья», «Вот они, истинно православные»<sup>3</sup>. В печати священнослужители иначе не именовались, как «попы», «служители культа» и даже «мракобесы»; священников рисовали толстыми, пьяными, с всклокоченными волосами и растрепанными бородами. Послевоенный термин «религиозные убеждения» журналистами был забыт, в печати шла война с религиозными «пережитками» и «предрассудками». В связи с этим весьма характерна статья «Усилить научно-атеистическую пропаганду», помещенная в № 17 за 1958 г. главного партийного журнала «Коммунист». То обстоятельство, что она была анонимной, означало только одно — статья являлась директивой и исходила из высших партийных сфер, выводы ее заставляли вспомнить Е. Ярославского и его соратников по Союзу воинствующих безбожников: «В последнее время церковники и особенно сектанты объявили чуть ли не своей монополией право поучать советских людей правилам нравственности. Они всячески выискивают в нашем обществе недостатки, проявления сохранившихся пережитков прошлого и внушают советским людям мысль о том, что, дескать, причиной их является безбожие, разрыв с религией. Таким образом, получается, что без религии нет морали, что коммунизм безнравственен. Можем ли мы проходить мимо таких фактов, оставлять без ответа клевету на наш строй, на нашу идеологию, на наших советских людей?»<sup>4</sup>.

Одним из приемов антирелигиозной борьбы на рубеже 1950–1960-х гг. явилось вовлечение в пропагандистскую кампанию ренегатов из священнослужителей. Так, в 1958 г. была опубликована атеистическая брошюра, составленная бывшим преподавателем Одесской духовной семинарии Е. Дулуманом. В печати появились заявления бывших священников П. Дарманского, А. Спасского, Черткова об отречении от веры в Бога<sup>5</sup>. 5 декабря 1959 г. газета «Правда» опубликовала статью, обличающую Бога и Церковь, профессора Ленинградской духовной академии А. Осипова. Один из самых красноречивых и богословски образованных ренегатов, он разъезжал с лекциями по стране, выпускал одну за другой атеистические книги и брошюры<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Алексеев В. «Штурм небес» отменяется: Критические очерки по истории борьбы с религией в СССР. — М., 1992. — С. 228.

<sup>4</sup> Усилить научно-атеистическую пропаганду // Коммунист. 1958. № 17. С. 97–98.

<sup>5</sup> На этот путь в годы хрущевских гонений удалось склонить около 200 священнослужителей. Наградой для более способных из них стали ученые степени по научному атеизму и должности в учреждениях атеистической пропаганды (См. Струве Н. Из глубины. Париж, 1967. С. 269).

<sup>6</sup> См.: Фирсов С. Л. Апостасия: «Атеист» Александр Осипов и эпоха гонений на Русскую Православную Церковь. СПб., 2004.

Священноначалие Московской Патриархии не осталось безучастным зрителем нового наступления на религию и Церковь. 31 мая 1959 г. патриарх Алексий I и митрополит Крутицкий и Коломенский Николай (Ярушевич) направили докладную записку Н. С. Хрущеву, в которой отмечали, что «за последние месяцы имеют место многие факты оскорбления религиозных чувств, а также отдельных ничем не опороченных священнослужителей и печатание в прессе заведомой неправды о некоторых явлениях нашей жизни. Указанные упреки относятся по преимуществу к органам печати...»<sup>7</sup>. Далее иерархи приводили соответствующие многочисленные примеры.

Так, «в газете «Рабочий край» (г. Иваново) от 12 апреля 1959 г. опорочены имена священнослужителей Андрея Сергеевко, Лозинского и других. Редактор отказался печатать опровержение, несмотря на представленные оправдывающие данные. Архиепископ Ташкентский Ермоген в газете «Ферганская правда» от 22 марта 1959 г. за № 60 оклеветан как взяточник. На поданном архиепископом Ермогеном прокурору Узбекской ССР требовании привлечь редактора за клевету (с приложением оправдывающих документов) прокурор положил резолюцию — направить заявление по существу Ферганскому обкому КП Узбекистана, отказавшись от расследования. В газете «Северная правда» от 29 апреля 1959 г. проповеди митрополита Крутицкого Николая названы «ярким примером современного религиозного мракобесия». Приведены в издевательском тоне цитаты из его печатных проповедей, причем в цитатах, взятых без контекста, искажены мысли, высказанные в проповедях. Митрополита Николая как общественного деятеля знают во всех странах (владыка возглавлял отдел внешних церковных сношений, а также издательский отдел Московской Патриархии, в которой по существу был вторым лицом после патриарха — А. К.). В газете «Правда» от 19 апреля в статье «Житие отца Терентия» оклеветан архиепископ Ставропольский Антоний, давший якобы распоряжение разрыть могилу умершего священника и снять с него крест. Следствие этого не подтвердило. В газете «Колхозная трибуна» (№ 44, Куйбышевская область) от 1 апреля 1959 г. приводится утверждение, что автор не знает «ни одного духовного лица, который бы верил в Бога»... В газете «Советская культура» от 21 мая 1959 г. в статье «Опыт ставропольских атеистов» напечатана заведомая ложь о том, что из Ставропольской духовной семинарии «ушли, точнее, бежали 29 семинаристов, навсегда порвав с религией». При выяснении этого вопроса факт оказался ложным»<sup>8</sup>.

Руководители Московской Патриархии отмечали, что в газетах печатаются карикатуры на духовенство, список которых иерархи представляли в Совет по делам Русской православной церкви. Кроме того, в газетных статьях неоднократно высмеивалось содержание статей из «Журнала Московской Патриархии», о чем патриарх и митрополит Николай также докладывали Совету по делам РПЦ, и что вызывает у них «мысль оставить только один официальный отдел в этом журнале»<sup>9</sup>. Владыка Николай, с 1945 г. возглавлявший Издательский отдел Московской Патриархии, считал, что превращение журнала в чисто информационный бюллетень, печатающий

---

<sup>7</sup> Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР. 1945–1970 гг. Т. 1. 1945–1953 гг. — М., 2009. — С. 261.

<sup>8</sup> Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР. 1945–1970 гг. Т. 2. — М., 2010. — С. 262.

<sup>9</sup> Там же. С. 262–263.



лишь официальные документы, наверняка будет замечено за рубежом и получит соответствующий резонанс<sup>10</sup>.

В заключение своей докладной записки патриарх и митрополит Николай просили Н. С. Хрущева и в его лице ЦК КПСС новым указанием «удержать прессу от оскорблений религиозного чувства и выпадов против неопороченных в своей жизни и деятельности священнослужителей». Примечательно, что записка начиналась с просьбы «каким-нибудь актом подтвердить действенность постановления партии от 10 ноября 1954 г.». Здесь имеется в виду постановление ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения», в котором говорилось о недопустимости оскорбления чувств верующих, а религия признавалась частным делом, имеющим право на существование. Местным партийным и комсомольским организациям рекомендовалось заниматься атеистической работой, основанной на «подлинно научном подходе», освобожденной от администрирования и прочих перегибов<sup>11</sup>. Выход этого постановления в ноябре 1954 г. дал отбой попыткам влиятельной части партийного аппарата начать новую пропагандистскую кампанию против религии и Церкви. Таким образом, патриарх и митрополит Николай, обращаясь в мае 1959 г. к Н. С. Хрущеву с ходатайством остановить новую антирелигиозную наступление, надеялись, что и на этот раз им удастся убедить власть отступить от своего замысла начать очередной «штурм небес».

4 июня 1959 г. во время беседы с председателем Совета по делам РПЦ Г. Г. Карповым Алексей I спросил, когда будет передана их с митрополитом Николаем «докладная записка Н. С. Хрущеву и не рассматривается ли этот документ как жалоба на Совет по делам Русской православной церкви». При этом патриарх сказал, что «нас больше тревожат те оскорбления и выпады против духовенства, которые есть в печати». Г. Г. Карпов на это ответил, что, конечно, эту «докладную записку» он рассматривает как своего рода жалобу, но раз она подана, то она будет представлена по назначению. 8 июня председатель Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпов направил «докладную записку», переданную патриархом Алексием I и митрополитом Николаем председателю Совета Министров СССР Н. С. Хрущеву<sup>12</sup>.

Возможно, под влиянием этого письма в редакционной статье газеты «Правда» от 21 августа «Против религиозных предрассудков» критиковались отдельные органы печати, обращалось внимание партийных организаций на недопустимость «искривления» линии партии в религиозном вопросе<sup>13</sup>. Кроме того, отдел пропаганды ЦК КПСС указал редакциям ряда газет на необходимость исключить оскорбления чувств верующих в дальнейшем. Рекомендовалось также не упоминать в атеистических статьях руководителей Патриархии и почитаемые святые<sup>14</sup>. Однако наступление на религию и Церковь не прекратилось, и данные указания выполнялись не долго.

Не получив ответа на свое письмо, патриарх стал добиваться личного приема у Н. С. Хрущева. Так, 7 ноября на приеме в Кремле патриарх обратился к Н. С. Хрущеву

<sup>10</sup> Цыпин В., прот. История Русской Церкви. 1917–1997. М., 1997. С. 382.

<sup>11</sup> Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М., 1971. Т. 6. С. 516–517.

<sup>12</sup> Письма патриарха Алексия I. Т. 2. С. 264.

<sup>13</sup> Гордун С., свящ. Русская Православная Церковь в период с 1943 по 1970 год // Журнал Московской Патриархии. 1993. № 2. С. 13.

<sup>14</sup> Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. С. 365.

с просьбой принять его. 24 ноября во время беседы в Совете по делам РПЦ митрополит Николай заявил, что по характеру выступлений в печати, по административным действиям на местах и по действиям уполномоченных Совета в республиках и областях они с патриархом приходят к выводу, что «идет физическое уничтожение Церкви», что «сейчас все это поставлено шире и глубже, чем в 20-х годах»<sup>15</sup>. 30 ноября Алексей I направил Г. Г. Карпову обстоятельное письмо, в котором информировал председателя Совета по делам РПЦ «о тех вопросах, какие мы (патриарх и митрополит Николай — А. К.) хотели бы возбудить для выяснения в беседе с Н. С. Хрущевым. Дело в том, что в настоящее время, — писал патриарх, — возникли вопросы, которые до этого времени не стояли перед нами как руководителями церковной жизни. И это обстоятельство нервирует и духовенство, и верующих, которые и лично, и письменно забрасывают меня вопросами и требованиями выяснения». Далее патриарх подробно описывал «главные пункты, волнующие церковных людей и болезненно отражающиеся в их сознании». Среди них на первое место первосвяtitель поставил «продолжающееся нападение на духовенство и верующих под флагом антирелигиозной пропаганды, с извращением и непроверкой приводимых фактов, с выпадами, оскорбляющими религиозные чувства верующего человека, с дискредитацией духовенства вообще в глазах народа с целью опорочить всю церковь и ее служителей»<sup>16</sup>.

10 декабря 1959 г. патриарх и митрополит Николай были приняты в Совете по делам РПЦ Г. Г. Карповым и его заместителем П. Г. Чередняком. Обращаясь к патриарху, Г. Г. Карпов сказал: «Я получил Ваше письмо с вопросами, которые Вы хотите поставить на приеме у Н. С. Хрущева. Если Вы не будете возражать, то по ним я выскажу свое мнение, выслушав сначала Вас». В ответ Алексей I заявил, что он и его помощники крайне обеспокоены по всем вопросам, которые известны Совету. «Но особенно нас волнует, — подчеркнул патриарх, — научно-атеистическая пропаганда, действия уполномоченных Совета, вопрос о монастырях и храмах». Касаясь «научно-атеистической пропаганды», первосвяtitель отметил, что «по-прежнему в печати продолжается нападение на Церковь и священнослужителей». «Кроме того, — продолжал патриарх, — наша трудность состоит также и в том, что ни одна редакция не принимает священнослужителей и не желает печатать опровержения о не подтвердившихся фактах...». Выслушав патриарха, Г. Г. Карпов заметил, что, по мнению Совета, из вопросов, поставленных церковным руководством, нет вопросов для главы государства. Все эти вопросы можно разрешить по линии Совета по делам РПЦ и Московской Патриархии. «Однако, — сказал Г. Г. Карпов, — это не означает, что Вы не можете с этими или другими вопросами идти к Н. С. Хрущеву». В ответ патриарх заявил, что они пойдут к Хрущеву.

Затем Г. Г. Карпов остановился на каждом вопросе. Касаясь первого из поставленных священноначалием вопросов — о «научно-атеистической пропаганде», председатель Совета по делам РПЦ сказал, что такая «пропаганда велась, и будет вестись, причем она будет вестись в еще более широком масштабе, — таков закон развития нашего общества... Задача научно-атеистической пропаганды состоит в воспитании трудящихся, в том числе и верующих, в духе атеизма». Заявив, что утверждение о том, будто атеистическая пропаганда преследует цель физического уничтожения Церкви ничем не обосновано и, следовательно, не состоятельно, Г. Г. Карпов спросил

---

<sup>15</sup> Письма патриарха Алексея I. Т. 2. С. 292–293.

<sup>16</sup> Отечественные архивы. 1994. № 5. С. 51.

у Алексея I, нет ли в Московской Патриархии, в епархиальных управлениях лиц, которые из факта закономерного усиления атеистической работы и отдельных недостатков, выражающихся в администрировании и оскорблении чувств верующих и духовенства, умышленно делают эти необоснованные выводы и преследуют цель поссорить Совет с Патриархией или Церковь с государством. Патриарх ответил, что у него нет таких лиц, которые бы диктовали ему эти взгляды. Нет стремления у него и его помощников поссорить с кем-либо Церковь. «Мы хотим рассказать Н. С. Хрущеву, что такая пропаганда имеет место на местах со стороны некоторых органов власти, а также со стороны печатных органов». В связи с этим митрополит Николай сказал, что они хотят выяснить у Н. С. Хрущева, изменилось ли отношение государства к религии после XXI съезда партии<sup>17</sup>, и после приема рассказать об услышанном верующим. «Мы считаем, — продолжал митрополит Николай, — что после съезда наступил период “холодной войны” по отношению к Церкви»<sup>18</sup>. Подводя итоги этой продолжительной встречи со священноначалием Московской Патриархии, Карпов еще раз подчеркнул, что «с нашей точки зрения в этих вопросах нет вопроса для постановки в правительстве»<sup>19</sup>. Таким образом, все попытки патриарха Алексея I и его ближайшего помощника митрополита Николая организовать встречу с 1-м секретарем ЦК КПСС закончились неудачей<sup>20</sup>.

Важно отметить, что первосвятитель, не желая быть ликвидатором Церкви, заявил о своей возможной отставке. Митрополит Николай, начиная с 11-го номера «Журнала Московской Патриархии», запретил печатать свои проповеди<sup>21</sup>.

В декабре, также как и в предыдущие встречи, Г. Г. Карпов попросил патриарха и митрополита в каждом конкретном случае присылать в Совет материалы тех газет и журналов, которые в своих публикациях допускают оскорбления духовенства и верующих, чтобы Совет по делам РПЦ через правительственные инстанции мог принимать меры к исправлению ошибок. Одновременно Г. Г. Карпов пообещал, что Совет даст указания своим уполномоченным, чтобы они занимались рассмотрением просьб духовенства по вопросу помещения в печати «неправдивых материалов».

По справедливому замечанию Т. Г. Чумаченко, несмотря на действительно имевшие место указания редакциям о недопустимости оскорбительных выпадов в адрес духовенства и верующих, материалы такого характера прочно и надолго вошли в пропагандистский арсенал органов печати<sup>22</sup>.

Вопреки отмеченной выше позиции Совета по делам РПЦ патриарх продолжал настаивать на встрече с Н. С. Хрущевым. 26 декабря 1959 г. Алексей I через Совет вновь обратился с письмом к главе советского правительства, в котором просил принять его и митрополита Николая «для доклада о церковных делах... если возможно, до Нового

---

<sup>17</sup> Внеочередной XXI съезд КПСС, состоявшийся в январе — феврале 1959 г., сделал вывод о том, что «социализм в СССР одержал полную и окончательную победу» и утвердил «Контрольные цифры развития народного хозяйства СССР на 1959–1965 годы». Вопросы отношения к религии церкви съезд не касался (См.: Материалы внеочередного съезда КПСС. М., 1959).

<sup>18</sup> Письма патриарха Алексея I. Т. 2. С. 293.

<sup>19</sup> Там же. С. 294.

<sup>20</sup> Шкаровский М. В. Русская Православная церковь и Советское государство в 1943–1964 гг.: От «перемирия» к новой войне. — СПб., 1995. — С. 78.

<sup>21</sup> Он же. Русская Православная Церковь в XX веке. С. 367.

<sup>22</sup> Чумаченко Т. Г. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. — М., 1999. — С. 208.

года, или же в первые дни Нового года до нашего праздника Рождества Христова»<sup>23</sup>. Приема так и не состоялось.

9 января 1960 г. было принято постановление ЦК КПСС «О задачах партийной пропаганды в современных условиях», призывавшее партийные организации и их руководителей активно бороться с пассивной позицией в рядах коммунистов по отношению к враждебной марксизму-ленинизму религиозной идеологией. Этот документ послужил новым толчком для повсеместного развертывания пропагандистской антирелигиозной кампании, которая проводилась не только в новых политических условиях, но и уже на новой идеологической основе. Если в 1920–1930-е гг. отношение к Церкви определялась на базе видения ее в качестве «классового врага», а борьба с ней рассматривалась как составная часть борьбы за социализм, то в послевоенные годы этот образ Церкви в основном был преодолен. На рубеже 1950–1960-х гг. ему на смену пришло определение Церкви как реакционного, идеологически чуждого социализму и коммунизму явления.

Вслед за снятием Н. С. Хрущева с занимаемых им постов на Пленуме ЦК КПСС 14 октября 1964 г. последовало смягчение официальной политики в отношении религиозных организаций. Новое руководство стремилось продемонстрировать отход от одиозных форм «хрущевского» курса, вызывавших раздражение среди значительной части населения. К тому же откровенные гонения на Церковь не принесли желаемых результатов. «Хрущевская» кампания противопоставляла верующих и советскую политическую систему вместо того, чтобы обратить людей в атеистов; загоняла религиозную жизнь в подполье, что было для режима опаснее, чем открытая религиозность; привлекла симпатии многих неверующих людей к страданиям верующих и пробудила интерес мировой общественности к положению религиозных организаций в Советском Союзе. К тому же государство не могло обойтись без Церкви в решении ряда важных внешнеполитических вопросов, например, в диалоге с христианскими объединениями западных стран для поиска путей смягчения последствий «холодной» войны и т. п.<sup>24</sup> Безусловно, Московская Патриархия понесла тяжелые потери. За период антицерковной кампании с 1958 по 1964 г. количество храмов и молитвенных домов РПЦ на территории СССР сократилось с 13414 до 7551, монастырей с 56 до 16, духовных семинарий с 8 до 3<sup>25</sup>. Соответственно снизились и церковные доходы.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев В. «Штурм небес» отменяется: Критические очерки по истории борьбы с религией в СССР. М., 1992.
2. Гордун С., священник. Русская Православная Церковь в период с 1943 по 1970 год // Журнал Московской Патриархии. 1993. № 2.
3. Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Т. 6. М., 1971.

<sup>23</sup> Там же. С. 215.

<sup>24</sup> См. об этом подробно: Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. — М., 1999. — С. 284–331.

<sup>25</sup> Там же. С. 399. — Согласно другим данным, в РПЦ в 1958 г. насчитывалось 63 обители (Цыпин В., прот. История Русской Церкви. 1917–1997. — С. 383).

4. Материалы внеочередного съезда КПСС. — М., 1959.
5. Отечественные архивы. — 1994. — № 5.
6. Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР. 1945–1970 гг. — Т. 1. — 1945–1953 гг. — М., 2009.
7. Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР. 1945–1970 гг. — Т. 2. — 1954–1970 гг. — М., 2010.
8. Струве Н. Из глубины. — Париж, 1967.
9. Усилить научно-атеистическую пропаганду // Коммунист. — 1958. — № 17.
10. Фирсов С. Л. Апостасия: «Атеист» Александр Осипов и эпоха гонений на Русскую Православную Церковь. — СПб., 2004.
11. Цыпин В., прот. История Русской Церкви. 1917–1997. — М., 1997.
12. Чумаченко Т. Г. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. — М., 1999.
13. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. — М., 1999.
14. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. — М., 2010.

*Р. А. Соколов*

**МОНАШЕСТВО В ИССЛЕДОВАНИЯХ АРКАДИЯ ИВАНОВИЧА  
ВАСИЛЬЕВА  
(по материалам архива  
Санкт-Петербургского института истории РАН)<sup>1</sup>**

Творческое наследие Аркадия Ивановича Васильева — исследователя Псковских древностей — не однажды привлекали к себе внимание историков. Его жизненный путь был для той поры вполне обычным. Он родился в 1891 г. в Псковской губернии, а затем учился в Василеостровском коммерческом училище в Санкт-Петербурге и на курсах преподавателей для глухонемых. После революции служил в РККА, находился на преподавательской работе. Начиная с 1931 г. регулярно посещал ученые собрания Историко-археографической комиссии, преобразованной в тот же год в Историко-археографический институт. В этот период началась его активная деятельность по изучению истории Пскова и округи<sup>2</sup>. В 1929 г. вышел в свет путеводитель по Пскову, соавтором которого являлся А. И. Васильев. Данное издание содержало в себе не только информативную, но и методическую составляющую (планы экскурсий)<sup>3</sup>. С 1934 г. историк становится сотрудником Историко-археографического института, влившегося в 1936 г. в состав вновь созданного Ленинградского отделения Института истории АН СССР (ЛОИИ). В 1940 г. А. И. Васильев получает должность заведующего архивом этого научного учреждения. На тот же период (рубеж 30–40-х годов) приходится наиболее плодотворный этап его творчества, прерванный начавшейся войной. Ученый умер от голода в осажденном Ленинграде в первый же год Блокады<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в ходе выполнения НИР «Монастыри Северо-Запада России: история и архивное наследие», реализуемой на базе и из средств Санкт-Петербургского государственного университета (Шифр — 5.38.680.2013).

<sup>2</sup> Результатом изучения истории Псковского края в этот период стало, в том числе, появление путеводителей. Об этом см. наприм.: Зонтова Е. А. Путеводители по Государственному заповеднику «Пушкинский уголок» 1929–1941 гг. // Петербургские исследования. Сб. науч. статей. Вып. 3. — СПб., 2011. — С. 106–110.

<sup>3</sup> Васильев А. И., Янсон А. К. Древний Псков. Исторический очерк и путеводитель. — Л., 1929.

<sup>4</sup> Алпатова В. Д. Обзор фондов ученых-историков, погибших во время блокады Ленинграда // Археографический ежегодник за 1973. — М., 1974. — С. 244.

Благодаря аналитическому исследованию публикаций А. И. Васильева, проведенному А. В. Филимоновым, в распоряжении историков в настоящее время имеется добротный обзор печатных работ ученого, которые представляли собой научно-популярные статьи, опубликованные по большей части в газетах<sup>5</sup>. Содержательно эти статьи не связаны между собой напрямую, хотя их объединяет, безусловно, история Псковской земли<sup>6</sup>.

Однако обращение к личному фонду А. И. Васильева, хранящемуся в Архиве Санкт-Петербургского института истории РАН (далее — СПбИИ РАН), показало, что эта часть его творческого наследия до сей поры остается не введенной в научный оборот. Именно на этой проблеме и будет сосредоточено внимание в настоящей работе. Отметим, что В. Д. Алпатовой уже был осуществлен общий обзор данного фонда<sup>7</sup>. В данной статье мы сосредоточимся на одной из единиц хранения, входящих в этот фонд. Речь идет о неопубликованной монографии А. И. Васильева «Антирелигиознику о псковских святынях». Данная работа, представляющая собой машинописный текст на ста двадцати четырех листах формата А 4, переплетенных в твердый картон, с наклейками и рукописной правкой была полностью подготовлена к печати. Об этом свидетельствует приклеенная на обложку стандартная памятка наборщику, где сообщалось, что рукопись полностью вычитана и передана в набор в Огиз. На обложке имеется заглавие, которое и должно было стать полным названием книги: «Антирелигиознику о псковских святынях. Святые, явленные, чудотворные и особо чтимые иконы, культовые объекты и места западной части Ленинградской области»<sup>8</sup>. Датировать рукопись 1931-м годом позволяет дата, стоящая под текстом вводной части работы «От автора».

Проблематика, рассмотренная в труде А. И. Васильева, достаточно широка. Ниже мы остановимся на одной из исследованных в нем проблем — истории монашества на Псковщине в период средневековья. Понятно, что, как и в опубликованных работах А. И. Васильева, в его монографии сполна отразился «дух эпохи» — отрицание религиозных и, отчасти, патриотических ценностей<sup>9</sup>. Но все же, на наш взгляд, можно утверждать, что даже этот недостаток не лишает научной значимости многих важных наблюдений автора, безусловно, детерминированных господствующей в ту пору идеологией, но все же имеющих основой труды дореволюционных историков и, одновременно, в чем-то предвосхитивших свое время.

В частности, А. И. Васильев фактически предпринимает попытку на материале Пскова классифицировать процесс канонизации. Святых он подразделяет на три группы. К первой относятся князья, княгини и архиереи («представители феодальной верхушки»), ко второй монахи («монахи-колонизаторы» и отшельники), к третьей мученики. В отдельную группу выделяются юродивые (святые «эпохи торгового капитала»)<sup>10</sup>. Отметим, что это было, возможно, первой попыткой в советской историографии типо-

---

<sup>5</sup> Филимонов А. В. А. И. Васильев — историк Псковского края // Псков. — 2010. — № 32. — С. 62–69.

<sup>6</sup> Там же. С. 67.

<sup>7</sup> Алпатова В. Д. Обзор фондов ученых-историков, погибших во время блокады Ленинграда. — С. 244–246.

<sup>8</sup> Архив СПбИИ РАН. Ф. 265. Оп. 1. Д. 1. Л. 1–2. — Напомним, что в Псков являлся в то время частью образованной в 1927 г. Ленинградской области.

<sup>9</sup> См. Филимонов А. В. А. И. Васильев — историк Псковского края. С. 62.

<sup>10</sup> Архив СПбИИ РАН. Ф. 265. Оп. 1. Д. 1. Л. 8.

логизировать процесс канонизации и доказать собственную точку зрения на примерах конкретного региона на основе марксистского подхода. Примечательно, что данная попытка так и осталась неизвестной широкому кругу исследователей, в частности спустя десятилетия А. С. Хорошев сетовал, что история канонизации не привлекала внимания советских историков<sup>11</sup>.

Приступая к анализу материала, А. И. Васильев дает биографические сведения о тех или иных святых, стараясь показать, как развивалось почитание каждого из прославленных подвижников, и при каких условиях оно могло возобновиться, в случае, если культ кого-то из них был на время забыт.

Раздел рукописи, посвященный иночеству, озаглавлен «монахи-колонизаторы» (его общий объем составляет десять листов). Вероятно, по мысли редакторов, такая дефиниция имела негативную нагрузку, тем более что, как будет показано далее, в тексте делался особенный акцент именно на колонизационной деятельности обитателей. Необходимо подчеркнуть, что мысль о чрезвычайной важности процесса монастырской колонизации для отечественной истории, для становления российской государственности была высказана еще задолго до революционных потрясений 1917 г.: об этом писали, в частности, такие крупные историки как В. О. Ключевский и М. К. Любавский<sup>12</sup>. Четко прозвучал этот мотив и в работе А. И. Васильева, хотя в тексте этому моменту придается несколько негативный оттенок: все-таки территориальное расширение государственного влияния Руси в ту пору прямо назвать исторически позитивным явлением было невозможно. Хотя, говоря объективно, исследователь достаточно четко показал, насколько велика была роль монашества в укреплении за Россией ее западных окраинных рубежей и в противостоянии экспансии католического Запада на территории Прибалтики.

Приступая к рассмотрению данной темы, ученый обращает внимание на то, что обители, как и храмовые здания, часто возводились на местах, имевших еще в дохристианские времена сакральное значение. В книге подчеркивается, что главными устроителями монастырей первоначально были представители князей и епископы, для которых это было своеобразное «средство божественного укрепления своей власти», «в дальнейшем строителями монастырей делаются бояре», а еще позже — купцы, выдвинувшиеся благодаря развитию «торгового капитала»<sup>13</sup>, значимость которого в историческом процессе, как известно, особенно подчеркивалась в исследованиях М. Н. Покровского. А. И. Васильев утверждает, что в Псковской земле обители вообще очень активно участвовали в торговле, а зачастую и изначально создавались именно для этого. Об этом, по его мнению, свидетельствует то, что монастыри возникали на торговых путях, а церкви в них имели подвальные помещения, приспособленные и для хранения товара. Более того, историк прямо утверждает, что «монастыри были торговыми товариществами, члены которых вносили известные денежные или имущественные вклады, пускавшие монастырями в торговые обороты. Вкладчик, как и во всяком товариществе, в любой момент мог взять свой вклад обратно и передать его в другой монастырь. Вкладчиками могли

---

<sup>11</sup> Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). — М., 1986. — С. 3–4.

<sup>12</sup> Ключевский В. О. Сочинения в девяти томах. Т. II. М., 1988. С. 230–247; Любавский М. К. Историческая география России в связи с колонизацией. — СПб., 2000. — С. 132–154.

<sup>13</sup> Архив СПбИИ РАН. Ф. 265. Оп. 1. Д. 1. Л. 22.



быть не только монахи, но и светские лица. Многие монахи, состоя вкладчиками монастыря, вели и личное хозяйство в виде лавок на торгу»<sup>14</sup>.

Однако после такого категоричного введения, без чего, разумеется, не могло обойтись в те годы рассмотрение подобной тематики, автор переходит к наблюдениям над конкретным материалом, и его выводы становятся намного более взвешенными, причем, иногда они противоречат вводным фразам, главное назначение которых, вероятно, заключалось в том, чтобы сделать возможным «прохождение» будущей книги в печать. Так, если в самом начале очерка о монастырях утверждалось, что обитатели в Пскове и пригородах строили лишь в черте города или непосредственно рядом с ним<sup>15</sup>, то теперь дается указание и на устройство монастырей, удаленных от городских поселений<sup>16</sup>. Особенно интересно, как было сказано выше, что причиной этого А. И. Васильев называет не экономические стимулы и даже не то, что в монастырях городских недостаточно строго выдерживались требования иноческого жития, а желание противодействовать католической проповеди среди прибалтийских народов и, самое главное, дальнейшему продвижению немецкой власти на восток. «Заслуга этих отшельников перед правящим классом», считает А. И. Васильев, не в миссионерстве, «а в том, что обращением эстонцев в православие они укрепляли прочность псковской западной границы»<sup>17</sup>.

Затем историк переходит к рассмотрению деятельности монахов, считавшихся в Псковской земле святыми. Акцент при этом делается именно на колониционном аспекте. Отметим, что с точки зрения истории светской, рассмотрение проблемы в данном ракурсе представляется вполне оправданным. Среди прочих подвижников особенно выделяется личность Ефросина-Елеазара, основавшего первый «колониционный монастырь». Автор дает описание его биографии, подчеркивая, что он стремился утвердить для братии общежитийную модель. Среди его учеников и нашлись продолжатели начатого им дела. Одним из них был происходивший из Юрьева (Дерпта) Серапион, знавший эстонский язык, активно контактировавший с эстонцами и имевший у них авторитет<sup>18</sup>. Еще один святой, о жизни которого рассказывает А. И. Васильев, Савва Крыпецкий<sup>19</sup>.

Сравнительно кратко, из-за недостатка источников, автор касается деятельности Иллариона Озерского, выходца из Елезарова монастыря, обосновавшегося около 1470 г. на р. Желча. Это была территория, на которой издавна сталкивались интересы Руси и немецких рыцарей. Во второй половине XV в. это противостояние усилилось. А. И. Васильев напоминает читателю, что в этих местах, где сливаются Теплое и Чудское озеро, «для защиты восточного берега узкого (своего рода Гибралтара) пролива между озерами, псковичи выстроили в 1462 г. городок Кобылу»<sup>20</sup>. Добавим также, что именно в этой местности в 1242 г. произошло знаменитое Ледовое побоище, положившее предел экспансии рыцарей в наиболее суровое для Руси время установления ордynской зависимости<sup>21</sup>, а укрепления, построенные псковичами на одном из остро-

---

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же. Л. 23.

<sup>17</sup> Там же. Л. 24.

<sup>18</sup> Там же. Л. 25–26.

<sup>19</sup> Там же. Л. 26–28.

<sup>20</sup> Там же. Л. 28.

<sup>21</sup> О противостоянии западной экспансии в этот период см. подробно: Кривошеев Ю. В., Соколов Р. А. Александр Невский: эпоха и память. Исторические очерки. — СПб., 2009. — С. 67–94.

вов, существовали здесь еще до 1462 г., но затем были оставлены<sup>22</sup>, а на восточном берегу озера «...псковичи поставиша новыи городок и нарекоша его Кобылоу»<sup>23</sup>. Собирая буквально по крупицам сведения об основанном Илларионом Озерском монастыре, А. И. Васильев сделал сохранившуюся в архиве выписку из Писцовой книги 1585–1587 гг., в которой идет речь о состоянии этой обители в XVI в.<sup>24</sup>

Еще менее информации, отмечает А. И. Васильев, о Дорофее Вехнеостровском, основавшем около 1470 г. монастырь на Верхнем острове Псковского озера (ныне остров Белова в Талабском архипелаге): неизвестно даже место его погребения, но в церкви Верхнего острова имеется почитаемая икона св. Дорофея<sup>25</sup>.

А. И. Васильев достаточно подробно пишет и о псковских монастырях, оказавшихся после заключения мирного договора в Тарту (1920 г.) на территории Эстонии, опять-таки делая особый акцент на их колонизационной миссии. Упомянув кратко об Онуфрии Мальском и основанном им неподалеку от Изборска на месте древнего святого источника монастыре, он достаточно подробно рассказывает о Псково-Печерской обители, которая играла «большую роль как приграничная крепость и как религиозный центр, проводивший сперва чисто псковские, а потом великорусские колонизационные задания». При этом, по мнению автора, «наиболее широко колонизаторская деятельность монастыря развивалась при игумене Корнилии во второй половине XVI в. Параллельно с продвижением войск Грозного через Прибалтику, прорубавших окно в Европу мечом, шла деятельность Корнилия, подкреплявшего эти завоевания крестом: он обратил в православие жителей района Нейгаузена, он выстроил церкви на Агиреве и на Топине»<sup>26</sup>.

В целом, истории этого монастыря уделено в рукописи намного больше места, чем какому-либо другому. Объясняется это его значимостью для верующих псковичей. И конечно, будущая книга не могла не содержать тенденциозных пассажей, которые должны были тем или иным образом уронить авторитет столь известной обители, впрочем, приводить их здесь, наверное, излишне. Отметим лишь, что в рукописи они действительно имеются.

Затем автор переходит к рассмотрению деятельности монахов-отшельников. Однако здесь прежде надлежало решить один деликатный вопрос. Ведь подлинных нестяжателей, иноков в буквальном смысле удалившихся от мира и от людей, было совершенно невозможно обвинить в принадлежности к какому-либо «торговому товариществу». Для этого пришлось вводить весьма сомнительное пояснение, согласно которому анахореты, «уходя от суеты и жизненных соблазнов подалее вглубь лесов и болот, ... поставили перед собой узкую и грубо эгоистическую цель: попасть после смерти в рай. Для этого они ниже всякого минимума снизили свои человеческие потребности, всячески изнуряли свою плоть, целыми годами молчали, непрерывно молились»<sup>27</sup>. Сделав такую, мягко говоря, спорную, но для той эпохи, к сожалению, необходимую оговорку, А. И. Васильев повествует о Никандре и Мордарии.

---

<sup>22</sup> Труды комплексной экспедиции по уточнению места Ледового побоища / Отв. ред. Г. Н. Караев. — Л., 1966. — С. 62.

<sup>23</sup> См. Псковские летописи. Вып. 2. — М.; Л., 1955. — С. 52.

<sup>24</sup> Архив СПбИИ РАН. Ф. 265. Оп. 1. Д. 24. Л. 5–6.

<sup>25</sup> Архив СПбИИ РАН. Ф. 265. Оп. 1. Д. 1. Л. 28.

<sup>26</sup> Там же. Л. 30.

<sup>27</sup> Там же. Л. 32.

Небольшое место в книге уделено мученикам, причем опять-таки в первую очередь Корнилию Печерскому, причем еще раз подчеркивалось, что он «много сделал для обрусения северо-западного угла Псковской земли, заселенного эстонцами: не огнем и мечом, а обращением в православие»<sup>28</sup>.

Таким образом, как возможно было убедиться из рассмотренного выше материала, исследование А. И. Васильева, не смотря на его «воинственно атеистическую» окантовку представляет собой интерес как для изучающих псковские древности, так и для ученых, сферой интересов которых является история Русской Церкви. Введение в оборот его неопубликованных работ могло бы внести определенный вклад и в историографию, поскольку выводы автора, подчеркивающего свою лояльность идеологическим установкам той эпохи, все же, во-первых, опирались на достижение дореволюционной науки, а во-вторых, в чем-то предвосхитили будущие исследования. Ярким примером последнего может служить предложенная А. И. Васильевым собственная классификация канонизации святых.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Алпатов В. Д. Обзор фондов ученых-историков, погибших во время блокады Ленинграда // Археографический ежегодник за 1973. — М., 1974.
2. Архив Санкт-Петербургского института истории РАН. Ф. 265. Оп. 1. Д. 1.
3. Архив Санкт-Петербургского института истории РАН. Ф. 265. Оп. 1. Д. 24. Л. 5–6.
4. Васильев А. И., Янсон А. К. Древний Псков. Исторический очерк и путеводитель. — Л., 1929.
5. Зонтова Е. А. Путеводители по Государственному заповеднику «Пушкинский уголок» 1929–1941 гг. // Петербургские исследования: Сб. науч. статей. Вып. 3. — СПб., 2011. — С. 106–110.
6. Ключевский В. О. Сочинения в девяти томах. — Т. II. — М., 1988.
7. Кривошеев Ю. В., Соколов Р. А. Александр Невский: эпоха и память. Исторические очерки. — СПб., 2009.
8. Любавский М. К. Историческая география России в связи с колонизацией. — СПб., 2000.
9. Псковские летописи. Вып. 2. — М.; Л., 1955.
10. Труды комплексной экспедиции по уточнению места Ледового побоища / Отв. ред. Г. Н. Караев. — Л., 1966.
11. Филимонов А. В. А. И. Васильев — историк Псковского края // Псков. — 2010. — № 32. — С. 62–69.
12. Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). — М., 1986.

---

<sup>28</sup> Там же. Л. 37.

## *Вера и разум на путях познания*

*Т. А. Туровцев*

### ПРИРОДА АНГЕЛА И РЕАЛЬНОСТЬ ДУШИ

Чтобы ответить на вопрос, есть ли у ангелов душа, необходимо соотнестись с проблемой природы человека. В самом деле, от чего мы еще можем оттолкнуться? Человек не имеет сколько-нибудь явного опыта ангельского бытия, его природа сокрыта, мистические прозрения сами по себе редки, да и не принадлежат в целом тому жанру, в рамках которого можно было бы строгим образом высказаться о природе невидимого мира. Следовательно, есть основания вопрошать о естестве ангелов, опираясь на знание или хотя бы представление о естестве человеческом.

При этом вопрос «есть ли у ангелов душа», звучит достаточно странно и весьма непривычно. Судя по всему, вопрос таким образом отцами Церкви вообще не поднимался. Исходя из этого, напрашивается предположение: реальность души настолько прочно увязывалась с существом человека, что даже представить себе ее принадлежащей ангелу, было фактически невозможно. Возникает даже ощущение, что душа служит своего рода принципом отличия между человеком и ангелом, ведь какую-то телесность или материальность ангелам приписать пытались, а душу — нет. И снова здесь возникает вопрос: почему? Для освещения этих вопросов, необходимо под определенным углом разобрать вопрос «что такое душа?». При всей кажущейся неколебимости понятия души, ее статуса поставить их под вопрос с той или силой вполне возможно. Мы очень скоро в этом убедимся и, в частности, в том, что она — душа — начинает конкурировать со статусом лица, ипостаси. Однако, сделав такое заявление, будем придерживаться определенного порядка — примем душу в качестве не просто сущей, но в той форме, на которую она традиционно притязает — онтологически первичной.

При всех возможных нюансах в общем и целом в понятии души мыслится нечто высшее в человеке. Даже если особым образом выделяется ум в качестве ведущего начала, то и он чаще всего представляется как одно из свойств души, хотя и первенствующее перед другими. Иными словами, душа — это первоначало человеческого бытия, то, что бытийствует прежде всего и по преимуществу, или так: неустрашимый принцип бытия, его неразложимое начало. Но здесь-то и возникает вопрос: каково тогда место ипостаси, лица, личности? И следующий тут же вопрос: каково соотношение реальных лица (ипостаси) и души? Напомним, что лицо, ипостась не есть неко-

торая собирательная реальность, некая сумма тех или иных свойств, образующаяся (в случае, если иметь в виду лицо человека) в результате сложения многочисленных внутренних и внешних факторов. В том и дело, что лицо, личность представляет собой самостоятельное начало, несводимое ни к чему другому, несмотря на связь со свойствами природы в целом. Точно такой же как будто мыслится и реальность души. Она полагается субстанциальным бытием, бессмертной, сотворенной Богом сущностью. Точно так же, как и лицо, душа мыслится чем-то единым и самостоятельным, никак не являющимся собирательным началом, сложением некоторых свойств или атрибутов. Однако здесь необходимо определиться: либо — либо. Ни человек, ни ангел не может представлять собой сочетание двух таких независимых начал, как тот, так и другой — либо лицо, либо душа. В противном случае совершенно невозможно единство природы человека и ангела.

Положение о том, что ипостась, лицо есть первоначало бытия, представляет собой одно из величайших откровений христианства. Именно это среди прочего усваивала Церковь, мир, культура в эпоху Вселенских соборов. Та новость, что сверхбытие Бога ипостасно, личностно, а точнее, триипостасно позволила говорить, в свою очередь, об ипостасности ангела и человека. То, что ангелы это лица, довольно очевидно. Нет возможности говорить об этом подробно, поэтому напомним хотя бы только одно: наличие иконографии ангелов сполна подтверждает ипостасность их природы. Можно, наверное, попробовать представить, что ипостась, лицо как первореальность относится только к Богу и ангелам, что в человеке первична душа. Возражений здесь существует много, но ограничимся важнейшими.

В этом случае присвоение человеку понятия «личность» будет носить исключительно условный характер, оно замкнется в кругу психологических и социологических парадигм. В них личность есть как раз некая, хотя и особенная, даже по-своему уникальная, но совокупность индивидуальных черт, проявляемая человеком в каждый конкретный момент. Личность возникает в результате особого взаимодействия внутренних и внешних воздействий и оказывается поэтому собирательным началом. Она единственна не потому, что такова изначально, а потому, что сочетание названных факторов и воздействий неисчерпаемо и бесконечно. Ясно, что подобное положение вещей несостоятельно. Слишком очевидна в этом случае тотальная сдача и богословских и философских позиций. Сотворенный по образу Божию человек, и как сам Господь, и как ангел есть лицо, осмысляемое в качестве субстанциального начала. Следовательно, всякое иное представление о природе лица, личности для нас неприемлемо.

Почему же тогда так прочно укоренилось именование человека душой, а не ипостасью? Дело, видимо, в том, что отцы Церкви употребляли именно тот термин, который был привычен и содержание которого, в целом, удовлетворяло христианскому мирозерцанию — душа бессмертна, следовательно, неделима, представляет собой субстанциальное и разумное начало жизни. Такое представление о бытии человека вполне соответствует тому, что предполагает понятие лица или ипостаси. Оно также мыслится сотворенным Богом, первоначалом, неделимым, неуничтожимым. Следовательно, нет никаких препятствий полагать именно лицо, а не душу в качестве принципа бытия человека. Затруднение только одно — традиционалистского характера. Действительно, нет нужды напоминать насколько глубоко укоренилась традиция именно в душе видеть первично человеческое.

Бог — это Лица, Ипостаси, поэтому сотворенный Им свой собственный образ тоже лицо, а не душа. Здесь не приходится говорить о красоте речи и стиля. Тут дру-

гое, а именно некий онтологический параллелизм нетварного и тварного, принцип соотнесенности, общности и даже единства в перспективе их сближения и Встречи. Говоря иначе, человек как онтологическая реальность является лицом потому, что Лицом (Лицами) является Бог. Поскольку ипостасен Бог, постольку ипостасен человек. Молиться можно только лицу. Опыт свидетельствует возможность молитвенного обращения к ангелу, значит, он есть лицо. Но точно так же и молящийся есть лицо или как минимум стремиться открыть себя как лицо, поскольку он молится. Бытие лица есть, в сущности, со-бытие как минимум двух лиц. Можно сказать иначе: личностное бытие представляет собой взаимную обусловленность. Поскольку это так, постольку человек, будучи способен к молитве, обнаруживает себя в качестве бытийствующей личности. Итак, нет никаких оснований для того, чтобы присваивать личностное бытие Богу, а душу — человеку. Напротив, все свидетельствует в пользу высказанной нами позиции. И было бы странно думать иначе. Это предполагалось отцами, когда они употребляли термин «душа». Как мы уже сказали, данное понятие, по сути, заимствовано из античной философии. Будет грубой ошибкой заподозрить нас в том, будто мы утверждаем, что у человека нет души. Речь идет о том, что содержание, подразумеваемое в реальности души, сполна присутствует в лице-личности.

Теперь, утвердившись в том, что лицо, хотя и разноприродное — нетварное и тварное, — равным образом есть и у Бога, и у ангела, и у человека, остается решить еще как минимум один важнейший вопрос: существует ли наряду с лицом некоторое особое бытие души? Напрашивается следующая конструкция: лицо суть первобытийствующее, а душа — одна из реалий, свойственных по природе как лицу человека, так и ангела. В этом случае следует говорить о том, что как лицо ангела наделено умом, свободой, волей, так лицо человека наряду с теми же умом, свободой и волей обладает еще и душой.

Отрицать в природе человека наличие перечисленных только что свойств, кажется, было бы абсурдом. Более того, достаточно ясно, что поскольку теперь место души занимает лицо, то логично предположить, что душа как таковая перемещается в ряд свойств ранее ею воплощаемых. Теперь именно лицо как первоначало бытия определяет собственно личностную уникальность атрибутов своей природы. Предполагать, что душа у человека представляет собой некое второе начало его существа вслед за лицом, как, например, Ум после Единого у Плотина, в качестве своеобразного «посредника» между высшей реальностью и целым рядом атрибутов, было бы совсем уж нелепо.

Итак, мы предположили, что, возможно, реальность души стоит в ряду других онтологически равных свойств как, скажем, упоминавшийся ум (разум). Нужно только иметь в виду, что данное допущение может быть оправданным лишь в том случае, если понятие души будет иметь особое и самостоятельное содержание, отличное от содержания ума, воли или энергии, тела. Действительно, если понятие души заимствует те или иные определения, частные свойства у других перечисленных начал и не имеет при этом ничего собственного, специфицирующего душу, как особую реальность, то и места ей среди остальных атрибутов не найдется. В самом деле, зачем присваивать душе, к примеру, энергичное начало, если оно уже есть в качестве особого момента человеческой природы? Точно так же будет и в случае с умом: зачем находить в душе принцип разума, если он тоже уже есть в тварной природе что ангела, что человека?

На наш взгляд, единственное, что могло бы претендовать на роль принципа души, это творчество. Это, конечно, не означает, что творческая деятельность лишена разумности и энергии. Вовсе нет. Тем не менее, вполне можно предположить, что она

представляет собой нечто обособленное, качественно и существенно отличное от ума и энергии самих по себе. Ум и энергия с очевидностью есть и у ангела. Душа же традиционно соотносится с человеческим бытием и деятельностью. Нет ни духовного, ни мистического, ни логического, если можно так выразиться, опыта, чтобы приписать душу составу ангельской природы. И связано это, с тем именно, что специфицирующим признаком души является творчество — принцип созидания того, чего не было до сего момента. Речь не идет о деятельности как таковой, ибо ум тоже, несомненно, деятелен. Невозможно помыслить абсолютно бездействующий ум. Так или иначе, он либо постигает, либо созерцает. Он вглядывается в самого себя и довлеет себе. Творчество надо полагать тоже деятельным, но на иных основаниях, нежели ум.

Мы уже сказали, что творческая деятельность характеризуется созиданием нового. Однако, чтобы качественным, существенным образом отличить душу от ума, следует предположить, что деятельность души положена, прежде всего, во вне. Не исключительно во вне, но именно по преимуществу. Ум же мыслит прежде всего самого себя. Принцип обращенности вовне в определенной степени обуславливает принцип созидания нового. Если нечто (в данном случае речь идет об уме) начинает свою деятельность с самого себя, то и результатом этой деятельности так или иначе будет он сам, а не что-либо принципиально иное и новое. Конечно, и ум растет и приобретает, стало быть, становится иным, и в этом смысле не вовсе чужд новизны. Однако в основаниях своих он все тот же ум-в-себе. В то же время, если принцип действия лежит во вне, или точка приложения сил не только лишь субъект действия, а что-либо за его пределами, то это становится залогом возникновения новой реальности. Именно такой принцип следует полагать в душе, если мы хотим продвинуться в попытках найти душе онтологическое место среди ипостасных, личностных свойств. Тогда это возникающее новое в своем основании уже не будет тем, что исходно действует и является причиной действия, то есть душой, а совершенно иным, нежели душа, и в этом отношении по существу своему — новым.

Можно сделать по крайней мере предварительный вывод о том, что деятельность, предметом которой является нечто лежащее вне самого себя, и принцип нового, как следствие и результат этой деятельности, суть вещи, сопряженные друг с другом. Причем не только в силу каузальной связи как таковой, где одно является лишь следствием другого, но потому, что здесь имеет место взаимное сопряжение, когда одно предполагает другое, как и наоборот. Другими словами, нечто новое, то, что появляется вообще впервые, возможно тогда, когда сущее — и это мы будем называть душой — действует ради чего-то иного, нежели она сама. Отсюда проистекает принцип действия души — полагание себя во вне ради другого. Именно это следует мыслить в понятии творчество.

Традиционно, чтобы продемонстрировать чистоту творческой деятельности человека, обращаются к повествованию о наречении человеком имен (см. Быт. 2,19–20). Мы помним, что Господь Бог, вылепленных (в синодальном тексте «образованных») им животных приводит к человеку, чтобы тот при Нем, в Его, очевидно, деятельном Присутствии наделил их именами. Адам, обладая онтологически необходимыми способностями, совершает доверенное ему Творцом: постигает их сущность, удостоверяет и укореняет их бытие. Ведь именно это свидетельствуют их имена. И разве не справедливо общее представление о том, что означенное событие указывает на творческую деятельность первозданного человека, на его со-творчество с Богом и что нареченные имена есть в самом деле нечто совершенно новое, доселе не бывшее? Можно даже

дерзнуть на следующее утверждение: Бог творит из абсолютного ничто, человек же — из относительного (тварный материал для действий Адама все же есть).

Эпизод, в котором первозданный Адам дает имена, а, вернее сказать, созидает или даже творит через них животных, говорит и о гносеологическом, и об онтологическом действии. В нем обычно находят подтверждение творческой активности человеческой души. Эта деятельность осуществляется в присутствии Господа — благодаря Нему и для Него. Если же мы еще вспомним, что в сущности своей данное событие подчинено другому — поиску и, в конечном итоге, творению помощника, то вовсе не будет тяжкой сказать, что эта деятельность совершается еще и ради другого человека — ради первозданной женщины, которая, будучи сотворена (Быт. 1,27) и построена (Быт. 2,23) Богом, нарекается Адамом женой (Быт. 2,23). Точно так же, насколько человек здесь со-творит с Богом и Богу, прислушивается к Нему, настолько он открыт Ему, не замкнут на себя, но выходит за свои пределы. Рассмотренные аспекты деятельности человека отличают его от ангела. Напрашивается вывод: ангел по природе своей не способен к творчеству, поэтому он не имеет души. В соответствии с данным предположением служение ангелов, цель их бытия не связаны с созиданием нового.

Подтверждением сказанному служит Священное Писание и Предание. Мы не сможем обнаружить в них свидетельства творческой деятельности ангелов. Обычно их служение предполагает прославление Господа, разнообразную помощь человеку и, конечно, принесение вестей. Также нельзя не упомянуть их противостояния демоническим силам, борьбе с бесами. Надо сказать, что деятельность последних может, как кажется, послужить основанием для возражения проводимой нами мысли. Разве, скажет кто-нибудь, деятельность бесов не должна быть признана творческой, хотя и с обратным знаком? Ведь мы привычно и чуть ли не охотно признаем, что они «строят козни», дабы «сбить с пути истинного», а, значит, творят, хотя и зло, но созидают. Тем самым, им приписывается творческая способность. Коль скоро это так, то в силу единства природы, и у чистых святых ангелов тоже есть данная способность.

Да, мы действительно в обиходе безоговорочно признаем наличие у бесов лукавства, хитрости, а, стало быть, и способность к выдумке и т. п. Но зададимся вопросом: в каком смысле нужно понимать эти самые лукавство, хитрость и тому подобные эпитеты? Также мы должны ответить на еще один вопрос: что нового созидают ангелы, притом как святые, так и падшие? В контексте рассматриваемой темы должно показаться как минимум странным, что оказывается легче обнаружить «творческую» деятельность бесов, а отнюдь не ангелов. Хотя, как кажется, должно было быть наоборот. Ведь получается, что «творчество», направленное ко злу, злокозненная деятельность, обнаруживается проще, нежели творчество во благо, приобретение и спасение.

Чтобы укрепиться в данном сомнении, сошлемся на фильм «Адвокат дьявола». Хотя он достаточно известен, будет нелишним напомнить читателю его содержание и описать нужную нам ситуацию. Герой фильма, молодой адвокат, в одной из первых сцен показан в перерыве заседания суда. Перед ним непростая дилемма: как далее вести защиту человека, оказавшегося развратником и совратителем несовершеннолетних. Он принимает решение, ведущее, как кажется, к выигрышу и дальнейшему процветанию. Затем адвоката нанимает некий господин, глава большой компании. Карьера молодого человека становится все более успешной, он выигрывает самые, что называется, безнадежные дела, у него прекрасная семья, окружение и т. п. Однако со временем выясняется, что его нанял вовсе не человек, а сам дьявол. Приближаясь к развязке, сюжет фильма предлагает зрителю диалог между ним и адвокатом, в ходе которого герой,



персонифицирующий демоническую силу, произносит знаменательные слова: «Я только лишь расставляю декорации, а за ниточки дергаешь ты сам». Затем он стремится соблазнить адвоката соитием с чарующей и оболстительной женщиной, вследствие чего должен родиться антихрист. Борясь с колоссальным соблазном, адвокат, мистер Ломакс, стреляется, чем парадоксальным образом побеждает искусителя... В следующее мгновение зритель возвращается в тот самый перерыв заседания суда, с которого все начиналось. Выясняется, что все события фильма — потрясающая карьера, процветание, гибель нерожденного ребенка, самоубийство любимой жены, смерть друга — происходили в сознании адвоката, и стали результатом его неблагоприятного или даже несправедливого выбора способа ведения защиты. Теперь в эмпирической реальности он принимает другое решение: отказывается вести дело. Подобное решение грозит ему лишением звания адвоката. Но тут появляется его приятель-журналист и предлагает созвать пресс-конференцию, дать интервью, опубликовать статью про «адвоката, которого мучает совесть». «Успех гарантирован!» — уверенно восклицает журналист. Герой-адвокат поначалу отказывается, чувствуя какой-то подвох и сомнительность предложения, но вскоре, не устояв перед настойчивостью приятеля, соглашается и уходит. В следующий момент облик приятеля трансформируется и перед зрителем возникает тот самый inferнальный персонаж, который с поистине лукавой улыбкой говорит: «Воистину тщеславие мой самый любимый грех». И слова эти, и все происходящее подтверждают его сентенцию, процитированную нами чуть ранее.

Так художественный фильм проясняет духовный религиозный опыт. Его авторы вкладывают в уста демонической силы весьма важные слова. Из них ясно видно, что бес, безусловно, действует, но его деятельность не носит созидательного характера. Он не художник, но своего рода «чернорабочий» сцены, тот, кто меняет декорации. Он их не создает, не придумывает, не рисует, не оформляет, но пользуется тем, что уже есть, что создано, вообще-то, нами самими, и в зависимости от ситуации предлагает человеку ту или иную «картинку». Уместно вспомнить, что слово «диавол» происходит от древнегреческого διαβάλλω, в переводе означающего «подбрасывать». Бес — «подбрасыватель», тот, кто использует наши слабости, он усиливает их, подыскивает соответствующее искушение, меняет декорации.

Как известно, человек, согрешая, по сути дела всякий раз воспроизводит ту же самую «структуру» падения, что и в раю. Оправдываясь или перекладывая вину на другого, человек повторяет то же самое, что и Адам в раю, когда вместо признания своей вины и ошибки упрекает жену. Поразительным образом, но во многом подобная картина имеет место как раз тогда, когда мы присваиваем бесам творческую созидательную силу. Именно это происходит с человеком, когда он объясняет свой низкий поступок, заявляя, что все это, мол, «бесовские козни» или что его «бес попутал». Что это, как не перекладывание своей вины и готовность снять с себя ответственность? Может показаться неожиданным, но за приписыванием бесам творческой способности стоит оправдание собственной немощи и, как следствие, укоренение греха в сущем, представление его чуть ли не нормой вещей.

Однако эту тему вряд ли можно считать закрытой. Проблема состоит еще в том, что в стремлении показать самостоятельное бытие души посредством сопряжения ее с творческой способностью, само это творчество полагалось фактически как высший принцип. Однако в этом можно и нужно усомниться, вопреки обычно иному представлению. Достаточно ясно, что таковым началом является любовь, а вовсе не творчество само по себе. Сказанное не столь трудно подтвердить указанием на то,

что в Боге высшим принципом бытия является как раз любовь. Она — первична, есть начало всего, в том числе творческой деятельности. Бог это прежде всего Любовь, а творчество это момент, грань Его любви. Также и у человека, сотворенного по образу и подобию, высшим принципом бытия является любовь, и созидает он по любви. Правильнее сказать, что созидание человека или со-творение, например, наречение имен животным в раю есть не что иное, как любовь. Не в творчестве, а в любви осуществляется обретение себя, становление в свободе. В этой связи тема души, а вместе с ней и тема творчества требует дополнительного освещения.

Нам необходимо вернуться к тому моменту, когда мы изыскивали возможность обособления души, выявления ее в качестве самостоятельного начала, отличного от других свойств человеческой природы. Однако при этом нами сознательно было упущено то, весьма важное обстоятельство, что названный принцип осуществления во многом соответствует личностному бытию. Ведь именно лицо обретает себя в другом лице, бытийствует лишь тогда, когда обращено к другому лицу. Получается, что реальность души словно притязает на место и статус лица. Причем оказывается вовсе нетрудно взять под сомнение высказанное положение, согласно которому душа творит обязательно в присутствии другого, или действует ради чего-то иного. Дело не только в том, что в этом случае она была бы мало отличима от лица, но еще и в том, что душа вполне может, что называется, обслуживать самое себя. А это уже вызывает в памяти сходство с умом. Разве что в отличие от ума она не созерцает, не постигает, а может, например, просто замкнуться в себе, грезить, или, как уже было сказано, обеспечивать саму себя.

В свете сказанного реальность души обнаруживает свою проблематичность уже не только в отношении ангелов, но и в отношении человека. В самом деле, ее статус размывается, она имеет в себе и начала личности, и начала ума. Собственного места ей не находится. И вот, в результате получается, что место ее неуловимо, что в ней есть элементы других реалий, в отношении которых не приходится сомневаться в их исходной субстанциальности, что и она сама — душа — и образ ее существования — творчество, скорее заимствует те или иные аспекты бытия, нежели имеет их в себе имманентно. Тем самым, вопрос «что такое душа» стоит с еще большей остротой.

Быть первоначалом бытия она не может, поскольку таковым является лицо. Обнаружить ее место в ряду других свойств природы также трудно, поскольку проблематичным оказывается выявить ее самостоятельное содержание. Высший принцип — любовь, а творчество можно рассматривать как ее момент. Кроме того, творческая деятельность непредставима без ума и энергии. Она, следовательно, если и специфицирует, то не первичную реальность. Душа как будто бы занимает некое промежуточное положение и, кажется, логика словно подводит нас к тому выводу, что она представляет собой связующую реальность между лицом, личностью и умом и волей, поскольку содержит в себе моменты того, что связывает. Однако не будем торопиться с окончательными выводами, ведь принцип посредничества онтологически всегда сомнителен. Во всякой посреднической реальности есть главная, трудно устранимая проблема — обоснование ее необходимости. Оказывается, что принцип души необязателен в качестве первореальности. Но и вовсе отказаться от него тоже вряд ли возможно.

Итак, было предположено, что душа носит промежуточный характер. Однако это не решало проблему, и даже в чем-то ее усложняло. Поэтому следует уточнить, что обнаруженные выше особенности свидетельствуют о ее заместительном характере.

Она как бы притязает на онтологический статус лица, претендует на обладание умом и телом. Все это наводит на мысль о том, что душа представляет собой реальность, возникающую на месте павшего (лучше сказать, падающего) лица. Или так: душа — это тоже лицо, но только в его отделенности от Бога. Но прежде чем развить сделанное утверждение оговорим ряд немаловажных моментов.

Начнем с того, что слово «душа» многократно упоминается в Св. Писании, причем так же в той его части, которая повествует о событиях до грехопадения. Вот что говорит Священный текст: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2,7). Между тем, на основании данного библейского словоупотребления вряд ли можно присвоить душе искомый онтологический статус. Писание нигде не повествует языком твердых выверенных понятий, «жанр» ее высказываний не может противоречить догматическому, но и не должен совпадать с ним, то есть с таким, в котором как раз требуется язык понятий и устойчивость их содержания. Писание вводит в Священную реальность, открывает ее, но не фиксирует точным и законченным терминологическим словоупотреблением. «Душа живая» означает принцип жизни, неуывающего бытия<sup>1</sup>, и дело догматического богословия его терминировать.

То же самое следует сказать и о слове «лицо» (πρόσωπον). Нет оснований полагать, что здесь твердо и окончательно говорится о лице как первоначале бытия с последующим введением еще и понятия души («живой души»). Исходная причина та же: Писание не оперирует понятиями. Эти его слова сами по себе не дают оснований считать их свидетельством в пользу изначального существования души как первичной реальности.

Мы говорили, что душа — это принцип отъединенности о Бога, она тоже лицо, но в ситуации совершившегося и совершаемого греха. Главное отличие лица-личности в модусе души от лица-личности в его первозданности состоит в способности души быть одной. Даже не в способности, а в самой возможности желания быть самой по себе. Лицо в своей чистоте и первозданности не может быть одно, поскольку оно узнает о себе в другом и через другое. У лица таков способ бытия — оно даже помыслить не может, чтобы побыть наедине с собой. Личность в модусе души появляется как раз тогда, когда оказывается способной заглянуть в саму себя, то есть так, как если бы она была причиной самой себя. Но это и есть ситуация грехопадения и онтологической неполноты. Ангел же всегда славословит Господа, непрерывно Ему предстоит, а значит, непрерывно бытийствует как лицо.

В связи со сказанным можно и нужно сделать уточнение: нет никакой ошибки или, лучше сказать, терминологической неточности в том, что человек столь часто и привычно именуется душой. Ведь после грехопадения он бытийствует прежде всего как душа и в той или иной степени отдален грехом от Бога. В подлинном отношении человек стремится преодолеть одиночество своей души, дабы стать лицом, личностью, превзойти свою душевность. Необходимо подчеркнуть, жизнь под знаком души состоит в мнении (в самомнении!) будто я-душа есть сама по себе, будто я-душа может

---

<sup>1</sup> Думается, неспроста сразу вслед за этим Библия сообщает об устройстве Богом рая в Едеме (см. Быт. 2,8), который также представляет собой принцип незаходящей жизни, вечное, непрерывное сияние Солнца, несмотря на упоминание «востока». Это свидетельство не столько восходящего солнца, сколько принципа непрерывности жизни, бытия. Возникающий общий ряд говорит о неслучайности этой темы.

в самой себе черпать бытийственные ресурсы. В то же время я-лицо начинает быть лишь тогда, когда осознает, что не может существовать само по себе, что его (мое) бытие в другом. Думается, именно об этом призыв Священного Писания совлечься ветхого человека (см. Кол. 3: 9), о том, чтобы быть не просто в новом, но и в другом. Мы действительно души, но душевное, ветхое в себе должны превозмочь, дабы обрести личностное обновленное бытие.

Трактовка понятия души, которую мы предложили, позволяет прояснить еще один немаловажный момент. Не раз говорилось, что бытие лица, ипостаси обуславливается другим лицом или ипостасью, что ставит личностное бытие в прямую зависимость от другого такого бытия. Получается, что если по тем или иным причинам из горизонта моего сознания выпадают иное лицо, то вместе с ним я теряю и свое: нет другого лица — нет и меня (меня-лица). Однако эта ситуация странна прежде всего тем, что не дает увидеть путь человека к полноте личности, путь возрастания, преодоления, эпизоды падений и т. п. Кем является человек, в качестве кого бытийствует, когда он грешит? Состояние греха, уязвляет личностное бытие, делает его некоторой недоличностью. Борьба, превозмогание указывают на сложный путь человека к полноте и противостоят в определенном смысле завершеному пониманию природы лица, противостоят фиксированности ситуации «либо — либо»: либо лицо, либо — нет, либо бытийствуешь, либо — нет. Здесь-то и приходит на помощь понятие души. Становится яснее ее место. Лицо образует совершенную полноту бытия, его цель, вершину, тогда как душа это такой модус бытия, в котором оно не вполне достигнуто. Попробуем выразиться так: душою бытийствует лицо, ипостась, когда не удерживается или не дотягивается до своей полноты. Душевное существование — это момент бытия как бы с собой, когда я-лицо есть не исключительно потому, что есть другое я-лицо, но мое я-лицо еще нет-нет, но все же мнит о своем самобытии как абсолютно самодостаточном, не нуждающемся в другом лице, когда силы человеческой природы хотя бы чуть-чуть разобщены, не слиты в единой точке предстояния.

Осталось еще раз подчеркнуть невозможность приписать ангелу наличие души. Теперь это стало ясно еще более отчетливо. Святой чистый ангел — суть состоявшееся и завершенное личностное бытие. Оно уже не может сорваться, согрешить, соблазниться, в нем, таким образом, не обнаружить неполноту. Природа ангела не оставляет места зазору, из-за которого его лицо могло бы получить иной модус существования. Мы не говорим о его статичности, поскольку лицо всегда нечто обретает, растет в любви, даруемой другим лицом. Но это всегда путь возрастания, а не потеря, каковым является лицо, впускающее в себя мотивы души, или вовсе ею замещаемое. Можно уверенно констатировать, что душа не существует как особая реальность наряду с лицом ни как посредник, ни как одно из его свойств. По отношению к человеку говорить о душе можно лишь в особом смысле, а уж применительно к ангельскому миру это понятие и вовсе неприложимо.

*Пилецкий*

## **АВРЕЛИЙ АВГУСТИН О МЕСТИ И ВОЗМЕЗДИИ**

Надо сказать, что интеллектуальное влияние как самой личности Аврелия Августина, так и его учения было настолько сильным, что стало почти на полтысячелетия безусловно определяющим идеологическим фактором духовной жизни всей Западной Европы. Из всей его теологической доктрины нас будет интересовать те ее части, где так или иначе подняты у него темы мести и возмездия. А это, конечно же, его концепция добра и зла и его социально-политическое учение.

Следует заметить, что оценка добра и зла в мире, их различие имеют самую проблематичную, но при этом играют самую принципиальную и важную роль во всех философских построениях Аврелия Августина. С одной стороны, мир как творение Бога не может быть недобрым. С другой же стороны, и существование зла несомненно. При определении понятия теодицеи, или защиты совершенства творения, Августин исходил из того, что зло не принадлежит природе, а является продуктом свободного творчества. Бог создал природу доброй, но ее отравила злая воля. С этим связан и другой тезис: зло не является чем-то, что абсолютно противоположно добру, оно есть лишь недостаток добра. Зло — это отвращение от высших целей, и чаще всего — это либо гордыня, либо вожденность. Гордыня проистекает из стремления обойтись без Бога, вожденность — из страстей, направленных на преходящие вещи. Следующий аргумент теодицеи состоит в том, что зло не нарушает гармонию мира, оно даже необходимо для нее. Наказание грешников также не противоречит этой гармонии, равно как и вознаграждение святым. Вообще этике Августина присуще то, что он приписывал злу иное происхождение, чем добру. Зло происходит от человека, имеет земной характер, добро же проистекает от Бога, есть продукт Божьей милости. И вот тут весьма существенное: а, значит, и человек отвечает, несет свою персональную ответственность за зло, за злые поступки, добрые же надлежит воспринимать не иначе, как должные. Долг есть лишь честное исполнение обязанностей; арифметических операций при сложении «плюсов» и «минусов» при зачете хороших и плохих дел не будет. Так что, не только на «коврижки» и похвалу на высшем и важнейшем из всех экзаменов за достойные эпизоды и примеры своей жизни человеку надеяться не приходится, будут ли они вообще учитываться — вот вопрос. «Не навреди!» должно

быть не только профессиональным кредо медиков, но и вообще общечеловеческой жизненной позицией.

В этой связи вспоминается и буквально старая, и «хорошо забытая старая» полемика интеллектуалов и практиков двух, по сути, полярных идеологий: восточной и западной жизненной парадигм, восточного и западного уклада быта, интровертивного и экстравертивного типа мышления и стиля поведения. В российской философской и политической истории и культуре это буквально старая полемика между славянофилами и западниками, в современной российской философской и политической культуре это «хорошо забытая старая» полемика между молодыми (и не очень) либеральными реформаторами и их молодыми (и не очень) политическими и экономическими оппонентами. О прошлом (далеком и недалеко), о настоящем, а, главное, о будущем России думы. О перспективах, моделях и образцах.

На бытовом, жизненно-практическом, «заземленном» уровне полярность двух индивидуальных организующих, ориентирующих нравственных и поведенческих установок замечательно художественно вырисована и представлена И. А. Гончаровым в образах Обломова и Штольца. Талант великого писателя делает неактуальной полтора столетнюю удаленность в частностях и деталях. Не в них, как известно, суть. Самая же суть в том, что это два не просто разных, а во многом принципиально разных типажа, представляющих неподдельный интерес в контексте концепции «хороших и плохих дел и тяжелой ответственности за последние». За всей неблагообразностью «внешней фактуры», бытовых начал и привычек, очевидной леностью и вопиющей непрактичностью, за всей иронически-карикатурной инфантильностью не менее, если не более, очевидна, интуитивно ясна та же инфантильно-нравственная чистота, та же по-детски наивная вера в то, что люди от природы добры и великодушны, на подлость не способны, а если когда и поступают не так, — не так, как в детстве его учила и к нему относилась «маменька» — то это исключительно по неведению. Над Обломовым можно посмеиваться, подшучивать, свысока подтрунивать, снисходительно сочувствовать, но в чем уж точно нельзя заподозрить — так это в умении подлости и предательства. В трусости — может быть, но в спланированной низости — никогда. С точностью до наоборот дела обстоят со Штольцем (точнее — за тем нравственно-личностным типом, олицетворенным этим образом). За примерной видностью физической силы, энергии и моторики, за внешней педантичной пунктуальностью и дисциплиной, за тренированной внутренней уверенностью и целеустремленностью, за рационализмом и предсказуемостью задач и их решений не менее предсказуем тип выбора, когда подлость и предательство не только возможны, но и практически неизбежны в силу своей целесообразности. Нет средств моральных и аморальных, есть лишь эффективные и неэффективные. Недаром все «бесстыжие» тоталитарные режимы и подстраивающиеся под них секты тип мировоззрения, основывающийся на наивно-детском жизненном восприятии, на наивно-детском неприятии «планов громадьи», на наивно-детской вере в добро и справедливость и неготовности за них биться насмерть, именуют презрительно-нарицательным «обломовщина».

Любые рассуждения на сей счет будут небесспорными, но беря в учет наше пристрастие к кодексу новозаветной нравственности, следует заметить следующее: Обломов и Штолец, как образы и образцы, не только по-разному, но и абсолютно неравнозначно выглядят и предстают пред очами Божьими. Иисус говорит «будьте как дети», призывает хранить и беречь наследуемую с детства кротость, доброту и наивность, сторониться зла. Так, значит, делу учила, словам Иисусовым учила Обломова

маменька, не зря пестовала и лелеяла Илюшеньку — понял он и вскормился этим. Упоминали мы, что не только безбожно, не только отвратительно, но и бесперспективно строить планы подобного рода: вот я сейчас пользы ради сподличаю, сделаю гадость, но уж потом благородными делами да молитвами отмолю да скомпенсирую; «божественная канцелярия», надо полагать, все учитывает, так что «минус» на «плюс» будет «ноль», хорошими делами доберу. Оно бы, конечно, и неплохо бы, да не выйдет так. За плохие дела отвечать придется, только за плохие. А посему «Емеля на печи», «Обломов на диване» при всей своей очевидной внешней неприглядности куда более в нравственном аспекте симпатичны, Богу ближе и милы, нежели презентабельный, инициативный, целеустремленный и успешный Штольц. Получается так, что лучше уж совсем ничего не делать, чем делать то, что сопряжено со злом, чем быть сеятелем, «множителем» зла в мире. А что уж тогда говорить о тех миллионах и миллионах совершенно бессовестных, но предельно рассудительных, организованных и предприимчивых «реципиентах западническо-экстравертивной модели», уже в сравнении с которыми гончаровский образ Штольца, в свою очередь, — образ до наивности детский. О том, что лучше предприимчивая подлость или ленивое бездействие, а также о том, каких тяжких, непоправимых бед может наделать, казалось бы, одно малое хитроумное, ловкое, предприимчивое, плутовское дело повествует провидческий рассказ Л. Н. Толстого «Фальшивый купон». Стоит только догадываться, какими многочисленными жуткими, трагическими, последствиями обходятся человечеству хитроумные, ловко предприимчивые, плутовские деяния покрунее.

Вернемся, однако, к учению Аврелия Августина. Социально-политическая доктрина Августина основана на идее неравенства, которую он отстаивал как вечный и неизменный принцип общественной жизни. Неравенство является необходимой стороной иерархической структуры общественного организма, созданного Богом. Земная иерархия есть отражение иерархии «небесной», монархом которой является Бог. Согласно Августину, есть лишь один аспект равенства между людьми — это равенство всех людей перед Богом.

Да и вообще государство Августин истолковывал в определенной степени как искупление первородного греха. Оно, являясь системой господства одних над другими, предназначено отнюдь не для достижения людьми счастья и блага, а исключительно для выживания в сем погрязшем в грехах мире. В этом смысле справедливейшее из возможных государств, естественно, есть христианское государство. Важнейшими функциями государства Августин видит обеспечение необходимого правопорядка, защита граждан от внешней агрессии и помощь церкви в борьбе с многочисленными врагами.

В 22-х книгах своего главного труда «О граде Божьем» Августин делает попытку охватить всемирно-исторический процесс, связать историю человечества с Божьим промыслом. Им развивается идея линейного исторического времени и нравственного прогресса. Нравственная история начинается с грехопадения Адама и рассматривается как поступательное движение к обретаемому в благодати нравственному совершенству. В самом же историческом процессе Августин выделял шесть главных эпох (в основу периодизации были положены события из библейской истории еврейского народа) в увязке с шестью днями творения и шестью периодами жизни человека: младенчество, детство, отрочество, юность, зрелость и старость.

Первая эпоха — от Адама до Великого потопа.

Вторая эпоха — от Ноя до Авраама.

Третья эпоха — от Авраама до Давида.

Четвёртая эпоха — от Давида до вавилонского пленения.

Пятая эпоха — от вавилонского пленения до рождения Христа.

И шестая эпоха — от рождения Христа, которая завершается концом света и Страшным Судом.

Человечество в историческом процессе образует два «града»: светское государство — царство зла и греха (прототипом которого был Рим) и государство Божие — христианская церковь. «Град земной» и «Град небесный» — символическое выражение двух видов любви, борьбы эгоистических («любовь к себе, доведенная до пренебрежения к Богу») и моральных («любовь к Богу вплоть до забвения себя») мотивов. Эти два «града» развиваются параллельно, переживая шесть указанных эпох. «Град божий» представляет меньшую часть человечества: это те, кто своим морально-религиозным поведением заслужили у Бога милость и спасение. В «граде земном», напротив, остаются люди самолюбивые, алчные, гордецы, позабывшие о Боге. Им соответственно и воздастся.

Фундаментальное величие учения Августина заслуживает того, чтобы и по представляющему главный интерес нашему вопросу мы перешли от общего видения, так сказать, к конкретике. Как уже отмечалось, в самом фундаментальном, объемном и наиболее известном своем произведении «О Граде Божием» вопросов мести и возмездия Аврелий Августин касается не вскользь и не однажды. По замечанию самого Августина, непосредственным поводом к его написанию послужили драматичные и в чем-то странные события 410 года от рождения Христова. По приведенной Августином массой исторических свидетельств было чуть ли не единственным исключением тот факт, что взявшие и разграбившие именно в этот год Рим орды вестготов под предводительством Алариха отчего-то не тронули укрывшихся в немалом количестве римских граждан в христианских храмах. Не трудно догадаться, что в привлекаемых исторических примерах (начиная с разграбления и уничтожения Трои греками), когда стены храмов и жертвенники отнюдь не уберегали там укрывающихся, было также немало свидетельств проявления ярости, мотивированной ничем иным, как местью. По саркастическому уточнению Аврелия Августина, среди таковых чудом спасшихся было предостаточно тех, кто еще недавно был не то, чтобы христианином, а, совсем напротив, их врагом, а тут, ложно представившись приверженцем Христа, был помилован варварами. Однако стоит уже нам в свою очередь заметить, что уж особенного чуда во всем этом не было. Дело в том, что войско Алариха в своем большинстве как раз и состояло из новообращенных христиан. Так что свой свояка не только видит издалека, но иногда и милует.

Но уже с VIII главы первой книги «Града» речь у Аврелия Августина начинает идти о Божьем возмездии и о Божьей милости, и тут уже ожидать каких-то «сюрпризов» или какой-то непредсказуемости не приходится. «Кто-нибудь скажет: так почему же это божественное милосердие простерлось и на нечестивых и неблагодарных? А потому, полагаю, что его оказал Тот, Который ежедневно «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. V, 45). Хотя некоторые из них, размышляя об этом исправляются от своего нечестия покаянием, а некоторые, как говорит апостол, презирая богатство благодати и долготерпения Божия, по жестокости своей и непокаянному сердцу, собирают себе «гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога, Который воздаст каждому по делам его» (Рим. II, 4–6); однако терпение Божие призывает к покаянию злых, как бич Божий учит терпению добрых. Так же точно терпение Божие обнимает своим покровительством добрых, как божественная строгость блюдет для наказания



злых... Ибо если бы всякий грех был в настоящее время наказуем очевидным образом, можно было бы подумать, что для последнего суда не останется ничего; и, наоборот, если бы Божество в жизни не наказывало открыто никакого греха, подумали бы, что божественного провидения нет вовсе» [2, 12–13].

В главе IX Августин вполне вразумительно объясняет, почему достается еще в этой, земной, жизни От Всевышнего не только его хулителям, грешникам, но и правочерным христианам. Ответ прост: в недолжном соблюдении необходимой строгости в отношении самих себя и в отношении остальных. Получается так, что в земной каре лучше перестараться, чем недостараться, лучше переусердствовать, чем недоусердствовать. Вот как об этом пишет Августин: «Да и что в этом общественном бедствии претерпели христиане такого, что при более верном взгляде на дело не послужило бы к их усовершенствованию? Во-первых, смиренно размышляя о самих грехах, разгневавшись на которые Бог наполнил мир такими бедствиями, они (хотя они и далеко отстоят от злодеев, людей распутных и нечестивых) не настолько признают себя чуждыми разного рода проступков, чтобы всерьез полагать, что им не за что подвергаться за них временным лишениям. Не говорю о том, что каждый, хотя бы он вел и похвальную жизнь, в некоторых случаях поддается плотской склонности: если и не к безмерным злодеяниям, не к крайнему распутству и не к мерзости нечестия, то, по крайней мере, к некоторым грехам, или редким, или столь же частым, сколь и малозначительным; об этом я не говорю. Но легко ли найти такого человека, который бы к этим самым лицам, из-за отвратительной гордости, распущенности и жадности, из-за омерзительных неправд и нечестия которых Бог, как и предсказал с угрозой, стирает с земли (Ис. XXIV и др.), относился бы так, как следует к ним относиться, жил с ними так, как с такими следует жить? От того, чтобы их научить, усюветить, а иногда обличить и известным образом наказать, по большей части неуместно воздерживаются: то труд такой кажется тяжелым, то мы стесняемся оскорбить их в лицо, то избегаем вражды, чтобы они не помешали и не повредили нам в этих временных вещах, к приобретению которых еще стремится наша жадность, или потери которых боится наша слабость. Таким образом, хотя добрым и не нравится жизнь злых, и они не подвергнутся с последними тому осуждению, которое тем уготовано после этой жизни, однако, так как они щадят достойные осуждения грехи их, хотя за свои, даже легкие и извинительные, боятся, то по справедливости подвергаются вместе с ними и временным наказаниям, хотя в вечности наказаны не будут. Терпя вместе с ними божественные наказания, они по справедливости вкушают горечь этой жизни, так как любя сладость ее, не захотели сделать ее горькой для упомянутых грешников» [2, 14–15].

В главе XXI, продолжая свои рассуждения по поводу Божьего запрета на самоубийство, он касается вопроса о возможности убийства, причем не самого себя, а именно кого-то другого. Вопрос этот, надо сказать, весьма непростой, поскольку надо внятно пояснить, как эту возможность увязать с другой Божьей заповедью — «Не убий!» Если ему дать должное обоснование, то это автоматически задает предписание по необходимости людского возмездия, причем самого крайнего. У Аврелия Августина это получается весьма неплохо, и дозволительных случаев им при этом перечисляется немало: «Впрочем, тот же самый божественный авторитет допускает и некоторые исключения из запрета убивать человека. Но это относится к тем случаям, когда повелевает убивать сам Бог, или через закон, или особым относительно того или иного лица распоряжением. В этом случае не тот убивает, кто обязан служить повелевавшему, как и меч служит орудием тому, кто им пользуется. И поэтому заповеди “не убивай!” отнюдь не преступают

те, которые ведут войны по велению Божию или, будучи в силу Его законов, т. е. в силу самого разумного и правосудного распоряжения, представителями общественной власти, наказывают злодеев смертью. И Авраам не только не укоряется в жестокости, а, напротив, восхваляется за благочестие потому, что хотел убить сына своего не как злодей, а повинуюсь воле Божией (Быт. XXII). Справедливо также ставится вопрос, не следует ли считать божественным повелением то, что Иеффай убил вышедшую ему навстречу дочь, так как он дал обет принести в жертву Богу то, что первым выйдет ему навстречу из ворот дома его, когда он будет возвращаться победителем с войны (Суд. XI). И Самсон оправдывается в том, что похоронил себя с гостями под развалинами дома именно потому, что сделать так повелел ему тайно Дух, который творил через него чудеса (Суд. XIV). Итак, за исключением тех, кому повелевает убивать или правосудный закон, или непосредственно сам Бог, источник правосудия, всякий, кто убивает себя ли самого, или кого иного, становится повинным в человекоубийстве» [2, 35–36].

Как известно, Аврелий Августин является основоположником концепции предопределения. Она была им выкристаллизована в ходе острой полемики с монахом Пелагием. То был спор между представителями рационалистической и иррационалистической точек зрения в вопросах христианской этики. Пелагий исходил из античного рационализма и учил, что первородного греха не существует. Человек рождается свободным от грехов и сам, без помощи церкви должен заботиться о своем блаженстве. Так вот Августин, выступая против концепции Пелагия о необремененности человека первородным грехом, и развивает учение о предопределенности. Согласно этому учению, Адам как первый человек был свободным и безгрешным. У него была возможность следовать за Божьей волей и достичь бессмертия. Однако люди в лице Адама и Евы, искушенные дьяволом, захотели стать «аки божи», совершили грех — вкусили запретный плод от древа познания добра и зла. Поэтому все поколения людей после Адама и Евы не свободны, обременены грехом и смертью, которая есть не что иное, как возмездие за первородный грех. Свою книгу четырнадцатую «Града» он как раз и начинает словами, это резюмирующими и подводящими к идее «двух царств» — «двух Градов»: «В предыдущих книгах мы уже сказали, что для того, чтобы род человеческий был объединен не только общностью природы, но и связан в известном смысле узами кровного родства, Богу было угодно произвести людей от одного человека. Сказали также, что этот род не умирал бы и в отдельных личностях, если бы этого не заслужили своим неповиновением два первых человека, из которых самый первый был создан из ничего, а другой — из первого. Они совершили такое великое преступление, что вследствие его изменилась в худшую сама человеческая природа, переданная потомству уже повинной греху и неизбежной смерти. Царство же смерти до такой степени возобладало над людьми, что увлекло бы всех, как к заслуженному наказанию, во вторую смерть, которой нет конца, если бы незаслуженная благодать Божия не спасала от нее некоторых. Отсюда вышло так, что хотя такое множество столь многочисленных народов, живущих на земле каждый по особым уставам и обычаям, и отличается друг от друга разнообразием языков, оружия, утвари, одежд: тем не менее существовало всегда не более как два рода человеческого общения, которое мы, следуя Писаниям своим, можем назвать двумя градами. Один из них составляется из людей, желающих жить в мире только по плоти, другой — из желающих жить также и по духу. Когда каждый из них добывается своего, каждый в соответствующем мире и живет» [1, 3].

В это связи правомерно возникает вопрос относительно того, а что, собственно, понимать под «жизнью по плоти»? Не уточнив его, невозможно внятно концептуа-

лизировать, за какие такие грехи люди подлежат каре Господней — «геенне огненной», то есть высшему и суровейшему из всех возможных возмездий. И, надо отдать должное Аврелию Августину, он это совершенно ясным образом указывает: «Итак, если божественное Писание употребляет слово «плоть» в разных местах в различном смысле, и пересматривать эти места и сводить их заняло бы слишком много времени, то, чтобы доискаться, что значит жить по плоти (что, несомненно, есть зло, хотя сама природа плоти и не есть зло), рассмотрим внимательно известное место из послания апостола Павла к Галатам, в котором он говорит: «Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, соблазны, ереси, ненависть, убийства, бесчинство и тому подобное; предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так Царствия Божия не наследуют» (Гал. V, 19–21).

Это место апостольского послания, рассмотренное в целом его виде, насколько это в данном случае покажется достаточным, может разрешить вопрос о том, что значит жить по плоти. Между делами плоти, которые апостол, перечислив, осудил, мы находим не только такие, которые относятся к удовольствиям плоти, каковы суть: блуд, нечистота, прелюбодеяние, непотребство, бесчинство, но и такие, которые выказывают пороки души, чуждые плотского удовольствия. Кто не признает, что служение, совершаемое идолам, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, ереси скорее составляют пороки души, чем плоти? Может случиться, что ради идолопоклонства или какого-либо еретического заблуждения будут воздерживаться от удовольствий плоти: тем не менее, по смыслу апостольских слов человек и тогда будет жить по плоти, хотя, на первый взгляд, воздерживается и подавляет в себе похоти плоти; и тем самым, что воздерживается от удовольствий плоти, доказывает, что совершает достойные осуждения дела плоти» [1, 5].

Я бы, честно говоря, в таком архиважном деле как составление списка непрощаемых грехов не стал бы ссылаться на послание апостола Павла, а тем более основываться на нем, поскольку там намешано такое, составлен такой «компот», что впору диву даваться. Там прелюбодеяние, блуд, зависть, гнев, ненависть соседствуют вдруг с ересью, волшебством какими-то там соблазнами, которые, кстати, не уточняются, а те, в свою очередь, идут бок-о-бок с какими-то ссорами, распрями, разногласиями и бесчинствами. Сюда вполне можно вписать и базарные ссоры, распри и разногласия между торговками и ссоры, распри и разногласия с теми же ересиархами, как тот упомянутый Пелагий, с вполне предсказуемыми для последних последствиями этих самых разногласий. И при этом вдобавок ко всему, скажем, воровство, предательство и клятвопреступление не упоминаются вовсе. Словом, методологически, да и просто логически перечень составлен безобразно: к сведению принять можно, но руководствоваться практически — избави Бог.

В главах IV и V книги пятнадцатой Августин прямо называет имя основателя «града земного», погрязшего в обозначенных пороках, непотребствах, соблазнах и бесчинствах, — это незабвенный Каин. Обрисованы также конститутивные характерные черты сего «града-Вавилона» хотя настоящее ему имя — Рим: «Итак, первым основателем земного града был братоубийца, из зависти убивший своего брата, гражданина вечного града, странника на этой земле (Быт. IV). Неудивительно, что спустя столько времени, при основании того города, который должен был стать во главе этого земного града, о котором мы говорим, и царствовать над столь многими народами, явилось в своем роде подражание этому первому примеру... Земной град, который не будет вечным (потому что не будет уже градом, когда будет осужден на вечное наказание),

имеет свои блага на земле, которым и радуется, насколько возможна радость о таких вещах. И так как нет такого блага, которое не создавало бы затруднений тем, кто привязан к нему, то и этот град очень часто разделяется сам в себе, вступая в споры, войны и сражения, и добиваясь побед, несущих пред собою смерть или, по крайней мере, смертных. Ибо, какую бы свою часть он не восстал войной на другую часть, он хочет быть победителем племен, хотя сам находится в плену у пороков. И если он, победив, делается более гордым, победа его несет пред собою смерть; а если, приняв в соображение условие и общую судьбу человеческих дел, он более тревожится возможными в будущем несчастными случайностями, чем превозносится прошлой удачей, то тем более победа его — смертна. Ибо он не может, пребывая постоянно, вечно властвовать над теми, кого смог подчинить себе победой» [1, 54–55].

В главе XXV той же книги пятнадцатой указываются уже не конститутивные черты «града земного», а характерные, конститутивные черты Божьего гнева. Для огромного количества потомков Каина это вопрос отнюдь не праздный. Тем паче, что, оказывается, гнев Божий существенно отличается от гнева людского: «Гнев Божий не есть волнение Духа Божия, но суд, которым налагается наказание за грех. Помышление же и размышление божие есть неизменная причина вещей, подлежащих изменению. Бог не раскаивается в каком-нибудь поступке, как человек: Его суждение о всех вообще вещах так же твердо, как верно Его предвидение. Но если бы Писание не употребляло таких выражений, оно не говорило бы так близко сердцу всякого рода людей, для которых оно предназначено быть советателем, чтобы устрашать гордых, возбуждать нерадивых, упражнять исследующих и давать пищу понимающим; этого оно не могло бы делать, если бы предварительно само не склонилось и некоторым образом не снизошло к слабым. А что возвещается гибель даже всем земным животным и птицам, то этим указывается на величину предстоящего бедствия, а отнюдь не выражается угроза гибелью лишенным разума животным, как будто бы и они согрешили» [1, 101–102].

Далее Аврелий Августин подробно останавливается на «вершине» всего — на дне Страшного суда. Не даты, конечно, которая не только никому из смертных неведома, но и, по словам Иисуса, даже Ему. Это в компетенции лишь Отца Небесного. Августин тщательно вырисовывает суть предстоящего, а для этого достаточно скрупулезно исследует и толкует главы «Откровения Иоанна Богослова», а также тексты пророков и апостольских посланий. Общее каноническое видение грядущих событий дается Августином, начиная с книги двадцатой. Буквально в первой ее главе мы находим: «Итак, вся церковь истинного Бога исповедует и проповедует, что Христос должен прийти с неба судить живых и мертвых. Это мы называем окончательным днем божественного суда, т. е. последним временем. Ибо сколько дней продолжится этот суд — неизвестно; но всякий, пусть даже и невнимательно читающий священное Писание, знает, что там слово “день” обыкновенно употребляется в смысле времени. Но, говоря об этом дне суда, мы прибавляем: окончательный или последний, потому что Бог судит и теперь, судил и с самого начала человеческого рода, когда изгнал из рая и удали от дерева жизни первых людей, совершивших великое преступление; судил, несомненно и тогда, когда не пощадил согрешивших ангелов, глава которых, погубив себя, погубил из зависти и людей. Не без Его же высокого и справедливого суда, как в воздушных пространствах неба, так и на земле, переполнена заблуждениями и скорбями несчастнейшая жизнь и демонов, и людей... Судит Он, притом, не только всеобщим образом, карая демонский и человеческий род нечестием соответственно тяжести первых грехов, но судит Он и личное дело каждого, совершаемое по произволу воли. Ибо и демоны молятся, чтобы не терпеть мучений (Мф. VIII, 29); и когда им оказывается помощь

или каждый из них терпит мучения соответственно своему непотребству, это во всяком случае бывает без нарушения справедливости. И люди, большею частью открыто, тайным же образом — всегда, несут за свои дела божественные наказания, в этой ли жизни или после смерти» [1, 372–373].

В следующей, второй главе пятнадцатой книги дается если и не объяснение, — а его дать и невозможно — так, по крайней мере, констатация того по нашим житейским представлениям в высшей степени странного и парадоксального феномена, что в этой, земной, жизни Господь придерживает кару для непотребных и дает им возможность «покуражиться», повластвовать и пожить всласть. Это, в общем, и со справедливостью никак не вяжется, но с одной лишь оговоркой — опять же по нашим земным представлениям. Вот как об этом сетует Августин: «В настоящее же время мы учимся и зло переносить равнодушно, так как его терпят и добрые, и благам не придавать большого значения, так ими пользуются и злые. Поэтому божественное учение оказывается спасительным и при настоящих обстоятельствах, когда божественная справедливость не проявляется с очевидностью. Ибо мы не знаем, по какому Божьему суду тот добрый человек беден, а этот злой — богат; тот, кто за свои развратные нравы, по нашему мнению, должен был бы терзаться скорбями, радуется, а этот, чья похвальная жизнь должна была бы приносить радости, терпит огорчения; невинный выходит из суда не только не отмытым, но и осужденным, не имея сил бороться с неправдой судьи или опровергнуть ложные свидетельства, а злодей, его противник, наоборот, не только безнаказанным, но и торжествующим над ним; нечестивый пользуется отменным здоровьем, благочестивый изнывает в расслаблении; разбойничают юноши самого превосходного здоровья, а кто не мог оскорбить кого-либо и словом, тот подвергается разного рода жестоким болезням; ранняя смерть уносит полезных для человечества детей, а кому, казалось бы, не следовало и родиться, тот живет сверх меры долго; обремененный преступлениями окружен общественным уважением, а человека безупречного скрывает мрак неизвестности, и так далее; кто соберет и перечислит все подобные явления?..

Итак, хотя мы не знаем, по какому суду делает или допускает это Бог, у Которого высочайшая сила, высочайшая мудрость и высочайшая правда, и у Которого нет слабости, нет неосмотрительности и нет неправды, однако мы спасительно научаемся не придавать большого значения тем благам или злу, которые видим общими и добрым, и злым, а искать тех благ, которые исключительно принадлежать добрым, и избегать тех зол, которые составляют исключительную принадлежность злых. Когда же мы явимся на этот Божий суд, время которого по преимуществу называется днем суда, а иногда днем Господним, тогда обнаружится высшая степень справедливости не только того суда, который будет изречен в то время, но и того, который был изрекаем от начала, и того, который будет изрекаться до того времени. Там также обнаружится, как справедлив суд божий и в том отношении, что в настоящее время столь многие, даже почти все справедливые суды Божии укрываются от чувства и понимания смертных; хотя, впрочем, в этом деле от веры благочестивых не укрывается, что это сокровенное — справедливо» [1, 373–374].

Да уж, Августин прав: посокрушаться и посетовать есть о чем. Действительно одна отрада — тешить себя надеждами на неотвратимость Божьего суда и уповать на Его премудрость и справедливость. Но нам-то значительно хуже, чем Августину. Тут я не имею в виду его актуальное блаженство, а нами только искомое и жаждущее. Тут я хочу подчеркнуть другое: мы знаем то, что блаженному Августину было неизвестно — что за последние тысяча шестьсот лет практически ничего не изменилось, что так его печалило.

Несущественные детали, конечно, поменялись, — ну, в космос мы полетели, ну, мобильной связью пользуемся, ну, интернет в ходу — но в принципиальном плане все осталось по-прежнему. В познании ядерного синтеза мы продвинулись, а вот в познании Божьего промысла — ни на йоту. И в этом, как говорил Соломон, неизбежное «томление духа».

Но праздник отмщения придет, торжество справедливого воздаяния наступит — в этом, по крайней мере, верующему не только в вере не отказано, но и, напротив, она всячески мустируется, поддерживается и красочно живописуется. Вот и закончить свое представление авторитетнейшей из позиций христианских иерархов по вопросу мести и возмездия — позиции Аврелия Августина — хочется не перечислением всех приводящих в оторопь и наводящих ужас жутких подробностей тех насылаемых казней, что предуготованы многочисленной и «разномастной» армии грешников (лучше обратиться к первоисточнику — «Откровению Иоанна Богослова»), а пояснением по вполне житейскому, но деликатному аспекту. Уточнения требует несколько неожиданным ракурсом поставленный вопрос: а смогут ли спасенные праведники в полной мере насладиться не только своим спасением, но и моральным удовлетворением лицемерия того «пиршества» мучений, что запланированы и не минуют злодеев. Это было бы в некотором смысле высшим проявлением санкционированной мести — мести эстетической. Ответ короток и ясен: да, смогут, но не реальным восприятием (не стоит для этого праведников вести на «экскурсию» в ад), а лишь виртуальным. Но и этого, согласимся, немало. Вот как об этом повествует Августин: «Но каким образом добрые «будут приходить», чтобы видеть казни злых? Неужели они телесным движением оставят свое блаженное местопребывание и направятся к местам казни, чтобы телесными глазами видеть муки злых? Без всякого сомнения — нет; но они «будут приходить» познанием. Этим словом обозначается, что те, которые подвергнутся мучениям, будут вне. Поэтому и Господь называет те места тьмою внешнею (Мф. XXV, 30); противоположность же ей представляет тот вход, о котором говорится рабу доброму: «Войди в радость господина твоего» (Мф. XXV, 21). Представляется, что злые не войдут сюда, чтобы дать о себе узнать, но что скорее добрые как бы выйдут к ним познанием, чтобы получить о них сведения, так как будут узнавать то, что вне. Те, которые будут нести наказания, не будут знать о том, что будет происходить внутри в радости Господа; но те, которые будут в этой радости, будут знать, что делается вне, в той тьме внешней» [1, 422–423].

Таким образом, концепция возмездия у Аврелия Августина является логично встроенной, имманентной частью его более общего учения теодицеи. Им представлен предельно ясный, пусть и безупречный, вариант решения крайне сложного не только теологического, но и вообще мировоззренческого вопроса: откуда берется зло в мире и как объяснить, почему Господь допускает его существование. Два верховных основополагающих принципа — принцип предопределения и принцип возмездия — как раз и играют у Августина Блаженного роль «индикатора» и роль «рулевого управления» божественного провиденциализма в движении человеческой истории. Кара Божья за грех имеет как экзистенциально-личностный, так и общечеловеческий, общесоциальный статус.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аврелий Августин. Творения. — Т. 2. — СПб.: Алетейя, 2000.
2. Аврелий Августин. Творения. — Т. 3. — СПб.: Алетейя, 1998.

*О. Ю. Цендровский*

## ИДЕАЛ ВЕЛИЧИЯ В ФИЛОСОФИИ НИЦШЕ

Роль Ницше в философской мысли определяется двумя фундаментальными открытиями. Во-первых, он опознает господство над историей человечества нигилистических инстинктов: враждебных жизни и подавляющих ее самоосуществление сил. Во-вторых, опираясь на метафизику воли к власти, он выдвигает проект переоценки ценностей как средство преодоления «бациллы» нигилизма, оздоровления культуры. Принцип этой переоценки — перемещение точки ценностного отсчета из вневременной, божественной реальности и ниспосланных ей заветов, опознанных как фиктивные и отрицающие жизнь, внутрь вопрошающего и волящего субъекта. Поскольку метафизика воли к власти рисует картину бытия, лишённого божественного покровительства и объемлющего смысла, источник ценностного различения более не может покоиться в вечном и трансцендентном, каковые были признаны опасными заблуждениями. Следовательно, он должен быть перемещен в подвластное времени сущее. Но в какое? В то, которое нас более всего заботит, в то сущее, которое есть мы сами. Ценность ценного теперь состоит в споспешествовании человеческой природе, которая рассматривается Ницше как экспансивное самоосуществление воли к власти, устремленной к абсолютному совершенству и господству. Ходом мысли с неизбежностью диктуется новая великая задача — «высочайшая могущественность и роскошность типа человек»<sup>1</sup>, раскрытие высших возможностей жизни и ее неограниченное творческое восхождение.

Проект переоценки ценностей исходит из допущения, что преобладающие базовые мировоззренческие установки противоречат существованию бытия и природе человека, и потому может быть назван проектом натурализации морали. И ему были нужны свои герои, зримые этические и антропологические идеалы, которые бы разительно противопоставили старый, нигилистический табель о рангах новому. Плоды этой потребности известны нами под именами сверхчеловека, свободного ума, философа будущего, благородного человека и великого человека. Учитывая внутреннюю согласованность и стройность цельно осмысленного учения Ницше, нужно остерегаться видеть в них художественные образы, исторические или футурологические описа-

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Собр. соч. в 2 т. Т. 2 / Сост. и ред. К. А. Свасьяна. — М., 1996. — С. 413.

ния. Сверхчеловек, благородный человек, великий человек и т. д. — все это строгие философские концепты, уходящие корнями в основание ницшевской антропологии и в сердце метафизики воли к власти, которая требует существования каждого из них в их специфичности и самостийности.

Среди названных идеалов последние два начали оформляться ранее других, задолго до возникновения ключевых идей Ницше. Они же, тесно сопряженные, — благородство входит в состав величия<sup>2</sup>, — скрупулезно разрабатываются мыслью философа вплоть до последнего ее биения.

Уже в первых своих сочинениях Ницше связывает с трудами великих индивидов все важнейшие достижения культуры и саму будущность человека. Лишь они, носители утверждающих и переливающихся через край жизненных сил оказываются в состоянии измыслить, содейть, создать исключительное, сделать подлинный шаг вперед, наполнить, скрепить и возвысить человеческое бытие. Инертное большинство суть разменные монеты эволюции, блеклые и искаженные подобию великих натур, далее, помехи им и, наконец, — орудия их воли, простирающейся над временами и пространствами. Судьбы мира целиком направляются свершениями немногих, а сегодняшний день незримо и незнаемо для себя повинуется мыслям, высказанным столетия и тысячелетия назад. Закономерно, тогда, то убеждение, которое Ницше впервые отчетливо сформулировал в эссе «Шопенгауэр как воспитатель» (1874 г.) и лишь впоследствии скорректировал и обосновал метафизически: «Человечество должно непрерывно трудиться над созиданием отдельных великих людей — и это, а не что иное, есть его задача»<sup>3</sup>. Переходя от исследования человеческой истории к наблюдению царства жизни в целом, молодой философ приводит следующую аналогию: лишь там, где «вид достигает своей границы и своего перехода в высший вид, лежит и цель его развития, а не в массе экземпляров и их благосостоянии»<sup>4</sup>.

Государство, следовательно, должно быть поставлено на службу высшей культуре и совершенствованию человеческого типа, величию как таковому во всех его проявлениях, но не жалкой продолжительности и комфортабельности существования. Эгалитарные приоритеты ведут в лучшем случае к кружению на месте, бездарной потере времени, лишь вопреки которой осуществляется развитие. Благороднейшая задача индивида, если он сам не есть выражение предельных возможностей типа, суть существование ради высших культурных задач и «для пользы редчайших и ценнейших экземпляров, а не для пользы большинства, т. е. экземпляров наименее ценных, если брать их поодиночке»<sup>5</sup>.

Понимание существа благородства и величия не претерпевает коренных изменений с самых ранних опытов размышления на эту тему в черновиках и сочинениях первой половины 1870-ых гг. По мере развития философского мышления Ницше происходит его расширение и углубление вплоть до становления их неотъемлемыми частями цельной мировоззренческой системы в качестве антропологических концептов. Задача философа, социального реформатора и общества в целом, однако, приобретает вскоре несколько иные очертания: акцент переносится на формирование новой, утверждающей культуры и новой знати как ее выразительницы, а не отдельных великих индивидов.

---

<sup>2</sup> Там же. С. 337.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Собр. Соч. в 5 т. Т. 1. — СПб., 2011. — С. 362.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 363.



Не задаваясь целью проследить эволюцию ницшевского образа величия во времени, приступим к последовательному изложению его содержания.

Источником и первой предпосылкой всякого человеческого свойства Ницше видит не зависящую от индивида биологическую данность. Самость человека, его «гранит духовного фатума»<sup>6</sup>, предустанавливает границы варьирования признаков, содержит в себе набор жизненных возможностей и распределяет вероятности их реализации. То, что в будущем определит судьбу личности, складывается из игры вездесущего случая и влияния наследственности. Великие личности суть наследники «богатства доблести и умений», накопленных сил многих поколений, которые «...путем счастливых и разумных браков, а также благодаря счастливым случайностям... не расшатались, не расплылись, а именно в них, в этих людях, обрели вдруг прочную перевязь и слитное единство воли. Вот так в итоге и возникает человек, невероятный в силе своей, который требует для себя и невероятной задачи»<sup>7</sup>. Величие подчиняется всеобщему закону жизни, который заставляет и существо, и вид меняться под давлением обстоятельств и передавать изменения потомству. Если изучить генеалогию величия во всей ее многомерности и протяженности, то в ней откроется «история невероятного накопления и капитализации сил путем всевозможных лишений, борьбы, труда, продвижений и проталкиваний наверх. Именно потому, что великий человек столько стоил, а вовсе не потому, что он стоит перед нами как чудо, как дар небес или “случая”, он и стал велик»<sup>8</sup>.

Как и благородство, величие основывается на здоровье и силе инстинктов — исходных, иррациональных установок к действию. Благородная душа богата ими — и внутренне противоречива. Между ее множественными порывами и полюсами, которые великий человек оказывается способен подчинить единой воле и поставить себе на службу, существует огромное напряжение. «Величайший человек, — свидетельствует Ницше, — должен бы располагать и величайшим многообразием влечений, и при этом в относительно наивысшей их силе, какую только можно выдержать», он есть лук «огромного натяжения»<sup>9</sup>. Устройство его души не ограничивается светлой частью спектра. Не исключено, что «с каждым прирастанием человека ввысь и в величие он растет также в глубь и в страшное»<sup>10</sup>. Следует потому признать: «у величайших людей, возможно, велики и добродетели, но как раз поэтому велики и их противоположности»<sup>11</sup>.

Тем не менее величие в строгом смысле слова обретается не благодаря широте и богатству благородной души, многообразию элементов и остроте противоречий, а тому обстоятельству, что «совокупность могучих и противоположно направленных инстинктов» присутствует в ней «в связанном, укрощенном виде»<sup>12</sup>, за счет упорядочивающей силы, «которая может определить этих великолепных зверюг себе на службу»<sup>13</sup> и без коей они ее растерзают.

---

<sup>6</sup> Ницше Ф. Собр. соч. в 2 т. Т. 2. — С. 353.

<sup>7</sup> Ницше Ф. Воля к власти. — М., 2005. — С. 528.

<sup>8</sup> Там же. С. 519.

<sup>9</sup> Там же. С. 518–519.

<sup>10</sup> Там же. С. 541.

<sup>11</sup> Там же. С. 519.

<sup>12</sup> Там же. С. 519.

<sup>13</sup> Там же. С. 504.

Великий человек, личность предельно концентрированная и сопрягающая цельность с разносторонностью, обладает, поэтому, способностью к «продолжительной решимости»<sup>14</sup> как своей определяющей чертой. Одержимость целью, неустанное и нередко фанатичное служение некоей потребности, замыслу с давних пор угаданы как отличие сильнейших экземпляров человека. Обратимся ли мы к почитаемым великими фигурам древней истории или новейшей, мы непременно натолкнемся в них на поглощенность одной страстью, одной задачей. Так, Ганнибал воплощал протянувшуюся через десятилетия жажду мести и ненависть к Риму, Александр и Наполеон — всепоглощающее стремление к политической власти и господству над миром, плеяда гениальных ученых и мыслителей — безудержность познания.

Продолжительная решимость раскрыла в великих людях «великих работников», что в свою очередь сделало возможным осуществление их грандиозных замыслов. «Они не только неутомимо изобретали, но и неутомимо отвергали, проверяли, совершенствовали, упорядочивали»<sup>15</sup>. Сверхчеловеческое усердие в складывании великой личности на поверку существеннее даровитости и таланта: «можно назвать великих людей всякого рода, которые были мало даровиты. Но они приобрели величие, стали “гениями” (как это обыкновенно говорят) в силу качеств, об отсутствии которых предпочитает молчать тот, кто сознает их в себе: все они имели ту деловитую серьезность ремесленника, которая сперва учится в совершенстве изготовлять части, прежде чем решается создать крупное целое...»<sup>16</sup>.

Словом, великий человек «во всем своем действии... руководствуется долговременной логикой, которая — именно ввиду ее протяженности — трудно обозрима и следовательно может вводить в заблуждение». Он обладает способностью «простирает свою волю над большими пространствами собственной жизни, дабы всякими мелочами пренебрегать, отбрасывать их, даже если есть среди них самые прекрасные, самые “божественные” вещи на свете»<sup>17</sup>. Крайним воплощением такого отношения является то, что «человек, стремящийся к великому, смотрит на каждого встречающегося ему на пути либо как на средство, либо как на задержку и препятствие — либо как на временное ложе для отдыха»<sup>18</sup>.

Ницше периодически подчеркивает необходимость стягивания жизненной перспективы и четкой направленности действий. В конце 1882 г. в письме Эрвину Роде он пишет: «Мы должны вкладываться во что-то целое, иначе множество незначительных целей раздробит нас на осколки»<sup>19</sup>. Восемью годами ранее, рассуждая о положительной роли забвения, он дает еще более общую и лаконичную формулировку: «...Все живое может стать здоровым, сильным и плодотворным только внутри известного горизонта...»<sup>20</sup>.

Предпочтение долговременной логики требованиям мгновения, отдаленность устремлений от расхожего и легкодоступного выступают для Ницше конститутивными показателями ранга. Но великий муж отличается не только тем, что им владеет

---

<sup>14</sup> Ницше Ф. Собр. Соч. в 2 т. Т. 2. — С. 336.

<sup>15</sup> Там же. Т. 1. — С. 328.

<sup>16</sup> Там же. С. 332.

<sup>17</sup> Ницше Ф. Воля к власти. — С. 516.

<sup>18</sup> Ницше Ф. Собр. соч. в 2 т. Т. 2. — С. 395.

<sup>19</sup> Ницше Ф. Письма / Сост., пер. с нем. И. А. Эбаноидзе. — М., 2007. — С. 194.

<sup>20</sup> Ницше Ф. Собр. соч. в 2 т. Т. 1. — С. 163.

«наиболее бурное и наиболее продолжительное желание», могучая воля к цели<sup>21</sup>. Его решимость «искать к тому средств» также намного превосходит обычную меру, поэтому жизнь для него неотъемлема от постановки себя «вне круга морали»<sup>22</sup>, узость коего зачастую не дает орудий для осуществления великих замыслов<sup>23</sup>. Величие воспринимается Ницше как сила, могущая быть в своем созидательном порыве разрушительной и способная пренебречь во имя своих целей сеемым хаосом. Но «кто достигнет чего-нибудь великого, если он не ощущает в себе силы и решимости причинять великие страдания?»<sup>24</sup>, — спрашивает он.

Способность выхода за пределы устанавливаемых традиционной нравственностью правил, «свобода от обычая, совести, долга»<sup>25</sup>, презрение к «добродетелям стада»<sup>26</sup>, влагающие в руки средства, прилицивающие великим задачам, проистекают из духовной независимости, свободы ума. Незнающий над собой «высших инстанций», великий человек находится в недостижимости для чужих мнений и оценок, по ту сторону «хвалы и хулы», он руководствуется внутренним законом и той влекущей вперед энергией, которую Александр Македонский называл «потосом»<sup>27</sup>.

Суверенная воля и сильный ум воспитывают недоверие, автономию действия и мышления, скептицизм как позицию, которая позволяет «смотреть свободно»<sup>28</sup>. «Убеждение — это тюрьма. При нем не видишь достаточно далеко вокруг, не видишь под собой...»<sup>29</sup>, поэтому «свобода от любого рода убеждений — одна из сильных сторон его воли. Это свойственно тому «просвещенному деспотизму», который источает всякая сильная страсть. Таковая всегда ставит интеллект себе на службу, у нее хватает духу прибегать и к несправедным средствам; она действует безоглядно; она позволяет себе иметь убеждения, она сама даже нуждается в них, но никогда не становится их рабыней. ...«Свобода духа», то есть неверие как инстинкт, — необходимая предпосылка величия»<sup>30</sup>. Высшая жизненность не позволяет великому уму ограничиться школой подозрения и голым отрицанием, его негативность дополняется постоянством пытливого и живого творческого поиска. Великие исторические личности, по словам раннего Ницше, «во всех своих движениях, во всем выражении лица, в вопросе, которым звучал их голос, и в огненном взгляде высказывали только одно: они были ищущие...»<sup>31</sup>.

Исследуя характер отношений между великой личностью и обществом, Ницше определяет существо ее творческой деятельности как преступление. В радикальном творчестве преодолевается и бросается вызов тому, что является в данном обществе традицией, привычкой, законом. Он пишет: «все великие люди были преступниками... величие неотъемлемо от преступления»<sup>32</sup>. Мера отрыва от нормы и обычая, от средне-

---

<sup>21</sup> Ницше Ф. Воля к власти. — С. 200.

<sup>22</sup> Там же. С. 89.

<sup>23</sup> Там же. С. 517.

<sup>24</sup> Ницше Ф. Собр. соч. в 2 т. Т. 1. — С. 647–648.

<sup>25</sup> Ницше Ф. Воля к власти. — С. 402.

<sup>26</sup> Там же. С. 516.

<sup>27</sup> Там же. С. 517.

<sup>28</sup> Ницше Ф. Собр. соч. в 2 т. Т. 2. — С. 680.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Ницше Ф. Воля к власти. — С. 517.

<sup>31</sup> Ницше Ф. Собр. соч. в 5 т. Т. 1. — С. 164.

<sup>32</sup> Ницше Ф. Воля к власти. — С. 402.

го и ожидаемого является внешним определением величия, в котором выражается внутренняя данность. Она дает своеобразный количественный критерий ранга, позволяя с сантиметровой точностью определить высоту над уровнем человека. Ницше не признает ничего великого, к чему не примешивалось бы «великого преступления»<sup>33</sup>, то есть великого преступапия.

Высший человек и его время посему находятся в непримиримой борьбе, он вынужден преодолевать и его инерцию, и ожесточенное сопротивление обороняющейся традиции. Тем не менее именно это противоборство осуществляло и осуществляет всякое развитие, в котором акт созидания сопрягается с разрушением. Современность справедливо опознает в радикальности великого созидания угрозу своему укладу, образу жизни и мысли. Она безошибочно чувствует, что для общества «великие люди, как и великие времена, суть взрывчатые вещества, в которых накоплена огромная сила»<sup>34</sup>, они угрожают его стабильности. «Взрывоопасное не только безвредно разряжать, но и по возможности предотвращать самую его разрядку... Основной инстинкт всякого цивилизованного общества»<sup>35</sup>.

Великий человек борется со своим временем не только как с противостоящей ему внеположностью. Он должен одержать над ним верх в самом себе как над тем, «что мешает ему быть великим, — а это означает у него лишь: свободно и цельно быть самим собой... Его вражда, в сущности, направлена против того, что хотя и есть в нем, но не есть собственно он сам — именно против нечистого нагромождения чужеродных и вечно несоединимых начал, против ложного прицепления своевременного к его несвоевременной природе: и в конечном счете мнимое дитя своего времени оказывается лишь пасынком последнего»<sup>36</sup>.

Антагонизм обыденного и исключительного, посредственного и великого лежит в основе развития и сливает их воедино как в отдельном человеке, так и в обществе. Выходит, общество все же извлекает «пользу» из великих? Да, но не то самое, современником и разрушителем которого они являются, и лишь в той мере, в которой оно само есть поместилще и почва высших возможностей человека. Что современники не умеют непосредственно извлечь из них «никакой пользы, это само, быть может, относится к величию...»<sup>37</sup>. Великий человек, для задач которого большинство скорее помеха, чем орудие, так же, как и общество, не признает обыкновенно за этой борьбой плодотворной роли. В этом он несправедлив, ибо в действительности созревает и выковывается в ее горниле, отрицание есть для него и сильнейший стимул, и способ утверждения.

До сих пор мы рассуждали о великой личности как о силе огромного общественного, даже исторического значения, силе созидающей, подрывающей, расшатывающей и не могущей потому быть незаметной. Могучий поток придающей форму, упорядочивающей и переупорядочивающей деятельности суть естественное проявление высшей воли к власти великих людей: «Они хотят внедрить свой образ в большие людские сообщества, хотят придать единую форму всему разнородному и неупорядоченному, вид хаоса раздражает их»<sup>38</sup>.

---

<sup>33</sup> Там же. С. 89.

<sup>34</sup> Ницше Ф. Собр. соч. в 2 т. Т. 2. — С. 618.

<sup>35</sup> Ницше Ф. Воля к власти. — С. 490.

<sup>36</sup> Ницше Ф. Собр. соч. в 5 т. Т. 1. — С. 343.

<sup>37</sup> Ницше Ф. Собр. соч. в 2 т. Т. 2. — С. 624.

<sup>38</sup> Ницше Ф. Воля к власти. — С. 517.

Это, однако, не может быть причислено к существу великой природы. Величие человека не определяется никаким эффектом и не обязательно должно находить воплощение в сфере непосредственных социальных перемен, оно «просто в его “инакобытии”, в том, какой он непосредственно, во внушаемом им чувстве ранга и дистанции, — а не в каком-то воздействии, пусть от него хоть весь земной шар сотрясается»<sup>39</sup>. И действительно, «если грубой массе пришлось по душе какая-либо идея, например, религиозная идея, если она упорно защищала ее и в течение веков цепко за нее держалась, то следует ли отсюда, что творец данной идеи должен считаться в силу этого и только в силу этого великим человеком? Но почему, собственно? Благороднейшее и высочайшее совершенно не действует на массы...»<sup>40</sup>.

Величие высшего рода, напротив, невидимо и ступает неслышными своему времени шагами: «Величайшие события и мысли — а величайшие мысли суть величайшие события — постигаются позже всего: поколения современников таких событий не переживают их — жизнь их протекает в стороне. Здесь происходит то же, что и в царстве звезд. Свет самых далеких звезд позже всего доходит до людей, а пока он еще не дошел, человек отрицает, что там есть звезды. “Сколько веков нужно гению, чтобы его поняли?” — это тоже масштаб, это тоже может служить критерием ранга и соответствующим церемониалом — для гения и звезды»<sup>41</sup>.

В начале рассмотрения мы связали свойства, по которым опознается великий человек, со здоровьем инстинктов. В понятие инстинкта Ницше включает самый широкий круг явлений от сластолюбия и властолюбия, жадности и мести до тяги к познанию, вере, покою, справедливости, борьбе, состязанию, удовольствию, бегству, стадности и уединению. Все они и многие неназванные, напитанные силой и в плодотворном соотношении, уравновешивая друг друга и побуждая к действию, составляют фундамент великой души. Но некоторые из базовых установок великой личности превосходят все прочие своей ролью и имеют по отношению к ним определяющее значение. В первую очередь это относится к активности и утверждению, которые в силу своего основополагающего характера должны именоваться скорее режимами.

1. Активный и жизнеутверждающий режимы властвования. Великий индивид во всей полноте выражает существо воли к власти в двух продуктивных режимах ее функционирования: активности и утверждения. Различие между членами первой оппозиции — активностью и реактивностью — состоит в той мере, в какой сила способна себя реализовать. Действуя по способу активности, она свободно осуществляется до последних своих пределов. Реактивный режим, напротив, сдерживает и подавляет силу, отрывая ее от ее высших возможностей. В этом качестве он является необходимой частью существования силы в человеке. Однако, в случае безраздельного преобладания, реактивность представляет собой болезненное, враждебное развитию жизни явление и имеет своим следствием слабость, пассивность, конформность, избрание пути наименьшего сопротивления. Реактивное существо склонно действовать лишь в ответ на внешний стимул, на понуждающую необходимость, реагировать. Оно неспособно к энергичной спонтанной деятельности, целенаправленному и длительному усилию, к творчеству, борьбе и напряжению, в нем всякое амбициозное стремление душиется в зародыше.

---

<sup>39</sup> Там же. С. 482.

<sup>40</sup> Ницше Ф. Собр. соч. в 2 т. Т. 1. — С. 219.

<sup>41</sup> Там же. Т. 2. — С. 399.

Вторая оппозиция описывает противоположные типы направленности воли к власти: утверждение и отрицание. Здоровая, утверждающая воля к власти осуществляется через созидание и творческое упорядочивание. Отрицание для нее лишь вспомогательное средство на службе восхождения жизни, оно расчищает почву и удаляет препятствия. В результате различных отклонений, прежде всего ошибки смещения, заставляющей принимать чувство собственной силы от разрушения, подавления, агрессивного превосходства за ее реальный прирост, отрицание может стать основной практикой. Это высвобождает чистую деструктивность и ставит развитие в тупик, поскольку ради средства забывается сама исходная цель.

Нигилистические практики и учения, господствовавшие над человечеством всю его историю, являются выразителями режимов отрицания (ненависть к миру сему и области телесного, тяга к миру фикций, ненависть к сильному, независимому, богатому, многомудрому) и реактивности (смирение, целомудрие, отказ от власти и богатства, отказ от познания, повиновение). В великом человеке, антинигилистическом антропологическом типе, преобладает активное утверждение. В нем отношения между режимами идеально сбалансированы, что и наделяет его натуру суверенностью, способностью к продолжительной решимости, деятельной и творческой экспансивностью.

2. Эгоизм. Вполне естественно тогда, что великий человек, коль скоро он воплощает существо воли к власти в его полноте, есть нечто наиболее эгоистичное. Однако свойственное ему для-себя-бытие зачастую принимает формы коллективных целей и «альтруистических» деяний. Утверждая объемлющий принцип, некую превосходящую его собственную жизнь идею, великий индивид тем самым простирает свою волю над областями куда более обширными и богатыми, чем обычный человек. Его «эгоизм» разительно отличается от мелочного, вульгарного себялюбия, запертого в тесной конуре непосредственных жизненных интересов, великий эгоизм человеку низшего ранга должен казаться жертвенным безрассудством, чем-то совершенно «невыгодным».

3. Уверенность в себе. Великий индивид как существо автономное, движимое однозначными и здоровыми инстинктами, обладает неколебимой верой в себя. Чувство избытка сил и добродетелей, недостижимость для чужой хвалы и хулы, ощущение собственного избранничества и фатума в движении к цели не оставляют места сомнениям. Величайший не знал бы, что такое выбор, он был бы сам рок, сила природы, следующая единственным возможным для нее путем.

Ницше называет и ряд других особенностей. Великому присуще одиночество, но не как решение, а как необходимость и данность. В себе он носит пустыню уединения со своими задачами, он недостижим по причине своей самостийности и в силу своего ранга. У величия завоевательного, наступательного избыток жизненных сил выражается в вере в свою судьбоносность, даже бессмертие, такой человек не боится риска, он нередко отказывается допустить, что для него вообще есть риск. Перебирая судьбы потрясателей государств и народов, мы повсеместно встречаем этому подтверждение, в особенности, обращаясь к самым известным примерам. Так, античные и современные историки единодушно свидетельствуют, что Александр верил в свою неуязвимость и наравне со своими солдатами подвергал себя опасности, Ганнибал и Сулла отваживались на самые отчаянные предприятия и везде в них были ведомы верой в свою счастливую звезду, Цезарь неоднократно сражался в рядах собственных войск и пренебрегал предупреждениями о покушении, Наполеон бился в первых ря-

дах и невозмутимо стоял под шквальным артиллерийским огнем, не мысля о смерти и поражении. Великий есть «дерзновение... опасность... игра в кости насмерть»<sup>42</sup>, он расточителен до безрассудства, как природа, ибо не верит в конечность своих богатств. «Он изливается, он переливается, он расходует себя, он не щадит себя, — с фатальностью, роковым образом, невольно, как невольно выступает река из своих берегов»<sup>43</sup>. В нем «инстинкт самосохранения как бы снят с петель; чрезмерно мощное давление вырывающихся потоком сил воспрещает ему всякую такую заботу и осторожность»<sup>44</sup>. Вместе с тем, его способность к страданию, сопротивлению, претерпеванию, крайнему напряжению также носит на себе печать исключительности. Важно, впрочем, иметь в виду, что Ницше подразумевает разнообразие типов величия и высший из них состоит вовсе не из победоносных полководцев, но из «изобретателей новых ценностей», великих творческим духом, вокруг которых незримо «вращается мир»<sup>45</sup>. Именно они, а не завоеватели, политики и магнаты, определяют собой историю, так что всякий социальный реформатор, не являющийся вместе с тем революционным мыслителем, суть всего лишь марионетка, не способная увидеть управляющих ее решениями длинных нитей, протянутых через столетия.

Разбирая условия созревания великой личности, Ницше подчеркивает, что зачастую они резко отличны от условий плодотворной жизни человека обычного, иногда и вовсе противоположны им: «... Та самая дисциплина, которая сильные натуры укрепляет и окрыляет на великие начинания, натуры посредственные же ломает и гнет: сомнение, — широта сердца, — эксперимент, — независимость»<sup>46</sup>.

Можно было бы следовать по проложенному пути перечисления и далее. Существенное, однако, было указано, и по завершении рассмотрения у некоторых, несомненно, возникнет желание обвинить Ницше в неизжитой с юншества мечтательности, наивном романтизме, культуре героев. Такая оценка вполне справедлива, если рассматривать величие как образ или даже как всего лишь идеал, отказываясь усмотреть его существо как строгого философского концепта, метафизически и антропологически аргументированного. Типичный отказ теме величия в философской серьезности является следствием общего вердикта, отрицающего за мышлением Ницше дельность, завершенность и согласованность. К сожалению, такой подход к философии Ницше абсолютно доминирует как в комментаторской литературе, так и в массовом сознании. Ницше определяется как поэт, как интуитивист, как философ противоречий, как ставящий саму возможность истины под сомнение, допуская лишь интерпретации, — и так далее.

В немалой мере сама буква его текстов обманчива, она подбивает на восприятие его философии как «литературы» и препятствует цельному, систематическому видению. Несомненно, что именно как художественный произвол будет воспринят, например, следующий характерный отрывок, если не видеть при этом весь широкий контекст его мысли: «В идеале философа в состав понятия «величия» должна входить именно сила воли, суровость и способность к продолжительной решимости. <...>... Нынче в состав понятия «величия» входят знатность, желание жить для себя, способность быть

---

<sup>42</sup> Там же. С. 82.

<sup>43</sup> Там же. С. 619.

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> Там же. С. 95.

<sup>46</sup> Ницше Ф. Воля к власти. — С. 493.

отличным от прочих, самостоятельность, необходимость жить на свой страх и риск; и философ выдаст кое-что из собственного идеала, если выставит правило: «самый великий тот, кто может быть самым одиноким, самым скрытным, самым непохожим на всех, — человек, стоящий по ту сторону добра и зла, господин своих добродетелей, обладатель огромного запаса воли; вот что должно называться величием: способность отличаться такой же разносторонностью, как и цельностью, такой же широтой, как и полнотой»<sup>47</sup>. Учитывая тему настоящей работы, не было возможности в достаточной мере показать цельность и согласованность его учения, таящиеся за внешней фрагментированностью и «поэтическим легкомыслием». Тем не менее, пример беглого разбора идеала величия до известной степени обнаруживает отношения взаимодополнения, поддержки и координации, в которых находятся между собой все темы и концепты его философии.

В соответствии с систематической интерпретацией, идеал великого человека — антропологический тип, созданный в рамках проекта преодоления нигилизма путем переоценки ценностей и натурализации этики. Будучи основан на ницшевской метафизике воли к власти, идеал величия представляет собой описание ключевых условий эффективного самоосуществления жизни и ее естественного ориентира. В своей предельной формулировке он вмещает в себя благородство души и свободный ум, сочетает духовную силу с могучей и сосредоточенной на избранной задаче волей, что Ницше удачно характеризует понятиями продолжительной решимости и долговременной логики действия. Вместе с тем, великий человек не венчает ницшевскую этико-антропологическую иерархию: в деле преодоления нигилизма он имеет над собой еще и высшую инстанцию — сверхчеловека. Сверхчеловек подразумевает окончательное устранение самого корня нигилизма — духа мщения, по существу, главного антагониста Заратустры<sup>48</sup>.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Ницше Ф. Собр. соч. в 2 т. / Сост. и ред. К. А. Свасьяна. — М., 1996.
2. Ницше Ф. Воля к власти. — М., 2005.
3. Ницше Ф. Письма / Сост. и пер. с нем. И. А. Эбаноидзе. — СПб., 2007.
4. Ницше Ф. Собр. соч. в 5 т. — Т. 1. — М., 2011.
5. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? — М., 2010.

---

<sup>47</sup> Ницше Ф. Собр. соч. в 2 т. Т. 2. — С. 337.

<sup>48</sup> Там же. С. 71, 101. Такое понимание сверхчеловека впервые было предложено и обстоятельно аргументировано М. Хайдеггером (см., напр.: Хайдеггер М. Что зовется мышлением? — М., 2010. — С. 138–140).



*М. Г. Годарев-Лозовский*

## **АТЕМПОРАЛЬНО-СИНХРОНИСТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА: ДВИЖЕНИЕ КАК СУММА СОСТОЯНИЙ ПОКОЯ**

### **Вступление**

Парменида (род. ок. 515 г. до н.э.) считают основателем современной онтологии. Логика в его произведении «О природе», вероятно, следующая. Небытия и пустоты нет. Соответственно, бытие и материя непрерывны. Непрерывное неделимо на отдельные части, а значит перемещение отдельных вещей есть иллюзия. Вопреки всякой очевидности, никакого движения в пространстве в мире нет.

Это означает, что только в случае, если мир *физически* делим на отдельные части, возможно, *физическое* перемещение этих частей.

Помните у А. С. Пушкина:

«Движенья нет сказал мудрец брадатый  
Другой смолчал и стал пред ним ходить.  
Сильнее бы не мог он возразить;  
Хвалили все ответ замысловатый».

Если не брать в расчет общепринятое мнение — кто же из мудрецов прав, или правы оба?

### **I. Постановка проблемы**

В действительности имеется три логические возможности отношения «движение — покой», которые исторически реализуются в следующей последовательности:

1. Признаётся как покой, так и движение (Аристотелева физика).
2. Движение может быть абсолютно, покой — относителен (отождествление покоя и равномерного прямолинейного движения в Ньютоновой физике).
3. Де-факто признаётся только покой (отказ от траекторного движения в квантовой механике).

В контексте настоящей работы предлагается понимать движение в узком смысле этого слова, как перемещение физического объекта в пространстве, но не как его (объекта) физические взаимодействия. Какова же альтернатива тезису в заглавии этой статьи?

Рассмотримдвигающееся тело в сколь угодно малый промежуток времени, за который оно совершит сколь угодно малое приращение пути. Обозначим такое приращение как момент движения, эквивалентный состоянию покоя тела (так на кадре киноплёнки стремительно летящий в фильме самолет, находится в состоянии покоя). Именно подобным образом дифференцируя и интегрируя величины, описывает перемещения тел со времен Г. Лейбница и И. Ньютона физическая наука. Р. Фейнман в 1942 г. с помощью своего метода бесконечномерного интегрирования по траекториям распространил аналогичный подход на микромир [1].

Отсюда напрашивается поразительный философский вывод: *микрообъект движется в пространстве по всем возможным траекториям одновременно* [2]! К этому вопросу мы ещё вернёмся позже.

Определим текстуально традиционную парадигму понимания перемещения в пространстве: *покой — это состояние (момент) движения тела*.

Следуя законам формальной логики, констатируем, что обе обозначенные парадигмы (т. е. та, что декларируется в заглавии и другая, приведённая чуть выше) — диаметрально противоположны друг другу. Предположим, что эти парадигмы дополняют друг друга, но необходимо осуществить выбор одной из них, как фундаментальной.

Парадигму, которая считает движение онтологически первичным, обозначим как динамическую, а противоположную ей по смыслу, т. е. ту, которая полагает первичным покой, обозначим как атемпорально-синхронистическую (АС) парадигму (последний термин будет обоснован ниже в разделе 6).

## **II. Основное логическое противоречие и его разрешение в господствующей динамической парадигме движения**

Это противоречие известно в философии как одна из апорий Зенона [3]. Заключается оно в следующем. Как возможно перемещение физического объекта через бесконечную последовательность отрезков пути непрерывного пространства?

Аристотель в связи с этим противоречием отмечает, что делимо до бесконечности не только пространство, но и время и таким образомдвигающееся тело за бесконечно малый промежуток времени проходит бесконечно малый отрезок пути. В этом случае бесконечности взаимно сокращаются, и противоречие разрешается [4]. Однако, подобное разрешение трудностей динамической парадигмы не распространяется на микромир и движение объектов в нем.

## **III. Особенности движения в микромире**

Договоримся под пространством и временем понимать умозрательно бесконечно делимые, непрерывные физическое трехмерное евклидово пространство и физическое время. Противоположное допущение о фундаментальной дискретности пространства и времени логически приводит к признанию абсолютной пустоты, что в свою очередь противоречит принципу причинности, который, естественно, не может реализовываться в пустоте. Но как понимать квантование пространства?

«Единственное понимание квантования пространства таково: протяженность континуальна, бесконечно делима, но физические процессы таковы, что не требуются пространственных мер, меньше определённой величины. На “шахматной доске” пространства нет клеток, но фигуры передвигаются так, будто поле расчерчено» [5].

Не вызывает сомнений целесообразность привлечения математических пространств, для описания перемещения микрообъектов. Однако, подобное абстрагирование действительно оправдано только в случае *инвариантности фундаментальных свойств физического пространства общего для микро и макромиров*.

Допустим, что микромир более фундаментален, чем макромир, ибо первый из них может существовать без второго, но не наоборот. Соответственно справедливо будет полагать, что принцип перемещения свойственный микромиру является фундаментальным принципом.

Познание микромира выявило квантовую нелокальность, которая не согласуется с близкодействием [6]. Если статистические предсказания квантовой теории истины, то объективная Вселенная не совместима с локальностью понимаемой как ограничение взаимодействий квантовых объектов причинным горизонтом событий или какой-либо скоростью передачи сигнала.

К тому же микромир таков, что в отличие от макромира мы непосредственно не наблюдаем движение его объектов.

В чём же конкретном проявляется квантовая нелокальность?

1. Функционально связанные квантовые объекты вне зависимости от относительной дистанции между ними мгновенно реагируют на положение в пространстве и состояние друг друга (двухщелевые эксперименты, эксперименты А. Аспека, квантовая запутанность) [7].

2. Квантовый микрообъект может одновременно находиться в двух относительно удалённых точках пространства (квантовый туннельный эффект, принцип неопределённости Гейзенберга, состояние суперпозиции).

3. Квантовый микрообъект не имеет скрытых параметров перемещения по сплошной траектории (теорема фон Неймана, корпускулярно-волновой дуализм) [8].

Вот как охарактеризовал квантовые странности Р. Опенгеймер: «На вопрос остаётся ли положение электрона всегда одним и тем же, мы должны ответить нет, на вопрос меняется ли положение электрона со временем, мы должны ответить нет. На вопрос является ли он неподвижным, мы должны ответить нет, на вопрос, находится ли он в движении, мы должны ответить нет» [9].

Из всего вышеизложенного можно заключить, что основной трудностью понимания движения в микромире является ненаглядность перемещения квантовых объектов. Вспомним логический вывод из Фейнмановского интегрирования (п. 1): микрообъект двигается по всем возможным траекториям одновременно. Как такое наглядно представить?

#### IV. Перемещение скачком

На вопрос в конце предыдущего раздела напрашивается следующий ответ. Представить, что микрообъект двигается в пространстве по всем возможным траекториям допустимо, если эти *траектории дискретны и не включают в себя сплошности*.

Углубимся в историю. Ещё в античный период описывается два различных вида движения:

а) движение как последовательное изменение пространственного положения тела, протекающее во времени (*motus*);

б) мгновенное изменение (*mutatio*), происходящее вне времени [10, с. 67].

Представитель мультазилитской школы калама ан-Наззам (760–846 гг.) полагал, что движущаяся вещь не перебирает все возможные пункты дистанции, но «прыгает» над ними. Действительно, в средневековой арабской философии физическое движение могло рассматриваться как уничтожение тела и его возникновение заново или, что то же самое — как движение путём скачка, которое совершает тело от одного места к другому, минуя промежуточные места [11], [12].

В конце XVIII в. Г. Лейбницу такого рода перемещение представляется чудом, в случае доказательства которого было бы доказано и существование «создателя вещей» [13, Т. 3, с. 228–265].

В 1934 г. «... Д. Гильберт и П. Бернайс, комментируя одну из апорий Зенона, предложили радикальное решение, согласно которому реальное движение в области микромасштабов протекает не так, как в классике, где точка проходит траекторию последовательно и поточечно» [5], [14], [15].

Выдающийся советский физик Я. Френкель в 1949 г. предлагает к рассмотрению аналогичную регенеративную модель обыкновенного движения микрочастицы [16].

Ещё в 1927 г. В. Гейзенберг, логически анализируя движение квантового объекта в пространстве, отмечает, что место непрерывной траектории должна занять точечная траектория, а это делает бессмысленным вопрос о местонахождении частицы в интервалах между точками существования и двусмысленным вопрос о скорости частицы в этих точках [17].

Вышеприведённый обзор далеко не полный. Тем не менее, он отражает тенденцию *рассматривать перемещение в пространстве как мгновенную телепортацию физического объекта*. При этом невозможно говорить о его бесконечно большой скорости допустимой исключительно в абсолютно пустом пространстве при движении по сплошной траектории.

Созданная в 2010 г. теория детерминированной бесконечности постулирует телепортацию квантового микрообъекта, реализуемую атемпорально по дискретной траектории в бесконечно делимом пространстве. Согласно этой теории атемпоральность перемещения производна от образно выражаясь «бесконечности пути», преодолеваемого в процессе скачка.

Подобное перемещение независимо от физических взаимодействий, а его причиной выступает универсальная нефизическая Сила [18], [19].

Думается, что описанный тип движения в пространстве объясняет и «вне энергетический» характер перемещения микрообъекта в случае его туннелирования.

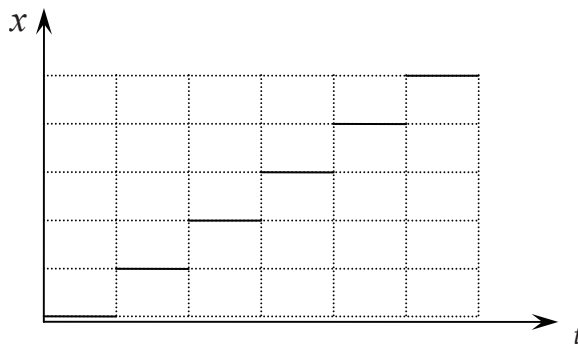


Рис. 1. Графическая схема дискретного движения частицы [20].

П. П. Гайденко отмечает, что, по мнению Р. Декарта, в мире, где нет пустоты, где непрерывная материя заполняет беспредельное пространство, невозможно ни одной частице сдвинуться со своего места иначе, как передвинувшись на место другой, которая в свою очередь становится на место третьей и т. д. [10, с. 131]. В случае с микрочастицами подобное коллективное движение их по замкнутой траектории представляется крайне маловероятным, а поэтому, учитывая атемпоральность, цепи взаимных перемещений в микромире, по-видимому, бесконечны, как «вширь», так и «вглубь» материи.

Теперь о движении во времени скачком, — ведь парадоксально не только движение в пространстве. Как физический объект преодолевает бесконечную последовательность временных промежутков? В работе [21] отмечается то, что на планковском уровне за счет существования предельно малого интервала времени должны существовать и предельно большие скорости физических процессов, а это последнее весьма сомнительно, к тому же квант времени не флуктуирует. В частности, на этом основании делается вывод о том, что на планковском уровне не должно существовать никакого движения.

Думается, что за допланковский промежуток времени  $10^{-44}$  с известные науке объекты не успевают физически провзаимодействовать, и в этом смысле его можно рассматривать как «пустое» время для этих объектов. Но это последнее обстоятельство, по-видимому, отнюдь не означает, что допланковский промежуток времени ограничивает *все* физические процессы, которые в бесконечном множестве протекают во всяком объеме физического пространства и во всякое время.

Таким образом, квантовые объекты, вероятно, совершают скачки не только в пространстве, но и в потенциально бесконечно делимом времени.

## V. Метаболическое движение макротел

Будем исходить из того, что макротело, которое состоит из микрообъектов, реально перемещается в пространстве и во времени. Но «движение происходит не путём «раздвигания» элементов субстанции, а путём их замены в системе, т. е. «вхождения» в систему одних «точек» метаболического пространства и «выхода» других» [22]. Причём, как уже отмечалось выше, подобная замена одной точки другой не мыслится иначе как *совершенно синхронный процесс перемещения* несчётного множества функционально связанных микрообъектов.

Метаболическое движение по А. П. Левичу наглядно согласовывает атемпоральный принцип перемещения в микромире с классическими представлениями о движении тел. Так просто и легко исчезает «страх утраты движения», свойственный многим великим умам.

## VI. Атемпорально-синхронистический принцип

Этот принцип состоит из нескольких частных принципов.

1. Принцип атемпоральности перемещения квантовых микрообъектов в пространстве: *элементарные перемещения квантового микрообъекта атемпоральны и реализуются по дискретной (без сплошностей) траектории.*

2. Принцип синхронистичности квантовых перемещений: *перемещение функционально связанного множества квантовых микрообъектов реализуется абсолютно синхронно.*

3. Принцип атемпоральности пространственной связи: *специфическая информационная связь явлений в пространстве реализуется вне времени.*

Сформулируем общий АС принцип.

*Специфическая информационная связь явлений в пространстве атемпоральна и синхронистична, в т. ч. атемпорально перемещение квантового микрообъекта и синхронизировано с перемещением множества функционально связанных с ним объектов.*

Интересно, что этот принцип полностью согласуется с подходом В. И. Фалько к фундаментальным типам реальности. В интерпретации автора настоящей статьи в соответствии с этим подходом фундаментальных реальностей четыре:

а) физический процесс, который реализуется в пространстве и во времени (например, физические взаимодействия);

б) информационный процесс, который реализуется в пространстве, но не во времени (например, законы природы, перемещения микрообъектов);

в) психический процесс, который реализуется во времени, но не локализуем в пространстве;

г) духовный процесс, который реализуется вне времени и вне пространства [23].

Программа некоторых возможных исследований в развитии АС парадигмы такова:

1. Учитывая, что в соответствии с АС парадигмой перемещение микрообъекта не является физическим процессом, каковы теоретические физико-математические аспекты подобного подхода?

2. Необходимы эксперименты по телепортации (в т. ч. по туннелированию) множества микросистем и анализ этих экспериментов с позиции АС парадигмы и других конкурирующих подходов. (Уже проведены эксперименты по туннелированию  $10^5$  электронов одним пакетом [24]). Приведём описание эксперимента, который теоретически допустим в будущем для подтверждения абсолютно синхронного перемещения множеств микрообъектов. Пусть некоторое множество микрообъектов, имеющих координаты  $(x_1, y_1)$ , туннелирует в область с координатами  $(x_2, y_2)$ , в тот же момент множество микрообъектов, занимающих координаты  $(x_2, y_2)$ , туннелирует в область с координатами  $(x_3, y_3)$ , а множество частиц, имеющее координаты  $(x_3, y_3)$ , туннелирует в область с координатами  $(x_4, y_4)$  и т. д. Предсказание, исходя из АС парадигмы, будет следующим. По мере увеличения количества звеньев в выше приведённой цепи, время процесса не изменится и будет постоянно стремиться к нулю.

3. Нужны историко-философские исследования проблемы движения в т. ч. проблемы движения «скачком».

4. Должны проводиться дальнейшие исследования и анализ запутанных состояний в квантовых и астрономических системах.

## **VII. Связь времени и связь пространства**

В соответствии с представлениями Г. Лейбница активная Сила гармонично соединяет:

а) прошлое с будущим;

б) присутствующее здесь в настоящий момент с присутствующим в настоящий момент в другом месте [13, Т. 4, с. 228–265].

Действительно, ведь прошлое, настоящее и будущее в природе связывают два специфических вида связи, а именно: причинность (генетическая связь явлений) и детерминизм (коррелятивная связь). Не вызывает сомнений, что настоящее связано в пространстве в одно целое. Но какая связь это реализует?

К. Юнг вводит в философию науки термин синхронистичность, понимая под ней смысловую непричинную связь [25]. Но разве причинность и детерминизм лишены смысла?

Е. А. Мамчур предлагает рассматривать синхронистичность как особый тип отношений между природными явлениями, отличный от причинной зависимости [26]. Но в этом случае к подобному типу отношений справедливо было бы отнести и детерминизм, как коррелятивную связь.

Учитывая вышеизложенное, предлагается понимать под синхронистичностью вневременную связь явлений. Именно вневременной характер является специфической особенностью синхронистичности.

Таким образом, мы выявляем специфическую связь пространства и связь в пространстве. Настоящее существует в действительности пространства как «поперечный срез реки времени» на том же онтологическом основании, на котором существуют в реальности прошлое и будущее. Различие только в том, что в настоящем заложена и реализуется потенция будущего. В соответствии с исследованиями А. Н. Спаскова у самого времени существует два измерения, а именно: существует время, которое проявляется в неповторимости каждого процесса в каждый момент, в открытости будущего настоящему (например, дата и время настоящего момента). Но существует и другое время, проявляющееся в цикличности всех процессов (например, календарный год) [27].

Так же, как физическое пространство характеризует три пространственных измерения, физическое время — два временных.

## VIII. Структура всеобщей связи явлений

### I. Предпосылки

<p><b>Определения</b></p> <ol style="list-style-type: none"><li>1. <b>Пространство</b> — порядок одновременно сосуществующих явлений.</li><li>2. <b>Одновременность</b> — отсутствие временных связей</li><li>3. <b>Событие</b> — это то, что протекает в пространстве и во времени</li></ol>	<p><b>Принцип различения</b></p> <p>«Существует только то, что имеет различие»:</p> <ol style="list-style-type: none"><li>а) события нетождественны, ни по своему положению в пространстве, ни по качеству, ни по продолжительности;</li><li>б) в природе отсутствуют абсолютно синхронные события, т. е. происходящие ни до, ни после одно другого;</li><li>в) объединение пространства и времени в единый континуум для микромира логически противоречиво, потому что существуют вневременные процессы.</li></ol>
---	---

## II. Таблица соответствия фундаментальных типов всеобщей связи явлений

Фунд. тип связи	Тип множества по Г. Кантору	Тип нематематического континуума	Соответствующий процесс	Аналогия классической физики	Философско-методологич. основания
Причинность как генетическая связь явлений во времени	Конечное множество	Временной континуум	Физический процесс	Ньютоново абсолютное время, независимое от пространства и массы	1. Все явления имеют причины; 2. следствие не может опережать причину; 3. физические явления имеют конечную продолжительность
Детерминизм как коррелятивная связь явлений во времени	Счетное (бесконечное) множество.	Континуум событий, упорядочиваемых по продолжительности	Процесс человеческого мышления	Ньютонова масса, независимая от пространства и времени	1. Все связано со всем 2. Относительность одновременности событий
Синхроничность как вневременная связь явлений	Несчетное (бесконечное) множество	Пространственный континуум	Вневременные процессы квантовой телепортации микрообъектов, которые разрешают логическую проблему невозможности движения через бесконечную последовательность отрезков пути в непрерывном пространстве	Ньютоново абсолютное пространство и абсолютное движение, независимые от массы и времени	Всякое событие мгновенно отражается на информационном плане бытия

### III. Выводы:

1. Теоретически возможно линейно упорядочить *все* счетное множество событий, располагая их в порядке возрастания продолжительности.

2. При отсутствии *абсолютно* синхронных событий происходит бесконечное множество *абсолютно* синхронных перемещений в микромире.



Обобщая, констатируем: множество синхронных событий — пустое; событий — счетное; синхронных перемещений — несчетное.

### Заключительное обобщение

Общепризнано, что характерной особенностью микромира является дискретность его процессов. Дискретность перемещения во времени заключается в квантованности времени и действия. Дискретность перемещения в пространстве обнаруживает себя в прерывности траекторий и атемпоральности.

Интересно, что АС парадигма находится в русле традиции китайской философии, которая, начиная с IV в. до н. э., утверждает онтологическую первичность покоя по отношению к движению. Однако, динамическая парадигма движения справедлива для макромира, но не распространяется на микромир. Для микромира справедлива АС парадигма движения. При этом микромир фундаментален.

В соответствии с Ньютоновой механикой в макромире — сила — причина ускорения, но не перемещения тел. В соответствии с АС парадигмой в микромире — бесконечное разнообразие физических взаимодействий микрообъекта является причиной квантовой неопределённости его координаты и времени [18], [19].

Характерно, что как динамическая парадигма, так и АС парадигма едины в главном: *физические взаимодействия (силы) не являются причиной перемещения физических объектов в пространстве.*

Известно, что Ф. Энгельс определял движение как результат взаимодействия материальных систем. Думается, что для подобной интерпретации движения в настоящее время нет научных оснований. Но парадокс в том, что научное сообщество до сих пор традиционно находится под влиянием материализма. Однако то, что разумно — то неизбежно. Г. Лейбниц утверждал, что пространство и время — это идеи Бога. Если идеи разумны, они не могут быть не востребованы.

### ЛИТЕРАТУРА

1. Фейнман Р., Хипс А. Квантовая механика и интегралы по траекториям. М.: Мир, 1968.
2. Севальников А. Ю. Интерпретации квантовой механики. В поисках новой онтологии. М.: Книжный дом «Либроком», 2009. С. 39–67.
3. Вилесов Ю. Ф. Апории Зенона и соотношение неопределенностей Гейзенберга // Вестник МГУ, Сер. 7. Философия. М., 2002. № 6. С. 20–28.
4. Аристотель. Сочинения в 4 томах. Т. 3. Физика. М.: Мысль, 1981. С. 252–265.
5. Полуян П. В. Квантовая онтология и дискретность протяженности // Философия физики. Материалы международной научной конференции 17–18 июня 2010 г. М.: Книжный дом «Либроком», 2010. С. 335–337.
6. Янчиллин В. Л. Квантовая нелокальность. М.: Книжный дом «Либроком», 2010.
7. Aspect A., Dalibard J., Roger G. Experimental test of Bell's inequalities using time-varying analyzers // Phys. Rev. Lett. V. 49, № 25, 1804–1807 (1982).
8. Аккарди Луиджи. Диалоги о квантовой механике. Институт компьютерных исследований. М.: Ижевск, 2004.
9. Oppenheimer J. R. Science and the Common Understanding. Oxford University Press, 1954. P. 8–9.

10. Гайдено П. П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: Книжный дом «Либроком», 2011. С. 67.
11. Вольф А. Н. Средневековая арабская философия: мультазилитский калам. Новосибирский ГУ, 2005.
12. Прозоров С. М. Ислам как идеологическая система. М.: Восточная литература, 2004.
13. Лейбниц Г. Сочинения в 4 томах. М.: Мысль, 1984.
14. Гильберт Д., Бернайс П. Основания математики. Логические исчисления и формализация арифметики. Т. 1. М.: Наука, 1979. С. 41.
15. Hilbert D., Bernais P. Grundlagen der Mathematik. Bd 1. Berlin: Springer, 1934. S. 16.
16. Вопросы теоретической физики: сб. статей к столетию со дня рождения Я. И. Френкеля. Спб., 1994. С. 132–154.
17. Heisenberg W. Über den Anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik. Zeitschrift Für Physik a Hadrons and Nuclei. V. 43, № 3–4, 172–198 (1927).
18. Годарев-Лозовский М. Г. Теория детерминированной бесконечности и ее научно-философские основания // Фундаментальные проблемы естествознания и техники. Серия «Проблемы исследования вселенной». СПб., 2012. № 35. С. 191–206.
19. Godarev-Lozovsky M. G. Determined Infinity AS. A Metaphysical Base of science // Fundamental'nye problemy estestvoznaniija i tehniki. Seria «Problemy issledovaniâ Vselennoj». SPb, 2012. № 35. P. 210–218.
20. Вяльцев А. Н. Дискретное пространство — время. М.: Наука, 1965. С. 49.
21. Эрекаев В. Д. Онтология планковской космологии. Сб. под ред. В. В. Казютинского «Космология, физика, культура». РАН, Институт философии, М., 2011. С. 163–190.
22. Левич А. П. Моделирование времени как методологическая задача физики // Философия физики. Материалы международной научной конференции 17–18 июня 2010 г. М.: Книжный дом «Либроком», 2010. С. 80–82.
23. Фалько В. И. Типы философских онтологий физики. Философия физики. Материалы научн. конф. 17–18 июня 2010 г. М.: Книжный дом «Либроком», 2010. С. 161–163.
24. Mitrabhanu Sahu, Myung-Ho Bae, Andrey Rogachev, David Pekker, Tzu-Chieh Wei, Nayana Shah, Paul M. Goldbart, Alexey Bezryadin. Individual topological tunnelling events of a quantum field probed through their macroscopic consequences // Nature Physics 5, 503–508 (2009).
25. Юнг К. Синхронизация: акаузальный объединяющий принцип. М.: Аст, 2010. С. 306–383.
26. Причинность и телеономизм в современной естественно-научной картине мира. Сб. под ред. Е. А. Мамчур, Ю. В. Сачкова. М.: РАН. Институт философии, 2002. С. 245–286.
27. Спасков А. Размерность времени. Философский анализ проблемы. Lambert Academic Publishing, 2011.

*А. К. Винюкова*

## УБЫВАНИЕ ЛОГОСА: ОТ ГЕРАКЛИТА К АРИСТОТЕЛЮ

Актуальным предметом исследования продолжает оставаться такой философский концепт как логос, прежде всего потому, что, появившись на заре греческой философии, он, по словам А. Ф. Лосева, является «...одним из самых оригинальных порождений греческого гения» [5, с. 276]. Вырвавшись однажды из гераклитовской темноты, это понятие-химера начало свою многовековую историю. Хотя в отечественной истории философии логосу посвящена фундаментальная работа С. Н. Трубецкого, потенциал его истолкования, в особенности как концепта, до сих пор не исчерпан. «Изначально широкий семантический диапазон слова логос способствовал разнообразию его философских смыслов. Логос как словесный знак и объемный символ с самого начала был призван передать разные оттенки мысли, скрывая в себе потенциал мифологического образа, понятия и символа» [12, с. 358].

Значение слова *logos* сложно для понимания, в него, как в реку «нельзя войти дважды»: оно постоянно «течет», просачиваясь через все наши определения [15, с. 260]. История логоса, несет на себе печать гераклитовской философии: он так же, как и пульсирующий Огонь, находится в режиме постоянного перерождения. За время своего существования семантическое поле логоса претерпело множество изменений. Перед нами стоит задача восстановления истории этого концепта от Гераклита до Аристотеля. Как же мутирует логос во времени? Какие метаморфозы происходят с его значением?

Как известно, термин *logos* впервые появляется у Гераклита и, по мнению М. Хайдеггера, представляет собой «самое темное в темном этого мыслителя» [8, с. 298]. Дать четкое определение понятию *logos* у Гераклита невозможно, согласно его собственному представлению, он недоступен пониманию людей [15, В1]. М. Мамардашвили, имея в виду дискурс Гераклита, справедливо отметил необходимость учитывать «различие символического и предметного языков» [7, с. 84]. Действительно, специфика зарождавшейся философской рефлексии вероятно уже предполагала интуицию этого различия, хотя идеи предметности даже в ее античной форме еще не было.

Логос в сущностном смысле представляет собой нечто единое: «Общ разум всех разумных животных» [15, 51 (30 DK)]. Логос возникает в результате столкновения

противоположностей и является своеобразным перекрестком вселенной: «...Все постоянно переходит в иное, и именно этим обнаруживается, что есть единая сущность, которая принимает противоположные формы» [16, с. 63]. Это подчеркивание основного свойства логоса как единой сущности удостоверяет, что Гераклитовский логос есть «категория онтологическая», он находится внутри бытия, а его метастазы пронизывают весь организм вселенной [5, с. 277]. В данном пункте напрашивается аналогия с пониманием Эпихарма. В самом деле, эта идейная парадигма — трансформация логоса в пространстве, которую можно обозначить термином «месторазвитие», встречается у Эпихарма: «Что изменяется по своей природе, говорил он, — никогда не остается на том же месте, оно уже отлично от сместившегося», поэтому «так и ты, и я: вчера одни, а ныне другие, [Завтра же] опять иные, и никогда не одни и те же, по одному и тому же счету (λόγος)» [15, с. 260]. А. В. Лебедев переводит logos как «счет», но совершенно очевидно, что речь идет о понятии «логос» в его значении закона космоса, выражающего его сущность. С таким пониманием логоса соотносится еще одна его трактовка, значимая с антропологической точки зрения. Логос-Разум правит людьми и спасает их. Поскольку Разум (здравый смысл) приравнивается Зевсу, а Зевс посредством древней этимологии имени связывается со словом «жизнь», то логос понимается как источник самой жизни, «дающий средства к ней» и управляющий ею: «Разум (λόγος) правит людьми как должно и спасает [их] всегда» [15, с. 266]. Более того, даже «бог подчиняется промыслу и логосу» [15, 51b]. Онтология Гераклита с ее интенцией на антропологию, включает диалектику части и целого, поэтому справедливо утверждение о том, что Логос есть «закон трансцендирования части к целому»; например, «отдельный человек репрезентирует Логос как закон миропорядка в целом» [9, с. 204].

Нельзя не заметить сходство логоса с Нусом-Умом Анаксагора, но в отличие от последнего логос находится ВНУТРИ мира (вещей), а не НАД ним, он «единый для всех вещей» [15, В1, с. 190]. Анаксагор же противопоставляет Ум всему сущему: «Все [вещи] содержат долю всего, Ум же есть нечто неограниченное и самовластное и не смешан ни с одной вещью, но — единственный — сам по себе» [15, В12, с. 533]. Вместо формулы чистоты анаксагоровского Ума, Гераклит предлагает формулу причастного всему логоса: «все как одно» [15, 50 DK, с. 199]. Это уже не сверхъестественный Ум Анаксагора, но Ум находящийся внутри материи, внутри всего, и тем самым внутри человека. Логос представляет собой более сложную конструкцию, это не только Ум, но и Закон, и Огонь. В нем в нерасчлененном виде пребывает мифологическое и логическое, идеальное и материальное: «...Гераклитовский логос, “творящая” и оформляющая космическая сила, неотделим от вечной и творящей материи» [5, с. 277]. В отличие от Ума Анаксагора логос телесен, он есть Огонь, он есть та материя, которая представляет собой «все», и одновременно он есть Разум и Закон, который есть «одно» и в который «все» сливается [15, DK50, с. 199]. На внутреннюю связь логоса с материей, с природой обращает внимание М. Хайдеггер: «...У “Логоса” больше сущностного родства с φύσις, чем с речью...» [8, с. 306]. Помимо этого, логос — это не просто «абстрактно-всеобщий принцип», не абстрактный бестелесный бог, которым является анаксагоровский Ум, но это и нечто одушевленное, это еще и некое «мифическое существо» [4, с. 342, 389]. Итак, логос — это таинственный Икс в уравнении греческой философии, не случайно М. Хайдеггер определяет его как «исконное со-средоточение, которое хранит сущее как таковое» [8, с. 340].

Что касается перевода слова logos, то здесь мы в очередной раз сталкиваемся с трудностями: «Этимологически слово logos восходит к корню “λεγ” — собирать,

упорядочивать» [12, с. 358]. А. В. Лебедев во «Фрагментах ранних греческих философов» переводит логос то как «речь» (50 DK), то как «разум» (114+2 DK и 80 DK). А. Ф. Лосев и С. Н. Трубецкой используют логос в значении «слово». Против подобных интерпретаций выступает М. Хайдеггер: «...В своем собственном значении греческое слово λόγος не имеет никакой прямой связи с языком и речью» [8, с. 266–267]. Или в другом месте: «...λόγος — это не «слово», не «речь» и не «язык» [8, с. 294]. Именно немецкий философ, на наш взгляд, наиболее близко подошел к смыслу этого понятия-хамелеона, для него λόγος есть «исконное со-средоточение» [8, с. 357]. Такая интерпретация отсылает нас к исходному значению «собирать, упорядочивать». В понимании логоса как «со-средоточение» подчеркивается его важнейшая функция, функция объединения всего: «Λόγος есть само себя возвещающее «единое», которое объединяет «все» [8, с. 350]. Понимать логос как «со-средоточение», значит понимать его как Бытие: «...Λόγος есть само бытие, в котором бытийствует всякое сущее» [8, с. 340–341]. Склоняясь к хайдеггеровской интерпретации мы, тем не менее, не отрицаем важности переводов отечественных антиковедов. А. Ф. Лосева, С. Н. Трубецкого и А. В. Лебедева привлекает рациональный момент в логосе. И хотя реанимировать изначальное значение этого темного понятия нам не под силу, связь логоса с Разумом очевидна, ведь его «слушание» дает нам «знание» [15, 50 DK]. Исходя из этого, мы видим, что перевод Логоса как «слово», «речь» или «разум» не безоснователен, но, на наш взгляд, он несколько односторонен, так как в нем теряются другие грани этого сложного концепта.

В логосе Гераклита мы можем обнаружить одну из первых попыток человека увидеть единство в многообразии, вооружившись логосом, человек пронзает мир клинком Разума. Именно с логоса начинается история познания мира не через явления, а через разум и рассуждение: «Природа вещей понимается въ рассужденіи, которое противоплагается обманчивой видимости...», писал С. Н. Трубецкой [14, с. 17]. Осознав, что «одно есть все», мы совершаем скачок от пассивного созерцания к активности мысли. Изменяется перспектива познания, теперь она строится не на познании многообразия явлений, а на нахождении в них единства. С Гераклита намечается переход рефлексии от видимого к невидимому, от явления к понятию. Зерно Разума, таившееся в логосе, позднее опутает своими корнями всю его смысловую почву. Поэтому, вся дальнейшая история развития этого понятия — это развертывание рационального компонента. Темный гераклитовский логос, в котором в нерасчлененном виде сосуществуют Разум и Огонь, постепенно освобождается от материальной составляющей и теряет свой онтологический статус. Он перестает выполнять функцию «интегратора мира» [10, с. 16], это уже не «со-средоточение» и не «формула вещей» [4, с. 389].

В период расцвета греческой словесности логос из недр бытия переходит в область языка. Его семантическое поле сужается, в софистической традиции он используется в значении «слово». Но, даже принимая личину слова, логос не теряет свой скипетр власти, ведь если «человек мера всех вещей», то развивая эту мысль мы приходим к положению «слово мера всех вещей». Софисты конструируют Новое языковое бытие, в центре которого стоит Новый Логос. Они создают абсолютную монархию Слова, которое становится законодателем действительности, и которое по собственному произволу делает «черное белым и белое черным» [14, с. 18]. Не случайно Горгий наделяет Слово божественной мощью: «Слово — величайший владыка: видом малое и незаметное, а дела творит чудесные...» [2, с. 28]. В границах софистики «значить» берет верх над «быть», язык смело демонстрирует свою свободу от действительности:

«...Можно говорить то, чего нет, потому что можно говорить, то, чего нет, потому что в языке допускается возможность обозначения без денотата» [3, с. 38]. Слово выносится за скобки сущего: «...Означать нечто — это не означать нечто сущее...» [3, с. 37].

Итак, логос меняет прописку, теперь его домом становится Язык, и теперь он не свободен как бог, но является собственностью носителя языка. Человек похищает логос. С этого момента, чтобы познать нечто, ему не нужно выходить за рамки собственной субъективности, ему достаточно познать самого себя. Именно этот тезис станет отправной точкой философии Сократа. Налет загадочности сходит с логоса, он окончательно переходит в абсолютную собственность субъекта.

Если софисты полагали логос-слово собственностью человека, то Платон настаивал на его независимости. Он пытался соединить, распавшийся благодаря софистам союз Слова и Вещи так же, как он мыслил единство формы и содержания. Мысля в этом направлении, он вводит понятие «правильность», обязывающее Слово быть отражением Вещи в нашем сознании. В этом смысле онтологический статус логоса все еще сохраняется у Платона, мыслящего его в диалоге «Софист» одним из родов бытия. Вместе с тем намечается переход понятия в новое смысловое поле. Сам Платон использует термин «логос» в значениях: «учение» (Федон 62b и 85d, Федр 259d), «речь» (Софист 259c, 262), «слово» (Тимей 29b), «объяснение» (Пир 202a, Софист 218b), «рассудок» (Филеб 21c), «сущность» (Теэтет 202–203) [10]. Вместе с тем логос как расчленяющая речь, в градации четырех ступеней познания Платона это вторая после имени ступень, (Письмо VII 342a7–344d<sup>2</sup>) противостоит эйдосу как умозрительной целостности, как смысловой данности, сохраняющей онтологическую доминанту, и эта дифференциация понятий говорит сама за себя.

Такое уточняющее многообразие значений означает, во-первых, то, что Логос перестает быть таинственным словом и становится весьма многозначным термином, во-вторых, большинство значений (пять из шести) когнитивного свойства, то есть, связаны с умственной деятельностью человека, что является знаком того, что намечается переход содержания этого термина из сферы чистой онтологии в сферу логики и философии языка. В этом смысле наиболее показательно употребление термина «логос» в значении «объяснения», что выявляет герменевтический оттенок понимания данного понятия Платоном. Так он уточняет, что объяснение есть не только выражение мысли с помощью звуков, но и истолкование отличительного признака вещи, поскольку объяснение выявляет знак, по которому можно судить об особенностях вещи («Теэтет»). В дальнейшем у Аристотеля в его «Риторике» объяснение выступит в качестве важнейшей функции гномы [13, с. 32].

У Аристотеля термин «логос» имеет очень широкий спектр значений: «мысленное» (Мет. 986 b15), «уразумение» (Мет. 1032 b5), «обозначение» (Мет. 998 b10 и 1012 a20), «форма» (Мет. 996 b5 и 1035 b25, О Душе 412 b15), «сущность вещи» (Мет. 1035 b25 и 1042 a25), «выражение» (Мет. 1015 b25), «наименование» (Мет. 1024 b30), «определение» (Мет. 1043a10), «основание» (О Душе 415 b10). Кроме того, в «Риторике» логос представлен как вероятностное знание [13, с. 36].

Среди всех значений намек на онтологию сохраняется только в значениях «форма» и «сущность», остальные же обслуживают сферы мышления и языка. Помимо этого понятие «логос» у Аристотеля сближается со сложным понятием «энтелехия» (entelecheia), которое в стенах его философского здания играет очень важную роль. Энтелехия — своеобразный цемент, скрепляющий четыре принципа, лежащих в основе любого существования, это «...диалектическое единство материальной, формальной,

действующей и целевой причины» [6, с. 123–124]. В переводе с греческого энтелехия означает «осуществление», это переход от возможности к действительности, или «от потенции к энергии» [6, с. 122]. Без энтелехии немисливо никакое бытие, никакая жизнь. Не случайно Аристотель называет душу энтелехией тела [1, О душе 412 a20 и 414 a15]. По своей смысловой насыщенности аристотелевский термин близок первоначальному логосу, в одном из вариантов энтелехия определяется как «основание (logos) сущего в возможности» [1, О Душе 414 b10]. Так же как и логос понятие «энтелехия» получает множество определений: эйдос (форма), душа, энергия, сущность. Точка пресечения терминов «логос» и «энтелехия» находится в понятии «форма» (логос — форма — энтелехия), которое у Аристотеля одновременно отождествляется и с логосом (о чем говорилось выше) и с энтелехией. Так, в трактате «О душе» находим: «Материя есть возможность, форма же — энтелехия...» [1, О Душе 412 a20]. И, тем не менее, понятие форма в значении «логос» и форма в значении «энтелехия» — не одно и то же. В первом случае — это статичный организующий принцип, во втором — это форма в движении, это ее выражение, или «осуществление», то есть это тот момент соединения с материей, когда форма становится одновременно и причиной и целью [4, 104].

Высокая смысловая концентрированность аристотелевских терминов связана с наслаиванием внутри одного понятия нескольких сложных значений одновременно. Так, например, термин «энтелехия» содержит в себе несколько спаянных между собой слоев (значений): форма, материя, причина, цель. В свою очередь слой «форма» распадается на слой «логос», «сущность», «душа» и т. д. Слой «логос» на «ум», «слово» и т. д. В результате, такой насыщенный термин может толковаться через любое, входящее в его структуру значение (через форму, энергию, цель и т. д.). Итак, мы наблюдаем поглощение измельчавшего логоса более емким понятием, которым является энтелехия. Последняя перенимает у логоса его основные черты, так, будто бы без энтелехии, как когда-то без логоса немисливо никакое существование.

Итак, с течением времени у логоса отнимаются его онтологические функции. Из таинственного темного символа, наводняющего собой всю вселенную, он в итоге превращается в форму мышления, в понятие. Происходит своеобразное «убывание» логоса, его смысловая глубина становится все мельче, все конкретнее, все понятнее, а его функции переходят к другим мощным конструктам мысли, одним из которых является аристотелевская энтелехия.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Том 1. — М.: Мысль, 1976.
2. Гаспаров М. Ораторы Греции. М., Художественная литература, 1985
3. Кассен Б. Эффект софистики / Пер. с фр. А. Россиуса. — СПб.: Университетская книга, 2000.
4. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. — М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио, 2000.
5. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000.
6. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000.
7. Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. М., 1998.

8. Хайдеггер М. Гераклит / Пер. с нем. А. П. Шурбелева, ред. Р. М. Герасимов. — СПб.: Владимир Даль, 2011.
9. Парнев А. В. Категории философии Гераклита // Credo New. Теоретический журнал. 2003. № 2 (34).
10. Платон. Собрание соч. в 4 тт. Т. 1–3. М.: Мысль, 1990–1994.
11. Степанова А. С. Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры. — СПб.: Петрополис, 2012.
12. Степанова А. С. Метаморфозы культурных смыслов: об истории концептов «логос» и «лектон». // Коллективная монография: Фундаментальные проблемы культурологии. Теория и методология современной культурологии. Т. V. М. — СПб: Новый хронограф — Эйдос, 2010.
13. Степанова А. С. Понятие «топ» в «Риторике» Аристотеля // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2012. Серия «Философия». Т. 2. № 3.
14. Трубецкой С. Н. Учение о логосе в его истории. Философско-историческое исследование. Том 1. М., 1900.
15. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Пер. А. В. Лебедева. — М.: Наука, 1989.
16. Целлер Э. Очерк истории греческой философии / Под. ред. Ф. Лорцинга, пер. с нем. С. Л. Франка. — СПб.: Алетейя, 1996.



## **Труды историко-методологического семинара «Русская мысль»**

**В. А. Щученко**

### **МЕТАИСТОРИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ В КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКЕ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА (выступление на заседании историко-методологического семинара «Русская мысль»)**

Метаистория, культура и политика — ключевые понятия обозначенной темы. Если взаимосвязь понятий «культура» и «политика» достаточно прозрачна, то связь этих понятий с метаисторией может показаться едва ли не призрачной.

Что есть метаистория? При определении этого понятия следует исходить из того, что метаистория — это некая специфическая сторона исторической реальности как целого. Метаисторический процесс имеет две характерные особенности. Первое. Он телеологичен, не подчиняется каузальным детерминациям, или точнее, выходит за их пределы — к порядкам абсолютного, безусловного и вечного (вневременного), являя себя при этом в определенной исторической оболочке. Второе, что вытекает из первого, метаистория «живет» на высших духовных этажах, в первую очередь, религиозных, но также и культурно-исторических. Метаисторическая тенденция в культуре — важнейший критерий значимости, ценности ее объектов.

Культура опирается на метаисторическую тенденцию. В первую очередь это относится к культуре, не утратившей своей связи с религией (религиозная музыка, иконы, архитектура и др.). Относится это и к культуре нерелигиозного характера — к великим памятникам литературы и искусства, героям мировой и национальной истории, в общем, ко всем тем, кто привержен высшему миру, миру свободных духовных измерений.

Конечно, трудно провести границы между метаисторическим и всей той культурой, которая обусловлена, исторически релятивна и погружена в свое время и в которой зачастую — лишь слабые отблески метаисторического. Однако эта граница существует, и интерес к определению этой границы возрастает в переходные, кризисные эпохи, когда особо остра потребность в духовных основоположениях. Такова современная эпоха.

Культура есть историческая реальность. Ее ценностные формы условны, т. е. обусловлены высшей необходимостью, исторически конкретного природного, материально-экономического, социального бытия. Но далеко не только этими каузальными по своему характеру факторами. Историческое формирование ценностей культуры обусловлено также и телеологически, т. е. свободно поставленными целями абсолютного, а не исторически относительного вечного (вневременного),

а не временного, преходящего, «вероятельного» характера, а не выведенного, обусловленного конкретно — исторически. В пределах метаисторического складываются высшие ценностные ориентации на основе, как религиозных верований, так и нравственных и художественных идеалов. Именно метаисторическое задает самую возможность выстраивания иерархии ценностей. Все культурное наследие пронизано ценностными импульсами. Но высочайший статус получают те памятники, в которых явно проступает абсолютное, идеальное, совершенное. При этом религия является здесь важнейшим, если не сказать основополагающим хранилищем метаисторических смыслов. Христианство, как хорошо известно, историкоцентрично. Метаисторическое начало тут явно выражено, является фундаментом культуры западного мира. Бог здесь есть Бог, воплотившийся в исторической ткани. Вхождение Бога-Сына, Слова Христова в культурно-исторический мир, с одной стороны, и динамическое восхождение человека к ценностям безусловного, абсолютного и вечного порядка открывает перед человеком возможность духовного возрождения, духовного роста — притом уже в историческом бытии человечества, в том числе и в культурно-историческом творчестве. В историческом бытии христианского мира Богоявление, Слово Христа ознаменовало собою усиление метаисторических интенций и отразилось прежде всего на придании высокого статуса творческой, культурно-созидающей активности и одухотворенной Логосом Бога, но вместе с тем и на остром неприятии греховных и низменных сил «мира сего», исторического мира — вплоть до отречения от этого мира ради абсолютных, безусловных и вечных истин христианской веры.

Метаисторическое и все то, что подчиняется конкретно-историческим детерминациям, выступают двумя сторонами исторического процесса как целого. Индивидуальные, самобытные формы не есть только следствие конкретных условий их породивших; они свидетельствуют не только о времени и месте своего появления на поверхности исторической жизни. В этих индивидуальных формах более или менее ярко проступают метаисторические константы, значимые в силу своего совершенства не только для прошлого и настоящего, но и для будущего. Метаисторическое просвечивает сквозь многоцветную ткань исторических индивидуальностей культуры. В этом смысле культура имеет как бы свой генофонд, свое «вечное» особо ценное наследие, свои религиозные и традиционные основоположения, вокруг которых идет, в том числе и весьма напряженная идеологическая борьба.

Метаисторические тенденции в культуре определенного общества могут, как это обычно и происходит, как усиливаться, так и ослабевать. Оставляя в стороне причины такого чередования, обратимся к вопросу о том, может ли культурная политика определенных социальных групп, в том числе и находящихся у власти, оказывать влияние на усиление или ослабление метаисторических тенденций, а если может, то в какой степени?

Представляется очевидным, что государственная власть всегда стремится влиять на исторический процесс (его течение и осмысление) не только как целого, но и на ту его специфическую часть как метаистория, на его носителей в первую очередь (церковь, культурная элита, институты пропаганды и др.). Причем это влияние может иметь как позитивный результат (укрепление духовных параметров культуры, усиление внимания ее к священным истокам, консолидация духовной элиты в борьбе против структурных проявлений), так и окончиться провалами — в том случае, когда властная апелляция к метаистории (прежде всего религиозного или парарелигиозного харак-

тера) останется пустой декларацией, никак не связанной с социально-практическим поведением определенных социальных кругов.

Коммунистическая утопия, если говорить о недавнем прошлом, имела парарелигиозный, выстроенный по манихейскому типу, характер. Церковь подвергалась гонениям, вплоть до репрессий. Идея классовой борьбы была в определенной степени, претендующей на метаисторичность апологией вражды, борьбы, крови. Напомню, во-первых, о том, что советский период затрагивается, прежде всего, в связи с понятием метаисторического (парарелигиозный характер идеи коммунизма и др.). Во-вторых, идея классовой борьбы существовала до самого конца советской эпохи. А вплоть до конца 50-х годов и даже позднее она была обоснованием репрессивной политики государства. Понятно, что идеологические символы этой борьбы и этой крови были обусловлены реальными факторами истории XX века (революции, кровавые войны и др.). Но сама эта идея выросла до уровня метаисторического. В-третьих, советская эпоха не была чьей-то злой волей (той или иной исторической персоны), но была обусловлена своими историческими причинами. Здесь не место о них говорить. Скажем только о том, что идея коммунизма или идея борьбы против «темных сил», которые «злобно гнетут», была очень даже понятна крестьянским массам. В-четвертых, советская эпоха — это эпоха, без преувеличения, великих побед, но купленных ценою страданий, затронувших миллионы. Коммунистическая утопия рухнула, но идея социализма, а также органично с нею связанная идея народовластия и сегодня с нами. Задача ученого сегодня — научный анализ, включающий, конечно, как метаисторические предпосылки, проверенные столетиями и тысячелетиями, так, разумеется, и свободный от романтизации прошлого, опирающийся на доказательный анализ и, наконец, сопоставление теоретических позиций. Но это все особый и долгий разговор.

Конечно, ситуация изменялась, особенно в последние десятилетия господства советской власти, но идея классовой борьбы исчезла вместе с этой властью. Свойственные этой власти метаисторические измерения были в основе своей идеологическими декларациями, обеспечивающими до поры до времени культурную политику правящей партии. Вместе с тем культурная политика советской власти определялась, конечно, далеко не только чисто исторической утопией наступления коммунистического «царства», где уже не будет никакой борьбы и никаких социальных противоречий. Тут действовали и вполне реальные конкретно-исторические факторы (необходимость преодоления послереволюционной разрухи, построения мобилизационной экономики в условиях довоенного, военного и послевоенного времени, осуществление в кратчайшие сроки культурной революции и многое другое). Ясно одно, метаисторические измерения, которые пытались выстраивать коммунисты, были слабыми, рухнули сразу же после завершения мобилизационного развития страны.

В постсоветский период наблюдается благотворное возвращение к традиционным для России истокам метаисторического. Осуществился активный поворот к традиционным для России формам религиозности. Коммунистическая утопия умерла окончательно и бесповоротно. Сегодня зреет понимание того, что культурная политика не может выстраиваться исключительно на принципах экономического, политического и правового рационализма, что ее важнейшие истоки на вершинах метаисторического.

Утверждается, правда не без проблем, понимание того, что метаисторический выбор, также как конкретно-исторические выводы, осуществляет духовно свобод-

ная личность, но также и властные структуры, избранные народом и действующие в рамках закона.

Постсоветская эпоха принесла далеко не одни победы, вплоть до того, что кое-какие завоевания советской эпохи были утрачены. Отношение к метаисторическому началу в культуре изменилось: окрепла церковная жизнь, вернулось во всем объеме культурное наследие, пришла духовная свобода. Вместе с тем, на метаисторические интенции обрушился вал экономической и политической расхристанности, жестокости, бессердечия, пошлости и т. д. Да и сами эти метаисторические интенции становились, порой, предметом политических спекуляций.

Если обратиться к религиозной метаистории и, в частности, к двум тенденциям в христианстве — мироотвержении и миропрятии (разработанные И. А. Ильиным применительно к культуре), то сегодня, и не только в ней, все еще не преодолен крен мироотвержения. Сегодня недостаточно говорить только о том, что мир лежит во зле. «Вероятельная» метаистория — не только для «того», потустороннего мира, но и для «этого» мира, где христианская метаистория — руководство к потусторонней деятельности, а тем более не только молитва, и уже совсем не политическая декларация.

Позитивное отношение если не всех властных, то, по крайней мере, их части к метаисторическим интенциям налицо. Вместе с тем, наметилась тревожная тенденция — поворот регламентации далеко не всегда обоснованной, хорошо продуманной. Обсуждают, например, вопрос о том, какую литературную классику изучать. Но проблема в другом — часы на литературу в школах и вузах сокращаются, а кино, телевидение и Интернет — далеко не те места, где хранятся сокровища метаисторического.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что идеологически выверенная культурная политика государственных структур в отношении метаисторического необходима. Однако тут сразу же встает вопрос о том, какие политические силы будут определять эту культурную политику. Здесь возможны болезненные противоречия, главное из которых сводится к следующему. Манифестируется, с одной стороны, внимание к вечному, совершенному, безусловному и объявляется война антикультурным, низменным проявлениям — правда, с другой стороны, отдельным, тщательно избранным. Такого рода идеологически нагруженная селективность приводит к тому, что это вечное, совершенное и безусловное повисает в воздухе, утрачивает свою конкретно-историческую плоть и становится опять-таки некоей декларацией претендующей на господство политической идеологии. Тут как раз и начинаются противоречия — очень острые и очень опасные для культуры.

Спасибо за внимание.

**ХРОНИКА ЗАСЕДАНИЙ  
ИСТОРИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО СЕМИНАРА  
«РУССКАЯ МЫСЛЬ»  
(с января 2012 года по июнь 2013 года)**

**2012 г.**

**27 января.**

Доклад д. ф. н., проф. РХГА Александра Александровича Ермичёва «**Страна Советов как тип культуры: взгляд объективный, не антисоветский.**

**24 февраля.**

Доклад к. ф. н., доц. РГПУ им. А. А. Герцена *Андрея Николаевича Муравьёва* «**Речи к русской нации: проблема национального образования и воспитания в “Речах к немецкой нации” И. Г. Фихте.**

**30 марта.**

Доклад д. ф. н., проф., заведующего кафедрой философии Академии Государственной службы *Германа Григорьевича Филиппова* «**О недалеком будущем философии как учебной дисциплины и отрасли научного знания.**

**20 апреля.**

К. филолог. н., научный сотрудник Пушкинского дома *Ольга Леонидовна Фетисенко* представила свои книги: «**“Тептастилисты”**: Константин Леонтьев: его собеседники и ученики» (СПб., 2012), «**Пророки Византизма: Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891)**» (СПб., 2012).

**27 апреля.**

Доклад д. физ.-мат. н., проф. *Сергея Сергеевича Хоружего* (Москва) «**Концепция энергии в богословии о. Иоанна Мейендорфа и в современной философии.**

**11 мая**

Доклад д. ф. н., проф. *Владимира Николаевича Белова* (Саратов) «**Русское неокантианство: особенности его становления и развития.**

**1 июня.**

Участники семинара (в рамках ежегодных Свято-Троицких чтений в РХГА), проводят конференцию, посвященную **200-летию со дня рождения Александра Ивановича Герцена.**

**21 сентября.**

Доклад профессора университета Салерно (Италия) *Андрея Борисовича Шишкина.* «**Вяч. И. Иванов: русский европеец между Востоком и Западом.**»

**26 октября.**

Доклад д. ф. н., проф. СПбГУ *Валерия Владимировича Савчука* «**Что такое повороты в философии?**»

**23 ноября.**

Доклад д. истор. наук, ведущего научного сотрудника Санкт-Петербургского Института истории РАН, профессора Европейского Университета в Санкт-Петербурге *Бориса Ивановича Колоницкого* «**Российская революция 1917 года: взгляд через 95 лет.**»

**7 декабря.**

Доклад д. ф. н., проф. РХГА *Дмитрия Кирилловича Бурлаки* «**Пути постсоветской философии. От марксизма к экзистенциализму: творчество Анатолия Ильича Маилова.**»

**2013 г.**

**18 января.**

Доклад д. ф. н., сотр. Социологического института РАН *Александра Георгиевича Щелкина* «**Постмодернизм — законченный проект. Возможен ли ренессанс классики?**»

**26 февраля.**

Д. ф. н., редактор журнала «Вопросы философии» *Борис Исаевич Пружинин* и д. ф. н. *Татьяна Геннадьевна Щедрина* представили книги серии «**Философия России первой половины XX века**»

**22 марта.**

Доклад петербургского писателя *Андрея Михайловича Столярова* «**Россия и революция: ретроспектива и перспектива.**»

**12 апреля.**

Заседание посвящено творческому пути *Евгения Семёновича Линькова* в связи с его **75-летием.** Выступили А. Н. Муравьев, И. А. Батракова, В. М. Макаров, О. Ю. Сумин, А. А. Ермичев.

**19 апреля.**

Д. ф. н., проф. СПбГУ *Игорь Иванович Евлампиев* представил свою книгу «**Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к “Братьям Карамазовым”)**».

**17 мая.**

Доклад к. экон. н., доц. *Лидии Владимировны Довыденко* (Калининград) «**Философия культуры Н. С. Арсеньева: “Внутреннее оформление человечества”**».

На заседании *Сергей Павлович Заикин* представил второе издание книги **Н. С. Арсеньева «Дары и встречи жизненного пути» (СПб., 2013).**

**31 мая.**

Участники семинара в рамках ежегодных Свято-Троицких чтений проводят конференцию «**Церковь и Государство в истории русской мысли**».

**21 июня.**

Д. ф. н., проф. СПбГУ *Игорь Иванович Евлампиев* и к. ф. н., зав. кафедрой итальянской культуры РХГА *Стефано Мария Капилупи* дискутировали по «**Проблеме человека в творчестве Ф. М. Достоевского**».

*Составитель Н. А. Румянцева*

## *Русская философия перед лицом общества*

*В. М. Камнев*

### КОНСЕРВАТИЗМ: РУССКИЙ ИЗВОД

Само сочетание понятий радикализм и консерватизм на первый взгляд скрывает в себе явное противоречие, так как соединяет несоединимое — революцию и консерватизм, являющийся противником любых радикальных изменений. На самом деле это понятие довольно часто упоминается мыслителями-консерваторами, в том числе и русскими (например, Ю. Самарин говорил о «революционном консерватизме»). Более того, это явное противоречие имеет непосредственное отношение к самой сущности консерватизма и поэтому заслуживает того, чтобы на нем специально остановиться.

Напомним кратко наиболее характерные для консервативной мысли XIX–XX столетий темы: идеал государства-империи, основанного на национальном характере, критика навязываемого государственной жизни народов механицизма, служение государству как первейшая обязанность индивида и др. Стихия национальной жизни выступает как почва для культурного и государственного строительства, и там, где эта почва истощена, там невозможно и строительство.

Именно этот комплекс идей оказывается в наибольшей мере созвучен зарождающемуся русскому консерватизму. «Лишь в свете этой почвенности славянофилов и их духовной самостоятельности, звучащей, между прочим, в том тоне превосходства, каким юноша Киреевский повествует о своих европейских впечатлениях и знакомстве с Шеллингом и Гегелем, приобретает проблема внутренней связи между немецким романтизмом и славянофильством свое большое, не только литературно-историческое, но и историософское значение. Сущность этой проблемы заключается отнюдь не в одностороннем влиянии немецкой философии на русскую мысль, а во встрече религиозной тоски западноевропейской культуры, нашедшей свое выражение в романтизме, с религиозностью русской души, философски впервые осознавшей себя в славянофильстве. Только потому, что романтики жаждали живой религиозной жизни, которую славянофилы традиционно жили, русские мыслители смогли влить свои философские настроения и домьсли в формы романтического философствования» [15, с. 176].

Таким образом, в центре духовных стремлений консерваторов находится идеальное государство. Заметим, что к построению этого государства могут привести как



эволюционные, так и революционные меры, и такое убеждение не вызывало особых споров в русском консерватизме. Этот образ идеального государства не только указывал на преемственность культурного развития, на верность традиции, но вместе с тем говорил и об избранничестве создающего такое государство народа, а также о его особой исторической миссии. Образ идеального для консерваторов государства — это образ царства всеобщей гармонии, образ сакрального центра мира, образ государства, которое одновременно является и храмом обожествленного народа.

Было бы любопытно сопоставить этот образ с видением русской идеи у Вл. Соловьева. «Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [13, с. 220] — эта формула, высказанная в небольшом докладе на французском языке, стала хорошо известна. «Русская идея» предстает как божественный императив объединения человечества посредством социальных реформ и христианизации, как призыв отказаться от своей национальной и церковной обособленности и стремиться к установлению всемирной светско-духовной, теократической государственности. Национальная («русская») идея понята Вл. Соловьевым как историческая задача в рамках церковно-политического объединительного проекта. В будущем теократическом государстве главные роли будут распределены между папой, который представляет духовное отеческое начало, и русским императором, олицетворяющим светскую власть.

Все эти элементы — национальная стихия как субстанция государственного строительства, теократическое государство (государство-храм), в котором объединяется все человечество, гармоничное сочетание светского и сакрального начал, историческая преемственность, сословно-корпоративные связи, местное самоуправление выступают как средства своеобразной «консервативной революции», предполагающей органичное соединение идей консерватизма и радикализма. Разумеется, в этом противоречивом единстве идеи радикализма рассматриваются как второстепенные, им отводится роль средства достижения консервативных идеалов. Свобода личности выступает не как естественное право делать все, что угодно, а как недостижимый во всей полноте идеал, движение к которому возможно не в отрыве от общности, а в единстве с ней. Это единство проверяется в воинском духе, в том героическом восприятии мира, которое служит мерилом стойкости и мужества. Национальный лидер характеризуется, прежде всего, категорией ответственности, его цель — не власть сама по себе, а интересы общества, нации. Он персонафицирует степень единства нации.

Очевидно, что по всем данным параметрам консервативный радикализм противоположен и либерализму и социализму. Поскольку это все же радикализм, то он исходит из убеждения, что эволюционное изменение либерального или социалистического строя невозможно. Поэтому консерватизм не может ограничиваться лишь охранительной функцией и должен определить свое место в тех процессах глобальных исторических перемен, которые принято называть «модернизацией».

Данная статья основана на убеждении, что на рубеже XIX–XX столетий в России сложилась такая историческая ситуация, когда особо актуален был запрос именно на идеи радикального консерватизма. Этот запрос порождался спецификой этапа модернизации, на котором находилась Россия, и причины неудач этого этапа не в последнюю очередь были связаны с тем, что идеи консервативного радикализма не только не были реализованы, но, как таковые, не были даже отчетливо сформулированы.

Напомним, что второй этап российской модернизации включал в себя такие реформы, как отмена крепостного права, отмена телесных наказаний, земская и судебная

реформы, военная реформа. В сфере экономики этот этап сопровождался массовым строительством железных дорог, ростом крупных промышленных предприятий, формированием банковской системы. К продолжению этого этапа следует относить и аграрную реформу Столыпина. Реформы этого этапа были отмечены очевидными экономическими успехами. В несколько раз вырос объем промышленной продукции, растущее железнодорожное строительство ликвидировало обособленность регионов и фактически создало единое экономическое пространство. Активно осваивалась такая форма экономической деятельности, как акционерные компании. Земская реформа, основанная на принципах бессословности и выборности, представляла собой серьезный шаг в сторону формирования гражданского общества. Этот этап сопровождается ростом грамотности населения и подлинным расцветом русской культуры.

В то же время, как и в эпоху преобразований Петра I, данный этап российской модернизации был, в сущности, ответом на внешний вызов — поражение в войне. Поэтому новый этап модернизации был очень похож на петровские реформы. Решающую роль в развитии промышленности по-прежнему играло государство. Новый виток индустриализации зависел не столько от развития частного предпринимательства, сколько от протектората со стороны государства. Государство оставалось крупнейшим собственником и главным хозяйственным субъектом. Оно владело огромным земельным фондом, более чем половиной всех лесов, горных предприятий, рудников. Государству принадлежали металлургические заводы, так как на них изготавливалось все необходимое для нужд армии и казенных железных дорог. Подобного присутствия государства в экономике не знала ни одна страна мира. Несмотря на некоторый рост кустарно-ремесленных промыслов, основу хозяйственной жизни к началу XX века составляли монополии. Эти монополии поддерживались постоянной государственной опекой, их развитие ориентировалось не столько на запросы рынка, сколько на госзаказ. Несмотря на повышение общей культуры предпринимательства, она в этот период еще далека от европейского уровня, да и существовавшая правовая и политическая система не позволяла отстаивать частные экономические интересы.

Такого рода обстоятельства создавали весомые предпосылки успешности «революции сверху», то есть, консервативных преобразований радикального, революционного характера. Фактор времени, тот факт, что модернизация была «догоняющей» предполагал, что эволюционные, постепенные преобразования были бы малоэффективными. Не вдаваясь в детальную аргументацию такого утверждения, можно указать на тот факт, что сам ход истории подтвердил, что возможны были именно революционные, а не эволюционные изменения, но, к несчастью, для России, эти революционные перемены не имели отношения к идеологии консерватизма и обернулись разрушительной катастрофой.

Дело в том, что и сами лидеры консервативной мысли в России не были готовы к восприятию идей «революции сверху», так как безосновательно отвергали любой радикализм, объясняя его уже очевидное распространение исключительно религиозными факторами, т. е. рассматривали его как некое подобие опасной ереси. Хотя некоторые из них, в частности К. Н. Леонтьев, весьма близко подошли к осознанию необходимости решительных преобразований, основанных на идеологии консерватизма.

Напомним, что К. Н. Леонтьеву принадлежит само понятие «охранительных реформ», впервые использованное им в статье «Панславизм и греки» [5, с. 176–209]. Вообще говоря, он никогда не выступал против развития как такового, но понимал его совершенно иначе, нежели идеологи либерализма или социализма. Процесс раз-

вития, согласно Леонтьеву, представляет собой постепенное восхождение от простого к сложному, поэтому высшей точкой развития является максимальная степень сложности, высшее разнообразие, которое можно лишь силой удержать в рамках единства. Поэтому либеральное и социалистическое («эгалитарное») представление о прогрессе, в сущности, реакционно, так как ведет не к высшей сложности, а к всеобщему уравниванию. «Надо... отречься не от прогресса, правильно понятого, то есть не от сложного развития социальных групп и слоев в единстве мистической дисциплины, но от... либерально-эгалитарного понимания общественного прогресса; и заменить это детское мировоззрение философией... которая учит, что все истинно великое, и высокое, и прочное вырабатывается никак не благодаря повальной свободе и равенству, а благодаря разнообразию положений, воспитания, впечатлений и прав, в среде, объединенной какой-нибудь высшей и священной властью» [5, с. 189].

Возможных субъектов «охранительных реформ» Леонтьев усматривал в лице церкви, монархического государства, военного сословия. В этом отношении Россия имеет перед Западом значительную фору. Во-первых, эти институты сохранены в России в более аутентичной (и потому наделенной мощным творческим потенциалом) форме; во-вторых, идеи либерализма и социализма еще не пустили в России столь глубоких, как на Западе, корней. В этом заключается феноменальность России, своеобразие ее культурно-исторического типа.

Не следует удивляться словам о свободомыслии Леонтьева: «К. Леонтьев был необычайно свободный ум, один из самых свободных умов, ничем не связанный, совершенно независимый. В нем было истинное свободомыслие, которое так трудно встретить в русской интеллигентской мысли. Этот «реакционер» был в тысячу раз свободнее всех русских «прогрессистов» и «революционеров»» [1, с. 80]. Бердяев, судя по всему, не был знаком с распространенными в это время в Европе теориями консервативной революции, и только по этой причине мы не находим у него характеристики Леонтьева как «консервативного революционера». Впрочем, «консервативная утопия» Леонтьева представляет лишь исторический интерес, так как он оказался плохим пророком в отношении своего отечества, и будущее России развернулось на иных, неведомых ему путях. Вместе с тем, если учитывать циклический характер модернизации в России, то попытка Леонтьева осмыслить реформы и контрреформы не в их абстрактной противоположности, а как необходимые моменты культурно-исторического развития сохраняет свою актуальность.

Еще более решительное неприятие радикальных преобразований обнаруживается у К. П. Победоносцева. Неслучайно, что конец политической карьеры Победоносцева совпал с революцией 1905 г., когда он потерял должность обер-прокурора Синода. Последние дни его жизни были насыщены пессимистическими настроениями, вызванными ломкой того политического строя, сохранению которого он посвятил всю свою жизнь. Сбылись его собственные предсказания о «революционном урагане».

Победоносцев считал современное ему образованное общество «смешением лиц, принадлежавших к так называемой интеллигенции, очень пестрое, шатающееся во все стороны...» [10, с. 319]. Ответственность за нестабильное состояние государства, за опасность «революционного урагана» Победоносцев возлагал именно интеллигенцию. Создавая «новый мир», интеллигенция неизбежно должна была опорочить старый порядок, убедить общество в архаичности, реакционности старых традиций. В отличие от Ф. М. Достоевского, который новые формы общественного бытия связывал с синтезом тех идей, которые развивает Европа, и надеялся на примирение цивилизации

с народным началом на основе «встречи и органического соединения интеллигенции и народа» [12, с. 237], Победоносцев был и в отношении западноевропейской цивилизации и в отношении интеллигенции настроен более пессимистично. Хотя в оценке настоящего положения российской интеллигенции и Победоносцев и Достоевский сходились между собой. Интеллигенция увлечена абстрактными схемами, плохо представляет себе психологию народа, далека от понимания его истинных потребностей. В России периода реформ Александра II «фантастическим образом совместились жизнь разлагающаяся и жизнь, вновь складывающаяся», и в результате «прежний мир, прежний порядок, — очень худой, но все же порядок — отошел безвозвратно. И странное дело: мрачные стороны прежнего порядка — эгоизм, рабство, разъединение... не только отошли с уничтожением крепостного быта, но и как бы развились... тогда как из хороших нравственных сторон быта... почти ничего не осталось» [4, с. 411]. Подобной точки зрения придерживался и Победоносцев. Роль интеллигенции, которая способна просветить народ России, принести демократические идеи прогресса и цивилизации, ставилась им под большое сомнение. Во-первых, сами эти идеи не нужны России, а во-вторых, «...история свидетельствует, что существенные, плодотворные для народа прочные идеи исходили от центральной власти, государственных людей или от меньшинства, просветленной идей и глубокими знаниями» [11, с. 61].

Тем не менее, находясь на посту обер-прокурора Синода, Победоносцев способствовал организации деятельности Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг., Санкт-Петербург), а затем Религиозно-философских обществ в Санкт-Петербурге, Москве, Киеве, Тифлисе. Эта деятельность замышлялась как попытка сближения либеральной интеллигенции с представителями официального православия. В пояснительной записке к материалам собраний их цель определяется следующим образом: «Собрания эти возникли в среде лиц светского и духовного образования в целях живого обмена мыслей по вопросам веры в историческом, философском и общественном освещении. Необходимость подобных собраний объясняется возрастающим вниманием нашего общества к религиозным темам» [3, с. 231–237; 7; 9]. Всего состоялось 22 собрания; в приложении к журналу «Новый Путь» были опубликованы стенограммы 20 собраний, протоколы двух последних были запрещены к публикации по цензурным соображениям. Либеральная интеллигенция высоко оценивала факт проведения собраний и называла их «единственным приютом свободного слова». Благодаря им представители интеллигенции получили возможность встречи с «исторической церковью», возможность поделиться своими религиозными сомнениями, быть услышанными церковью в надежде на новые действия с ее стороны, на «новое откровение».

Церковь, со своей стороны, рассматривала собрания с точки зрения миссионерской работы среди интеллигенции, целью которой было бы возвращение образованного сословия в лоно православия. Давая оценку религиозно-философским собраниям, С. Н. Булгаков отмечал положительные и отрицательные моменты в их деятельности. В качестве положительного он говорил о том, что «“новопутейцы” выступили именно с религиозным мировоззрением и религиозной проповедью, причем некоторые из них стояли вполне определенно на христианской почве... Они... выступали против церковного позитивизма, предъявляя официальной церковности новые запросы и побуждая ее выйти из состояния умственного застоя...» [2, с. 90]. Отрицательный момент, по Булгакову, заключался в том, что собраниям не хватало «здоровой общественности», оно было «вне жизни», не отвечало ее требованиям, несмотря на проповедь ее религиозного освещения [2, с. 90]. Отметим также, что религиозно-философские собрания стали

не только площадкой для дискуссий, но и местом сближения для многих религиозных мыслителей, таких, например, как В. Розанов, Н. Бердяев, Д. С. Мережковский и др., которые в ином случае могли бы так и не встретиться друг с другом.

Следует сказать, что политические убеждения Победоносцева не были такими односторонними и простыми, как это часто изображают. Он не только приветствовал отмену крепостного права, но и связывал с этим событием радикальные перемены, которые должны произойти с Россией в будущем. «Мы до сих пор еще недостаточно оцениваем всю важность этого перелома. Но, господи боже, какая великая перемена? Каково же, подумайте, в России нет крепостного права!... всю великость этой перемены поймут только тогда, когда все отвыкнут от мысли и предания о крепостном праве. Еще два года и остатки его исчезнут... Никто не будет служить по принуждению» [18, с. 90]. Победоносцев был убежденным сторонником реформы системы судопроизводства и последовательным защитником института суда присяжных. Очень часто исследователи не могут объяснить сочетание этих либеральных, по их мнению, взглядов и общего негативного отношения к идеям равенства и демократии. В таком случае прибегают к надуманной схеме постепенной эволюции убеждений Победоносцева — от либерализма 60-х годов к реакционному консерватизму конца столетия [14]. Но каких либо фактов, подтверждающих, что убеждения Победоносцева менялись, никто привести не может. В основе таких шатких конструкций лежит примитивное представление, что реформатор обязательно должен быть либералом, а консерватор от рождения является противником не только революций, но и вообще любых реформ.

Видимо, причинами личной биографии можно объяснить отторжение от идей «революции сверху» и Л. А. Тихомирова. Его судьба может служить иллюстрацией трагической судьбы и русской революции и самой России. Будучи вначале одним из самых активных деятелей народолюбческого движения, одним из выдающихся идеологов революции, он затем публично отрекся от своих революционных убеждений, напечатал небольшую брошюру «Почему я перестал быть революционером», попросил у царя прощения, вернулся в Россию и стал убежденным защитником монархического строя. Следует уточнить, что Тихомиров входил в тот круг деятелей народничества, где принимались самые важные решения, в том числе и разрабатывались террористические акты. Сделавшись убежденным монархистом, он занимается абсолютно противоположными вещами. Он стал редактором самого проправительственного печатного органа — и с его страниц пропагандировал государственную охранительную политику. Оказавшись после разгрома «Народной воли» в 1881 г. в эмиграции на Западе, Тихомиров разочаровывается в революционной теории. Он видит, что во Франции буржуазная экономика процветает, а революционное движение слабеет. Теория же говорит о противоположном, о том, что усиление капиталистической эксплуатации должно неизбежно вести к обострению революционной борьбы. Особым объектом сомнений оказывается идея террористической тактики. Тихомиров задается вопросом, правомерно ли выносить смертный приговор государственным чиновникам, если те всего лишь честно выполняют свои обязанности. Помимо этого, террор представляет собой опасность для нравственного состояния не только общества, но и самих революционеров, так как представляет собой открытую демонстрацию пренебрежения действующими социальными нормами.

Наконец, террор оказывается неэффективным, так как в России правительство и охранное отделение уже разобрались в его сути и способны если и не полностью предотвращать террористические акты, то нейтрализовать их последствия. Тихомиров

оценивает террор проявление бессилия в революционном движении, как показатель отсутствия конструктивных методов у революционеров.

Раскаяние Тихомирова начинается с дистанцирования от тактики террора. В ноябре 1888 г., когда он уже хлопочет о помиловании, Тихомиров в первую очередь стремится отделить себя от террористов: «...полиция уверена, что я главный организатор злодеяния 1-го марта 81 года. Я же на самом деле в это время уже давно не состоял в Управлении Народной Воли, о готовящемся преступлении знал в общих чертах...» [16, с. 36]. В итоге от признания тактики террора порочной Тихомиров приходит к признанию нецелесообразности революции вообще. «К чему идет общество, — спрашивает Тихомиров, — к упрощению или усложнению? Если к усложнению, то необходима постепенность и поступательность. Необходима не революция, а эволюция, то есть напряженная работа государственных и общественных организаций» [16, с. 92]. В здоровом обществе государство, церковь, наука, армия, молодежь и иные социальные институты должны быть нацелены не на разрушение, а на созидание.

Анализ событий первой русской революции осуществляется Тихомировым именно с таких позиций. Этому анализу он посвятил целый цикл очерков, помимо уже цитированного «Гражданина и пролетария» к этому циклу относятся «Заслуги и ошибки социализма» и «Плоды пролетарской идеи» [17]. В этих работах он уже не в первый раз доказывал гибельность для основ государственного строя реализации на практике пролетарской и социалистической идеи. Оценивая революционные события 1904–1905 гг. он обращал внимание, что на самом деле пролетарская идея играла в них лишь формальную роль, тогда как содержание этих событий выражало собой анархическую стихию хаоса и насилия. Объяснение Тихомиров видел в том, что рабочий класс как сословие еще в России не сложился, и поэтому рабочий, еще не ставший гражданином, легко поддается влиянию социалистических идей. Однако, в России рабочий близок гражданину, так как по большинству своему он вчерашний крестьянин, еще не порвавший окончательно с частной собственностью. Поэтому правительственная тактика противостояния революционной стихии должна быть нацелена на изоляцию социалистов и на отрыв их от рабочего движения. Такая тактика должна быть основана на правильной экономической и социальной политике. Причем Тихомиров не только критиковал правительство за проводимую им социальную политику, но и рекомендовал взять на вооружение многие лозунги из пропагандистского арсенала социалистов. Улучшение жизни русского рабочего лежит на путях превращения его в гражданина, а не в пролетария.

Следует учитывать не только объяснимую в целом популярность радикальных идей на рубеже XIX–XX столетий в России, но и распространенный негативный образ консерватизма вообще. Поэтому один из самых ярких консерваторов этого времени, М. О. Меньшиков, немало усилий направляет на «реабилитацию» консерватизма, который для его современников чаще всего оказывался проявлением нездорового ретроградства. «Весь мир — и в том числе Россия — бредит обновлением; самые неподвижные народы точно сорвались с мертвых якорей, и не только образованный слой, всюду неудовлетворенный и тревожный, — даже простонародные слои охвачены страстной жаждой нового и небывалого... Подобно сумасшедшим, культурные народы не замечают некоторых навязчивых идей, между тем они явно развиваются и охватывают чуть ли не весь человеческий род. Отдаленных предков наших не без основания упрекают в консерватизме, почти безумном по своей фанатичности. Однако и теперешнее безоглядочное стремление к новизне смахивает на психоз» [8, с.

83–84]. Иными словами, консерватизм, связанный с недоверием к переменам во что бы то ни стало, является древним традиционным мировоззрением. «Мания постоянства, характеризующая старину, и мания непостоянства, свирепствующая в наше время, относятся между собою как закон и преступление. В самом деле, консерватизм так называемого старого режима напоминал законность: худая или хорошая, но жизнь в старину принимала характер закона природы. Неизменные социальные и иные отношения, подобно законам физики, принимались как они есть... К феодальным и католическим принципам приспособлялись, испытывая все выгоды исполненного закона. В лучшие моменты тогдашнего равновесия достигался неизвестный теперь порядок, и подавляющему большинству людей, сверху донизу, было удобно и хорошо» [8, с. 84]. Законы социальной стабильности, неизменности так же естественны, как законы природы. Желание преступить закон характеризует преступника. Людям, испытывающим тягу к вечным переменам, кажется, что они охвачены творчеством, тогда как на самом деле все их творчество сводится к разрушению. Как только социальная жизнь лишится неподвижных устоев, человечество погрузится в бездны хаоса.

Благосостояние народов связано не с прогрессом, а с верностью неизменным изначальным принципам. «Что касается блага и долголетия на земле, то в древней заповеди указано вполне определенное условие их достижения: “Чти отца твоего и мать твою”. Это значит: уважай предков своих, дорожи их наследием — нравственным и материальным, относись с священным чувством к разуму, накопленному в веках, — и наградой за все это явится счастье и долголетие на земле... нелишне вдуматься в эту заповедь консерватизма, указанную в качестве разгадки счастья и долголетия. Именно в этой заповеди таится секрет государственного и национального могущества и залог достижимого на земле бессмертия» [8, с. 173].

Для Меньшикова несомненно, что главная ценность, завещанная нам предками, главная ценность, которую необходимо сохранить в веках — это империя. Русские — врожденные империалисты, а империя — это олицетворение связи поколений, свидетельство одного из самых больших талантов русской нации — таланта к государственному строительству. Талант этот основан на способности самоотречения от национального эгоизма и подчинения одной общей цели. Имперские идеалы дают русским не только определенные преимущества, но и возлагают на них нелегкие обязанности. Бремя имперской ответственности нести нелегко, и государственные тяготы, падающие на отдельного гражданина в империи, весят гораздо больше, чем в обычном европейском национальном государстве. Но национальное существование может протекать бессознательно, тогда как империя требует осознанного бытия. Империя позволяет видеть дальше и глубже.

Для русских, как и для народов, добровольно разделивших с ними имперское бремя, свобода может быть обретаема только в империи. Империя — это русская свобода, вне империи русский всегда будет обречен на рабство и вымирание. Это судьба любого имперского народа. Вместе с тем империя — это и гарант справедливости и процветания, гарант законности и правопорядка. «Державы иного, более древнего, более близкого к природе типа, именно монархические, в состоянии гораздо легче, чем “республиканские штаты”, регулировать бедность и богатство, защищая слабое и отставшее большинство подданных от слишком уж прогрессирующих по части кармана» [8, с. 105].

Все эти истины, бывшие когда-то прописными для наших предков, жертвовавших многим необходимым ради имперского строительства, к началу XX века оказались

позабыты. Империя стала восприниматься как признак неспособности к самостоятельности, тогда как истина как раз в обратном. Это малые и средние государства неспособны к самостоятельности и обречены на то, чтобы большие государства навязывали им свою волю. Самостоятельность — привилегия сильной и смелой нации. Относительная степень самостоятельности достижима и в рамках национального государства, но безусловной самостоятельности добивается лишь империя. Более того, имперский суверинитет выше национального. «Если есть нравственное убеждение, что присоединение к империи той или иной чуждой области определено необходимой силой обстоятельств, то вопрос о желании нашем взять ее или ее желании присоединиться имеет лишь второстепенное значение. Хотим или не хотим — должны быть вместе» [17, с. 549]. Есть вопросы государственной целесообразности, и есть вопросы права нации на самоопределение; нельзя последние ставить выше первых. Нельзя, помня о свободе других наций, постоянно забывать о свободе своей.

Как видим, идеи консерватизма и радикализма во всех приведенных примерах последовательно разводятся и противопоставляются как несовместимые. В сфере идей создается убеждение, что консерватизм может быть связан лишь с сохранением существующего порядка вещей, тогда как любые перемены, даже эволюционные, относятся к прерогативе либерализма и социализма. Такое разделение и противопоставление обретает характер непреложного идеологического закона, и лишь иногда мы можем обнаружить фрагментарные прозрения, остро парадоксальные по своей форме, о возможности и даже необходимости, например, «правого социализма». Речь идет, в первую очередь, о К. Н. Леонтьеве, который выдвинул шокировавшую многих его современников формулу «Царь во главе социалистического движения». Леонтьев писал: «Чувство мое пророчит мне, что славянский православный царь возьмет когда-нибудь в руки социалистическое движение (так, как Константин Византийский взял в руки движение религиозное) и с благословения Церкви учредит социалистическую форму жизни на место буржуазно-либеральной» [6, с. 473]. Пророчество не сбылось, но, возможно, вовсе не потому, что действительность от него была далека. Мысль, консервативная мысль оказалась не готова к встрече с действительностью, оказалась не в состоянии принять вызов своей судьбы.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. Константин Леонтьев. Очерки истории религиозной мысли. — Париж, 1926.
2. Булгаков С. Н. Агнец Божий. — М., 2000.
3. Гиппиус-Мережковская З. Н. Дмитрий Мережковский // Вопросы литературы. — 1990 — № 5.
4. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. — М., 1989
5. Леонтьев К. Н. Панславизм и греки // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. — Т. 7. — Кн. 1. — СПб., 2005
6. Леонтьев К. Н. Избранные письма / Сост. Д. Соловьева. — СПб., 1993.
7. Лосский Н. О. История русской философии. — М., 1994
8. Меньшиков М. О. Письма к русской нации. — М., 1999.
9. Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. — Т. 2. — М., 1994.



10. Победоносцев К. П. Письма к Александру III // Великая ложь нашего времени. — М., 1993.
11. Селезнев Ю. Н. Достоевский. — М., 1990
12. Соловьев В. С. Соч. в 2-х тт. — Т. 2. — М., 1989
13. Степанов Ю. Г. К истории взаимоотношений Ф. М. Достоевского и К. П. Победоносцева // Освободительное движение в России. — Вып. 16. — Саратов, 1997
14. Степун Ф. Немецкий романтизм и философия истории славянофилов // Грани. — 1959. — № 42.
15. Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. — М., 1992.
16. Тихомиров Л. А. Критика демократии. — М., 1997.
17. Эвенчик С. Л. Победоносцев и дворянско-крепостническая линия самодержавия в пореформенной России // Ученые записки МГПИ. — 1969. — № 309.

*С. А. Воробьева*

## РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВАНИЯ ПРАВА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

Сложности с введением юридической культуры, развитием законотворчества в России, или, словами А. И. Герцена, «правовая необеспеченность», — в значительной мере, следствие того, что особенностью России веками была сакральность государственности. Александр II, например, констатируя реалии предреформенной России, слово «правосудие» вполне справедливо считал синонимом насилия. А К. Д. Кавелин, рассуждая о гражданском праве в России, сравнивал его с «ветхой храминой», состоящей из обрывков римского права. Необходимо было «выстроить вместо нее новое здание, в одном стиле», отвечающее требованиям «сложной современной гражданственности». При этом он отмечал: «Нам, русским, это сделать легче, чем европейцам, потому что у нас римское право никогда не было обязательным законом, а у них вошло в плоть и кровь, с ним они прожили век»<sup>1</sup>.

Отечественные философско-правовые традиции, формирующиеся с конца XVIII века, всегда отличались критическим отношением к стандартам формального права. Развитие либерально-правовых идей в России сопровождалось рассмотрением проблем гражданского общества в связи с национальной культурой. Одной из ключевых проблем русской философии XIX века становится уяснение специфики отечественного права в контексте более широкой проблемы этнической и религиозной идентификации России, что в свою очередь вело к пониманию органического единства церкви и права. Основы законодательства исследуются в системе православного вероисповедания. Это проявилось уже в работе над «Проектом гражданского уложения», вступившим в силу в 1845 г., авторами которого являются русский юрист Г. А. Розенкамф и основатель российской юридической науки М. М. Сперанский. Трудно осуществляемый переход к европейской системе законодательной кодификации объяснялся ими национальной самобытностью России, народным духом, с трудом воспринимавшим западную юридическую систему (Розенкамф). Сперанский, подчеркивая, что Бог — «вечный законодатель Вселенной», полагал целью нравственного оправдания права согласование

---

<sup>1</sup> Кавелин К. Д. Права и обязанности по имуществам и обязательствам в применении к русскому законодательству. — СПб., 1879. — С. 7.

правовых понятий с постулатами христианского мировоззрения. Сперанский считал себя последователем исторической школы права и основывался на концепции профессора Ф. К. Савиньи, утверждавшего, что право возникает из обычаев, получивших признание в народной среде, которые, следовательно, и представляют собой основной источник права. Право рассматривалось как мера согласия, защищенного законом; это естественный язык, возникший в социуме под воздействием потребностей общественной жизни. Савиньи отрицал концепцию общественного договора, заявляя, что законы не могут быть созданы на основе какой-либо отвлеченного соглашения; они призваны регулировать между людьми правду как условие нравственного порядка. Основание прав и обязанностей — разум человека как божественный дар.

Эти идеи находят свое продолжение в дискуссиях славянофилов и западников. Общий смысл исследования правовых оснований в различных идейных течениях, начиная с 40-х годов XIX века, сводится к рассмотрению соборности и личностного начала как принципов православия и католичества, в их преломлении к сфере законотворчества. Осмысление принципов «свободной общинности» и частного интереса в плоскости реальных политико-правовых отношений дает возможность проследить сравнительный анализ форм государственного устройства, собственности, отношения личности и государства, законотворчества в западническом и славянофильском течениях.

Соборность — основа «этики права» славянофилов — проявляется в различии между юридическими и нравственными элементами общества, иначе, «внешней» и «внутренней» правдой. «Юридический характер римского права» не может понять закон любви. Западная юриспруденция покоится на логическом, рассудочном начале, лежащем в основе юридических законов; это диктует «мертвую справедливость», выведенную из прагматизма и формальности. Такое начало, характерное для мира Запада, устанавливает принцип узаконивания индивидуальных свобод, что является лишь внешней стороной права. Рациональный характер западного права подтверждает концепция общественного договора, истоками которого является сделка, искусственное соглашение по поводу гражданских прав и обязанностей. И. В. Киреевский пишет: «Все силы, все интересы, все права общественные существуют там отдельно, каждый сам по себе, и соединяются не по нормальному закону, а — или в случайном порядке, или в искусственном соглашении... Поэтому общественный договор не есть изобретение энциклопедистов, но действительный идеал, к которому стремились без сознания, а теперь стремятся с сознанием все западные общества под влиянием рационального элемента, перевесившего элемент христианский»<sup>2</sup>.

Искусственным правилам западной юрисдикции славянофилы противопоставляют идеал святости. Право должно базироваться на «живой», «святой правде». Киреевский пишет: «Даже самое слово: право в западном его варианте было у нас неизвестно, но означало только справедливость, правду. Потому никакая власть никакому лицу, ни сословию не могла уступить никакого права, ибо правда и справедливость не могла ни продаваться, ни браться, но существуют сами по себе, независимо от условных отношений. На Западе, напротив того, все отношения общественные основаны на условии или стремятся достигнуть этого искусственного основания»<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову // Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. — Т. 1. — М., 1911. — С. 116.

<sup>3</sup> Там же. С. 115–116.

А. С. Хомяков в статье «Мнение русских об иностранцах», разъединяя формальное законотворчество и осознание гражданственности, права, закона русским человеком, приводит любопытный пример. Слово «чиновник» в русском языке употребляется в смысле гражданского служащего, но не относится к высокопоставленным должностям, принадлежит к «языку общества», а не «права и закона». Хомяков связывает это с господством обычая в правовой сфере: «...В этом различии ты можешь заметить какое-то особенное чувство, которым определяется слово чиновник, во сколько могут быть определены слова, получившие смысл единственно от обычая, как, например, хороший тон, комфорт и т. д.»<sup>4</sup>.

Обычаю в русском правосознании славянофилы отводят ведущую роль: он выступает как способ закрепления юридических норм. Правовые понятия рассматриваются как порождение народного сознания. Так, Киреевский говорит о «раздвоении» обычая и закона, свойственного миру Запада, и противопоставляет это универсальным основам культуры русского народа, включающим знание, нравственный опыт и веру в высшие человеческие ценности. Если Европа утрачивает, по его словам, эти «коренные начала образованности», демонстрируя «искусственное равновесие» «жизни и общества», то в России правовое сознание формируется на основе «убеждения» и «бытового предания». Убеждение — «сознание всей совокупности общественных отношений». Развитием общества, созданного на «искусственных» условиях, управляет «мнение» людей — «преувеличенное сочувствие только той стороне общественных интересов, которая совпадает с интересами одной партии, и потому прикрывает ее своекорыстную исключительность обманчивым призраком общей пользы»<sup>5</sup>.

Поэтому и законотворчество в России принципиально отличается от западного. Если римско-западная юриспруденция отвлеченно выстраивает «форму» закона, старается связать все формы в одну систему, то в России право «вырастает из жизни»: «Закон в России не сочинялся, но обыкновенно только записывался на бумагу, уже после того, как он сам образовывался в понятиях народа и мало-помалу, вынужденный необходимостью вещей, взошел в народные нравы и народный быт»<sup>6</sup>. Законы должны быть основаны не на «мнениях», а на «убеждениях», вытекающих из «единомыслия», «твердости нравов», «крепости общественных отношений», вытекающих из условий жизни общества.

Хомяков полагает отличие обычая от закона в том, что первый является «силою внутреннею, пропиряющею во всю жизнь народа, в совесть и мысль всех его членов»; закон же является «чем-то внешним, случайно примешивающимся к жизни». Юридические начала в старых обычаях Хомяков характеризует весьма метко. Так, на примере мирской сходки на Руси он показывает, что юридический формализм здесь уступает место содержательному анализу человеческих деяний. Приговор за убийство, например, не выносится формально. Учитываются следующие факторы: совершено ли преступление «вольно или невольно, в полном ли разуме убившего или в безумии, нападая или в своей собственной защите, с преднамерением или в мгновенной вспышке, вследствие злости или от меры терпения, переполненной оскорблениями и т. д.». Включение по-

---

<sup>4</sup> Хомяков А. С. Мнение русских об иностранцах // Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. — Т. 1. — М., 1911. — С. 63.

<sup>5</sup> Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношения к просвещению России // Там же. С. 208.

<sup>6</sup> Там же.

добных «возрастов права» в закон возможно только в «единстве обычного и внутреннего начала общества» и ведет к тому, что разбор фактов проводится с точки зрения нравственности, «право перестает быть достоянием школяра и делается достоянием человека»<sup>7</sup>. Строгость же формальных законов характеризуется как демонстрация «неуверенности общества в своей собственной твердости», в результате чего растет «тайный источник нравственной порчи»: «Часто даже строгость закона переживает его самого и обращается на то, что он прежде ограждал»<sup>8</sup>. Хомяков демонстрирует это на примере ужесточения русских законов во времена Петра I. Недооценка обычая в юриспруденции, по мнению мыслителя, приводит к революционным переворотам, и, в конечном счете, гибели нации.

Очевидно совпадение нравственных и правовых норм в славянофильстве, и основой этого совпадения является обычай, который коренится в общем «народном духе», в целостности народного быта, связывающего такие стороны жизни, как гражданская, государственная, семейная, личная и другие. Единство этих сфер определяется соборностью, православным менталитетом и является гарантией действенности законов. Принуждение к добру в системе права, основанной на практических интересах отдельных лиц, может внести хаос и бессмыслицу в общество.

В работе «О древнем быте у славян вообще и русских в особенности» К. С. Аксаков рассматривает «внутреннюю нравственную правду» как основное определение человека. Он считает, что в человеке лежит «и одобрение и осуждение его поступка». Иначе — это внутренняя нравственная правда — совесть, действуя в согласии с которой человек поступает «нравственно и свободно». Совесть и выступает для славянофилов основным мерилем поведения с точки зрения нравственности. Переходя от личности к обществу, Аксаков переносит это начало в мир общественной жизни. Именно «внутренний нравственный закон», полагает он, утвердил общину, где «общее мнение» составляет уже «общественную нравственность». Цель закона — «устроить такой совершенный порядок вещей, чтоб душа оказалась не нужна человеку, чтоб и без нее люди поступали нравственно и были бы прекрасные люди, дело бы делалось, как следует, и общество бы благоденствовало»<sup>9</sup>. «Внешняя правда» требует «внешней нравственности» и употребляет для этого «внешние средства».

Нужно отметить, что в модели самодержавного государства, декларируемой славянофилами как организационной стороне общинного сознания, власть при таких законах «внутренней правды» получает достаточно мощные рычаги воздействия на общество, а общество может контролировать законы с позиций обычая.

Несмотря на общий нигилизм в отношении государства и права, в славянофильстве утверждается синтез «стремления к юридической определенности» мира Запада и духовно-нравственных начал, присущих миру Востока на более высоком уровне. Иначе говоря, славянофилы не исключают возможность управлять общественным развитием на началах формального законодательства, началах материальных, необходимых, но связывают это с приоритетом духовно-нравственных ценностей, «внутренней правды». Христианин, — полагает Хомяков — есть в одно и то же время гражданин

---

<sup>7</sup> Хомяков А. С. По поводу Гумбольдта // Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. — Т. 1. — М., 1911. — С. 168.

<sup>8</sup> Хомяков А. С. Послание к сербам из Москвы // Там же. С. 391.

<sup>9</sup> Аксаков К. С. О древнем быте славян вообще и русских в особенности // Аксаков К. С. Полн. собр. соч.: В 2 т. — Т. 1. — М., 1889. — С. 56.

двух миров: небесного — церкви, и несовершенного, земного — государства. Участь гражданского общества зависит от того, как члены общества чтят духовные законы и какие «уроки» черпают из них в отношении к «праву положительному». Он полагает, что такое единство конкретно выражается в сочетании правовых и нравственных начал государственного устройства. Цель духовного обоснования права диктуется практической необходимостью на пути к благополучию общества. Славянофилы понимают, что без четко разработанных правовых норм общество, основанное исключительно на духовно-нравственных приоритетах, теряет устойчивость и не может противостоять общественным коллизиям, что ведет к его отрицанию. Восприятие рациональных ценностей Запада, в частности, в области правосознания, должно «привить», по словам Хомякова, России жизнь «чужую», но «сильную и богатую».

Обычай, с точки зрения русских правоведов данного периода, — не всегда исключительно показатель консерватизма, застоя в народном правосознании. Например, русский правовед, профессор Московского университета В. Н. Лешков в исследовании «История общественного права до XVIII века» замечает, что необходимые в России «общественность и всенародность» — «главные двигатели» русского общественного права, так как «сочувствие народу и мудрое содействие народному» всегда составляли задачу русского правительства. Юридические акты закрепляли эти традиции. Изучая историю русского права, он прослеживает поэтапное становление законов на Руси, которые, по его мнению, содействовали общественной нравственности именно в силу связи с обычаем. Такое право, «выросшее из жизни», построенное на приоритете общественного, содействовало, по мнению Лешкова, общему развитию страны<sup>10</sup>. В этом состояла суть его концепции «общественного права», по которой основным субъектом права являлся народ. Общественное право существенно отличается от права государственного, предшествует последнему. Будучи государственным, ученый особое значение придает свободному самоопределению народа, духовному единству, формируемому посредством общин.

Философско-правовые идеи философов и правоведов славянофильской ориентации первой половины XIX века определили особенности развития отечественной философии права.

В дальнейшем В. С. Соловьев продолжит рассуждения ранних славянофилов о гармоничных взаимоотношениях власти и общества на основе христианского закона любви. Область права, по мнению Соловьева, — это «организация минимального добра»; воплощением этого права будет государство. Правитель, предпочитающий «произвол» «правде», теряет и доверие к народу, «отделяется от земли». «Доверие» народа и правителя — гарант эффективности законов; если закон принимается в нарушение нравственных понятий, укорененных в народном сознании, или мудрый закон исполняется неправыми людьми, это не приведет к осуществлению намерений законодателя. Сочетание личного и общественного, «свободная общинность» есть тот идеал, к которому должно стремиться любое общество. Поэтому Соловьев определяет право как свободу, обусловленную равенством. Эгоизм, основанный на частном интересе, не свойственен, по его мнению, людям. Инстинкт семейственности изначально был вложен природой в человека. В статье «Великий спор и христианская политика», экстраполируя эти рассуждения на область исторической жизни, он полагает, что возводить свой интерес в высший принцип жизни народа, узаконивать в политике

---

<sup>10</sup> Лешков В. Н. История общественного права до XVIII века. — М., 1858. — С. 399–400.

«господство своего интереса» совершенно несостоятельно и губительно для истории, ведет к «международному людоедству». Он пишет: «Притязания одного народа на привилегированное положение в человечестве исключает такое же притязание, что может привести к злоупотреблениям»<sup>11</sup>. Понятие «совести» должно обнаруживаться и в международной политике, и во внутренних отношениях народа.

Идея духовного оправдания права будет развита в трудах К. П. Победоносцева. Призывая к единению церкви и государства, он относит истинное «право» к церковной принадлежности; «ненадежность» положения государства связывается с отказом от верований народных в «государственном сознании». В общественные учреждения — «машины для искусственного делания правды» — необходимо внести «живой образ» нравственной правды, веру в идеал истины и добра. Основным типом закона Победоносцев считает Десятисловие: «Заповедь имеет ту силу, что она будит совесть в человеке, полагая свыше властное разделение между светом и тьмою, между правдою и неправдою»<sup>12</sup>. Совестью создается уважение к власти и поддерживается сила закона.

Для представителей русского западничества характерен переход от славянофильской идеи соборности к идее личности, которая позиционируется как движущий принцип социума. Нравственная составляющая индивидуальности представляется особо значимой и раскрывается в правовой форме. Такой подход связывается с понятием «естественного права» и противопоставляется «историческому праву», основанному на формальном равенстве «Историческое право» не включает общечеловеческие составляющие и поэтому на практике является произволом. Концепция «естественного права» в ее классическом варианте в России не воспринималась. Для западников, как и для славянофилов, доминирующей основой права являлась специфика национального менталитета. Сакрализация идеи свободы в славянофильстве и западничестве диктовала некоторое ограничение гражданских свобод, частнособственнических интересов и приоритет общности. Поэтому синтез гражданских, личностных начал западной цивилизации и ценностей русского национального сознания — наиболее оптимальный правовой идеал, хотя позиции различных мыслителей и направлений весьма неоднозначны

К. Д. Кавелин критикует «абсолютную норму личности», к чему призывали славянофилы, возводя общинность к идеалу человеческих отношений. Но при этом возможность синтеза ценностей «обособленной индивидуальности» и объединение лучших качеств человека он видит в христианской этике, общечеловеческий смысл которой — в ее проникновении в «причины и последствия» мотивов человеческого поведения. Так, Кавелин утверждает, что этические идеалы христианской этики («истина, правда, душевная красота»), составляющие вневременную сущность христианства, детерминируют все сферы общественного развития, в том числе, правовую, социальную, экономическую и другие.

При этом он прекрасно сознает особенности русской государственности и права, считая Россию еще не готовой принять политические и правовые формы Запада. К «политическому представительству» русский народ должен быть подготовлен становлением «прочного и разумного порядка в политической, правовой, социальной сферах», где, по его мнению, царит совершенный хаос.

---

<sup>11</sup> Соловьев В. С. Великий спор и христианская политика // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. — Т. 1. — М., 1989. — С. 61.

<sup>12</sup> Московский сборник К. П. Победоносцева. — М., 1897. — С. 93.

Очевидна неоднозначность взглядов Кавелина. С одной стороны, он призывает к нравственному единству человечества, построению системы гражданского права на «новых основаниях», с другой — ограничивает свободу личности приоритетом общественных ценностей, утверждая, что «гражданское право непосредственно интересуется массы». Существуют ограничения и с позиций половой, сословной, религиозной и другой принадлежности.

Представители умеренного либерализма определяют нравственные законы как регуляторы индивидуалистических стремлений личности. Б. Н. Чичерин, выступая за ограничение индивидуализма в области правосознания, заявляет, что гармония любого общества зависит от правильного использования личностью ее юридических свобод. Но свобода человека несет в себе религиозно-метафизический смысл. Гражданская свобода имеет свои «противовесы». Так, безнравственные действия человека вполне могут оправдываться в правовом поле. Поэтому свобода индивида не должна определяться абстрактно, вне интересов общества; нравственный закон будет детерминировать всю систему общественных отношений. Только в этом направлении Чичерин представляет общественное процветание. Нравственная составляющая личности — в союзе народа, выступающего как единое юридическое лицо, управляемое единой властью в целях общего блага. Роль государства, соединяющего два противоположных союза: церкви и гражданского общества, он видит в нравственном законе, суть которого — обеспечение норм частной собственности и связанной с ней системы отношений.

Таким образом, отечественные философы и правоведы одними из первых отказались от изолированного рассмотрения правовых понятий, подчеркнули их историчность, необходимость рассмотрения в системе общественных отношений (и в первую очередь, вероисповедания). Закону приписали «значение ограниченное и временное» (И. С. Аксаков). Неслучайно истории права в России придавалось особое значение. Широкую известность получили замечательные труды И. Д. Беляева, М. М. Михайлова, И. Е. Забелина, В. И. Сергеевича, В. Н. Латкина, Ф. В. Тарановского, И. Е. Андреевского, А. Д. Градовского и др. В историческом контексте были намечены тенденции содержательного исследования юрисдикции, оценочного отношения к законодательству с позиций высших духовно-нравственных императивов: христианской любви, единства, духовной свободы, справедливости. Критикуется отвлеченное понимание закона, не способного регулировать общественно значимые проблемы. Свобода рассматривается скорее как сакральное понятие, как свобода духовная, немислимая вне соборного единства. Для русской традиции особенно характерна декларация необходимости нравственных составляющих гражданского мира и общественного блага, внесение их в концепцию общественного правосознания. Согласно И. Канту, на которого ссылаются русские философы, человек в правовом обществе не должен рассматриваться как цель; поэтому и свобода личности перестает становиться самоцелью.

Синтез гражданских, личностных начал западной цивилизации и ценностей русского национального самосознания — наиболее оптимальный вариант социального идеала, хотя позиции различных мыслителей и направлений весьма неоднозначны. Идея совмещения национально-самобытных и либеральных западноевропейских ценностей определяющей в русской философско-правовой традиции. С этих позиций впоследствии будут решаться вопросы правовой культуры классиками отечественной философии права: П. И. Новгородцевым, С. А. Муромцевым, Б. А. Кистяковским,



А. Д. Градовским и другими. Русских мыслителей отличает стремление найти своеобразный компромисс между либеральными ценностями, неизбежно проникающими в пространство России, и уникальным восприятием русского права, манифестацией национальной самобытности, особенностей русского самосознания. По сути, этот компромисс означал то, что свобода в ее нравственном значении — понятие религиозно-метафизическое, и она должна гарантироваться со стороны правового государства.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Аксаков К. С. О древнем быте славян вообще и русских в особенности // Аксаков К. С. Полн. собр. соч.: В 2 т. — Т. 1. — М., 1889.
2. Кавелин К. Д. Права и обязанности по имуществам и обязательствам в применении к русскому законодательству. — СПб., 1879.
3. Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову // Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. — Т. 1. — М., 1911.
4. Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношения к просвещению России // Там же.
5. Лешков В. Н. История общественного права до XVIII века. — М., 1858.
6. Московский сборник К. П. Победоносцева. — М., 1897.
7. Соловьев В. С. Великий спор и христианская политика // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. — Т. 1. — М., 1989.
8. Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. — Т. 1. — М., 1911.

# Проблема личности и судьба культуры

С. А. Гриб

## ВЕСТНИКИ СВОБОДЫ И СВИДЕТЕЛИ ИСТИНЫ. ВОЗМОЖНОСТЬ ДИАЛОГА ВОСТОКА С ЗАПАДОМ<sup>1</sup>.

«Истина — духовна, она в духе и есть победа духа над бездуховной объективностью мира, — мира вещей»<sup>2</sup>.

*Николай Бердяев.*

Большинство историков полагает, что, начиная с XI века, возникла схизма, или разделение, христианского мира на православный Восток и католический Запад, хотя, в действительности, это явление возникло гораздо раньше при разделении ментальности греческого Востока и латинского Запада. Примером может служить «схизма» между философией Платона и философией Аристотеля внутри Греции: «достаточно вспомнить о разделении между Платоном и Аристотелем»<sup>3</sup>. В то время, как латинский Запад изначально был склонен более к рационализму, связанному с Аристотелем и блаженным Августином, греческий православный Восток старался вникнуть в учение Платона об эйдосе и благоговел перед псевдо-Дионисием с его апофатическим представлением самого сокровенного. На Западе стала бурно развиваться схоластика, на Востоке же духовный путь каждого христианина сообразовывался с учением святого Григория Паламы. В Православии неизменно основной целью жизни является обожение, на Западе же говорят<sup>4</sup> о блаженном видении Бога в Его славе и о том, что «чем большей рациональностью обладает предмет, тем более велика степень его реальности и, соответственно, его ценность»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> This publication was made possible through the support of a grant from the John Templeton Foundation. The opinions expressed in this publication are those of the author and do not necessarily reflect the views of the John Templeton Foundation. The author has a hope to be involved in the activity of the Copernicus Center for the Interdisciplinary Studies within the project «The Limits of Scientific Explanation» with the goal «Between East and West».

<sup>2</sup> Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики (творчество и объективация). Париж: YMCA-PRESS, 1947. С. 47.

<sup>3</sup> Sherrard Ph. The Greek East and the Latin West. L.: Oxford University Press, 1959. P. 5.

<sup>4</sup> Brune Fr. Le mystere de la gloire du Christ // Cedrus Libani — N 64–4 trimestre. 2001. P. 25.

<sup>5</sup> Sherrard Ph. The Greek East and the Latin West. P. 9.

Западная философия «имела тенденцию видеть все в рамках абсолютного дуализма между оформленным и бесформенным, рациональным и иррациональным, духовным и материальным»<sup>6</sup>.

Для восточных мыслителей Истина была всегда выше рациональности не из-за иррациональности, а из-за ее сверхразумности. Поэтому любое утверждение, касающееся глубинной жизни духа и онтологии мира, обычно имеет одну сторону — положительную, или катафатическую, другую же — апофатическую, или отрицательную.

Попробуем обратить внимание на мысли, высказываемые философом, богословом и физиком отцом Павлом Флоренским, которые можно противопоставить или, лучше, сравнить с идеями святого Фомы Аквинского, говорящего об истине как «соответствии интеллекта и вещи»<sup>7</sup>.

Вл. Соловьёв, имеющий намерение примирить западный стиль мышления с восточным, определял Истину как «сущее всеединое»<sup>8</sup>, или как некоторую фрактальность. Флоренский же делал акцент на принципиальной антиномичности Истины, к которой вообще могут вести как интуиция, так и дискурсия, будучи при этом недостаточными для ответа на вопрос о данности и достоверности: «слепая интуиция — синица в руках, тогда как разумная дискурсия — журавль в небе»<sup>9</sup>. Выходя из состояния скепсиса, сопровождающегося воздержанием от всякого высказывания, совершая некоторый прыжок веры в сторону Истины, мыслитель говорит о том, что «Истина есть интуиция-дискурсия» и «если Истина есть, то она реальная разумность и разумная реальность...», или «актуальная бесконечность»<sup>10</sup>. В какой-то степени и Флоренский пытается синтезировать западный и восточный аспекты философского мышления и видит в схоластике утверждение самосущего и само-разумного Бога, говоря о том, что Истина — «само-доказуемый Субъект»<sup>11</sup> и «единосущее в трех ипостасях», сообщая доказуемость недоказуемому тождеству  $A=A$ , на котором основана вся наука и философия: «Потому  $A$  есть  $A$ , что вечно бывая не  $A$ , в этом не  $A$  оно находит свое утверждение как  $A$ »<sup>12</sup>. Приведённое рассуждение как бы пытается через утверждение гносеологической силы любви ответить на главный вопрос и гносеологии, и онтологии. Говоря об особенностях прозрений отца Павла Флоренского, нужно подчеркнуть, что он увидел в особом единосущном, или омоусианском, подходе к ближнему и к изучаемому предмету (свойственном русской и вообще православной философии) реально творческий подход без налета, извращающей все, объективации, когда сама Истина приходит к человеку в Откровении.

Теперь попытаемся найти главный нерв или главное ключевое слово, которое поможет представить некий духовный мост, связующий Восток и Запад, среди идей другого русского мыслителя, вынужденного уехать на Запад, в отличие от отца Павла, погибшего от рук большевиков.

Живя в России, с одной стороны, хранящей восточную христианскую традицию в православном богослужении, с другой же разоряющей ее в обычной жизни,

---

<sup>6</sup> Ibid, p. 16.

<sup>7</sup> Философская энциклопедия. Т. 5. М.: Сов. Энциклопедия, 1970. С. 381.

<sup>8</sup> Соловьёв В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В. С. Собр. сочинений. Т. 2: 1873–1877. СПб.: Просвещение, 1911. С. 282.

<sup>9</sup> Флоренский П., свящ. Столп и утверждение Истины. М.: Путь, 1914. С. 32.

<sup>10</sup> Там же, с. 43.

<sup>11</sup> Там же, с. 45.

<sup>12</sup> Там же, с. 47.

имитируя западный антихристианский стиль, обратимся к Бердяеву, к человеку XX века, к тому, кто одиноко стоит среди творцов новой мировой философии, искателей Истины. Он одинок со своей думой о свободе, он — частный мыслитель вроде Кьеркегора, но он вовсе не Кьеркегор. Откройте какую-нибудь его книгу, и вы услышите крик или, вернее, вопль. О чем он же кричит, причем так сильно, что хотите вы этого или не хотите, его крик оставляет глубокий след в вашем сознании? — О свободе, о свободе и еще раз о свободе. О творчестве и об его смысле. О личности, и все время о личности. Его слова объективированы, его книги объективированы<sup>13</sup> — хотел он этого или не хотел.

И мы их читаем, мы их еще раз объективируем и превращаем его, субъект, личность, в объект нашего созерцания и изучения: об этом «объекте», к сожалению, мы чаще всего и говорим. И только где-то на доньшке нашего разговора, как отстоявшийся сироп — он, Бердяев Николай Александрович, «субъект». Он не принадлежал ни к одной партии, но касался в своих сочинениях всех. Он был сторонником персоналистического социализма, провозглашая «апофатизм» в социологии.

Где его «Der Grund», основа основ?

В одной из своих статей Бердяев резко обрушивается на православного мыслителя о. Павла Флоренского, автора книги «Столп и утверждение истины», за отсутствие чувства свободы, и называет его стилизатором православия. Именно свобода для него является важнейшим существенно неформализованным представлением. Многие именуют его христианским философом XX века и при этом часто подразумевают, что он — русский православный мыслитель. Другие считают, что Бердяев — вольный мыслитель и философ. Третьи утверждают, что он — слабый мыслитель, но сильный публицист (например, так думает о. В. Зеньковский).

Но это человек, который обладал колоссальным мистическим чутьем, чувством откровения. Достаточно вспомнить, как он говорил о том, что откровение — самодостаточно, что оно есть реальность реальности, и поэтому не его надо оправдывать, а оно может оправдать что-либо или отвергнуть. При этом у Бердяева вы часто погружаетесь в нечто темное и расплывчатое — хаос, который объективируется и превращается в космос, хаос, основа которого свобода, идущая из таинственной «Ungrund», которая предшествует самому различию между добром и злом и как-то странно отождествляется с божеством.

Понятие об «Ungrund» у Бердяева связано с апофатическим (отрицательным) представлением о Боге, как он сам говорит: «Свободное ничто вне Бога Творца катафатической теологии, но оно внутри неизреченного Божества апофатической теологии». И из этого ничто происходит человеческая свобода, и «Ungrund» — не сотворена.

Здесь мы подходим к самым противоречивым мыслям Бердяева, с церковной точки зрения, близких к откровенной ереси. Это то, что взято им (как он сам об этом пишет) у Якова Беме и Мейстера Экхарта. И, на наш взгляд, — от В. Соловьева, который говорил о двух Абсолютных основах<sup>14</sup>.

Мы ничего не поймем в идеях Бердяева, если не заметим его антиномичности, т. е. постоянного соединения противоречивых суждений относительно одного и того же

---

<sup>13</sup> Объективация — извержение вовне, замена внутреннего переживания на внешнее, или деперсонализация (прим. авт.).

<sup>14</sup> Соловьев Вл. Собр. Сочинений. Т. 2. Брюссель, 1966.

предмета. Например, он за качественное неравенство людей и за вечное равенство, он против гуманизма и за диалектическое отношение между Богом и человеком.

Но не хочется заниматься подробной критикой и не хочется создавать хвалебную оду. Здесь — просто размышление о творчестве Бердяева. О чем писать? О свободе — читайте его, он о ней пишет почти на каждой странице подавляющего большинства своих сочинений, кричит о ней.

О творчестве? Это своего рода барабан, по которому он все время бьет для извлечения звука. Слушайте сами.

Об эсхатологии? Да, лучше всего о ней, так как в конечном счете она определяет все его творчество. И именно ею пронизано Православие.

Бердяев весь устремлен в Царствие Божие, царство благодатной свободы. Он говорит об объективированном мире, об объективированной вселенной, которая еще не стала космосом и остается хаосом. Он пишет о метаистории, но это не значит, что этим «мета» отрицается история. Скорее наоборот, он ее углубляет, придает ей живые краски. И в этом его заслуга. Он умеет, отрицая — идти на согласие, разрушая косность — утверждать дух. Бердяев — рыцарь свободы, но он вовсе не анархист. Кажется, что в свете его мысли может сгореть все относительное, все нажитое людьми за человеческую историю. Но это только для поверхностного взгляда. На самом деле, он утверждает человеческую историю со всеми ее моментами вплоть до войны и указывает на возможный метасмысл всего, что не терпит никакой лжи и фальши.

Основные его противники — двоящиеся учения, двоящиеся мысли нашего века (двойное сознание). Не может истинный рыцарь, отправляясь в бой, заключить сделку с врагом в лице Антихриста.

И, как говорит Библия, мир стал лживым или объективированным из-за нас, людей. Мы ввергли его по свободной воле в пучину греха и зла, и теперь, докапываясь до его сути, встречаемся с антиномиями, которые как бы указывают нам: «Имеющий уши да слышит!». У нас нет личности, мы индивидуумы. Об этом говорят св. Иоанн Дамаскин и Карл Густав Юнг. Юнг утверждает, что человеку для достижения совершенства нужно пройти через процесс индивидуализации, Святые Отцы говорят о прохождении через «метанойя» — покаяние и перерождение. Много личностей при одной сущности, при одном существе человека — вот к чему призывает св. Иоанн. И Бердяев зовет к восстанию личности против давящей ее объективности, против необходимой, навязанной гармонии (в том числе и против предустановленной гармонии Лейбница). Иногда кажется, что некая флуктуация времени отделяет его от конца мира. Возможно, она порядка той, которая имела место при большом взрыве вселенной. И здесь он, нацеленный на эсхатологический выход из этого мира, чающий прихода необъективированного Нового Града Духа, сталкивается с о. Павлом Флоренским, любящим красоту объективного, чувствующим «традицию» в раковине, в изменении камней и минералов, в горящей свечке и в повседневной жизни не рыцаря, не аристократа духа, а обычного служки, какого-нибудь скромного келаря, и говорящего об объективном как о благодатном уделе человека. Сталкивается с о. Павлом, критикующим Хомякова за опасный «революционный» подход к монаршей власти, с о. Павлом, живущим вместе с Василием Розановым в Сергиевом Посаде дореволюционной цветущей Лавры и безмятежно, насколько это известно, работающим над планом ГОЭЛРО и составляющим детальные описи в разоренной закрытой Лавре-музее. Но, конечно, он не борется с о. Павлом, уходящим на этап, после того как книги из его библиотеки (включая, по вос-

поминаниям вдовы о. Павла, даже «крамольные» стихи В. А. Жуковского) вывалили в грязь и колесами грузовика превратили в месиво.

У Бердяева — антропоцентрическая система мира (о. В. В. Зеньковский<sup>15</sup> обвиняет его даже в антрополатрии — возведении человека в предмет поклонения), и он, как бы вслед за И. Кантом, производит переворот, обратный, в некотором смысле, перевороту Коперника. Он смотрит на все из человека, из его «я»; из субъекта, а не из объекта. Но ведь это и есть самый разумный взгляд: мы все смотрим на мир из глубины своего сознания, и зачем же лгать, будто мир представляет собой объект, смотрящий на нас? Мы тогда уподобляемся барону Мюнхаузену, уверявшему всех, что он вытащил сам себя за волосы из трясины болота.

Бердяев — за преображение человека, не за уничтожение, а за одухотворение гуманизма. И в этом он не с Ницше. И здесь можно задать вопрос: а имеет ли смысл проводить параллели между Бердяевым и Ницше, Бердяевым и другими мыслителями? Ответ: Откройте несколько книг Бердяева. Вы заметите, как часто он проводит параллели, как часто он вспоминает кого-нибудь из философов и толкует самым произвольным образом его учение. Так будем же придерживаться бердяевского стиля выражения мыслей. Как у музыкантов принято приносить в дар знаменитому композитору сочинение, написанное в его духе, так уместно, по-видимому, писать и о мыслителе, в какой-то степени подражая ему.

Бердяев обращается к эсхатологическому знанию, знанию до-греховному или, вернее, искупленному. Это знание человека, находящегося в свободе Духа, которое преодолевает разделение между субъектом и объектом. Он пишет о том, что познание, «которое есть проникновение в конкретную действительность, есть соучастие в бытии, просветление жизни»<sup>16</sup>. Здесь он, противник онтологии, утверждает как раз бытие! Но ведь это вполне естественно, так как Бердяев — противник не вообще онтологии, а объективированной ложной онтологии. И он, певец свободы, говорит о том, что мир основан на свободе и свобода — та «вещь в себе», на которую указывал, но о которой из-за своего рационализма не мог писать Кант. Его субъект — свободен, а основа бытия, бытия необъективированного (т. е. неискаженного в нашей голове) — также свобода.

Из книг Николая Бердяева можно сделать вывод: грех — в неверном взгляде на человека из мира, из объекта, так как бессмысленно смотреть на мир из самого мира.

Один из сборников статей Николая Александровича называется «Sub specie aeternitatis» — «С точки зрения вечности». Не зря он так называется. Действительно, его пронизывает устремление к вечности, и он хочет смотреть оттуда на мир, отрицая подход тех мыслителей, которые поступали иначе, заполняя вечность земными образами. Хотелось бы посмотреть и на мысли Бердяева sub specie aeternitatis, но кто может на это претендовать?

Не составляет большого труда показать противоречия, содержащиеся во многих книгах Бердяева, но это его бы не испугало, так как он — мыслитель противоречащий или пишущий «под знаком противоречия». Недаром Ф. Степун в 1911 году писал об отсутствии «логической совести» у Бердяева<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Париж: YMCA-PRESS, 1989. С. 305.

<sup>16</sup> Бердяев Н. Дух и реальность, основания божественно человеческой реальности. Париж: YMCA-PRESS, 1937. С. 11.

<sup>17</sup> Степун Ф. Николай Бердяев. Философия свободы [рецензия] // Логос. 1911. Кн. I. С. 11.

Но есть противоречия, о которых следует написать. В его сочинениях, насколько это известно, нигде не встречается никакого упоминания о литургии, о богочеловеческом процессе, происходящем «здесь и теперь». Ведь, казалось бы, что обязательно он должен был об этом написать в связи с эсхатологией. А без литургии и возникает кризис христианства (поистине только «исторического»), и ожидание откровения Святого духа (ожидание Пятидесятницы, которая уже была и о которой преднамеренно забывают сторонники нового религиозного сознания).

В то же время, в своей жизни Бердяев, по словам очевидцев, придавал большое значение евхаристии, в книгах же об этом он не пишет. В его работах возникает странная «эсхатологическая» критика истории христианства с подчеркиванием темных сторон. Чисто земная критика в духе немцев XIX века! Но ведь история Церкви — это история богочеловеческого процесса (как об этом говорил Вл. Соловьев и тот же Бердяев), происходящего на фоне недостатков и падений отдельных и даже масс людей, но тем не менее ведущего к Церкви Торжествующей.

И отделить одно от другого (суть от фона) по-настоящему может только Ангел, который будет судить земную церковь. Здесь нельзя разъединить и смешать два разных плана. Налицо — антиномия, указывающая на глубину и тайну.

Если мы говорим о конечной судьбе мира и церкви, если мы пытаемся дать эсхатологическую критику происходящего, то нельзя же тогда оказываться замкнутым в данном промежутке времени. Ведь тогда бы вся эсхатология рухнула, с водой выплеснули бы ребенка, и мы находимся в рамках обычной земной церковной истории в самом примитивном смысле этих слов, которая имеет безусловно свои права, но четко отделенные от эсхатологии. Однако, за это Бердяева слишком строго судить было бы и неразумно. Ведь эсхатологический взгляд на настоящее, в полном смысле этого слова, невозможен в этой жизни. И, как всегда, это противоречие может быть обращено в его пользу: здесь чувствуется его дерзновение и жажда личного опыта. И самое главное — мы чувствуем его боль за фарисейское искажение Духа Христова в исторической жизни и деятельности многих так называемых церковных деятелей, прикрывающихся именем Христовым для оправдания эгоистических устремлений.

Мысли Бердяева можно легко исказить, вульгаризировать. К примеру, по его словам как будто достаточно изменить установку сознания на объект и после этого исходить только из субъекта, как все станет на свое место, и человек преобразится. И не надо работы всей жизни, не нужны крест и преображение души и тела — человек уже преображен!

Но, если вчитаться, сразу станет ясна ошибочность такого толкования, станет ясно, что мысли Бердяева — фрагменты, но фрагменты единой трагедии. Нет! Бердяев прежде всего резко выступает против засорения греховными измышлениями, он против успокоения, против ложно достигаемого монизма.

Бердяев утверждает, что познание — это действие, страсть и творчество, и что оно неразрывно связано с целостной жизнью познающего. Об этом же говорит и современный богослов Вл. Лосский, подчеркивая единство богословия и мистики. Мерило вещей — человек, мера человека — Бог. Таким образом, философия Бердяева (как мы уже говорили) — антропоцентрическая и христианская, так как христианство говорит о воплощении Бога и действии Его в истории, отсюда следует учение об истине действующей, динамичной и экзистенциальной, которая не есть отрицание бытия, а сама есть бытие.

Бердяев постоянно указывает на то, что дух самодостаточен и не является эпифеноменом, он не возникает в противоположении чему-либо (например, материи), он — сам в себе, и все является вторичным (не в детерминистском смысле) по отношению к нему. Центр тяжести переносится в Дух, а, следовательно, в конец, и цель всего не во временном смысле, а под знаком конечного осмысления.

О духе, так же как и о свободе, у него много говорится. Отсюда не обязательно следует, что происходит фетишизация этих представлений, но вольно или невольно возникает односторонность. Красота природы, чувство гармонии сфер во вселенной («космоса нет в объективном мире феноменов») — это все выпадает из потока мыслей Бердяева. К сожалению, вместо субъекта-объекта в его поздних произведениях часто является единственно субъект, как будто он один преодолевает противопоставление субъекта объекту, хотя он же пишет в «Философии свободного духа»: «Духовная жизнь так же не субъективна, как и не объективна». В связи с объективацией нельзя думать, что Бердяев против претворения творческих замыслов в жизнь, против воплощения идеи — это было бы отрицанием самого творчества, которое он так неистово защищает. Он только против отчуждения творческого замысла от Творца, против разрыва духовной связи между Творцом и творением. И в пафосе борьбы с этим самоотчуждением духа, в котором он видит проявление падения, он часто забывает и о позитивной стороне явления: чуде самой объективации, чудесности объекта. Он против отчуждения духа так же, как будучи марксистом, был против отчуждения труда.

И даже гносеология, по Бердяеву, непосредственно связана с эсхатологией, так как в подлинном акте познания происходит очищение от объективации, наступает конец объектности. Но он ничего не говорит о том, что же все-таки познается, он только говорит о действии субъекта и об его очищении.

Но если и мир объектов, и мир социума со всем его злом есть моя объективация, то ведь здесь звучит и призыв к преображению этого мира, к освобождению от пут греха. Дух падший живет в таком мире, но дух свободный и очищенный живет в мире ином. И только из иного измерения может прийти освобождение, не извне, а изнутри, не из поработанного феномена, а из нумена, из глубины свободы.

Реальное существо — нумен — является нам в искаженном, извращенном виде и, таким образом, оно столько показывает себя, сколько «отпадает» от себя и «выбрасывается вовне». Итак, наш мир — это мир выброшенных кусков реальных существ, которые начинают жить сами по себе, мир искаженный, символический мир. Единственная надежда на то, что иногда бывают прорывы истинного мира через необходимость ложного... «В каждое мгновение жизни нужно кончать старый мир, начинать новый мир. В этом дыхание Духа. Эон конца есть раскрытие Духа»<sup>18</sup>. Тогда становится ясно, что объективация, зло — сами по себе не реальны, они становятся реальными только в силу недолжного состояния, недолжного отношения к Реальному Духу.

Не есть ли борьба Бердяева с объективацией борьба субъективного идеалиста с общезначимостью (в смысле идей Е. Н. Трубецкого, например), с тем, что представляется многим как смысл явлений? По-видимому, нет. Ведь объективация есть, прежде всего, деперсонализация и обезличка, лишение человека его внутреннего света и смысла. Нахождение смысла во внешнем — это уже некоторое освобождение

---

<sup>18</sup> Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики (творчество и объективация). Париж: YMCA-PRESS. 1947. С. 219.



от объективации, это уже переход во внутреннее, уже некоторое преодоление павшего состояния. И Бердяев признает это только при наличии творческого подхода и при отказе от чистого оперирования с понятиями. Но в чем же критерий творческого подхода?

Скорее можно понять мысли Бердяева о том, что объективация состоит в насильственной социализации и, таким образом, это мэоническое (от греческого слова «мэон» — ничто) бытие, ложная реальность, которая хоть и ложна, но активна и не является чистым призраком, и с ней нужно бороться.

Но беда Бердяева в том, что он как будто вовсе забывает, что зло может исходить и из глубины творческого, талантливого человека и совершаться им свободно. И поэтому человек кается и исповедуется в своих грехах. Возмущение отчужденностью человеческого творения от Творца и от самого творения легко понять и в связи с тем, что в наше время проблемы экологии приобретают угрожающие размеры: во многом утрачена духовная связь между человеком и техникой, человеком и наукой. В свете достижений современной науки уже ясно, как мы искажаем и создаем большую природу.

Хотя на все это можно взглянуть и иначе, с другой стороны: например, с позиций идеал-реализма Н. О. Лосского, или с позиций неотомизма, заменив объективацию на объект, красоту которого нам помогает ощутить Логос. И Бердяев, выступая против такой точки зрения, иногда как бы соглашается с реализмом. В этом сказывается его противоречивость и противоречие в сущности самого вопроса о бытии.

Бердяев — преемник Владимира Соловьева, говорившего об отличии сущего от бытия. Он блестяще продолжает идеи основателя русской философии, отмечая, что бытие гипостизировано, что его как сказуемое отрывают от подлежащего. И бытие говорит о том, что что-то есть, а не о том, что есть. Здесь сразу подчеркивается разница между христианским и чисто восточным взглядом: не к бытию все наше стремление, а к тому, кто есть само истинное бытие, к Сущему. И отсюда следует любовь, ведь бытие, как оно, а не Он, не может любить. Таким образом, Бердяев, конечно, за смысл бытия, но этот смысл он постигает как Дух конкретно существующий, как субъект смысла и идей. И он из номиналиста становится как бы номиналистическим реалистом.

Бердяев — сторонник конкретного, он пишет о том, что настоящая философия может быть только персоналистической, касающейся конкретного существа и существ. Казалось бы, далее можно прийти к пониманию освящения и преображения христианством человеческой экзистенции: событий его жизни (без их умаления) и даже пищи, воды и природы.

Но этого шага Бердяев не делает, здесь его пугает объективация, которая, только частично отражая ситуацию мира, заслоняет от него красоту мироздания.

Бердяева влечет апофатизм (отрицательное богословие), но, к сожалению, почему-то ему, как нам кажется, во многом не знаком апофатизм святых отцов. Апофатизм, сродный основной теме Бердяева — теме неопределимой свободы, эсхатологического видения Духа, рационализируется у Бердяева втискиванием Богжества в Gottheit М. Экхарта или Ungrund Я. Беме.

Если бы Бердяев был богословом, то здесь с Ungrund начиналась бы ересь, то есть узость и подмена живой тайны чем-то надуманным. В связи с этим можно вспомнить о том, что в неделю Православия предают анафеме учащих о безначальной материи и идеях или о бытии, собезначальном Творцу.

От противопоставления Духа природе веет каким-то ивановским монофизитством, непризнанием мира Божьего. Не зря Бердяев был близок новому религиозному сознанию и ожиданиям третьего завета: он считал себя выразителем «нового религиозного сознания» и, в каком-то, смысле остался им. Заострение проблемы плоти и духа Дм.Мережковским и Вас.Розановым (о нем Бердяев написал статью «О вечно бабьем в русской душе») повлияло на Бердяева, по-видимому, в обратную сторону — вызвало отвращение к материи, к плоти, и привело его к гипертрофии духовного. Бердяев прекрасно понимает, что истина — и не объект, и не субъект, в традиционном понимании этих слов. Но, тем не менее, он делает усиленный акцент на внутреннем, на творческом и на духовном, забывая о том, что он разрывает двуединство жизни: ведь как тело без души — труп, так и душа без тела чаще всего призрак.

Не отражается в творчестве Бердяева и чувство красоты природы, с которой в смиренном единстве находились русские подвижники, и в этом, как нам кажется, проявляется ущербность его идей. Он прав в падшем урбанизированном, секуляризированном мире, но он не прав в мире естества даже падшего. Вспомним францисканское «брат камень», этого чувства не найти у Бердяева — смирения перед бытием, а не упоения своим действием, своей страстностью. Это легко проверить: возьмите какую-нибудь из основных книг Бердяева и сядьте у берега лесного озера, и вы не сможете читать книгу, вы ее оставите до возвращения в город. Таким образом, если употребить это опасное слово, именно софийности не чувствовал Бердяев, человек с судьбой, во многом схожей с судьбой о.Сергия Булгакова.

Но, может быть, в этом не только ущербность, но и величие Бердяева? Ведь софиология может привести к успокоению, которое так опасно для русских с их безответственностью, грубостью и беспорядком. Именно от такого успокоения, от «лампадности» постоянно отталкивается Бердяев, пытаясь вылечить страшную язву русского православия — обособленность святого начала от человеческого.

Не будем слишком требовательны. Кто действительно шел по пути совмещения всей глубины и богатства церковного опыта и мысли с новым (а вернее — старым, как этот мир) духом творческой общественности в ее созидательных потенциях? Бердяев не понимал смирения, не чувствовал огромного значения догматики, но это просто не его проблемы. Его учение дуалистично, и не надо искать в нем монизма и не надо к нему принуждать. Конечно, он сам иногда в этом повинен, толкуя о некоторых тонких вопросах церковного учения, но это, по-видимому, можно связать с его отрывочно афористическим стилем.

У Бердяева мы часто встречаемся с какой-то спекулятивной мистикой и, кажется, что Ungrund — это возвращение к дохристианскому сознанию и к представлению о бессознательном. Представляется чрезмерным у Бердяева возвеличение человеческого творчества, его порывов и даров; ведь творчество может быть и творчеством, делающим деньги, творчеством зла. Человек не может сам по себе выйти из своей конечности, из своего отчуждения только силой творчества или мэонической свободы, необходима синэргия — соединение двух волей: божественной и человеческой. И сам Бердяев пишет об этом (в «Экзистенциальной диалектике, божественного и человеческого», например), но основной акцент делается на человеческой стороне синэргии. У Бердяева мы видим великую попытку примирить творчество русских интеллигентов и Русскую Православную Церковь, но эта попытка исходит из глубины лучшей части этой интеллигенции со всем ее накалом подполья и чердака, а не из глубины Церкви. Бердяева должны были услышать его современники и в Церкви — и не услышали,

Западу же он не очень нужен (несмотря на то, что он там популярен), у Запада свой Хайдеггер с Dasein и Sein und Zeit (бытие и время). Не так давно на многие вопросы, которые ставил Бердяев, от лица Русской Православной Церкви отвечал митрополит Антоний (Блюм).

Бердяев — человек интуиции, а не системы; динамической интуиции, которая зовет его на борьбу с косностью и омертвением того, что не может мертветь. Он почти всегда прав — в споре, но не сам по себе в своем монологе. Исторически Бердяев несовременен даже сейчас. Русские не смогут воспринять его положительный призыв к творческой борьбе за духовную культуру, скорее воспримут его непонимание и даже нежелание понять значение канонов и догматики.

А ведь, чтобы бороться с объективацией, нужна Святая Церковь Христа, которую на протяжении своей жизни очень чтит Николай Александрович. И в ней, в ее Духе, сошедшем в Пятидесятницу на апостолов — полнота всех полнот. Бердяев прекрасно подчеркивает основное чувство верующего: духовный опыт не может противостоять человеку, нельзя выступать ни против него, ни в защиту этого опыта. Можно только, находясь в нем, творить новую жизнь, говорить новое слово.

К сожалению, как уже говорилось выше, интуиция пронесла Бердяева мимо основного вклада русского Православия в сокровищницу духовной жизни — опыта смирения. Бердяев, видимо, встречал только ложное смирение, сродное трусости и низкопоклонству, против которого резко выступал. И отсутствие чувства смирения значительно умаляет величие его произведений.

Идеи Бердяева могут служить средством для очищения ложного псевдоправославного богословия от его юридических теорий и от сухого педантичного рационализма. Они могут дать человеку чувство свободы духа. Но дальше будет встреча, далее будет опыт и значит — догмат. Не ложный безблагодатный догматизм внецерковного человекобожия и хамства, а догмат соборной любви и истины. Показательно, что в дискуссиях, устраиваемых Бердяевым, принимали участие такие французские мыслители, как Жак Маритен, Габриэль Марсель и Этьен Жильсон, но заметного влияния, как нам кажется, на их творчество он не оказал.

Наиболее сомнительной в книгах Николая Александровича представляется какая-то своя нехристианская мистика Ungrund и свободы. Сомнительной не с точки зрения консерватизма или мещанского благочестивого пиэтизма. Нет! А с точки зрения личной судьбы, которая, как нам представляется, может привести таким путем к бездне. Свобода — во Христе-Истине, а здесь какая-то свобода сама по себе... Но ясно, что это нечто другое — так говорит сознание — другое, о чем не стоит проповедовать.

Смелчак захочет испытать этот путь, его воля! Но как бы вместо вершины не оказаться в темной яме...

Однако, все это не умаляет роли Бердяева, русского мыслителя, вышедшего на арену мировой философии и историософии со своим словом. Бердяев — не систематик, это человек непосредственный, человек, не окончивший никакого высшего учебного заведения (из университета его выгнали).

Для того, чтобы предостеречь «ортодоксов» от огульного охаивания Бердяева, и для антитезы предшествующей критике, приведем следующие слова Н. О. Лосского: «Есть лица, желающие быть более православными, чем само православие, и потому считающие творчество Бердяева вредным для Церкви. Они упускают из виду, что в исторической жизни христианства, как в церковной практике, так и в традиционных богословских учениях, есть много недостатков, которые оттолкнули широкие круги

общества от Церкви. Чтобы вернуть их к Церкви, нужна работа таких светских лиц, как Бердяев, которые показывают, что эти недостатки могут быть устранены без утраты основ христианской Церкви»<sup>19</sup>.

В конце одной из своих последних книг Бердяев пишет: «В каждое мгновение жизни нужно кончать старый мир, начинать новый мир. В этом дыхание Духа»<sup>20</sup>. Эти слова сродни первохристианскому маранафа, что значит: Господь грядет! И это главное, что хотел сказать Николай Бердяев.

Размышляя о проблемах познания Истины и реальной свободы духа, интересно рассмотреть некоторые ключевые живые идеи другого русского религиозного философа, живущего до 1980 года в Санкт-Петербурге, Якова Семёновича Друскина.

Друскин, входивший вместе с А. Введенским и Д. Хармсом в группу «чинарей», говорил о себе в 1958 году следующее: «То, что Соловьёв, Бердяев, Булгаков, Флоренский, Франк, Лосский, Алексеев-Аскольдов хотели сделать, но не сделали, то, кажется, сделал я: онтологическая и религиозная теория познания. В этом отношении я русский философ»<sup>21</sup>. Также он «в 1921–1922 годах... принимал участие в семинаре по изучению Вл. Соловьёва», которым «руководил Э. Л. Радлов (друг Соловьёва)»<sup>22</sup>.

Основным достижением Друскина, по его же словам, является открытие «одностороннего синтетического тождества»: «Формулой это выражается так: А есть А, тождественное В; само В не тождественно А. Это тождество синтетическое, так как само В не тождественно А; оно одностороннее, так как А тождественно В. Одностороннее синтетическое тождество применимо к некоторым вопросам жизни, философии и теологии... Одностороннее синтетическое тождество — принцип и жизни, и философии и искусства: то же самое в различном и различное в том же самом <16.08.67>»<sup>23</sup>. Фактически это борьба с самостью.

На языке этого тождества (или тождества) можно говорить об откровении Истины при ее воплощении, и это не противоречит тому утверждению основного тождества, которое продемонстрировал о. Павел Флоренский. Флоренский указывает на силу любви, Друскин же — на дар познания, даруемый свыше. Кроме того, он был решительно против свободы выбора, считая ее детерминированной и связанной с грехом.

Самый близкий Друскину западный мыслитель Сёрен Кьеркегор, но при этом Друскин более укоренен в христианстве. Так он пишет: «Экзистенциализм тоже различает сущее и существующее, но ищет сущее в существующем, ищет вечное во временном»<sup>24</sup>. Далее в «Дневниках, 1963–1979»<sup>25</sup> говорится следующее: «В жизни есть события, которые кажутся вначале случайными, а потом обнаруживаешь в них какую-то целесообразность, даже преднамеренность, но трансцендентную, то есть не зависящую от воли людей»

Подводя некоторый итог при рассмотрении основных идей трех выдающихся русских мыслителей следует обратить внимание на то, что у каждого из них было

---

<sup>19</sup> Лосский Н. О. История русской философии. М.: ИЛ., 1954. С. 264–265.

<sup>20</sup> Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики (творчество и объективация). Париж: YMCA-PRESS, 1947.

<sup>21</sup> Друскин Я. Дневники. — СПб., 1999. — С. 432.

<sup>22</sup> Друскин Я. Вблизи вестников. Washington D. C., 1988. С. 26–27.

<sup>23</sup> Друскин Я. Дневники. С. 554.

<sup>24</sup> Друскин Я. Видение невидения. — СПб., 1995. — С. 105.

<sup>25</sup> Друскин Я. Перед принадлежностями чего-либо. Дневники, 1963–1979. СПб: Академический проект, 2001. С. 605.

особенно личное отношение к Истине как к Личности, в общении с которой даруется подлинная духовная свобода, освобождающая от парадоксально угнетающего скепсиса, от бесчеловечной объективации и удушающей самости.

Теперь зададим вопрос: возможен ли реальный диалог между восточным православным и западным протестантски-католическим систематическим мышлением? Конечно, возможен и уже давно происходит. Поразительное свойство русской философии состоит в том, что у нее нет ни одного реально крупного философа-атеиста или безбожника такого ранга, как известные западные мыслители: Сартр, Камю, Рассел и Ницше. И живые идеи, выражаемые Н. Бердяевым (объективация), С. Франком (укорененность в Непостижимом), о. Павлом Флоренским (единосущие и антиномизм Истины) и Я. Друскиным (ущербность свободы выбора и одностороннее синтетическое тождество) позволяют находить общий экзистенциальный язык с такими мыслителями Запада как О. Клеман<sup>26</sup>, Ф. Шерард и Дж. Биллингтон<sup>27</sup>. Основа достойного диалога — внимание к подлинно духовному опыту. При этом имеется упование на то, чего искали и что получали великие религиозные мыслители Византии — низведение ума в сердце.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. Дух и реальность, основания божественно человеческой реальности. Париж: YMCA-PRESS, 1937.
2. Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики (творчество и объективация). Париж: YMCA-PRESS, 1947.
3. Биллингтон Дж. Икона и топор. М.: Рудомино, 2001.
4. Друскин Я. Вблизи вестников. Washington D. C., 1988.
5. Друскин Я. Видение невидения. СПб., 1995.
6. Друскин Я. Дневники. СПб., 1999.
7. Друскин Я. Перед принадлежностями чего-либо. Дневники, 1963–1979. СПб: Академический проект, 2001.
8. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Париж: YMCA-PRESS, 1989.
9. Клеман О. Истоки. М.: Путь, 1994.
10. Лосский Н. О. История русской философии. М.: ИЛ., 1954.
11. Соловьёв В. С. Собр. сочинений. Т. 2: 1873–1877. СПб.: Просвещение, 1911.
12. Соловьёв Вл. Собр. Сочинений. Т. 2. Брюссель, 1966.
13. Степун Ф. Николай Бердяев. Философия свободы [рецензия] // Логос. 1911. Кн. I.
14. Философская энциклопедия. Т. 5. М.: Сов. Энциклопедия, 1970.
15. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение Истины. М.: Путь, 1914.
16. Brune Fr. Le mystere de la gloire du Christ // Cedrus Libani — N 64–4 trimestre. 2001.
17. Sherrard Ph. The Greek East and the Latin West. L.: Oxford University Press, 1959.

---

<sup>26</sup> Клеман О. Истоки. М.: Путь, 1994.

<sup>27</sup> Биллингтон Дж. Икона и топор. М.: Рудомино, 2001.

*Ю. Б. Мелих*

## ФОРМЫ ПРИЧИННОСТИ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ С. И. ГЕССЕНА<sup>1</sup>

С возрастающим в настоящее время значением мировоззренческой проблематики, философская рефлексия, несомненно, обратится к феноменам культуры и образованию ценностей, которые составляли предмет трансцендентальной философии Баденской школы начала прошлого столетия. Обращение к трансцендентализму, к «большим системам идеализма» прошлого В. Виндельбанд обосновывает сложившейся ситуацией в культуре в конце XIX в.: «То, что мы ожидаем от философии сегодня — это осознание непреходящих ценностей, которые основываются над сменяющимися интересами времен в высшей духовной действительности. В противодействии господству масс, которое придает отпечаток внешней жизни наших дней, возросла сильная и повышенная личностная жизнь, которая хочет снова приобрести и спасти свою внутреннюю духовность. Из таких потребностей мы в Германии вернулись к большим системам идеализма, провозгласившим эту веру в основную духовную сущность всей действительности»<sup>2</sup>.

Описанная ситуация сопоставима с той, которую мы переживаем сегодня. Обращаясь к трансцендентализму, к теории ценностей культуры в отечественной истории философии, трудно обойти вниманием взгляды Сергея Иосифовича Гессена, который, по отклику В. В. Зеньковского, был «самым ярким» представителем трансцендентализма в России, и который, «несомненно, обладает большим философским дарованием»<sup>3</sup>. Для Гессена центром философских поисков всегда были индивидуальность, личность и связанные с ней абсолютные ценности культуры: наука, искусство, нравственность, право, хозяйство. Сохранение своей индивидуальности, самобытности от распада, от притятия чужих чувств и мыслей в эпоху их многообразия и стремительной смены, желание оставаться самим собой через отношение к сверхличному началу — такому

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ № А.13-03-00-552.

<sup>2</sup> Windelband W. Die neuen Wertprobleme und die Rückkehr zum Idealismus // Windelband W. Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts. Fünf Vorlesungen. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1909. S. 119.

<sup>3</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. Л.: ЭГО, 1991. Т. II. Ч. 1. С. 247.

заданию следовал в первую очередь сам Сергей Иосифович Гессен. Поэтому, несмотря на все перипетии судьбы, он остается личностью с «индивидуальным законом», «неисчерпываемым общей формулой какой-нибудь профессии или программы, но от того не менее законом, свидетельствующим о сверхличном начале, через устремление к которому и формируется личность человека»<sup>4</sup>.

Гессен изучает философию и защищает в 1909 г. диссертацию «Об индивидуальной причинности» во Фрайбурге у известного неокантианца Г. Риккерта, которому Гессен и посвящает свою диссертацию со словами «Моему дорогому учителю профессору Генриху Риккерту, с сердечным почтением и благодарностью». В свою очередь, Риккерт в письме к Паулю Зибеку пишет о Гессене, что он «один из моих одареннейших учеников, молодой человек весьма незаурядной интеллигентности и энергии»<sup>5</sup>. В первых философских работах Гессен рассматривает доктрины прогресса у М. Ж. А. Н. Кондорсе и у О. Конта, анализирует политические взгляды жирондистов, Герцена, которого он представляет мессией новой социалистической идеи и жизни. В диссертации Гессен, хотя и отдалится от непосредственно социально-политической проблематики, будет анализировать индивидуальное бытие, ссылаясь при этом на социологические работы Г. Зиммеля. Основные положения диссертации разрабатываются им, вслед за Г. Риккертом, не с точки зрения детерминированности, присущей наукам о природе, а причинности, применимой к историческому знанию, к теоретизации этики, эстетики и религии. Такая методологическая установка составляет и основу теоретизации социальной реальности и становится основанием разделения методов познания на монистический и плюралистический, которые несколько позднее будут дополнены гетерологическим методом, опять же заимствованным им у Риккерта. В творчестве Гессена можно проследить смещение теоретического интереса от гносеологии, социально-политической и этико-правовой проблематики к педагогической, то есть к «прикладной философии» воспитания личности.

Теоретическим фундаментом философских исследований Гессена станут работы «Границы естественно-научного образования понятий» Г. Риккерта и «Критика чистого разума» И. Канта. Гессен обосновывает свои взгляды в категориально-понятийном поле неокантианства, расстраивая и углубляя его введением понятий «трансцендентального эмпиризма», «индивидуальной причинности», «первичной причинности» (*primäre Kausalität*), «объективной действительности», «кусков действительности» и др.

Цель диссертации соответствует изначальной установке неокантианства, провозглашенной В. Виндельбандом: «понять Канта значит его превзойти»<sup>6</sup>, и состоит в превращении понятия «индивидуальной причинности» в «фундаментальный камень истины»: «Этому трансцендентальному рационализму Канта, который сводится к влияниям докритического рационализма, мы хотим противопоставить трансцендентально-эмпиристическую позицию, которая выдвигает проблему инди-

---

<sup>4</sup> Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М.: Школа-Пресс, 1995. С. 75.

<sup>5</sup> Письмо Г. Риккерта П. Зибеку от 8 июля 1909 г. — Цит. по: Kramme R. Philosophische Kultur als Programm. Die Konstituierungsphase des LOGOS // Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise: zur Topographie der «geistigen Geselligkeit» eines Weltdorfes 1850–1950. Hrsg. von H. Treiber, K. Sauerland. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995. S. 144.

<sup>6</sup> Windelband W. Vorwort // Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. Freiburg i. Br.-Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1884. S. VI.

видуального прямо-таки на первый план, трансцендентально ее обрабатывает и тем самым с помощью индивидуальной объективности не только не зарывает, что делали докритические эмпиристы, но даже еще больше ее укрепляет»<sup>7</sup>.

Индивидуальная причинность связывается Гессеном с индивидуальным законом и сверхиндивидуальным, надличностным бытием. Гессен отмечает, что понятие индивидуальной причинности представляет собой кажущийся парадокс, решение которого призвано расширить ту сферу философии, которая способствовала и сделала возможным образование этого понятия — а именно трансцендентализм. Традиционно понятия общего, объективного используются для познания и объединения реальности. Первоначальное открытие Сократом объективности в родовых понятиях не позволяло рассматривать индивидуальное как носителя объективности. Кант открывает понятие трансцендентальной, априорной общности, которую он обозначает словом «вообще» (überhaupt). «Истина связана с общностью. Но это общее истинно не потому, что оно понимает особенное в себе, или потому, что оно из особенного выведено, а потому, что оно покоится на необходимых и общезначимых предпосылках... Весь смысл этой общности состоит в необходимости и общезначимости, с которой все субъекты должны признавать различные априорные понятия, которые предполагаются при всех истинных общих и особенных суждениях об объектах»<sup>8</sup> (курсив мой — Ю. М.). Таким образом, возникает различие между общеродовым и априорным общезначимым, которое заставляет ответить на вопрос об их связи друг к другу и к эмпирии. Кант, однако, совершает подмену общезначимого (Allgemeingültigen) общеродовым (gattungsmässigen Allgemeinen), первое относится к общезначимым логическим построениям, второе предполагает опыт. Послекантовский трансцендентальный рационализм, представленный марбургской школой, связывает априорную общность с родовой и видит в «априори своего рода высшую эмпирию, истинные высшие законы о действительности»<sup>9</sup> (курсив мой — Ю. М.). Трансцендентальному рационализму Гессен противопоставляет трансцендентальный эмпиризм, который жестко различает эмпирию и априори, последнее является сферой философии и не связано с эмпирическими науками. Открытие Кантом сферы априори выводит на первый план «область предпосылок», т. е. область ценностей, «которые каждым, кто выносит научное суждение, совершает этическое действие, или ощущает эстетическое удовольствие, имплицитно признаются и которые теперь должны быть только раскрыты и привнесены в сознание»<sup>10</sup>. Априорная общность ценности не связана здесь с родовой общностью понятия, которая является теперь только одной из возможных оценок (истинности) эмпирии. Это делает возможным допущение не только общего, понятийного, но и индивидуального (эмпирического) в априори и, таким образом, делает возможным введение индивидуальной причинности. Индивидуальное, куда бы оно не относилось — к индивидуальному понятию истории, или к индивидуальной реальности, может быть также трансцендентально обосновано, как и общеродовые понятия. Так высший закон природы является таким же эмпиричным, как и смутное

---

<sup>7</sup> Hessen S. Über individuelle Kausalität. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde der philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg i. B. Freiburg i. B., 1909. S. 3.

<sup>8</sup> Ibid. S. 4–5.

<sup>9</sup> Ibid. S. 5.

<sup>10</sup> Ibid. S. 7.



чувственное впечатление, данность которого может утверждаться и мыслиться трансцендентально, а следовательно и объективно, как любой общий закон. И уже здесь намечается вопрос ценностной установки в процессе трансцендирования эмпирии, вопрос о должном. Критический эмпиризм утверждает наличие гомогенного бытия не на трансцендентальном основании, а на основании того, что «все бытие одинаковым способом основывается на должном»<sup>11</sup>.

Поскольку это должное существует независимо от бытия, его можно назвать трансцендентным. Гессен ссылается на Риккерта, который сумел показать, что закономерность является «методологической формой», соответствующей только научному постижению действительности, «формой понятийного мира науки», а не «конститутивной формой самой действительности». Ограничение постижения действительности только понятийным миром науки означает натуралистический монизм, который, по Гессену, расширяется в разрабатываемом им трансцендентальном эмпиризме, признающем, вслед за Г. Риккертом, различные методологические формы рассмотрения действительности, не только как природы, но и как истории. Последняя хотя и состоит в однократном индивидуальном течении событий, также может быть познаваема с точки зрения причинности, в основе которой, следуя Канту, находится «объективное» преемство во времени. Основываясь на этом положении, Риккерт различает «общие гносеологические предпосылки» для нахождения причинности в постижении исторической действительности и «специальные методологические формы». Он заключает, что «нельзя отождествлять понятия причинности с понятием закона природы»<sup>12</sup>, первая является действующим «условием», «обязательностью» для поиска законов, но «не может уже сама быть законом природы, а потому и относиться к законам природы как общее родовое понятие к частным». Таким образом, «всякая действительная связь причины и действия должна быть характеризуема как историческая причинная связь в самом широком смысле этого слова, так как всякая причина и всякое действие отличны от всякой причины и от всякого другого действия.... понятие однократного индивидуального причинного ряда исключает возможность выражения его посредством понятий законов природы»<sup>13</sup>. Закон — это частный случай причинности, которая может относиться не к общему ряду явлений, а только к одному случаю, например то, что 1-го ноября 1755 произошло землетрясение. На основании понимания Риккертом индивидуальной причинности Гессен и выстраивает в дальнейшем свою концепцию индивидуальной причинности с укреплением ее объективности посредством трансцендентальной обработки.

С критицизмом встает проблема рационально нетронутой, свободной от всякой «интродекции», иррациональной действительности, которую трансцендентальный эмпиризм называет «объективной действительностью» и которая должна быть трансцендентально обоснована без опосредования понятийными научными формами. Априори, которое конституирует действительность, находится глубже априори науки — так, по мнению Гессена, реабилитируется эмпиризм, неограниченный исключительно научной обобщающей понятийной обработкой. Гессен утверждает наличие более глубокой, допонятийной действительности с целью «транспонировать эмпирические требова-

---

<sup>11</sup> Ibid. S. 9.

<sup>12</sup> Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. Логическое введение в исторические науки. СПб.: Наука, 1997. С. 324.

<sup>13</sup> Там же. С. 325.

ния в трансцендентальное» — понятие «объективной действительности», в основе которого находится новое понимание «созерцания» (*Anschauung*): «Созерцание — это объективная действительность, которая также как и понятия конституируется через различные формы (категории): причинность, вещьность, формы времени и пространства». Действительность и понятия бытия различает, таким образом, не объективность, а очевидная многообразность (*Mannigfaltigkeit*) созерцания, «необходимость преодоления которого и является результатом логической работы понятия»<sup>14</sup>. Исходя из вышеизложенного различения общеродового и общеобязательного на месте старого противоречия между субъективным созерцанием и объективным понятием, выходят следующие пары противоречий-понятий: «Понятие ценности или формы — созерцание как простое содержание и понятие бытия — созерцание как многообразная действительность. Понятие формы обладает трансцендентальной общностью и может конституировать не только общие, но и индивидуальные понятия, а даже и индивидуальную действительность»<sup>15</sup>.

Гессен во многих своих утверждениях опирается на положения, разработанные Г. Риккертом, более же оригинальным, занимающим центральное место в трансцендентальном эмпиризме Гессена, является не столько понятие индивидуальной причинности, которому посвящена диссертация, сколько вводимое им понятие «первичной причинности». Следуя трансцендентальному методу, понятие первичной причинности должно пройти чисто формальную обработку. Это означает исходить из формально «невосприимчивого» (и, таким образом, «непереживаемого»), «несущего» (как неметафизического, так и неэмпирического), что и означает объективную действительность с позиции трансцендентального эмпиризма. Первичная причинность означает форму, которая входит в содержание и конституирует первоначальную необходимость суждения. Гессен говорит о бесконечном многообразии ранее определенной им созерцаемой действительности, нетронутой научной, обобщающей обработкой понятий, а посему первичная причинность определяется как «необходимость временной последовательности кусков действительности»<sup>16</sup>, для которой «возможность возврата (*Wiederkehrens*) исключена», так как «действительность, — по Гессену, — никогда не повторяется. То же самое относится и к исторической причинности...»<sup>17</sup> Понятие кусков действительности (*Wirklichkeitsstücke*) с необходимостью предполагает целое, «тотальность действительности», не поддающейся в своем бесконечном многообразии мышлению конечного субъекта. Следовательно, необходимо допущение «*intellectus archetypus*, который интуитивно созерцает замкнутую в себе объективную действительность»<sup>18</sup>. Гессен усматривает некую «первичную причинность действительности» (*primäre Wirklichkeitskausalität*), и также говорит о «мыслимой метафизически завершенной действительности», то есть переходит границы от объективности и научности к метафизике, указывая тем самым и на границу действия трансцендентального эмпиризма, неспособного решить проблему завершенности, тотальности действительности.

Раскрывая понятие «объективной действительности», он пишет: «В своей тотальности она расстилается перед нами как замкнутая, покоящаяся в себе всеинность

---

<sup>14</sup> Hessen S. Über individuelle Kausalität. S. 13.

<sup>15</sup> Ibid. S. 14.

<sup>16</sup> Ibid. S. 79.

<sup>17</sup> Ibid. S. 81.

<sup>18</sup> Ibid. S. 90.

(Allheit): прошлое, настоящее и будущее сняты (aufgehoben), они образуют непрерывное полностью замкнутое постоянное целое. Само время теряет здесь всякий смысл. Время и пространство совпадают, остается только в некоторой степени недифференцированная форма созерцания. Соответственно и причинность теряет свое особенное значение, которое отличает ее, например, от субстанциальности. Эта мыслимая метафизически завершенная действительность является нам как бесконечная всеобъемлющая вещь, причинная необходимость временной последовательности становится постоянным необходимым совместным бытием, с необходимостью взаимосвязанные вещи становятся свойствами постоянной вселенной, которая представляет эту достигшую своей идеальности действительность»<sup>19</sup>. Эта мыслимая завершенная действительность является «царством абсолютной необходимости», а понятие первичной причинности теряет свои специфические свойства и оборачивается в противоположное понятие необходимости. Приведение последовательного анализа первичной причинности к ее противоположности, т. е. необходимости, является, по Гессену, свидетельством «невозможности применения понятия формы к тотальности содержания», а также того, что такое понятие формы «не имеет соответствующего ему объекта, который оно конституирует», и что, таким образом, оно является «лишь регулятивным принципом»<sup>20</sup>. Такой ход Гессен опять же заимствует у Канта, указывающего в трансцендентальной диалектике на то, что идеи нельзя использовать в качестве конститутивных принципов, идеи — это «правила рассмотрения объектов», а «не законы их устройства», они субъективны и относятся к трансцендентной сфере должностования, стоящей над научной сферой понятийной обработки действительности. Первичная причинность через свою противоречивость в метафизическом рассмотрении также указывает на то, что ее можно охватить только как регулятивный принцип, как идею, как понятие формы (Formbegriff) без понятия бытия (Seinsbegriff), в противном случае она становится конститутивной. Означает ли это, что первичная причинность является чистой формой? Ведь, в ее определение входит содержательное понятие «куски действительности», а значит ее нельзя полностью оторвать от содержания. В свою очередь, можно ли содержание, вещь рассматривать без понятийных наслоений формы, можно ли достичь чистой формы созерцаемой многообразной действительности? Ответ следует из «квази-догматической предпосылки, что действительность никогда не повторяется», вводимой Гессеном, вслед за Риккертом, и состоящей в том, что, если «осмыслить всю глубину» этого положения и мыслить его последовательно до конца, то окажется, что «действительным<sup>с</sup> является только моментальное состояние вещи»<sup>21</sup>. При этом нельзя констатировать изменения, а следовательно, последовательность, «каузальность в чистой действительности теряет свой смысл»<sup>22</sup>, а вместе с постоянством, являющимся определяющим для субстанции, теряет в чистой действительности свой смысл и субстанциальность, превращая понятие субстанции из конститутивного принципа в пределе мыслимой чистой субстанции в регулятивный принцип, поскольку «достижение» собственно действительности означает ее снятие как понятия действительности. Таким образом, «если мы мыслим действительность завершенной, причинность превращается... в субстанциальность, или лучше сказать,

---

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid. S. 92.

<sup>21</sup> Ibid. S. 96, 97.

<sup>22</sup> Ibid. S. 98.

оба они совпадают, чтобы разрешиться в высшую форму необходимости»<sup>23</sup>. Оба принципа выступают как регулятивные, указывая на необходимость и невозможность завершения их окончательного определения.

Понятие первичной причинности является одним из последних в теоретической области, оно не допускает дальнейшей редукции. Первичная причинность — это общее условие как общей закономерности, так и исторической причинности, хотя она и не относится к ним как понятие целого к частям и как общеродовое понятие. Понятие первичной причинности как необходимости временной последовательности относится только к причинной действительности, оно представляет другой тип общего, абстрагирования: «трансцендентальная общность является общностью предпосылки, примиряющей противоречия нижних форм, [общностью — Ю. М.] требования, которое показывает проблему, вовлекающую в себя все нижние проблемы»<sup>24</sup>. Гессен подчеркивает, что он хотел посредством «априори (трансцендентного должествования) лишь укрепить эмпирические науки и убрать с дороги все метафизические предубеждения»<sup>25</sup>. Но это не означает, что за пределами науки нет других возможностей решения проблем, возможны и другие области и другие средства. Он указывает еще на одно глубочайшее значение системы Канта, состоящее в том, что Кант показывает, как область практического разума начинается там, где заканчивается область теоретического, и как теоретические регулятивные принципы превращаются в конститутивные практические принципы. Гессен понятийно расстраивает свою схему в эстетической сфере и показывает, как введенный им регулятивный принцип «объективной действительности» приобретает конститутивное значение. Отмечая такое превращение, Гессен определяет регулятивные принципы как «относительно регулятивные принципы». Он заключает, что происходит постоянный поиск более общих трансцендентальных принципов, расстраивание условий возможности познания, и демонстрирует это введением своих новых раздвигающих границы пограничных понятий: объективной действительности и первичной причинности, а также новой методологией обобщения посредством примирения более общими принципами новых проблем.

При рассмотрении исторической причинности Гессен подчеркивает, что «индивидуальные образования истории — это только понятия, а не действительности (Wirklichkeiten)»<sup>26</sup>: «проникая к понятию действительности, чтобы охватить чистейшую форму действительности причинности (Wirklichkeitsform der Kausalität), мы уже покидаем почву методологического исследования, на котором зиждется проблема исторической каузальности, и обращаемся к теоретико-познавательной спекуляции»<sup>27</sup>.

Риккерт вводит индивидуализирующий метод в теоретизацию истории, который допускает, что «не исключена возможность того, что существует род научной обработки, который находится в совершенно ином, так сказать, более близком отношении к эмпирической действительности, чем естествознание»<sup>28</sup>. Такой тип обработки действительности имеет установку на постижение эмпирической действительности с точки зрения ее индивидуальности и единичности. Задача состоит в том, чтобы

---

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid. S. 147.

<sup>25</sup> Ibid. S. 151.

<sup>26</sup> Ibid. S. 40.

<sup>27</sup> Ibid. S. 19.

<sup>28</sup> Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. С. 224.

выявить специфику понятийного охватывания истории, показать, что «понятие исторической причинности» образуется посредством выбора из бесконечного числа «вторичных исторических объектов», которые могут быть привлечены к исследованию. Риккерт указывает на то, что, как в науке, все сводится к простым вещам, а в душевной жизни — к простым ощущениям и «психическим элементам», так и «слова атом и индивидуум, по-видимому, означают одно и то же» — «неделимый», но по содержанию понятий они прямо противоположны друг другу. Если атом означает простейшее неделимое, то индивидуум всегда сложен. Риккерт утверждает, что «всякое тело, которое мы знаем, обладает индивидуальностью (ist individuell gestaltet)»<sup>29</sup>. Гессен не соглашается с такой широкой трактовкой индивидуального: «В понимании истории как индивидуализирующей науки о культуре мы согласны с Риккертом, который, на наш взгляд, глубже других понял существо историч<еского> метода. От Риккерта наша классификация наук отличается, однако, тем, что понятие индивидуального для нас неразрывно связано с понятием культурных ценностей, почему мы и не признаем как «индивидуализирующих наук о природе», так и (если отвлечься от философского познания культуры) «генерализирующих наук о культуре». В этом заключается для нас правота классификации наук Мюнстерберга (особенно как она изложена им в его «Philosophie der Werte»<sup>30</sup>, от которой наша отличается однако тем, что: 1) история для нас столь же объективная наука, как естествознание, почему мы и считаем наименование ее «субъективирующей» наукой неудачным и 2) история оперирует также с понятиями причинности и необходимости, а не ставит своей целью только изложить содержание человеческого воления... Наконец, от точки зрения «марбургской школы» (Коген, Наторп, Штаммлер) наша точка зрения отличается тем, что история не есть для нас учение о прогрессе и долженствовании и не зависит от этики»<sup>31</sup>.

Гессен различает понятия одноразового (einmalig) от индивидуального в истории: последнее образует нечто незаменимое, нераздельное, единое одноразовое, первое же означает одноразовое в экспериментальной действительности, проявление в одном экземпляре общеродового понятия. Общее (das Allgemeine) в смысле исторического целого коррелирует с одноразовым в смысле исторически индивидуального. Понятие общего применимо ко всей действительности, а «историческая общность (Allgemeinheit) является ценностно ориентированной (wertbezogene) общностью целого (курсив мой — Ю. М.), каждая часть которого означает индивидуальный член, обладающий или непосредственной или опосредованной связью с какой-либо ценностью»<sup>32</sup>.

При объяснении необозримо многообразных исторических событий в их взаимосвязи следует руководствоваться принципом «точно соответствующего включения объясняемого события в непосредственно охватываемое целое»<sup>33</sup>, осознавая при этом, что это только точка зрения, определенный вид понятийной обработки единой объективной действительности, а именно исторический, а не сама действительность. Гессен отмечает, что здесь разрабатываемый им трансцендентальный эмпиризм, определяющий философию как науку о ценностях, осознает, что он не может решать эмпирических

<sup>29</sup> Там же. С. 217.

<sup>30</sup> Философия ценностей (нем.)

<sup>31</sup> Гессен С. И. Основы педагогики. С. 398–399.

<sup>32</sup> Hessen S. Über individuelle Kausalität. S. 25.

<sup>33</sup> Ibid. S. 44.

проблем и примиряется с опознанием своих границ. Специфика познания исторической причинности по отношению к причинности действительности состоит в своеобразии выбора типа причины на фоне их бесконечности: «она [историческая причинность] персонифицирует все эти причины (курсив мой — Ю. М.) в своем собственном лице... История... как раз исключает непосредственные действительные причинные связи, чтобы довольствоваться “персонифицированной” причиной»<sup>34</sup>. Гессен приводит пример смерти Цезаря, причиной которой стали «кинжалы заговорщиков» и которая означает больше, чем физический акт смертельного удара, она объясняет исторические события, дает им обоснование. Гессен соглашается с М. Вебером, который для понятийного объяснения исторических отношений использует понятие «реальной основы» (Realgrund) и противопоставляет его понятию «познавательной основы» (Erkenntnisgrund). После рассмотрения специфики исторической причинности по отношению к естественнонаучной Гессен констатирует, что «мы не можем знать», «где находятся границы между действительностью и двумя ее охватывающими мирами естествознания и истории»<sup>35</sup>. Гессен констатирует противоречие, возникающее из противоположных требований к причинному объяснению исторического развития: с одной стороны, это ценностная установка и индивидуализация, а с другой — подведение под свободное от ценностного значения понятие общего. Решение этого противоречия Гессен видит именно в допущении первичной причинности действительности, которая отличается от исторической причинности и позволяет, по его мнению, рассматривать противоречие между индивидуализацией и обобщением как противоречие между целями и средствами, что в результате приводит к объединению этих обеих форм. «Принимая во внимание причинность действительности, историческая причинность (курсив мой — Ю. М.) являет собой в высшей степени сложный продукт понятийной ее обработки». Историческая причинность «определяется выбором, в котором индивидуальность причинно объясняемого явления играет только ограничивающую роль. При этом выбранная историческая причина является персонифицированной причиной»<sup>36</sup>. Таким образом, следуя Гессену, исторические явления, факты всегда должны быть соотнесены с личностью, должны быть персонифицированы и только так и возможно говорить о причинности в истории, о ее теоретизации.

Анализируя позицию Гессена, можно убедиться в том, что установка трансцендентального эмпиризма на укрепление эмпиризма в исторической действительности означает укрепление объективности индивидуального. Для этого Гессеном и вводится понятие первичной персонифицированной причинности, усиливающее границу между естественнонаучным и историческим теоретизированием объективной действительности. Но Гессен не останавливается на усилении разграничения, а вводит субъективный элемент персонификации, который становится решающим для объединения в личности различных ценностных областей и для понимания иррационального, мистического основания реализации ценностей, не отрицая при этом возможности обобщения, теоретизации истории и поиска исторической причинности.

В эстетической сфере следует также выделить специфическую для нее причинность. Гессен показывает, как регулятивный принцип преобразовывается в конститутивный, что дает ему основание утверждать относительность разделения на регулятивные

---

<sup>34</sup> Ibid. S. 45, 46.

<sup>35</sup> Ibid. S. 46.

<sup>36</sup> Ibid. S. 47.

и конститутивные принципы. Примером служит понятие «объективной действительности», которое является последним и к которому сводятся (редуцируются) все остальные, оно имеет регулятивное значение, является идеей, заданием неразрешимым для теоретического сознания. Являясь последним, пограничным понятием теоретической сферы, оно одновременно указывает на то, что существует нечто за его пределами. Эта реальность, которую интуитивно постигает *intellectus archetypus* в ее наглядном многообразии и полноте, не нуждаясь в понятиях. В эстетической сфере понятие объективной действительности является сходным с определением эстетического объекта у Канта, с его четырьмя моментами прекрасного. Объективная действительность в ее тотальности как единство, всеиность абсолютной необходимости обладает теми же характеристиками, что и эстетический объект. Таким образом, для *intellectus archetypus*, созерцающего объективную действительность, теоретическое воззрение совпадает с эстетическим, для него объективная реальность — это высшее знание и одновременно произведение искусства. Регулятивный принцип объективной действительности в эстетической сфере конституирует свой объект — произведение искусства. С одной стороны, как регулятивный принцип, понятие объективной действительности указывает на принцип причинности, который является условием, установкой, необходимой для того, чтобы многообразие созерцаемых объектов могло быть выражено понятием. Более того, оно всегда указывает на границу и на наличие запредельного себе, на неразрешимую проблему, составляющую бесконечный научный поиск. Каждый объект такого поиска только звено в бесконечной цепочке взаимодействий объективной действительности. В то время как произведение искусства завершено и представляет собой «самодостаточное целое, которое как таковое не требует особенной цели, ценность которого скорее покоится в нем самом; это маленький замкнутый мир в себе (*Welt in sich*), оно никогда не указывает за свои пределы. В определенном смысле оно означает образ вселенной, это микрокосмос»<sup>37</sup>.

Своеобразие эстетического объекта обуславливает специфику эстетической причинности. В теоретической сфере причинные ряды бесконечны и раскрытие одной причины влечет за собой поиск следующей, в ней не может быть места для эстетической причинности. Причинные ряды в эстетической сфере должны быть «конечными, замкнутыми», «художник должен выбирать определенные причинные ряды и извлекать их из всеобщей взаимосвязи, изолировать их. Как начальное звено эстетической причинной цепочки никогда не должно указывать за свои пределы на свою причину, так и конечный пункт — на свой эффект»<sup>38</sup>. Если в науке причинность выражается закономерностью, то в эстетике причинность, как условие возможности образования эстетического объекта, выражается как изоляция. Примером возможности прерывания естественного причинного ряда в искусстве Гессен называет частое использование в нем чуда как своеобразного момента в причинности. Повреждение естественного причинного ряда означает лишь то, что происходит перенос из естественного причинного ряда в другой причинный ряд. Произведение искусства представляет собой микрокосмос со своим собственным причинным рядом, то есть нечто чудесное. Специфику причинности эстетической сферы Гессен определяет как ««изолированную» причинность»<sup>39</sup> (курсив мой — Ю. М.). Так Гессен расстраивает понятие при-

---

<sup>37</sup> Ibid. S. 107.

<sup>38</sup> Ibid. S. 110.

<sup>39</sup> Ibid. S. 111.

чинности, теперь кроме действительной есть еще и индивидуальная и изолированная причинность; последняя в определенном смысле также является и индивидуальной причинностью. К сожалению, Гессен не рассматривает детально отношение между индивидуальной и изолированной причинностью, подчеркивая только, что нельзя смешивать историю и искусство, историческую реальность и индивидуальную причинность с изолированной эстетической, это означает для Гессена привнесение в теоретизацию истории наглядности и переживания (натурализма).

В этической сфере масштабом является целеполагающая зависимость должностования. Нравственно действующий человек задает себе причинную цепочку через постановку нравственной цели и осознание средств для ее реализации. С одной стороны, его действие имеет начало и конец, что дает основание говорить об определенном виде изолированной причинности. Данная причинность носит понятийный характер осознанных целей и средств, что опять же означает своего рода понятийную изоляцию. А с другой — этическая причинность не является «миром в себе», как это характерно для эстетической, в которой мир, произведение искусства противостоят личности как микрокосмос. В этической причинности мир, напротив, не изолируется от личности, она остается вовлеченной в него своими мыслями и действиями. За пределами нравственной деятельности, т. е. этической причинности (цели и средств ее достижения личностью) наличие нравственного начала (добра), или его отсутствие в мире, не является проблемой этики.

Гессен вводит последний разбираемый им тип причинности — религиозный. Для религии в отличие от этики, наоборот, разрыв между сущим и должным в мире является основополагающим для его понимания. Причиной, началом разрыва является грехопадение, которое задает причинный ряд всему последующему ходу развития мира и личности верующего человека. В противоположность эстетической изолированной причинности религиозная причинность представляет установку на всеобщую зависимость всех от всех и всех от Бога, что делает всех ответственными и виновными в грехе. Религиозное сознание движимо первопричиной греха и установкой на его всеобщее преодоление. Так, «первичная причинность, идея абсолютной взаимосвязи, которая в теоретической сфере имеет значение регулятивного принципа для наук, в религии переживается как трансцендентное абсолютное бытие, как наидостовернейшее, наиобъективнейшее, что вообще существует»<sup>40</sup>. Гессен ссылается на понятие теологической идеи у Канта. Наличие такой высшей объективной наглядности раскрывается, однако, только индивидуальному мистическому переживанию. Предельно общее достигается предельно субъективным переживанием единства, к которому можно пробиться и через «объективную религию».

«Последнее» понятие всегда обозначает границу объективности, а далее начинается область субъективной мистики, область переживания. Гессен последовательно проводит задачу критической философии: строгое отделение науки от метафизики. Метафизика начинается тогда, когда нарушаются границы различных областей. Возможно ли объединение объективного научного и субъективного мистического, объединение всех проблем и их решение? Ответ Гессена: на это способна только личность. Он обращается к Канту и указывает на его учение о трансцендентальном идеале, «под которым Кант понимал... идею в индивидуе (*in individuo*), которая в то же время должна была уразуметь в себе все идеи»<sup>41</sup>. Только личность способна примирить

---

<sup>40</sup> Ibid. S. 114.

<sup>41</sup> Ibid. S. 150.



все противоречия и растущую сложность понятийной обработки действительности с ее установкой на недостижимость цели и соединить их в систему. «Здесь, однако, заканчивается царство философии как объективной науки. Здесь проходит граница, где эта по своему смыслу объективнейшая наука, абстрактнейшее учение о вечных абсолютных формах нашей культурной деятельности вдруг оборачивается субъективнейшими тайнами личности, ее наисвятейшими святостями, где царят иррациональная вера и доверительная надежда»<sup>42</sup>.

Как и все представители трансцендентальной философии, Гессен переносит решение основных вопросов за пределы трансцендентального горизонта, сферой его исследований остается поиск укрепления объективности индивидуального посредством раскрытия его логических оснований, он не делает высказываний о действительности.

Гессен проводит строгое разграничение философии и метафизики. что не означает, что его не занимает проблема единства, целостности. «Последнее единство», по его мнению, дано лишь в иррациональном, в мистике, которая является отрицанием всякого формального знания, она не имеет формальных предпосылок своего существования и потому находится вне философии. Мистику невозможно теоретизировать, а, следовательно, замечает Гессен, «ей не соответствует никакого тома»<sup>43</sup> философии. Связанная с переживанием, мистика представляет собой общий переплет всей системы. Таким образом, по Гессену, только в мистике решаются те проблемы, которые традиционно считала своими метафизика. «Примирить, объединить оба мира каким-нибудь рациональным доказательством нельзя, так как дуализм обоих миров есть предпосылка философии, как объективной науки. Можно только признать факт реализованной ценности и подвергнуть этот факт тому или иному истолкованию»<sup>44</sup>. Как уже отмечалось, Гессен впоследствии не развивает свои гносеологические положения, хотя неизменно ссылается на их выводы при теоретизации исторической реальности.

Несмотря на популярное утверждение о том, что гносеология не представляет особенного интереса для отечественной мысли, а философия И. Канта и трансцендентализм подвергались всяческой критике, именно кантианец А. И. Введенский и его ученики Н. О. Лосский и И. И. Лапшин занимали видное место в философской жизни России в начале прошлого столетия. Так, Лапшин пишет свою диссертацию «Законы мышления и формы познания», опираясь на критицизм И. Канта и теорию ценностей неокантианцев, но защищает ее не во Фрайбурге и не в Гейдельберге, как Ф. А. Степун и Г. Ланц, а в Петербурге, что говорит о близости философских поисков в начале XX в. в России и Германии. В докладе «О мистическом познании и “вселенской любви”» Лапшин также рассматривает значение иррационального в познании. Взгляды Гессена в своей основе перекликаются с взглядами Лапшина, хотя последний в большей мере собирает материал, помогающий выявить наличие «технических, специально философских оболочек» при изучении феноменов изобретения и творчества, в то время, как Гессен вводит новые типы причинности, понятийно расстраивает заданную Риккертом систему трансцендентальных методологических форм. В более поздней работе «Монизм и плюрализм в системе понятий» (1928) Гессен делает своего

---

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Гессен С. И. Мистика и метафизика // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Русское издание. Кн. 1. М.: Мусaget, 1910. Репр.: М.: Территория будущего, 2005. С. 148.

<sup>44</sup> Там же. С. 137.

рода набросок своей собственной системы, хотя прав В. В. Зеньковский, когда отмечает, что «дальше... чисто формальных указаний» он не пошел, а также в дальнейшем «и не пробовал развить “иерархическую систему понятий”»<sup>45</sup>.

Хотелось бы обратить внимание на то, что такие именитые критики И. Канта, как о. П. Флоренский, Н. А. Бердяев, В. Ф. Эрн и Л. П. Карсавин обращались к методологии неокантианства. Флоренский в книге «У водоразделов мысли» использует разграничение теоретизации естественного и исторического знания, Н. А. Бердяев и В. Ф. Эрн в серии философских биографий, а Л. П. Карсавин в своей книге «Джиордано Бруно» применяют индивидуализирующий метод интерпретации истории и культуры; и такие примеры можно множить.

В заключение следует отметить, что в своих исследованиях Гессен проявил себя как скрупулезный тонкий аналитик, разбирающийся в методологических хитросплетениях трансцендентализма. оэтому оценку Фолькельта, в которой он «охотно признает» Риккерта «мыслителем, со строгостью и последовательностью, которые надлежит приветствовать, старающегося установить в борьбе с релятивизмом и позитивизмом прочные, объективные условия познания»<sup>46</sup>, можно отнести также и к его ученику Гессену. Знакомство и изучение философии Гессена, включение ее в современный философский дискурс непременно будет способствовать повышению отечественной философской культуры, а также более полной и дифференцированной ее оценке.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Гессен С. И. Мистика и метафизика // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Русское издание. Кн. 1. М.: Мусагет, 1910 (репр.: М.: Территория будущего, 2005).
2. Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М.: Школа-Пресс, 1995.
3. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. II. Ч. 1. Л.: ЭГО, 1991.
4. Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. Логическое введение в исторические науки. СПб.: Наука, 1997.
5. Hessen S. Über individuelle Kausalität. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde der philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg i. B. Freiburg i. B., 1909.
6. Kramme R. Philosophische Kultur als Programm. Die Konstituierungsphase des LOGOS // Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise: zur Topographie der «geistigen Geselligkeit» eines Weltorfes 1850–1950. Hrsg. von H. Treiber, K. Sauerland. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995.
7. Windelband W. Vorwort // Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. Freiburg i. Br.-Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1884.
8. Windelband W. Die neuen Wertprobleme und die Rückkehr zum Idealismus // Windelband W. Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts. Fünf Vorlesungen. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1909.

---

<sup>45</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. Т. II. Ч. 1. С. 247.

<sup>46</sup> Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. С. 492.

*В. С. Попова*

**ПРОБЛЕМА «ДРУГОГО Я»  
В КУЛЬТУРФИЛОСОФСКОМ СВЕТЕ  
(О НЕКОТОРЫХ ИДЕЯХ РУССКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ)<sup>1</sup>**

«Все больше и больше полнится мир враждебным криком  
глухих друг к другу людей».

*Ф. А. Степун*

Проблема другого сознания, «чужого Я», является одной из фундаментальных проблем эпистемологии, философии сознания и социальной онтологии. На первый взгляд, ее связь с культурфилософскими проблемами, с осмыслением «самочувствия» современной культуры предстает эклектикой разных уровней рефлексии. В данной статье мы постараемся показать, каким образом трактовка проблемы «другого Я» такими мыслителями русского зарубежья, как Н. О. Лосский, И. И. Лапшин, Ф. А. Степун может, во-первых, быть соотнесена проблемами философии культуры, во-вторых, соответствовать или не соответствовать современным реалиям кризиса пост-культуры<sup>2</sup>.

Хотя проблема другого сознания в философии имеет множество альтернативных трактовок<sup>3</sup> (теории, ориентированные на «аргумент по аналогии»; исследования в рамках аналитической философии языка; решения, предлагаемые «постсубъективными философиями»<sup>4</sup> и др.), она продолжает оставаться дискуссионной по сей день. Трактовка проблемы «другого Я», несомненно, определяется тем, каково понимание самого познающего субъекта, «Я». С точки зрения современных гуманитарных наук конструктивна позиция Л. А. Микешиной: «Современная эпистемология нуждается в такой категории субъекта, когда он понимается не «дуалистически», но в своей

---

<sup>1</sup> Статья написана при финансовой поддержке РГНФ, грант № 11-03-00382а «Философия культуры в русском зарубежье: подходы, модели, антиномии».

<sup>2</sup> Согласно П. С. Гуревичу, суть состояния пост-культуры можно охарактеризовать как инвазию виртуальных сюжетов в мир реальный и потерю доверия к культуре как «второй природе». Для такого состояния культуры характерны «атопия» (разрушение социального пространства) и «ахрония» (потеря чувства времени), которые в свою очередь указывают на ситуацию кризиса социальной идентичности в современном обществе, процессы деградации социальных связей. См. подробнее: Гуревич П. С. Безместность человека // Философия и культура. 2009. № 2.; Павел Гуревич. «Кризис современной культуры». Телеканал «Просвещение», программа «История идей» // URL: <http://iph.gas.ru/page26585761.htm> (дата обращения — 18.11.2012).

<sup>3</sup> Обстоятельный обзор части из них дана И. И. Лапшиным в работе «Проблема “чужого Я” в новейшей философии» (1909–1910).

<sup>4</sup> См. Порус В. Н. Рациональность. Наука. Культура. М., 2002.

целостности, человека, замененного «частичным» гносеологическим субъектом в традиционной теории познания, необходимо на новом уровне вернуть в современную эпистемологию, сочетающую абстрактно-трансцендентальные и экзистенциально-антропологические компоненты»<sup>5</sup>. Если рассматривать субъекта гуманитарного познания, то его специфика может быть отражена только через дополнение понимания абстрактного субъекта в классической методологии науки новыми характеристиками, которые учитывали бы зависимость мышления от включенности в общение с другими людьми.

В социокультурном аспекте решение вопроса о соотношении «Я» и «другого Я» не может проходить через акцентирование и абстрагирование собственного «Я» и использование «аргумента по аналогии». Коммуникативная рациональность, о которой сегодня много рассуждают в контексте методологии гуманитарного познания, предполагает установление связи «Я» и «не-Я» через *рождение смысла «другого Я»* и, одновременно, нахождение *средства онтологизации «чужого Я»*. Пути преодоления ощущения исключенности человека из общественных связей, разрушения аутентичности личностного «Я» должны лежать в сфере коммуникации, которая поддерживает субъективную реальность. «Другие Я» способны засвидетельствовать субъективную реальность, транслируя повседневные значения, бытовые смыслы. Чтобы удостовериться во внутренней и внешней жизни собственного «Я» (как ни парадоксально), требуется «Я» другое, необходимо высказаться вовне. Получается, что классическая рационалистическая трактовка проблемы чужого сознания, идущая от Декарта, в современном гуманитарном познании преобразуется в нечто контрарное: «чужое Я» помогает засвидетельствовать, онтологизировать собственное «Я» и включить его в поток жизни. Достаточно часто оказывается, что ясное и отчетливое понимание собственных ценностей, интересов приходит через предъявление другим собственных соображений. Всякое высказывание, выражающее некоторое убеждение субъекта, имеет такую пресуппозицию — совокупность представлений о «другом Я», определяющую характер высказывания. При таком взгляде на проблему значителен вклад феноменологических изысканий Э. Гуссерля и его «Картезианских размышлений», конструктивны «Теория коммуникативного действия» Ю. Хабермаса и понятие жизненного мира человека.

Таким образом, для адекватной социокультурным реалиям трактовки вопроса о соотношении «Я» и «другого Я» **требуется элиминировать жесткую оппозицию субъекта и объекта и искать пути их опосредования**. В социокультурном контексте такое опосредование субъекта и объекта выстраивается через акт коммуникации «Я» с «другим Я», через созидание структур *коммуникативной рациональности*<sup>6</sup>. Проблема заключается в том, что сама коммуникативная рациональность может быть по-разному истолкована, и особенности толкования заключаются в том, как удается выстроить связь между «Я» и реальностью «другого Я», «чужого сознания», очевидного, но ускользающего.

В русской мысли можно встретить различные вариации подходов, примиряющих в идее субъективного «Я» начала индивидуальности и всеобщности. Сам разговор

---

<sup>5</sup> Микешина Л. А. Эмпирический субъект и категория жизни // Эпистемология и философия науки. 2009. № 1. С. 7–8.

<sup>6</sup> См. подробнее: Смирнова Н. М. Коммуникативная рациональность и жизненный мир человека // Эпистемология и философия науки. 2008. Т. XVII. № 3.

о соотношении субъекта с реальностью «другого Я» составил заметную страницу в истории русской философии.

В работах В. С. Соловьева феномен Другого рассматривается, и в связи с этим вопросом он даже получает от К. Д. Кавелина обвинение в солипсизме. Но нам хотелось бы обратить внимание на понятие «восполнение», вводимое В. С. Соловьевым и открывающее социокультурную перспективу проблемы «другого Я». Оригинальный анализ этого понятия философии Соловьева дан в статье В. Н. Брюшинкина<sup>7</sup>. «Восполнение» имеет и социальный, и личностный смысл, устанавливая связь «Я» с «Я» другого человека или многих других людей. «Восполнение — это отношение между субъектами, вытекающее из принципиальной неполноты их бытия и стремления к совершенству и состоящее в объединении различных субъектов в единое существо без потери их индивидуальности»<sup>8</sup>. Всякая личность нуждается в таком «восполнении» со стороны другого, ибо не имеет достаточного основания собственного автономного существования (атрибутивная социальность человека здесь необходимое, но недостаточное условие). Эта потребность в восполнении заложена в самой природе «Я», которое изливается вовне, стремясь заполнить пустоту Другого и принять то, что способно принять. Очевидно, что сама по себе доктрина восполнения у Соловьева в строгом смысле не содержит обсуждения проблемы чужого сознания, но она, несомненно, достойна внимания в контексте заявленной темы: в ней задано необходимое социокультурное измерение проблемы «другого Я», сам факт бытия которого в этом ключе представляется субъекту очевидным и не требующим обоснования. Соловьева интересует качество, характер взаимодействия, из которого вырастает сама жизнь в культуре, русская жизнь, имеющая сущностные отличия от жизни в другой культуре. В таком подходе просматривается не теоретизирующий, но феноменологический взгляд на проблему бытия Другого, черпающий из жизни и ее несомненности основания для признания внутренней жизни «другого Я».

Ярким эпизодом споров по проблеме «другого Я» стало обсуждение вышедшей в 1892 г. в «Журнале Министерства народного просвещения» работы А. И. Введенского «О пределах и признаках одушевления: Новый психо-физический закон в связи с вопросом о возможности метафизики». Как логициста, Введенского занимает само обоснование гносеологической возможности «другого Я», подход теоретический, который, однако, приходит к использованию аргументов из области практической философии. «Задача исследования — определить, как именно каждый из нас *проверяет* свое убеждение, что, кроме него, есть душевная жизнь у других существ, хотя можно наблюдать не ее самое, а только сопутствующие ей телесные явления»<sup>9</sup>. Введенский полагает, что мы не можем указать на признаки существования чужой одушевленности, опираясь лишь на эмпирические данные. Поэтому, «всякая душевная жизнь (где бы она ни была, во мне ли самом, или в других, это безразлично) протекает так, что всякий может ее отрицать во всех существах, кроме самого себя, нисколько не рискуя быть опровергнутым; ее нельзя отрицать только в самом себе»<sup>10</sup>. Мы знаем и представляем только свою собственную душевную жизнь, чужая же душевная жизнь

<sup>7</sup> Брюшинкин В. Н. Феноменология русской души // Вопросы философии. 2005. № 1. С. 29–39.

<sup>8</sup> Там же. С. 35.

<sup>9</sup> Введенский А. И. О пределах и признаках одушевления: Новый психо-физический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. — СПб., 1892. — С. 3.

<sup>10</sup> Там же. С. 30.

для нас непредставима. Но с таким же успехом мы можем приписывать одушевленность чужому бытию, проводя аналогию между своей и чужой душевной жизнью. Более того, наше сознание склонно к объективированию, к переводу субъективных представлений в объективные. Поэтому, имея полное право как признавать, так и не признавать чужую душевную жизнь, мы все же склонны верить в одушевленное существование других людей. Однако чужая душевная жизнь навсегда останется вне пределов возможного опыта, поэтому вопрос о ней является метафизическим. Введенский полагает, что особое метафизическое чувство, связанное с действием практического разума и позволяющее выйти за пределы возможного опыта, заставляет признать чужую душевную жизнь. Важнейший аргумент состоит в том, что нравственность не возможна без множества «других Я», это как раз и доказывает необходимость чужого сознания: «...истина чужого одушевления именно такова: она постулируется не той или другой формулой нравственного закона, но самым фактом признания обязательности нравственного долга вообще»<sup>11</sup>. Можно несколько распространить эту мысль, сказав, что сама культура как мир ценностей, знаков и смыслов, универсалий свидетельствует о наличии других сознающих коммуникантов.

Позиция Введенского, как и сама проблема другого сознания, подверглась активному обсуждению, в котором участвовали С. Н. Трубецкой, Н. Я. Грот, Л. М. Лопатин, Э. Л. Радлов и др.

И. И. Лапшин дал обстоятельное и систематически фундированное историко-философское исследование «Проблема “чужого Я” в новейшей философии» (1910), затем в 1924 году — «Опровержение солипсизма». Из историко-философского исследования Лапшина довольно трудно извлечь его собственную позицию по вопросу, хотя все рассматриваемые им направления и персоналии новейшей философии пропущены сквозь призму оригинального, глубокого и тщательного разума. Несомненно, что Лапшин по-особенному отнесся к концепции своего учителя А. И. Введенского, взгляды которого именно, что не разобраны, а просто компактно приведены в конце «Проблемы “чужого Я”...» и сказано: «К тезисам профессора Введенского я предполагаю вернуться в другой работе, которая составит продолжение настоящего исследования»<sup>12</sup>.

Собственная позиция Лапшина во многом в русле подхода его учителя. В «Опровержении солипсизма» он говорит об иллюзорности непосредственной данности чужого «Я». Введенский связывал эту иллюзию со склонностью человеческого мышления к объективации, Лапшин видит в основе этого механизма «склонность человека к эстетической перевоплощаемости»<sup>13</sup>. Размышления над проблемой «чужого Я» оказались существенными для развертывания Лапшиным эстетической проблематики, темы художественного творчества. Кантианец выстраивает связь представлений о «чужом Я» со склонностью к перевоплощаемости в психологистском духе. Конструирование «чужого Я» производится совместно чувствами и воображением, в итоге получается некий целостный образ. Эта целостность позволяет преодолеть разобщенность между «Я» и «чужим Я», между творцом и зрителем, поскольку сам перевоплощающийся

---

<sup>11</sup> Введенский А. И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам // Введенский А. И. Статьи по философии. — СПб., 1996. — С. 133.

<sup>12</sup> Лапшин И. И. Проблема «чужого Я» в новейшей философии // Записки историко-филологического факультета Императорского С.-Петербургского университета. Ч. ХСІХ. (Извлечено из «Журнала Министерства народного просвещения» за 1909 год). — СПб., 1910. — С. 192.

<sup>13</sup> Лапшин И. И. Опровержение солипсизма // Философские науки. 1992. № 3. С. 50

и примеривающий на себя образ другого не абстрагирует от этого образа признаки, а дает некую целокупность внутренних и внешних характеристик. Художник «целиком воссоздает человеческую душу, многогранную, полную противоположностей, причуд, идиосинкразий, объективирует ее и заставляет ее жить психологически детерминированной, как бы независимой от него жизнью»<sup>14</sup>. Эта способность к перевоплощаемости, на которой зиждется вся жизнь художественной культуры, требует особого внимания и наблюдательности к чужой душевной жизни. На этом пути не ставится абстрактный вопрос об онтологических основаниях и гносеологическом обосновании статуса «чужого Я», вопрос, который приводил бы критика к антиномии. Здесь важно «заинтересованное практическое отношение к “чужому Я”, выражающееся в деятельной любви, стремлении помогать другому в беде, быть к нему справедливым и т. п.»<sup>15</sup>. Наклонность к художественному перевоплощению, по Лапшину, являет собой сложный симбиоз некоторых наследственных и приобретенных черт, он отбрасывает мистически-интуитивный путь проникновения в тайну «чужого Я». Проблематика «Я» и «Ты», пропущенная Лапшиным сквозь призму размышлений о природе художественного творчества, на наш взгляд может быть представлена в культурфилософском ключе: «чужое Я» — это некий импульс перевоплощения, оно выступает одновременно и как субъект культуры, и как ее продукт. Относительно последнего можно сослаться на обстоятельные пояснения Лапшина о влиянии культурного контекста на перевоплощаемость. «Оно сказывается: I) во влиянии образцов народного творчества родного и общечеловеческого... II) Перевоплощение осложняется влиянием литературной традиции и вообще художественной традиции индивидуального творчества»<sup>16</sup>.

Интересную точку зрения по проблеме «чужого Я» предложил Н. О. Лосский. Здесь следует обратиться в первую очередь к работе «Восприятие чужой душевной жизни», опубликованной в «Логосе» в 1914 году, но также принять во внимание некоторые положения его имманентизма, изложенные и в «Обосновании интуитивизма», и в «Мире как органическом целом», и в «Свободе воли».

Проблема «чужого Я» перманентно возникала в кругозоре размышлений Н. О. Лосского, мыслитель формулирует достаточно четкую позицию по этому вопросу и имеет аргументы против не согласующихся с его подходом концепций. Так, в статье 1939 г. «Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля», после тщательного разбора он предпринимает критику феноменологических трактовок проблемы *alter ego*. Лосский полагает, что позиция Гуссерля основывается на поиске внешних свидетельств существования чужой одушевленности, что он применяет для обоснования идеи интерсубъективности старый и раскритикованный М. Шелером метод аналогии (другая монада «констатируется в моей монаде путем аппрегензии по аналогии»<sup>17</sup>). Вердикт Лосского: «подобные учения не только не решают гносеологической проблемы достоверности знания о чужом Я, но даже и не решают психологической проблемы самого возникновения у нас представления о чужом Я»<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> Лапшин И. И. О перевоплощаемости в художественном творчестве // Вопросы теории и психологии творчества. Т. 5. Харьков, 1914. С. 164.

<sup>15</sup> Там же. С. 176.

<sup>16</sup> Там же. С. 206–207.

<sup>17</sup> Лосский Н. О. Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля // Логос. 1991. № 1. С. 146.

<sup>18</sup> Там же. С. 147.

Сам Лосский исходит из того, что «весь мир, включая природу, других людей и даже Бога, познается нами также непосредственно, как мир субъективный, мир нашего Я»<sup>19</sup>. И наоборот, знание о чужой душевной жизни рассматривается им как частный случай знания о внешнем мире как таковом. Эта мысль звучит в более ранней работе «Восприятие чужой душевной жизни». Соотношение между субъектом и объектом познания Лосский основывает на акте гносеологической координации. «Наблюдаемый предмет должен быть имманентен сознанию, но может быть трансцендентен субъекту сознания»<sup>20</sup>. Но как применить это к познанию одушевленной реальности, что может удостоверить чужое сознание? Положение интуитивиста в этом вопросе «в высшей степени приятно», как выражается сам Лосский. Действительно, ему не приходится сталкиваться, подобно Введенскому, с проблемой нахождения чужой одушевленности вне пределов возможного опыта. Всякое проявление «чужого Я» вступает в кругозор познающего субъекта и тем самым становится имманентным ему.

Преимущества идеал-реалистического объяснения механизма обнаружения чужой душевной жизни Лосский видит в том, что оно дает ответ на вопрос: как возможно познание даже чуждой нам по «складу» душевной жизни? Идеал-реализм позволяет находить в ней «связанность», иными словами, созидать тем самые структуры *коммуникативной рациональности*, о которых велась речь выше. «Я» у Лосского принципиально открыто для других в силу его имманентизма. «Проблема общения я и не-я рассматривается Лосским в аспекте проблемы взаимодействия я и не-я на уровне постижения друг друга через интуицию»<sup>21</sup>. Постигание «чужого Я» не может происходить ни по аналогии с собственной душевной жизнью, ни даже на основе эмпатии, которая является центральным механизмом, например, в концепции Т. Липпса. Ведь в индивидуальном опыте духовной жизни каждого «Я» так много несхожего и уникального. В этом и заключается основная трудность постижения «чужого Я». Лосский предлагает такую конструкцию субъект-объектных отношений, которая, будучи спроецированной на проблему взаимодействия «этого Я» и «другого Я», преодолевает их разобщенность, однако учитывает несопоставимость уникального опыта, выступающего в качестве пресуппозиции всякого общения. Особенности имманентизма оставляют нас в поле гносеологических и, одновременно, онтологических трактовок.

Проблему «другого Я» в трактовке Лосского можно увязать с тем, как он чувствовал и осознавал кризисные явления культуры. Внимание к этой стороне дела представляет интерес, поскольку здесь можно уловить, на наш взгляд, созвучные современным обсуждениям кризиса культуры интонации.

В статье «Индустриализм, коммунизм и утрата личности», опубликованной в журнале «Новый Град» за 1936 г., Лосский пишет: «Признаки упадка личного, индивидуального бытия человека появились в самых различных странах: в Советской России, в Соединенных Штатах Америки, в Германии. Поэтому можно предполагать, что современная культура содержит в себе много различных условий, таящих в себе тенденцию деперсонализации человека»<sup>22</sup>. Основная видимая Лосским проблема —

---

<sup>19</sup> Лосский Н. О. Восприятие чужой душевной жизни // Логос. 1914. Т. 1. Вып. 2. С. 216.

<sup>20</sup> Там же. С. 189.

<sup>21</sup> Щедрина Т. Г. Архив эпохи: тематическое единство русской философии. — М., 2008. — С. 155.

<sup>22</sup> Лосский Н. О. Индустриализм, коммунизм и утрата личности // Новый град. 1936. № 11. С. 99.



это проблема омассовления, при котором на первый план выдвигаются «социальные функции человека» и обесценивается «индивидуальное общение человека с человеком, вживание одного лица во внутренний, единственный и незаменимый мир другого лица»<sup>23</sup>. Разница между проблемой, описанной Лосским и тем, как ее можно было бы интерпретировать теперь, состоит в том, что философ отмечает принужденность человека (особенно в Советской России, в обществе, где «нет свободы индивидуального искания») к омассовлению, в то время как теперь ясно, что этот процесс усреднения идет зачастую благодаря собственному согласию (или безразличию) членов социума, происходит это с легкостью «ускользания от ответственности» перед самим собой и другими. Преодолеть эту деперсонализацию, признаки которой выявляются и в современной пост-культуре, если следовать Лосскому, можно через индивидуальное общение, глубина и осознание ценности которого все больше утрачивается.

Интересно, что Лосский отмечает склонность человека с опустошенной внутренней жизнью к «рецептивным забавам» «с быстрою сменой впечатлений без сосредоточения и углубления в них»<sup>24</sup>: остросюжетные фильмы, спортивные состязания и т. п. И это постепенное движение к виртуализации культуры, когда человек, в силу собственной опустошенности, предпочитает включаться во второстепенную по отношению к внутренне значимой, уникальной и подлинной реальности среду. Лосский исходит из абсолютизации ценности индивидуальной внутренней жизни личности, а его структура взаимодействия с «другим Я» открывает непосредственную ее данность и простоту осмысленного взаимодействия. «Чтобы осуществить синтез социального и индивидуального развития, необходимо отстаивать ценности индивидуального общения, семьи, дружбы, приятельства, поддерживая все, что содействует углублению внутренней душевной жизни»<sup>25</sup>, т. е. формировать структуры коммуникативной рациональности, основывающейся на обмене субъективно значимыми смыслами.

Кризисные тенденции в культуре, которая сама по себе вполне успешно функционирует и обеспечивает потребителя всем необходимым, утрачивая связь с внутренним миром человека и всякими рациональными началами, отмечал и Ф. А. Степун: «Всматриваясь в политическую, хозяйственную и финансовую жизнь современной Европы, нельзя не видеть, что ее сложность, которая явно будет еще прогрессировать, дошла до таких размеров, что разобраться в ней простому смертному совершенно невозможно. Рационализированное капиталистическое хозяйство, по всей линии переплетающееся с международной политикой, завязывается на наших глазах в рационально уже не постижимый узел. Этот узел каждый предприниматель и даже каждый обыватель чувствует узлом, затягивающимся у него на шее»<sup>26</sup>. Из работ Степуна также можно реконструировать представление об определенной роли проблемы «другого Я» в обсуждении культурфилософских вопросов. Так, подход к демаркации «своего» и «чужого» играет важную методологическую роль при выработке позиции относительно перспектив развития культуры. Степун очень ёмко и точно фиксирует основания аргументации Шпенглера, который исходит из этого разграничения в развертывании мыслей о «закате Европы»: «Каждое бодрствующее сознание различает

---

<sup>23</sup> Там же. С. 100.

<sup>24</sup> Там же. С. 104.

<sup>25</sup> Там же. С. 109.

<sup>26</sup> Степун Ф. А. О человеке «Нового Града» // Новый Град 1932. № 3. С. 7.

в себе «свое» и «чужое». Все философские термины указывают по Шпенглеру на эту основную противоположность. Кантовское «явление», Фихтевское «я», «воля» Шопенгауэра — вот термины, нащупывающие в сознании некое «свое». «Вещь же в себе», «не-я», «мир как представление», указывают, наоборот, на некое «чужое» нашего сознания»<sup>27</sup>. И это жесткое противопоставление «Я» и «другого Я», интонационно точнее — «своего» и «чужого», представляется Степуну контрпродуктивным. Критикуя Шпенглера, он считает ошибочной его убежденность в том, что «есть столько миров, сколько людей». Этот релятивизм Шпенглера Степун считает губительным для видения судеб культуры, эта установка, проистекающая из противопоставления «своего» и «чужого» миров, «перемальвает» любой положительный факт культуры, «...все, что встраивается в культуру, оказывается смертным, тленным и не остается пути обретения ими “сверхдушевной значимости”»<sup>28</sup>. Каким же образом преодолеть раскол и распадение в культуре, придать смысл и значимость творимому в ней?

В «Жизни и Творчестве» Степун разворачивает систему форм творческой самоорганизации человека, считая такую задачу вообще центральной для философии. Первая группа форм — организация собственного «Я», личностная самоорганизация. «Человеческое «Я», внутренне определенное и организованное объективной сущностью жизни и творчества, есть *личность*. В форме личности пустая форма моего «Я» заполняется мировым содержанием. А безличное содержание мира приобретает черты моего «Я»»<sup>29</sup>. Вторая группа форм творческой самоорганизации человека учитывает отношение одного «Я» к другому и представляет собой формы организации всего человечества. Любовь, семья, государство, нация, церковь — смыслообразующие сферы объективной культуры обретаются через судьбу личности. И это обогащение, прирастание судьбой, преодоление отчуждения возможно только через соприкосновение с другой личностью, через гармонизацию с другим. Одновременно это и раскрытие личностью своей собственной внутренней сущности. Таким образом, Степун выстраивает отношение «Я» с «другим Я» через понятие судьбы: «*Судьба* есть основная форма отношения человека к человеку... Судьбу обретает лишь та личность, которая, исходя из признания других личностей, исполняет долг своего самораскрытия на протяжении всей своей жизни и во всех тех формах общения людей между собою, которые, как мы видели, организуют жизнь человечества и специфицируют судьбу каждого человека»<sup>30</sup>. Самое губительное для этого совместного культуртворческого процесса — отрицание диалога, дискуссии, свободы мнения, и это отрицание как раз было свойственно большевизму.

В современной пост-культуре одним из решающих является вопрос о том, *как в нашем сознании рождается смысл другого?* Русская мысль, несомненно, предложила соответствующие столь насущным требованиям коммуникативной рациональности социкультурного взаимодействия ответы. «Программу» преодоления исключенности человека из общественных связей, разрушения аутентичности личностного «Я» и других угроз, с которыми связывают современный кризис социальности и переживание пост-культуры, можно составить из рецептов «возвращения в себе и других

---

<sup>27</sup> Степун Ф. А. Освальд Шпенглер и Закат Европы. — М., 1922. — С. 7.

<sup>28</sup> Там же. С. 10.

<sup>29</sup> Степун Ф. А. Жизнь и Творчество. С. 108 // URL: [http://www.odinblago.ru/stepun\\_jizn\\_tvorchestvo](http://www.odinblago.ru/stepun_jizn_tvorchestvo) (дата обращения — 08.10.2013).

<sup>30</sup> Там же.

человека «Нового града»»<sup>31</sup>, становления личности русского европейца, и, в конечном счете, — каждодневной работы по созданию нового целостного мирозерцания, выполняемого значимыми другими.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Брюшинкин В. Н. Феноменология русской души // Вопросы философии. 2005. № 1.
2. Введенский А. И. О пределах и признаках одушевления: Новый психо-физический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. СПб., 1892.
3. Введенский А. И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. // Введенский А. И. Статьи по философии. СПб., 1996.
4. Гуревич П. С. Безместность человека // Философия и культура. 2009. № 2.
5. Лапшин И. И. Проблема «чужого Я» в новейшей философии // Записки историко-филологического факультета Императорского С.-Петербургского университета. Ч. ХСІХ. (Извлечено из «Журнала Министерства народного просвещения» за 1909 год). СПб., 1910.
6. Лапшин И. И. О перевоплощаемости в художественном творчестве // Вопросы теории и психологии творчества. Т. 5. Харьков, 1914.
7. Лапшин И. И. Опровержение солипсизма // Философские науки. 1992. № 3.
8. Лосский Н. О. Восприятие чужой душевной жизни // Логос. 1914. Т. 1. Вып. 2.
9. Лосский Н. О. Индустриализм, коммунизм и утрата личности. // Новый град. 1936. № 11.
10. Лосский Н. О. Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля // Логос. 1991. № 1.
11. Микешина Л. А. Эмпирический субъект и категория жизни // Эпистемология и философия науки. 2009. № 1.
12. Павел Гуревич. «Кризис современной культуры». Телеканал «Просвещение», программа «История идей» // URL: <http://iph.ras.ru/page26585761.htm> (дата обращения — 18.11.2012).
13. Порус В. Н. Рациональность. Наука. Культура. М., 2002.
14. Смирнова Н. М. Коммуникативная рациональность и жизненный мир человека // Эпистемология и философия науки. 2008. Т. XVII. № 3.
15. Степун Ф. А. Жизнь и Творчество // URL: [http://www.odinblago.ru/stepun\\_jizn\\_tvorchestvo](http://www.odinblago.ru/stepun_jizn_tvorchestvo) (дата обращения — 08.10.2013).
16. Степун Ф. А. Освальд Шпенглер и Закат Европы. М., 1922.
17. Степун Ф. А. О человеке «Нового Града» // Новый Град. 1932. № 3.
18. Щедрина Т. Г. Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М., 2008.

---

<sup>31</sup> Степун Ф. А. О человеке «Нового Града» // Новый Град. 1932. № 3. С. 6–20.

*Иером. Мефодий (Зинковский)*

## БОГОСЛОВИЕ ПРОТ. Г. ФЛОРОВСКОГО И ПОНЯТИЕ ЛИЧНОСТИ

«Христианская философия есть философия личности и творческого подвига»<sup>1</sup>.

### **Прот. Г. Флоровский как богослов, патролог и философ**

Протоиерей Георгий Флоровский (1893–1979), всемирно известный православный богослов XX века, выдающийся представитель русской эмиграции, стал одним вдохновенных идеологов возвращения к святоотеческому богословию. Глубокое изучение немецкого идеализма, русского персонализма и византийской патристики привели о. Георгия к выводу, что немецкая философия, сильно повлиявшая на новейшую русскую философию, «была задумана как теоретический антиперсонализм. Ему открылась вся несовместимость немецкого идеализма с русско-византийской традицией ипостасной философии»<sup>2</sup>.

Если в своих богословских взглядах о. Георгий опирался на грекоязычных отцов Церкви, ибо «верил в обновляющую силу библейско-патристической традиции для всего христианского мира»<sup>3</sup>, то его философскую позицию во многом определил русский персонализм в лице славянофилов, Герцена, Несмелова, Достоевского, Толстого, Тареева, Струве. Воспринял он и ряд мыслей Эрна, Булгакова, Лосева и Новгородцева. Флоровский отрицал ряд фундаментальных идей Бердяева, критикуя их вместе с проф. Лосским<sup>4</sup>, состоял в богословской переписке с архим. Софронием (Сахаровым)<sup>5</sup>, был дружен с представителями французского экзистенциализма Жильсоном, Маритэном и Марселем, участвовал в коллоквиумах Бердяева<sup>6</sup>, но критиковал экзистенциализм

---

<sup>1</sup> Флоровский Г., прот. Человеческая мудрость и премудрость Божия [Электронный ресурс] // <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=31913.12.12>.

<sup>2</sup> Посадский А. В., Посадский С. В. Исторический путь России в контексте философии Г. В. Флоровского. — СПб., 2004. — С. 177–178.

<sup>3</sup> Уильямс Дж. Неопатристический синтез Г. Флоровского // Г. Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. — М., 1995. — С. 311.

<sup>4</sup> Meyendorff Jh. Creation in the history of Orthodox theology // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1983. V. 27, № 1. P. 27–37.

<sup>5</sup> Софроний (Сахаров), архим. Переписка с прот. Г. Флоровским. ТСЛ., 2008.

<sup>6</sup> Skira J. Christ, the Spirit and the Church in Modern Orthodox Theology: A Comparison of F. G. Florovsky, V. Lossky, N. Nissions and Jh. Zizioulas. University of St. Michael's College. Toronto, 1998. P. 5.

за неисторичность, а Булгакова за софианство. Также он часто и всегда положительно упоминает идеи Кьеркегора. Бердяев в свою очередь жестко критиковал о. Георгия за попытку абсолютизировать категории греческой мысли, ибо считал патристику лишь человеческим откликом на Откровение<sup>7</sup>. Однако, по мнению большинства исследователей, о. Георгий все-таки создал новый «патристический синтез». И хотя он не был, как, впрочем, и большинство служивших для него примером святых отцов, мыслителем-систематиком<sup>8</sup>, все его творчество обладает внутренним единством и цельностью.

Целый ряд современных исследователей очень высоко оценивает вклад о. Георгия в православное богословие, как подлинное современное выражение патристического богословия и христианского эллинизма<sup>9</sup>, сохраняющее универсальное значение. Есть и такие, кто считает его неопатристический синтез неудачным и даже невозможным<sup>10</sup>.

## Понятие личности и Триадология

Именно христианству, по мнению о. Георгия, принадлежит введение в оборот нового богословско-философского концепта личности. «Если можно вообще говорить о какой-то “христианской метафизике”, то это должна быть метафизика личности»<sup>11</sup>. Великие Каппадокийцы совершили богословский подвиг «переплавки античных понятий». Центральный пункт их концепции, с одной стороны, отождествление «лица» и «ипостаси», а с другой, различие «сущности» и «ипостаси», точное определение ипостасных признаков, что придает системе троического богословия законченность и гибкость. О. Георгий подчеркивает, что используя язык Платона и Аристотеля, Каппадокийцы отвергали аристотелизм, как систему, и «на платоническом языке» выражали «не платоническую мысль»<sup>12</sup>.

## Христология и личность Христа

Тайна бытия Божия может быть постигнута только посредством Личности Христа. Во Христе Бог входит в человеческую историю, будучи лично озабочен судьбой человека. Парадоксально происходит Его «личностное вторжение в тварное бытие»<sup>13</sup>. Цитируя преп. Максима Исповедника, о. Георгий называет Христа «исполнением Промысла»<sup>14</sup>, усматривает в Его Личности фокус святоотеческого богословия.

---

<sup>7</sup> Бердяев Н. А. Ортодоксия и человечность // Собрание сочинений. Париж, 1989. Т. III. С. 677.

<sup>8</sup> Холмогоров Е. От составителя // Флоровский Г., прот. Догмат и история. — М., 1998. — С. 7–9.

<sup>9</sup> Хоружий С. Концепт, семантика и проблематика личности у о. Г. Флоровского [Электронный ресурс] // <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm> 21. 11. 12.

<sup>10</sup> Христокин Г. Современное православное богословие: попытка характеристики [Электронный ресурс] // <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/1958/> 01. 08. 09.

<sup>11</sup> Флоровский Г., прот. Свяtitель Григорий Палама и традиция отцов // Догмат и история. С. 392.

<sup>12</sup> Флоровский Г. прот. Восточные Отцы IV века. Париж, 1931. С. 48, 75, 98.

<sup>13</sup> Флоровский Г., прот. Приснодева Богородица // Догмат и история. С. 168.

<sup>14</sup> Florovsky G. archpr. Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation. Collected Works of G. Florovsky, V. III. Belmont, Mass., 1976. P. 168.

Сформировать целостную богословскую систему можно, только опираясь на целостное видение Личности Искупителя и Его искупительного подвига. У Христа нет человеческой ипостаси, хотя есть всецелая полнота человеческой природы. «Его личность — божественная, хотя и воплотившаяся»<sup>15</sup>. Именно благодаря ипостасному единству во Христе сохраняется фундаментальная разница между Божественной и человеческой природами. В их нераздельном двуединстве — весь смысл лица Христова, где каждая из природ «сохраняет собственный способ существования»<sup>16</sup>. Человеческая природа Христа является «воипостасной», ибо «воспримется в самую Ипостась Слова»<sup>17</sup> и соединена с Богом посредством Его Личности. Плоть Господа потому не подвергается тлению, что пребывает она в глубине Жизни, в Ипостаси Слова.

## Личность в антропологии Флоровского

Христианству свойственно «видение лица в человеке, понятие личности, недоступное эллинизму, стремившемуся скорее к безличности»<sup>18</sup>. Абсолютное раскрывается лишь в личности: есть образ Божий в человеке, но нет его в государстве и обществе. Каждая человеческая личность-ипостась запечатлена особым лучом Божией изволяющей любви и воли в самом бытии и существовании своем, изведенная из небытия «в ее нерушимом и неповторимом лике»<sup>19</sup>.

## Экклезиология и спор с позицией проф. Лосского

Именно Церковь Христова может обеспечить полноту сообразности человека Богу-Троице, и личная встреча с Христом может быть только в общении Церкви. Однако, на наш взгляд, в экклезиологии Флоровского присутствует некий «керигматический» крен в сторону богословия Христа, в противовес богословию Духа. Прот. Георгий акцентирует, что в богословии Церкви мы должны отдать предпочтение христологической ориентации пред пневматологической, ибо «только одно Божественное Лицо *действовало* в истории нашего спасения, и было воплощенным»<sup>20</sup>. Но, согласно строгой тринитарной мысли, все три Лица действовали в истории спасения, но Каждое по-своему!

Прот. Флоровский критикует мнение проф. Лосского, который якобы «подспудно проводит мысль о том, что *только* в Духе Святом — *не* во Христе — челове-

---

<sup>15</sup> Флоровский Г., прот. О бессмертии души [Электронный ресурс] // [http://krotov.info/library/21\\_f/lo/rovsky\\_017.html](http://krotov.info/library/21_f/lo/rovsky_017.html) 23. 12. 12.

<sup>16</sup> Флоровский Г., прот. Идея творения в христианской философии [Электронный ресурс] // <http://www.sofia-sfo.ru/sites/default/files/img/theology-creation-florovsky.doc> 21.12.12. Т. о., личность в системе Флоровского не может быть приравнена тропосу существования природы, как, например у К. Барта и Х. Яннараса.

<sup>17</sup> Флоровский Г., прот. Византийские Отцы V–VIII вв. Париж, 1933. С. 124, 125.

<sup>18</sup> Флоровский Г., прот. Откровение и опыт [Электронный ресурс] // <http://www.mpda.ru/data/758/630/1234/1.%20O%20Svychennom%20Pisani.pdf> 24. 12. 12.

<sup>19</sup> Флоровский Г., прот. Тварь и тварность // Догмат и история. С. 115–116, 144–145.

<sup>20</sup> Флоровский Г., прот. Этнос Православной Церкви // Избранные богословские статьи. С. 276–277.

ская личность в полной мере обретает свое онтологическое основание». Он считает искусственным *разделение* Лосским дела Сына, направленного на нашу природу, от дела Духа, направленного на наши личности<sup>21</sup>. У Флоровского вызывает сомнения возможность провести столь резкую границу между «природой» Церкви и «множественностью» входящих в нее «ипостасей».

Отметим, что архим. Софроний был более сдержан в оценке мысли проф. Лосского, подчеркивая ограниченность возможностей человеческого языка для выражения тайн Божиих: «едва скажешь одно слово, как немедленно выступает “обратный аспект”»<sup>22</sup>. На наш взгляд, прот. Георгий не вполне понял мысль Лосского, который не разделял домостроительства Сына и Духа, лишь акцентируя внимание на их различных аспектах.

И сам о. Флоровский признает природную и волевую, связанную с личностным началом, двух-аспектность возрождения человека: «что касается природы, никто не сможет воспротивиться всепроникающей мощи воскресения. Однако человеческая воля должна *сама* устремиться к Богу»<sup>23</sup>. При этом о. Георгий сам связывает личный духовный рост человека со стремлением к Духу и принятием силы и дара Духа, живым союзом с постоянным вселенским опытом Церкви, поддерживаемым Духом Святым.

И все же неопатристический синтез разрабатывался прот. Флоровским скорее как христоцентричный, нежели как тринитарный. Он опасался, что пневматологическая экклесиология на практике может оказаться безличной<sup>24</sup>. На наш взгляд, именно нарушение у о. Георгия баланса в оценке деятельности Личностей Сына и Духа в Церкви, приводит к тому, что «концепция Предания у Лосского» оказывается «шире и гибче чем у Флоровского»<sup>25</sup>, а также к признанию самим о. Георгием некоторой ограниченности собственного подхода и «некогерентности его тринитарного синтеза»<sup>26</sup>.

## **Несводимость личности к природному аспекту**

Наличие сверхприродности в человеке было в свое время основной интуицией Тареева, которую блестяще развил Флоровский. Анализируя личностный аспект человеческой истории прот. Флоровский приходит к выводу, что «человеческая личность выходит за пределы истории»<sup>27</sup>, и утопическим является популярное «отождествление истории человечества с природными процессами»<sup>28</sup>. Рассуждая

---

<sup>21</sup> Флоровский Г., прот. Христос и Его Церковь [Электронный ресурс] // <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf> 12. 11. 12.

<sup>22</sup> Софроний (Сахаров), архим. Переписка с прот. Г. Флоровским. С. 73–74.

<sup>23</sup> Флоровский Г., прот. О бессмертии души [Электронный ресурс] // [http://krotov.info/library/21\\_f/lo/rovsky\\_017.html](http://krotov.info/library/21_f/lo/rovsky_017.html) 23. 12. 12.

<sup>24</sup> Уильямс Дж. Неопатристический синтез Г. Флоровского. С. 312.

<sup>25</sup> Ross S. J. Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky: an Exploration, Comparison and Demonstration of their Unique Approaches to the Neopatristic Synthesis [Электронный ресурс] // <http://theses.dur.ac.uk/591/09.01.13>.

<sup>26</sup> Skira J. Christ, the Spirit and the Church in Modern Orthodox Theology. P. 38, 53.

<sup>27</sup> Флоровский Г., прот. Христианство и цивилизация // Избранные богословские статьи. С. 225.

<sup>28</sup> Раев М. Соблазны и разрывы: Г. Флоровский как историк русской мысли // Г. Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. С. 269.

о биологической непредопределенности человеческого существования, о самоформировании человека в истории, он указывает на задачу человека преодолеть самого себя.

### Откровение, отношения и личность

Для о. Георгия абсолютное надмирное бытие персонально, и отношения с ним могут быть лишь персональными. Главная ошибка софианства состоит в том, что для него «идея дороже лица», ибо все внимание оттягивается в сторону отвлеченных форм общественного и космического бытия. Но не к безличному сознанию обращается Бог, а к живым людям, к эмпирическим субъектам.

Между Богом и человеком существует личная связь, при которой Божественное присутствие как бы пронизывает всю полноту человеческого существования. Согласно мысли Флоровского, «присутствие в виде Благодати отлично от обычного Божьего всемогущества, которым поддерживается существование всякой твари»<sup>29</sup>. Божии силы — это лик Божий, обращенный к твари, и действующий агент нетварных энергий — Личность. При этом Божия «энергия, «тысяче-ипостасна», по дерзновенному выражению свт. Григория Паламы<sup>30</sup>, ибо тысячам и тьмам тысяч ипостасей она благоволиительно уделяется»<sup>31</sup>. Личная встреча верующих со Христом — вот самая сердцевина всей духовной жизни православного человека. Эта встреча реальна и означает живое изменение, обожение христианина.

### Кафолическое сознание и личность

Важное отличие концепции кафоличности у Флоровского — преодоленность в ней почти неискоренимого свойства русских теорий соборности: хотя бы частичного подавления личного начала общественным. О. Георгий выстраивает баланс между индивидуальным и общим: «Христианство существенно соборно, кафолично, не знает обособленной, анархически-самозаконной личности; но оно не знает и безликого коллектива»<sup>32</sup>. Нужно говорить о симфонии личностей, но не о симфонической личности философов-софиан!

Троическое совершенное единство бытия и жизни в Трех Ипостасях, нераздельное «круговращение» единой жизни — вот пример и предел кафоличности. Церковь есть кафолическая также потому, что она есть Тело Христово, в единстве которого совершается онтологическое срастание личностей. Эти тринитарные и христологические корни кафоличности предполагают отказ от замкнутости и самодовления личности, что означает не растворение личности во множестве, а ее расширение, включение многих и «чужих» «я» в свое внутреннее «я», обретение множества в самом себе. В этом и заключается подлинная тайна Церкви. Перед каждой христианской личностью стоит задача найти на жизненном пути

---

<sup>29</sup> Флоровский Г., прот. Идея творения в христианской философии [Электронный ресурс] // <http://www.sofia-sfo.ru/sites/default/files/img/theology-creation-florovsky.doc> 21. 12. 12.

<sup>30</sup> Григорий Палама, свт. Theophanes // PG. Ed J. P. Migne. — Т. 150. — Col. 941A.

<sup>31</sup> Флоровский Г., прот. Тварь и тварность. С. 144–145.

<sup>32</sup> Флоровский Г., прот. Два Завета [Электронный ресурс] // <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf> 12. 11. 12.



гармонический баланс между личным спасением и общественным деланием. Это относится, как к личному молитвенному подвигу, так и к социальному деланию христиан.

## Целостность и личность

Богословие Флоровского рассматривает человека, как единую ипостась «в двух природах»<sup>33</sup>. И в телесной смерти разрушается до момента воскресения целостность человеческой личности, целостность ипостасной связки души и тела. Но разлучение души с телом не бывает полным, некоторая связь в личностном плане «продолжает существовать». И воскресение Христово есть восстановление полноты и цельности человеческого бытия.

Целостность личности человека связана с одним из главных для о. Георгия свойств личности: свободным целеполаганием. Человек сознает себя как личность именно в том, что воспринимает себя в мире заданий. Флоровского можно назвать православным космоистом. Его космоизм базируется на признании персональной божественной Премудрости, регулирующей жизненные циклы космоса, и сообразной Ей человеческой личности, способной творчески придавать окружающему бытию свойства гармоничной целостности. Подобное единство «насуточно необходимо, потому что разорванное “я” неизбежно становится источником болезней духа»<sup>34</sup>.

## Познание и уникальность личности и исторического синергизма

Богопознание и познание смысла бытия начинается с постижения, прежде всего, Личности Христа, воплощенного Сына Божия. Флоровский говорит о творческом и личном, уникальном характере познания, об уникальном опыте встречи с Богом, что отражает природную неповторимость личности. И, прежде всего, Сам Бог дает познать Себя, является «инаковым для одного, инаковым для другого»<sup>35</sup>. Отсюда возникает личный, не противоречащий догмату, познавательный опыт сынов Церкви, что делает возможным благословенное существование «богословских мнений»<sup>36</sup>. Ибо познание не есть пассивное восприятие, но личный и творческий подвиг<sup>37</sup> каждой задуманной в предвечном Божественном Совете единственной личности.

Исповедуя бытийную связь познавательного процесса, самопознания и уникальности личности, о. Флоровский убежден, что любой факт человеческой истории связан с сознанием и неповторим в своей непреходящей ценности. Исторический процесс определяется соучастием благодати и человеческой свободы и таинственным слиянием их энергий. Поэтому история есть область именно личного бытия.

---

<sup>33</sup> Флоровский Г., прот. О бессмертии души [Электронный ресурс] // [http://krotov.info/library/21\\_f/lo/rovsky\\_017.html](http://krotov.info/library/21_f/lo/rovsky_017.html) 23. 12. 12.

<sup>34</sup> Раев М. Соблазны и разрывы: Г. Флоровский как историк русской мысли. С. 272.

<sup>35</sup> Флоровский Г., прот. Тварь и тварность. С. 144–145.

<sup>36</sup> Флоровский Г., прот. Дом отчий // Избранные богословские статьи. С. 31.

<sup>37</sup> Флоровский Г., прот. Хитрость разума // Христианство и цивилизация. С. 58–59.

## Динамика, творчество и свобода личности

Прот. Флоровский говорит о необходимости динамического восстановления полноты и целостности человеческого бытия. Здесь, на земле определяется направление роста человеческой личности. Но возможен и процесс «мистического разложения, распада личности»<sup>38</sup>.

Позитивная динамика личности возможна только в соборной Церкви: в кафолическом преображении личность получает силу и возможность выразить жизнь и сознание целого. Ссылаясь на мысли митр. Антония, о. Георгий говорит, что Личность в ее плотском сознании есть бытие самозамкнувшееся, она должна «коренным образом видоизменить основоположные свойства человеческого самосознания»<sup>39</sup>. Но при этом, даже по воскресении, хотя и произойдет коренное изменение, но сохранится индивидуальная личность. Отрицательный процесс, смерть личности — в отпадении от Бога, но и в этом случае полного уничтожения не происходит. Распад анти-кафолический, «это совершенная замкнутость в себе, полное отчуждение и самоизоляция, высокомерное одиночество»<sup>40</sup>, угасание самосознания.

Прот. Флоровский видит живую взаимосвязь между положительной динамикой личности человека и ее творчеством и свободой. Область творчества определяется противоположностью естества и задания, осознаваемого и реализуемого личностью. Видение и раскрытие Личности Бога связано со степенью личного усилия человека: «тем полнее и точнее видит человек лицо Божие, чем ярче и живее его собственное лицо, чем полнее и точнее явлен, раскрыт или осуществлен в нем образ Божий»<sup>41</sup>. В дарованной Богом личной динамичности человек призван, прежде всего, к творчеству или созиданию самого себя. Свобода личности взаимосвязана с ее творческим началом.

## Подвиг аскезы и этическое напряжение выбора

Самоотречение *расширяет нашу личность*, когда мы объемлем многих своим собственным «я», в чем и заключается подобие Божественному Единству Святой Троицы. Следствием самоотречения является преодоление личной обособленности, достижение смирения, которое уже есть свобода. Свобода вне аскезы, вне личного усилия делает личность рабом страсти или идеи. Антиномия человеческой свободы разрешается только в любви. Из свободы вытекает *этическое напряжение* выбора. Потому возможен собственно «личный грех». Проблема добра и зла трактуется Флоровским, как сугубо личностная. Выбранное добро или зло становится внутренним законом, который либо созидает, либо онтологически разлагает своих носителей.

---

<sup>38</sup> Флоровский Г., прот. Религиозные темы Достоевского [Электронный ресурс] // <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=79821>. 12. 12.

<sup>39</sup> Антоний (Храповицкий), архиеп. Нравственная идея догмата о Церкви // Сочинения. СПб., 1911. Т. II. С. 17–18.

<sup>40</sup> Флоровский Г., прот. О последних вещах и последних событиях // Догмат и история. С. 459.

<sup>41</sup> Флоровский Г., прот. Богословские отрывки // Избранные богословские статьи. С. 125.

## Критика. «Двойная» онтология и свобода личности

Уже в этической аксиологии прот. Георгия возникает двойственная онтология — ценностно-личностная и природно-закономерная: «ценности возможны только как вечные ценности, только при условии их трансцендентного *противопоставления* миру вещей», существует «*антагонизм* между эмпирией и ценностью»<sup>42</sup>. Подобное *противопоставление* представляется неверным, ведущим к ложному позыву «*преодолеть* природную упорядоченность закономерного бытия»<sup>43</sup>. Если ценность творения опирается на ценность нетварных логосов-мыслей Творца о нем, то это не должно вести к антагонизму энергий Творца и их осуществлению в виде тварного бытия. Напротив, реализация Божественных логосов-волений в творении должна непрестанно усовершенствоваться с помощью со-творческого участия человеческой личности, причем не путем «преодоления» данных Богом законов тварного бытия, но преодолением греха, коренящегося в человеке и преображением мира.

Тогда как мир исполнен Божественных смыслов-логосов, у о. Георгия «над миром естественных вещей и событий» человек «воздвигает мир смыслов». Причем, подчеркивается, что «есть в действительном нечто положительно противоборствующее “ценному”»<sup>44</sup>. Понятие «свободы» начинает увязываться сугубо с личным началом, становится «надприродным»<sup>45</sup>, а природный аспект человеческого бытия приобретает неожиданно негативную окраску. Возникает стремление оградить свободу человека от природы и *противопоставить* духовное, подлинно свободное бытие — субстанциальному: «Духовное единство осуществляется вследствие свободы, вследствие освобождения от природы, а не вследствие потенцирования органических связей»<sup>46</sup>.

Усвоение свойства свободы исключительно личности, а природе необходимости, без различения с природными последствиями грехопадения, подчеркивание антагонистичности «между природой и свободой» является ошибочным. Выражения о «имманентной замкнутости», «органической непроницаемости» природы, которые нужно преодолеть наряду с «природной упорядоченностью закономерного бытия»<sup>47</sup> также представляются смешением понятий: природа, как созданная Творцом, открыта и зависима от Его содержащей энергии и не может быть самозамкнута и непроницаема. Грех человеческой личности ведет к обезображиванию и отрыванию от Бога природы человека и окружающего мира, но никогда не сможет вполне «замкнуть» их на себя самих, ибо это означало бы их уничтожение.

В эту картину вписывается описание прот. Флоровским двойственности образа и подобия Божия в человеке, состоящей в различии его природы, созданной из «праха земного» по образу Бога и трансцендентности подобия Богу человеческой личности: «подобие Богу трансцендентно для человека: это не его разумная сущность, но его интеллигибельный характер, не сам он вообще, а то, что “только от Бога”»<sup>48</sup>. Здесь даже возникает опасность воспринять человеческую личность как нечто нетварное. Но по сути, это есть продолжение

<sup>42</sup> Флоровский Г., прот. Эволюция и эпигенез. С. 438.

<sup>43</sup> Там же. С. 437–438.

<sup>44</sup> Флоровский Г., прот. В мире исканий и блужданий. С. 151.

<sup>45</sup> Флоровский Г., прот. Эволюция и эпигенез. С. 440.

<sup>46</sup> Там же.

<sup>47</sup> Флоровский Г., прот. Эволюция и эпигенез. С. 436–439.

<sup>48</sup> Там же. С. 438–439.

«двойной» онтологии в виде противопоставления природы и личности в человеке. Так, прот. Флоровский различает в нас «эмпирическое “я”» — «как природную сущность», и «сверх-природное, трансцендентное “я”»<sup>49</sup>. Но различие природы и личности не должно вводить двойной онтологии в единство человеческого бытия.

Флоровский, размышляя о свободе личности, определяет, что «свобода есть разрыв в причинно-следственных рядах и потому есть переход в другое измерение, в другой слой бытия»<sup>50</sup>. В результате, парадоксально выглядит совпадение общих контуров понимания свободы у Флоровского и у французских «атеистических» экзистенциалистов — Ж.-П. Сартра и А. Камю. Человек находится в противостоянии к законам природы и истории и поэтому реализация его свободы представляет собой некоторый «вызов» законам природного и исторического бытия. «Только в оценке причин противостояния человека и естественно-закономерного (абсурдного) окружающего мира Флоровский радикально расходится с французскими экзистенциалистами»<sup>51</sup>.

### Эпигенез личности

Отсюда и следующий тезис Флоровского о становлении человеком личностью посредством выхода из себя, рождения в «иной мир»<sup>52</sup>. О. Георгий подчеркивает, что становление личности — не развитие, а эпи-генез, потому что в нем осуществляется подлинное *новообразование*, при-рост бытия. Термином «эпигенез», по-видимому, о. Георгий хотел подчеркнуть не только явление дотоле неявленного, но и некий метафизический характер развития личности.

Теория эпигенеза делала упор на внешних влияниях и взаимовлиянии развивающихся частей организма в формировании новых структур в эмбрионе. К сожалению, именно эту особенность значения термина имел в виду прот. Флоровский, когда решил воспользоваться им в богословии личности. В частности, ему принадлежит размышление об эпигенетическом «опустошении» человеческого, земного содержания личности ради того, чтобы «личность стала носителем божественных содержаний»<sup>53</sup>. Но представляется, что применение термина «эпигенез» к развитию личности допустимо лишь в рамках сбалансированного подхода, когда личность развивается в единстве с природой, а не отдельно от нее!

Представление об эпигенезе или кеногенезе<sup>54</sup> личности на наш взгляд находит свое последовательное развитие в богословии митр. И. Зизиуласа в его учении о биологической и экклезиологической ипостасях<sup>55</sup>, проф. Яннараса о становлении индивидуума личностью<sup>56</sup> и «конституировании нашей личностной ипостаси» любовью Божией<sup>57</sup>

<sup>49</sup> Там же. С. 438.

<sup>50</sup> Там же. С. 435.

<sup>51</sup> Евлампиев И. И. Богословие против философии: творческое служение Г. Флоровского. С. 35–36.

<sup>52</sup> Флоровский Г., прот. Эволюция и эпигенез. С. 437–438.

<sup>53</sup> Там же. Прим. 22. С. 842.

<sup>54</sup> Там же. С. 437–438.

<sup>55</sup> Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. — М., 2006. — С. 46.

<sup>56</sup> Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога // Избранное: Личность и Эрос. — М., 2005. — С. 72.

<sup>57</sup> Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. — М., 1992. — С. 176.

и С. Хоружего о «претворении человека» в личное бытие, «конституировании в личность» под влиянием внешнего воздействия нетварных энергий<sup>58</sup>.

### Сущность грехопадения и искупления

Следствием «двойной онтологии» о. Флоровского представляется увязывание сущности грехопадения с подчинением личности природе: Адам и Ева захотели чтобы их жизнь определялась «не ими самими, а внешними материальными причинами», и этим «ввели свой дух в общую цепь мировых вещей»<sup>59</sup>. Это несомненно точное описание личностной творческой лености прародителей, которая, тем не менее, явилась следствием разрушения их отношений с Богом, а не появилась сама по себе.

И искупление, в результате, сводится к «разрыву фаталистической сети причинных связей, в новом *утверждении начала личного над вещным*»<sup>60</sup>. Но возрождение вечной иерархии ценностей — результат искупления, а не его суть. Суть его — в возрождении личных отношений человека с Богом. Вечная жизнь лежит в свете догмата воскресения не «над», а «в» плоскости гармонизированных тварных стихий. И не случайно, по мнению исследователей, в некоторых поздних статьях Флоровского с удивительной прямоотой «возрождается его юношеское увлечение философией Вл. Соловьева и явно просвечивает гностическая идея “самоспасения”, предполагающая, что для человека невозможно уповать в движении к своему будущему только на всемогущество Бога»<sup>61</sup>.

### Заключение

О. Георгий Флоровский последовательно и ярко раскрывает жизненный характер богословия святых отцов, ведущего христиан к святости. С этим связан и вдохновенный, керигматический характер его богословия, настаивающий на необходимости живого, деятельного усвоения святоотеческого предания современностью.

О. Георгий высоко оценивает свободу и неповторимость человеческой личности. Его мировоззрение можно интерпретировать как реалистичный христианский «антропологический максимализм», означающий, что путь к спасению открыт всякому, но должен быть выбран по свободной воле и проходим в синергии с Богом. Однако, увлекаясь понятием свободы, как сугубо личного свойства, о. Георгий противопоставляет ценностно-личностное и природное бытие, что приводит к тому, что целый ряд его высказываний звучат платонически-экзистенциально. Если подобный «платонизм» можно усмотреть в аскетических сочинениях отцов Церкви, когда акцент сделан на преодолении возникшей вследствие греха власти материи над личностью, то в сочинениях богослова Флоровского следовало бы ожидать догматически более уравновешенной позиции. Отмеченный экзистенциальный уклон ряда мыслей прот. Г. Флоровского был развит в современных антропологии и богословии митр. И. Зизиуласа, проф. Х. Яннараса и, отчасти, С. Хоружего.

<sup>58</sup> Хоружий С. Что такое SYNERGEIA? // Вопросы философии. 2011. № 12. С. 24.

<sup>59</sup> Флоровский Г., прот. Хитрость разума. С. 59.

<sup>60</sup> Там же. С. 59–60.

<sup>61</sup> Евлампиев И. И. Богословие против философии: творческое служение Георгия Флоровского. С. 47–48.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Антоний (Храповицкий), архиеп. Нравственная идея догмата о Церкви // Сочинения. — Т. II. — СПб., 1911.
2. Бердяев Н. А. Ортодоксия и человечность // Собрание сочинений. — Т. III. — Париж, 1989.
3. Григорий Палама, свт. Theophanes // PG. Ed. J. P.Migne. — Т. 150.
4. Евлампиев И. И. Богословие против философии: творческое служение Г. Флоровского // Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии — СПб., 2005.
5. Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. — М., 2006.
6. Посадский А. В., Посадский С. В. Исторический путь России в контексте философии Г. В. Флоровского. — СПб., 2004.
7. Раев М. Соблазны и разрывы: Г. Флоровский как историк русской мысли // Г. Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. — М., 1995. — С. 241–306.
8. Софроний (Сахаров), архим. Переписка с прот. Г. Флоровским. ТСЛ., 2008.
9. Уильямс Дж. Неопатристический синтез Г. Флоровского // Г. Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. — М., 1995. — С. 307–366
10. Флоровский Г., прот. Человеческая мудрость и премудрость Божия // URL: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=319> (Дата обращения — 13.12.12).
11. Флоровский Г., прот. О бессмертии души // URL: [http://krotov.info/library/21\\_f/lo/rovsky\\_017.html](http://krotov.info/library/21_f/lo/rovsky_017.html) (Дата обращения — 23.12.12).
12. Флоровский Г., прот. Идея творения в христианской философии // URL: <http://www.sofia-sfo.ru/sites/default/files/img/theology-creation-florovsky.doc> (Дата обращения — 21.12.12).
13. Флоровский Г., прот. Религиозные темы Достоевского // URL: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=798> (Дата обращения — 21.12.12).
14. Флоровский Г., прот. Откровение и опыт // URL: <http://www.mpda.ru/data/758/630/1234/1.%20O%20Svychennom%20Pisani.pdf> (Дата обращения — 24.12.12).
15. Флоровский Г., прот. Христос и Его Церковь // URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf> (Дата обращения — 12.11.12).
16. Флоровский Г., прот. Два Завета // URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf> (Дата обращения — 12.11.12).
17. Флоровский Г. прот. Восточные Отцы IV века. — Париж, 1931.
18. Флоровский Г., прот. Византийские Отцы V–VIII вв. — Париж, 1933.
19. Флоровский Г., прот. Догмат и история. — М., 1998.
20. Флоровский Г., прот. Избранные богословские статьи. — М., 2000.
21. Флоровский Г., прот. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. — СПб., 2005.
22. Холмогоров Е. От составителя // Флоровский Г., прот. Догмат и история. — М., 1998. С. 5–13,
23. Хоружий С. Что такое SYNERGEIA? // Вопросы философии. 2011. № 12. С. 19–36.
24. Хоружий С. Концепт, семантика и проблематика личности у о. Г. Флоровского // URL: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm> (Дата обращения — 21.11.12).
25. Христокин Г. Современное православное богословие: попытка характеристики // URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/1958/> (Дата обращения — 01.08.09).
26. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. — М., 1992.

27. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога // Избранное: Личность и Эрос. — М., 2005. — С. 7–86.

28. Florovsky G. archpr. Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation // Collected Works of G. Florovsky. — V. III. — Belmont, Mass., 1976. — P. 163–170.

29. Meyendorff Jh. Creation in the history of Orthodox theology // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1983. V. 27, № 1. P. 27–37.

30. Ross S. J. Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky: an Exploration, Comparison and Demonstration of their Unique Approaches to the Neopatristic Synthesis // URL: <http://theses.dur.ac.uk/591/> (Дата обращения — 09.01.13).

31. Skira J. Christ, the Spirit and the Church in Modern Orthodox Theology: A Comparison of G. Florovsky, V. Lossky, N. Nissions and Jh. Zizioulas. — Toronto, 1998.

## *К 400-летию династии Романовых*

*П. А. Сапронов*

### РОМАНОВЫ КАК ДИНАСТИЯ

Когда ровно 100 лет назад в России отмечалось трехсотлетие династии Романовых, с этой датой все было вполне очевидно. В 1613 году Земский собор избрал царем всея Руси Михаила Федоровича Романова и с тех пор Романовы неизменно занимали российский престол. Во всяком случае, так считалось официально и внутри России возражений на этот счет не было. Сегодня, в 2013 году, событие уже четырехсотлетней давности вспомнили опять, так или иначе оно отмечается, только вот в вопросе о том, в каком именно качестве, остается некоторая неясность и недоговоренность. И в самом деле, говорить, например, о четырехсотлети династии Романовых не приходится. Династия эта была таковой до февраля 1917 года, и с тех пор Романовы уже не династия. В каком тогда качестве Романовы сохранились? Если это род или дом Романовых, то он существовал задолго до 1613 года и принадлежал к числу самых родовитых из числа московского боярства. Так что в отношении рода или дома никакой четырехсотлетней годовщины не складывается. Проблематично, впрочем, и сохранение до сегодняшнего дня того целого, которое некогда было родом и домом. Романовы давно рассеялись по свету, более или менее ассимилировались в ряде национальных культур. У их дома нет безусловно признаваемого всеми главы, нет и ощущения своего единства, удерживаемого соотносением с «первопредком» и другими более или менее отдаленными предками. Остается в таком случае отмечать начало царствования в России династии Романовых четыреста лет назад, царствования, которое уже 100 лет как прекратилось. Странный в итоге получается юбилей. Не то чтобы он бессмысленный, все-таки с началом правления Романовых и тем более последующим трехсотлетним царствованием связано для России очень и очень многое. Но как тогда оформить, какой смысловой формуле подчинить происшедшее в 1613 году и длившееся до 1917 года. В общем-то, вряд ли под знаком круглой даты и юбилея, а если все-таки их, то как поминовение одного из измерений русской истории, которая в течение трехсот лет была неотрывна от правившей в России династии. Об этом нам, гражданам своей страны, лучше никогда не забывать и вряд ли чтобы оценивать минувшее трехсотлетие, искать в нем хорошее и плохое, подводить баланс при их сопоставлении. Занятие в таком роде дело заведомо сомнительное и пустое. Другой вопрос — память о некогда имевшем



место быть и в меру своих возможностей его понимание как своей истории, «какой ее Бог нам дал».

В плане такого понимания не последнее дело попытаться понять, что из себя представляли Романовы на протяжении трехсот лет в качестве династии. Династия ведь — это понятие и достаточно определенное, и вместе с тем предполагающее некоторую династийную вариабельность. Это действительно так, что есть династии и династии. Они, скажем, могли быть в различной степени легитимированы, хотя всецело нелегитимная династия — это противоречие в понятиях. Или, скажем, различные династии в разной степени точности, последовательности и строгости опирались на принцип кровного родства. Внутридинастическая борьба, столкновение, взаимонеприятие тоже могли достигать разной степени интенсивности или исключаться вовсе. Укажу в предварительном порядке еще на одно обстоятельство. Для некоторых династий за период своего существования характерной была большая или меньшая интеграция, когда они «разуплотнялись», становились эфемерными, почти полностью исчезали, однако впоследствии происходило вторичное уплотнение и интеграция. Перечисленное, так же как и ряд других моментов имело прямое отношение к династии Романовых. К их рассмотрению мы и приступим в надежде некоторого прояснения своеобразия осуществления династического принципа применительно к России.

Первое, на что я бы обратил внимание при обращении к династии Романовых, это реальность общеизвестная и само собой разумеющаяся — на то, что они были избраны на царство Земским собором. Разумеется, речь в этом случае идет не просто об избрании в цари Михаила Федоровича Романова. Оно, в свою очередь, стало возможным благодаря родству Романовым с последним русским царем из династии, чья легитимность никогда и ни у кого в Московской Руси сомнений не вызывала. Родство это по женской линии, оно было, если так можно выразиться, мимолетным, так как рожденный от Ивана Грозного и Анастасии Романовой Федор Иоаннович потомства не имел. Ситуация с романовским родством по сути не очень отличается от ситуации Бориса Федоровича Годунова, чья сестра стала супругой царя Федора Иоанновича. Борис Федорович через Ирину Федоровну тоже породнился с московскими царями, и это обстоятельство не могло не способствовать его избранию на царство. Некоторое отличие между Михаилом Федоровичем и Борисом Федоровичем, впрочем, было. Все-таки в Федоре Иоанновиче текла кровь Романовых, она стала царской кровью, чего с Годуновыми не произошло. Они через царицу Ирину вошли в семью русских царей, тогда как Романовы причастились их роду. Так или иначе, но родство Романовых с потомками Александра Невского и Ивана Калиты было минимально. Оно послужило скорее зацепкой, чем серьезным основанием для избрания на царство Михаила Федоровича, и соответственно, превращению его рода в династию.

Ничего подобного возникновению династии Романовых остальной Запад не знает. По крайней мере, в отношении династий ведущих европейских держав. Так, в Речи Посполитой, как известно, избирали королей каждый раз заново и у их потомков не было никаких гарантий, по сути же, шансов, образовать династию. Интересней, однако, случаи прекращения одной династии и возникновения другой. Так, во Франции династия Капетингов прервалась в 1328 году и ее сменили Валуа, чьими преемниками стали в 1589 году Бурбоны. Каждый раз, однако, последующая династия представляла младшую ветвь предыдущей, так что не лишено смысла утверждение о непрерывном правлении Капетингов во Франции, начиная со второй половины десятого до конца XVIII века. Сложность перехода королевской короны от старшей ветви к младшей

при этом состояла в спорности блажейшего родства с Капетингами, скажем, именно Валуа, а не их соперников Плантагенетов. Сходной была ситуация и в Англии во времена соперничества Ланкастеров и Йорков. И потом ни одна из ветвей династии во Франции или Англии не утверждалась соответствующим представительным органом. В Московской же Руси родство родством, каким бы минимальным оно не было, но царь тем не менее был избран Земским собором, именно он основал династию Романовых.

Конечно, Земский собор никогда не воспринимался в русских пределах как единственный или хотя бы главный источник царственности Михаила Федоровича и его потомков. Да, собор легитимировал в качестве царя одного из Романовых, прекратил соперничество в борьбе за царскую власть. Однако со стороны Земского собора тем не менее прозвучала формула, согласно которой Михаил Федорович становился царем «по Божией воли». Результатом же первоначально целиком неустрашимой двойственности источника статуса первых Романовых стала некоторая шаткость их положения в качестве царей. Пускай никто из числа боярской знати и не заявлял своих посползовений на царскую корону. Зато самозванчество вовсе не утратило сразу и окончательно. Самозванцы в царствование не только Михаила Федоровича, но и Алексея Михайловича в Московском царстве объявлялись неоднократно. Не то чтобы это расшатывало царскую власть, скорее уместным будет говорить о ее неполной устойчивости и монолитности в виду, в том числе, и выступлений самозванцев.

Почему-то, кстати говоря, историки проходят мимо или упоминают вскользь о том, что и знаменитый Степан Разин, доставивший множество хлопот царю и правительству, тоже не был чужд самозванчеству. Память о нем ко времени Стенькиного бунта оставалась еще свежа, да и его совсем свежие рецидивы — это было налицо. Особый интерес в этой связи представляют свидетельства, пускай и не вполне достоверные, о том, что посланцы Разина засылались им к опальному патриарху Никону. Сосланный в Новый Иерусалим номинально, он оставался патриархом. Так почему бы Степану Разину и разинцам было не искушаться перспективой подкрепить своего царя-самозванца поддержкой со стороны не такого уж ненастоящего патриарха?

Вспомним, наконец, еще и бунты, прокатившиеся по Руси в первые годы царствования Алексея Михайловича, не в последнюю очередь они задели даже Москву. Причем по некоторым сведениям, дело заходило настолько далеко, что под угрозой находилась жизнь молодого царя. Как на Романова, в противоположность кому-либо из претендентов на нее никто не посягал, надо это признать. Но точно так же и то, что Смутным временем царское достоинство было поколеблено, а это, в свою очередь, сказывалось на становлении новой династии, как несмутимой и неколебимой в своей царственности. Все-таки, от того же Алексея Михайловича и его правительства не исходило и малой доли тех неустроений и безумств, которые связаны с царствованием Ивана Грозного. Последний мог позволить себе практически все, что выходило на свет Божий из его темных душевных недр и ничего. Как-то оно терпелось, противодействие Окаянному, а вовсе не Грозному Ивану существовало почти исключительно в его воспаленном воображении. Когда же оно становилось реальностью — это был бунт на коленях. Такой бы бунт юному царю Алексею, о нем можно было бы только мечтать.

Одним из примечательных моментов истории династии Романовых стало то, что когда в ней разразился тяжелый династический кризис, при всей своей тяжести он не касался самого династического принципа. К тому времени династия уже вполне легитимировалась, основательно укоренилась в русской почве, почему и в годы кризиса вопрос только и мог стоять о том, кому из Романовых править. Романовым ли? — об этом

теперь не могло идти речи. Разумеется, в настоящем случае я имею в виду конфликт юного царя Петра Алексеевича с царевной Софьей. Вначале Федор Алексеевич, а затем Софья, Иван и Петр представляли собой третье поколение династии Романовых. Этого оказалось достаточным для возникновения и упрочения представления о том, что Романовы от века царствовали на Руси. Собственно, даже и не Романовы, а русские цари. Сами представители этой династии всячески подчеркивали естественность своего преемства предшествующей династии, собственно, даже не преемственность, а продолженность, когда одно как бы само собой и незаметно переходило в другое. В этом отношении Романовы находились вполне в русле общеевропейской традиции по прямому подобию, скажем, близким им по критерию времени возникновения династии Бурбонов. Начавшись в 1589 году, эта династия рассматривала себя не столько как потомков Валуа, сколько все той же династией под иным названием. Да и у Валуа не акцентировалось их отличие от Капетингов. Так что как Бурбоны, так и Валуа и собственно Капетинги в широком смысле слова оставались все теми же Капетингами. А теперь можно напомнить еще и о том, что сами первоначальные Капетинги были очень склонны подчеркивать и преувеличивать свое родство с предшествующими им Каролингами, так же, между прочим, как и последние — с Меровингами. Вот и получалось, что Францией всегда правила одна и та же династия, хотя и по-разному именуемая.

Возвращаясь к третьему поколению русских царей из династии Романовых, обратим внимание, на то, какое несомненное преимущество давало Петру прочная прикреплённость царственности к Романовым. Не будь ее, петровские преобразования, во всем их радикализме, вряд ли оказались бы возможными. Слишком велико было недовольство ими во всех слоях населения России. Недовольство это, в любом случае, не могло вылиться в стремление свергнуть царя, а в его лице династию Романовых. Противопоставить им кого-то другого было бы немислимо. Максимум, на что могли пойти недовольные Петром великим — это сделать осторожную и трусливую ставку на царевича Алексея. Хорошо известно, чем она обернулась. Меньшее внимание обыкновенно обращается на то, насколько мало был озабочен судьбами своей династии сам Петр Великий. Умирает он, так и не создав закона о престолонаследии и даже не назначив себе преемника. И что же, Романовым как династии это сошло с рук. Правда, только в конце концов. Первоначально, однако, и далее, в течение более чем двух третей века, ситуация оставалась чрезвычайно неопределенной и запутанной. Настолько, что в пору было бы сказать: «Да полно, Романовы ли правили Российской империей в промежутке между 1725 и 1796 годами?»

Екатерина I, подумать только, родом была из литовских крестьян! Ну, ладно, с этим еще можно смириться, приняв во внимание ее супружество с Петром I и ее коронацию в качестве императрицы. Но как тогда быть с тем, что у Екатерины, как минимум, не было никаких преимуществ перед другими возможными кандидатами на престол. Императрицей она все-таки стала не благодаря супружеству с императором, а в результате решительных действий А. Д. Меншикова и стоявшей за ним гвардии. Какой удобной, но только не династический принцип действовал в этом случае. В лице Екатерины I династия не столько продолжилась, сколько замерла в перспективе своей хотя бы какой-то продолженности.

Вроде бы ситуация с Петром II в корне иная. Он был сыном одного из царей-Романовых. По этой части все было бы благополучно, если бы не одно «но». Все же Петра определила на престол Екатерина, а вовсе не Земский собор или закон о престолонаследии. Наверное, в этом утверждении есть что-то от придирки. Во всяком случае,

согласие с ним целиком не делегитимирует Петра II в качестве государя. А вот далее после его смерти пошло-поехало. Анне Иоанновне престол был предложен небольшой группой имперской знати. Почему именно ими или именно ей? С точки зрения легитимности вопрос этот не имеет убедительного ответа в пользу Анны как императрицы. Назначенный ею, государыней по части легитимности очень сомнительно, наследник престола и некоторое время император-младенец Иоанн Антонович — фигура вполне карнавальная и гротескная. Да, в нем текла какая-то доля крови российских государей, но по сравнению с Елисаветой Петровной незначительная. Правда, младенец Иоанн был мужчиной, и в России никогда не существовало традиции царствования женщин. Но возразить на это можно, полагаю, достаточно убедительно — все-таки царское достоинство Иоанну было дано произволением императрицы-женщины, ставшей государыней по существу в результате заговора.

Заговор, о котором пошла речь, не был хотя бы вооруженным выступлением как в случае с Елисаветой Петровной. Как императрица она всячески подчеркивала свое преемство в отношении Петра Великого. Можно было даже представить дело так, что с Елисаветой, наконец, восстановилась справедливость и законность царской власти. Можно, наверное, но с очень существенными оговорками или умолчаниями. Например, касательно вооруженного выступления. Само по себе в условиях неясности прав той или иной августейшей особы на имперскую корону, оно отдает государственным переворотом. Кем она была предложена Елисавете Петровне? Все той же гвардией. А значит, выбор императрицы оставался по меньшей мере недопроясненным по части своей законности. Закона в ситуации Елисаветы не понадобилось, сработала совсем другая логика. Это была логика ближайшего родства с Петром, не столько Романовым, сколько преобразователем. Что-то от того, что в лице Елисаветы Петровны начинается династия Петра, а не продолжают Романовы, наверное, в обстоятельствах ее воцарения было.

Между тем, персоной, в которой заявляет себя династия Петра Великого, его дочь была очень проблематичной в виду ее официального девичества. Потому ее царствование должно рассматривать как оттяжку в решении очень насущного для России династического вопроса. Сама Елисавета попыталась его решить, определив себе в преемники еще одного, после Иоанна Антоновича, родственника Романовых из немецких князей по женской линии. Династическая проблема тем самым не разрешалась, а возобновлялась в тех же чертах, что и ранее. Как Романов, Петр III выглядел фигурой очень сомнительной и уязвимой. Начиная, но далеко не заканчивая, с того, что романовского династийного самосознания и самоощущения у него не было вовсе или почти не было. Очевидным образом в Петре III династия Романовых превращалась в фикцию, в некоторое подобие риторической фигуры. С известной точки зрения очень странно, что эфемерность правящей династии оказалось возможным еще усугубить самим фактом правления императрицы Екатерины II.

Некогда было принято величать ее Екатериной Великой, в последние два десятилетия это величание возобновилось и распространилось достаточно широко, хотя и вряд ли оправдано. Наверное, если сопоставлять Екатерину с Фридрихом II, королем Пруссии, она тоже «Великая», но у нас-то был Петр Великий и если Екатерине усваивать величие наряду с Петром, то что-то уже очень неопределенным становится величие, прикрепленное к таким разномасштабным фигурам. Видимо, все-таки называть Екатерину Второй, а не Великой будет по чину и по справедливости, что вовсе не отменяет ее незаурядности как человека и императрицы. Тем более странным, если не сказать, диким, выглядит ее царствование с позиций легитимности и династийно-

сти. То, что в Екатерине не было ни капли крови Романовых — это как раз нормально. Жена государя в соответствии с общезападными обычаями и должна быть иноземкой. Жена, но не правящая императрица. Когда, например, в Англии более 40 лет правила королева Елизавета I, в этом не было ничего шокирующего. Конечно, Англия оставалась исключением из остальных европейских держав в своем принятии царствования женщины. Но для Англии в этом не было ничего от слишком далеко заходящих несообразностей. Зато в искупление ее пола Елисавета Тюдор как дочь короля Генриха VIII была плоть от плоти и кость от кости своя, англичанка. Вовсе никакой не аналог принцессы Ангальт-Цербстской Софии, ставшей правящей императрицей Екатериной II, да еще при живом сыне-наследнике Петра III.

Максимум, на что могла бы претендовать Екатерина после свержения своего супруга, так это на роль регентши при Павле Петровиче. Благодаря ему сохранялась хотя бы номинально и эфемерно правящая династия. Когда же за нее стала представлять Екатерина в качестве государыни-императрицы, в этом обнаружилась полная несообразность, неуместимость ни в какие смыслы и несовместимость с самим основанием власти как христианских государей вообще, так и русской их разновидности. По существу, правление Екатерины II на всем протяжении ее царствования оставалось чистой данностью и голой фактичностью, подкрепляемыми по существу только одним — архетипом семейственности, неизменно господствовавшим в пределах Руси-России на любом уровне. В том числе и на государственном. Применительно к Екатерине это предполагало ее восприятие как государыни-матушки, матери всея Руси, женского аналога царя-батюшки и вместе с тем какого-то очень отдаленного аналога и персонификации русской земли порождающего и охраняющего материнского начала. Задействованность этого архетипа, разумеется, не легитимировало власть Екатерины II, однако, делало ее приемлемой для подданных сквозь и в обход собственно легитимности.

При всем отличии образа и стилистики царствования Екатерины II от того, что имело место при Елисавете Петровне, сближает их акцент на материнском начале у обеих государынь и восприятие себя ими как преемников и продолжателей царствования Петра Великого. С той, правда, разницей, что Елисавета олицетворяла собой петровское начало прежде всего за счет своей дочерности. Екатерина же видела себя продолжательницей дела великого государя. На этот последний момент, в частности, указывает великолепная в своей лаконичности надпись на памятнике Петру Великому, сооруженному ее произволением. «Петру Первому — Екатерина Вторая». Здесь ведь вторичность Екатерины должна быть истолкована прежде всего как следование за тем, кто был первым, за кем сохраняется достоинство начинателя, что не исключает стремления встать вровень «первопредку», а может быть, и его превзойти. Все это, однако, прямого и непосредственного отношения к династическому принципу не имеет. Уже в силу своего происхождения, так же как и кровавых счетов с мужем, не говоря уже о недопущении сына к царствованию, которое никак не соответствовало осуществлению династического принципа.

Когда же Павел Петрович, пускай и запоздало, все же вззошел на престол, несмотря ни на что, Романовы в качестве династии, наконец, вновь заявили о себе во весь голос. В этом несомненно состоит противоречие и парадокс царствования и самой фигуры императора Павла I. С одной стороны, царствование его было каким-то колеблющимся, неустойчивым и спазматическим. В какую сторону только не кидало Павла I. И потом убийство государя, казалось бы, вполне определенно стало окончательным приговором его царствованию со стороны тех, кто должен

был и при сколько-нибудь сносных условиях служил бы государю верой и правдой. Но давайте не закрывать глаза и на другую сторону. Боже нас упаси попасть в русло сегодняшних нередких, от этого не становящихся менее натужными и беспомощными, попыток пересмотреть устоявшиеся взгляды на Павла и его царствование. Речь у нас о другом, а именно о парадоксе и противоречии. В его рамки укладывается то, что Павел I, наконец, издал указ о престолонаследии, действовавший на всем протяжении дальнейшего существования династии Романовых. Указ оказался не только дельным и жизнеспособным. Он еще и подразумевал его династический характер, соотносился именно с Романовыми. Не лишним, наверное, будет напомнить в настоящем контексте и о том, что только с появлением многочисленного мужского потомства у императора династия по-настоящему упрочилась по линии преемства. Угроза ее прекращения была устранена.

Менее очевидным является то обстоятельство, что Павел I стал первой в России императорской особой, в которой воплотился неизменный в своих основах образ государя. Теперь и далее вплоть до Николая II в императоре видели не только помазанника Божия, но еще и первого солдата, так же как и первого дворянина империи. В пространстве этой статьи нет возможности хотя бы очень кратко развить заявленную тему. Придется ограничиться одним только указанием на то, что после Павла I вне зависимости от личных склонностей и предпочтений того или иного императора ему как извне, так и изнутри вменялось быть солдатом, то есть ощущать свое царствование как воинское служение и в то же время демонстрировать свою дворянскую, предполагающую отношение к своим подданным-дворянам в качестве свободного человека к свободным людям. Такая устойчивость образа императора, независимость его основ от смены на престоле очередного императора не могло не создавать эффекта династии и династийности. Примечательно, что сам Павел Петрович тоже был не чужд династийному принципу. Обратим внимание, например, на характер надписи на другом памятнике Петру Великому, на этот раз у фасада Инженерного замка — «Прадеду правнук». Вроде бы здесь имеет место подражание своей ненавистной ему матери. Но не оно в действительности выходит на передний план, а родство одного государя по отношению к другому. Конечно, оно по-прежнему не обозначается далее Петра Великого. И не только в виду принадлежности надписи определенному памятнику. Павлу Петровичу по-прежнему не близким было соотнести себя и свое царствование со всей династией Романовых. Время для этого наступило уже в царствование сына Павла I — Александра I.

Но не потому, что таковы были пристрастность нового государя. На этот счет не должно быть никаких сомнений. Династийность давала о себе знать совсем на другом уровне и в других измерениях. Прежде всего, обращу внимание на обстоятельство, которое способно вызвать недоумение у того, кто немного знаком с характером и стилистикой царствования Александра Павловича. Он был наследником убитого отца, сам, разумеется, непосредственного участия в цареубийстве не принимал, но свое согласие на сведение Павла I с престола давал. Казалось бы, после этого невозможно было царствовать вне всяких опасений насчет перспективы разделить участь своего отца. Ничего такого, между тем за Александром не числится. По части возможных покушений на его власть или царственную особу он оставался вполне беззаботен. И добро бы, если бы Александр вообще был человеком начисто лишенным подозрительности, мнительности, если бы «обиду не чувствовал глубоко». Напротив, все это несомненно присущие ему черты. Но почему-то на отношение к своему положению как государя они не распространялись.

Мне представляется, что объяснение такой странности не так уж сложно. Странности, собственно, здесь никакой нет. Просто Александр I живо и глубоко ощущал свою принадлежность к династии, от века правящей Россией, он богоданный государь. Претендентов на его престол не должно и не может быть. Несколько иное дело с опасностью революционного взрыва. Его Александр Павлович опасался. Революции, а никак не заговора с целью дворцового переворота. Она могла касаться только династии, а не исключительно собственной персоны государя. Но и с революцией борются иначе, чем предупреждая заговоры против своей власти и жизни. Их-то как раз Александр опасался менее всего.

К укреплению принципа династийности вели еще и события Отечественной войны 1812 года и их последствия. Они, как это принято говорить, обострили русское национальное самосознание, заставили вспомнить о многостолетней истории России, в том числе и о событиях двухсотлетней давности, когда тоже были разгромлены иностранные интервенты, преодолена Смута и установлена династия Романовых. Теперь вдруг вспомнили, что Россия и ее государи начинались не с Петра Великого. «Первопредком» Романовых все-таки был ничем не примечательный Михаил Федорович. Никому, кажется, в это время не приходило в голову отмечать двухсотлетие правящей династии. Но это и не так важно. Зато впереди, в относительно близкой перспективе была «История государства Российского» Н. М. Карамзина, который отдал должное Романовым. Далее предстояло появиться «национальной опере» М. И. Глинки «Жизнь за царя». Кстати говоря, акцентировавшей тему первого русского царя Романова в связи со спасением России от почти уже свершившейся гибели.

Оформление и укрепление династийного принципа применительно к российским императорам и их власти произошло в России тогда, когда колебаться начал сам монархический принцип, власть императора все меньше воспринималась как богоданная, а сам он в качестве священной особы. В государе просвещенные подданные хотели видеть наличие несомненных достоинств твердого и мудрого правителя. И если их не обнаруживалось, то отношение к императору становилось критическим. Касательно критики приведу один только пример. Император Александр III заслужил официальный эпитет Миротворца. По той же логике, в соответствии с которой его предшественник и отец Александр II стал Освободителем и Великомучеником. Но бытовало еще и неофициальное прозвище Александра III — «Митрофанушка». Вряд ли оно справедливо, хотя, может быть, какие-то основания для него есть. Примечательно, однако, не наличие этого прозвища как такового, а то, что оно срывалось с уст недавнего министра внутренних дел империи графа М. Т. Лорис-Меликова, беззаветно служившего предшествующему государю и Отечеству. Про оскорбленного невниманием Александра III, переходящим в неприязнь, М. Д. Скобелева нечего и говорить. «Митрофанушка» для него было обычным делом. Для того, кто представлял собой «красу и гордость» русской армии, был настоящим полководцем, возможно, действительно «Суворову равным».

Так расшатывался образ российского императора по мере укрепления династии и превращения династийного принципа в непреложную данность жизни Российской империи. Надо сказать, что эта непреложная данность никогда не была монолитом. Укрепление династии с нередкой для России в таких случаях стремительностью переходило в ее разложение. И что самое примечательное, сами Романовы потрудились над этим не в последнюю очередь. В том числе и за счет разрастания династии, что со всей ясностью дало о себе знать в царствование императора Александра II. Первоначально, если

под первоначалом иметь в виду идущее от Павла Петровича, все складывалось очень удачно. После себя Павел оставил трех сыновей, бодрых и крепких, без всяких признаков вырождения. Александр и Константин — старшие братья — остались, впрочем, бездетными. Мужского потомства не оставил и самый младший — Михаил. Но и каков был противовес со стороны Николая. Тоже, как и у Павла, четверо сыновей. Упомянуть об этом было не лишним, с тем, чтобы обратить внимание на по-своему очень примечательное обстоятельство. Каждого из своих сыновей Николай Павлович называл теми же именами и в той же очередности, что и Павел Петрович. Это опять Александр, Константин, Николай и Михаил. В этом обстоятельстве нельзя не увидеть акцентированное выражение династического принципа. Ведь от одного поколения к другому воспроизводилась не только не фигура государя, но и его братьев, предназначенных быть государю поддержкой и опорой, не говоря о гарантии от прекращения династии.

Дальше, однако, ситуация повернулась в сторону нежелательную, в чем-то даже и для самого государя. Я имею в виду следующее обстоятельство. При Александре I и Николае I их братья не играли той же существенной роли, как при Александре II. Когда царствовал Александр I, у него была некоторая дозука от взбалмошности Константина, Николай же и Михаил были слишком молоды, чтобы претендовать на заметное участие в государственной жизни. При Николае I Константин быстро умирает, Михаил же прожил большую часть царствования своего брата, занимая при этом очень высокие должности главнокомандующего войсками гвардии и гренадерского корпуса, не говоря уже о том, что он был главным инспектором артиллерии и инженерных войск, возглавлял ведомство военных учебных заведений. Пользы империи от этого было немного, издержки же куда больше. Даже начальник III отделения и шеф корпуса жандармов А. Х. Бекендорф в своих ежегодных отчетах государю по своему ведомству вынужден был, хотя и в самой осторожной форме, отмечать сложности и недовольства, порождаемые неумным и грубым начальствованием Михаила Павловича.

Но это было только скромным преддверием последующего. Уже при Александре II три его брата заняли очень высокие посты в империи. Константин был предназначен в генерал-адмиралы и шефы Военно-морского ведомства. Николай в инспекторы кавалерии, Михаил по артиллерийской части. К этому надо добавить, что Константин побывал еще и наместником Царства Польского, Николай генерал-губернатором Санкт-Петербурга и главнокомандующим гвардией, а Михаил длительное время являлся наместником Кавказа и командовал войсками, вначале кавказского отдельного корпуса, а потом и Кавказского военного округа. Хуже всего, что Николаю Николаевичу и Михаилу Николаевичу довелось стать еще и главнокомандующим русскими армиями на Балканском и Задунайском театре военных действий. Главнокомандующими они были никакими. В лучшем случае не препятствовали В. И. Гурко, М. Д. Скобелеву, М. Т. Лорис-Меликову проводить блестящие военные операции и выигрывать сражения. Цену великим князьям как главнокомандующим в общем-то знак каждый из участников русско-турецкой войны 1877–1878 гг. Да и русское общество на этот счет было осведомлено неплохо. Надо ли пояснять, как это обстоятельство сказывалось на престиже династии Романовых?

По сути, начиная с царствования Александра II она начала превращаться в некую чрезмерно разросшуюся для династии общность, которой трудно подобрать точное название. Когда-то во Франции, скажем, в сходной ситуации выход находился в отделении от Бурбонов их младших ветвей, домов Орлеанского и Конде. Они оставались принцами крови и вместе с тем были не собственно Бурбонами. В России ничего такого не произошло, и хуже всего было то, что все практически без исключения Романовы



оставались неизменно склонными к военной службе или считали ее своим долгом. В результате в конце XIX века возникло положение, когда великие князья одновременно занимали должности руководителя военно-морского ведомства (генерал-адмирал Алексей Александрович), главнокомандующего войсками гвардии и Петербургского военного округа (Владимир Александрович), генерал-губернатора и командующего войсками Московского военного округа (Сергей Александрович). Далее можно было бы упомянуть буквально всех главных инспекторов родов войск, начальника Главного управления военно-учебных заведений и т. д. Это было буквально засилье Романовых в военном командовании и управлении войсками. Тем более неуместное, что великие князья по большей части были вполне заурядными военачальниками, от которых в случае войны было бы очень немного толку. А ведь перечисленные мною должности не предполагали, что занимавшие их великие князья непосредственно подчиняются военному министру. С Алексеем Александровичем все понятно, он сам себе министр. Остальные же великие князья вольно или невольно создавали совершенно излишние сложности и неразбериху в военном ведомстве. Это было действительно засилье династии во вред самой себе и главе дома Романовых в первую очередь. Оно порождало династический кризис в не совсем привычном смысле слова. На этот раз он проистекал не от угрозы пресечения династии или соперничества ее представителей с государем или между собой. Нет, конечно, поскольку мы имеем дело с кризисом болезненного для России разрастания династии, от этого не только не крепнущей, а становившейся все более уязвимой.

Еще один симптом уязвимости и кризиса династии Романовых заключается в потере у ряда ее членов «монархического чувства», живого ощущения своего единения с государем. Под конец существования Российской империи все большее число Романовых в большей или меньшей степени сближалась с позициями критиков режима. Во всяком случае, дистанция между великими князьями и государем в ряде случаев обозначалась все более явно. Дистанцию эту было бы вряд ли уместно обозначить как оппозицию. Романовы скорее потихоньку отходили в сторону от императора. Поэтому не было ничего неожиданного в том, что ряд великих князей солидаризовались с Февральской революцией и встали под ее знамена. Вспомним хотя бы великого князя Кирилла Александровича. Не может быть и речи о единой позиции Романовых в момент революционного взрыва. По сути, они представляли собой совокупность множества различных семей с резким преобладанием своих частных интересов, своими более или менее консервативными взглядами. На этом фоне еще за несколько лет до революции семья государя императора Николая II выглядела одиноким семейством, все более замыкавшимся в частной жизни. Семейей очень милой и дружной, но вовсе не представлявшей собой вершину правящей династии. В очень существенном отношении династия к моменту ее крушения пережила себя и закончилась до всякой революции. Все последующие попытки реанимировать династию Романовых, сделать ее единым домом не только были обречены на провал, но и производили (производят) впечатление того, что множество очень симпатичных, наверное, людей машут после драки руками. Династия Романовых действительно окончательно исчезла в момент революции. После того как она произошла, при всем желании, возродить было больше некого.

*И. Е. Барыкина*

## **ВНУТРЕННЯЯ ПОЛИТИКА И ЛИЧНОСТЬ ИМПЕРАТОРА АЛЕКСАНДРА III: ИСТОЧНИКИ И ИСТОРИОГРАФИЯ**

Одной из особенностей истории внутренней политики монархического государства является ее персонификация. История Российской империи не стала исключением. Свойственная каждому царствованию модель управления определяется исследователями как «политика такого-то императора» и под этим определением входит в научную литературу. Однако не всегда это означает, что речь идет о именно личности самодержца, которая зачастую представляется весьма схематично, лишь с течением времени вырисовываются отдельные детали, создавая целостный образ.

В настоящей статье предпринята попытка проследить эволюцию конструирования образа императора в историческом знании. Хронологические рамки выбраны не случайно: это время активного развития экономической и политической жизни, когда российское общество увлек бурный поток модернизации. Особенности характера и деяния российских монархов конца XIX — начала XX в. имели большое значение для судеб России, поскольку в это время с особой остротой встала проблема включения страны в процесс кардинальных изменений всех сфер жизни общества. При том, что вектор развития страны имел одно общее направление, фигуры императоров Александра II и Александра III представляли разительное противоречие, которое отмечали и современники, и историки. В историографии сложился определенный стереотип: консервативная политика и контрреформы Александра III противопоставляются либеральному курсу и реформам Александра II. Преемник находится в оппозиции к предшественнику. Однако современные реконструкции прошлого, открывая новые пласты культурной памяти, вносят уточнения в эту картину.

Первая попытка определить место и роль монарха в истории государства предпринималась сразу после его кончины — в некрологах. В этом жанре литературы не было места для критики и деталей частной жизни, некрологи традиционно изобиловали фразами об «ореоле славы» и «беспристрастном суде истории». Тем не менее, в них делался акцент на основные направления и результаты деятельности монарха. На этом фоне выделяются речи и статьи, появившиеся в первые месяцы после кончины Александра III.

В. О. Ключевский, председатель Императорского общества истории и древностей российских, в речи, произнесенной на заседании Общества, обозначил два аспекта царствования Александра III: мирное развитие внешней политики и покровительство монарха отечественной исторической науке<sup>1</sup>. И если первый аспект реконструирует политическую деятельность монарха, то второй больше относится к частной жизни. Фигура Александра III предстает в этом некрологе более сложной, чем привычный образ монарха в литературе этого жанра. Обладая царственным обликом, российский самодержец не скрывал своего предпочтения жизни частного человека и предпринимал попытки совместить ее с государственной деятельностью. Эта особенность Александра III не осталась незамеченной современниками, в том числе, В. О. Ключевским, читавшим курс истории среднему сыну Александра III — Георгию.

О государственной деятельности императора Александра III отозвались, одновременно с Ключевским, представители различных течений российского общественного движения.

Позиция консервативного лагеря была выражена в речи К. П. Победоносцева, произнесенной в заседании Императорского Русского исторического общества 6 апреля 1895 г. Помимо покровительства деятельности Общества, обер-прокурор Св. Синода выделил главные, с точки зрения консерватора, черты монарха: охрана «русского, историей завещанного, интереса», «веру и любовь к Церкви Православной» и уверенность в «непоколебимом значении» самодержавной власти<sup>2</sup>.

Подробный разбор мероприятий внутренней и внешней политики царствования Александра III со стороны либерального лагеря был дан К. К. Арсеньевым. Выпускник Училища правоведения, получивший известность как юрист и публицист, К. К. Арсеньев подошел к анализу царствования Александра III с позиции правоведческого подхода. Статья, помещенная в «Вестнике Европы» в декабре 1894 г., дает представление о законодательных инициативах правительства и обращает внимание привлечением огромного пласта фактического материала, иллюстрирующего выводы автора о несостоятельности политики «народного самодержавия»<sup>3</sup>.

Не обошел вниманием кончину самодержца революционно-демократический лагерь. Обзор царствования Александра III был опубликован Г. В. Плехановым в немецкой газете «Vorwärts» через месяц после кончины монарха<sup>4</sup>. Особый интерес представляют рассуждения Плеханова о союзе самодержавной власти и российской буржуазии, которые автор называет «октроированной конституцией». Знание российской действительности и анализ внутривнутриполитических процессов, направленных на консервацию монархического режима и пришедших в противоречие с процессом модернизации, позволил теоретику марксизма сделать справедливый вывод о непрочности самодержавного строя: «Целых тринадцать лет Александр III *сеял ветер*. Николаю II предстоит помешать тому, чтобы *буря разразилась*. Удастся ли ему это»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Памяти в бозе почившего Государя Императора Александра III. Речь, произнесенная в заседании Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете 28 октября 1894 г. Председателем Общества В. О. Ключевским. Б.м., б.д.

<sup>2</sup> Победоносцев К. П. Сочинения. — СПб., 1996. — С. 168.

<sup>3</sup> Арсеньев К. К. За четверть века (1871—94). Сборник статей. Пг., 1915. С. 600—615.

<sup>4</sup> Плеханов Г. В. Сочинения. Т. XXIV. М. — Л., 1927. С. 161—168.

<sup>5</sup> Там же. С. 168.

Таким образом, сразу после окончания царствования были подведены его итоги и выделены характерные черты. Однако все названные выше публикации еще не давали всестороннюю оценку, не принимая во внимание биографию и характер самодержца.

Как правило, по прошествии нескольких десятилетий после кончины монарха появлялось подробное описание его жизни и царствования. Биографом Александра III стал С. С. Татищев<sup>6</sup>. Как указывал сам историк, его задача сводилась к тому, чтобы «составить точный и по возможности полный, прагматический свод событий» царствования<sup>7</sup>. Жизнеописание воссоздавало ход событий, являясь необходимым, но не исчерпывающим элементом конструирования образа.

Сюжеты российской истории второй половины XIX века, отмеченной нарастающей динамикой политического процесса, привлекли внимание исследователей уже в начале следующего, XX столетия. А. А. Корнилов посвятил минувшему периоду специальный курс истории, три главы которого относятся к царствованию Александра III<sup>8</sup>. Историк начал с периода наследничества, поскольку подготовка и воспитание определяли характер будущего царствования. Одна из лучших биографических статей, посвященных императору, была опубликована в Военной энциклопедии издательства И. Д. Сытина<sup>9</sup>. В ней представлена картина обучения наследника, его военной службы (в том числе и в Русшукском отряде в период русско-турецкой войны 1877–1878 гг.) и участия в государственной деятельности в период наследничества (например, при организации помощи пострадавшим от неурожая в 1867 г.). Энциклопедическая статья указывает на «долгие колебания» Александра III при выборе пути развития России после воцарения, характеризует основные мероприятия его политического курса. Не остались без внимания и личные качества императора: «прямолинейность убеждений», «твердость и неуступчивость», «простота и обходительность» в частной жизни.

Новый импульс изучению внутренней политики Российской империи второй половины XIX в. дала революция 1917 г., открывшая архивы различных ведомств. Историки получили возможность исследовать документы государственные и личные, в том числе членов царской семьи. Воспользовался этой возможностью и Н. Н. Фирсов (1864–1934), выпускник, а позднее профессор Казанского университета, в 1929–1931 гг. возглавлявший Музей пролетарской революции, располагавшийся в Зимнем дворце (преемником этого музея является Музей политической истории в Санкт-Петербурге). По дневникам Александра III Н. Н. Фирсов предпринял опыт характеристики монарха<sup>10</sup>. Он воссоздал картину воспитания и образования, семейную жизнь и государственную деятельность. Несмотря на тенденциозность, обусловленную эпохой, в статьях Фирсова сквозь негативное отношение к личности монарха проступают верно схваченные черты его образа.

Личность Александра III в реконструкции Н. Н. Фирсова значительно проигрывала образу его отца. В глаза историку бросились орфографические ошибки в дневниках

---

<sup>6</sup> Татищев С. С. Император Александр III. Его жизнь и царствование. (Рукопись). РГИА. Ф. 878. Оп. I. Д. 4.

<sup>7</sup> Татищев С. С. Александр II. Его жизнь и царствование. — М., 2010. — С. 6.

<sup>8</sup> Корнилов А. А. Курс истории России XIX века. — М., 2004. — С. 731–781.

<sup>9</sup> Военная энциклопедия. Т. 1. — М., 1911. — С. 276–282.

<sup>10</sup> Фирсов Н. Н. Александр III. Личная характеристика частью по его неизданным дневникам // Былое. 1925. № 1. С. 85–108.

наследника престола, а затем императора. Во многом это объяснялось небрежностью в воспитании великого князя, которого поздно начали готовить к будущей деятельности. Н. Н. Фирсов сделал вывод о невежестве монарха, который «на всю жизнь остался полуграмотным человеком». Историк утрировал консерватизм Александра III, сведя его к формуле «тащить и не пущать», однако верно уловил «архаичное» отношение императора к неограниченной царской власти, стремление поддерживать незыблемость ее основ.

Дневники Александра III дали историку множество деталей частной жизни, которые Н. Н. Фирсов также стремился использовать для создания отрицательного образа. Приписывая монарху узость мышления, Фирсов отмечал, что «семейные интересы были одним из самых существенных, которыми жил Александр Александрович, будучи наследником российского престола». Семейные радости, связанные с рождением детей, Фирсов противопоставлял тяжелой внутривластной ситуации в стране, по его мнению, в такой сложный период глава государства не имел права сосредотачиваться на семейной жизни. Здесь исследователь верно подметил тягу Александра III к частной жизни, но сделал из этого факта несправедливый по отношению к монарху вывод. Смысл дневниковых записей императора, которыми наполнены статьи Фирсова, искажается благодаря комментариям историка. Так складывался образ недалекого человека, от воли которого зависела судьба государства. Эту тенденцию унаследовала советская историография.

Выдающийся представитель советской исторической науки, П. А. Зайончковский, посвятил личности Александра III отдельную главу монографии по истории внутренней политики конца XIX столетия<sup>11</sup>. В ней фигура императора представлялась традиционно для отечественной историографии середины XX в. Историк подчеркивал «тупость», «упрямство», «примитивизм ума» Александра III. При этом Зайончковский не отказывал монарху в здравом смысле, которым тот «руководствовался иногда» «в делах внешней политики». Историк остановился на деталях частной жизни монарха, уделяя место его читательским интересам, правда, представляя их такими же примитивными, как и ум императора. Однако П. А. Зайончковский заметил связь частной жизни и государственной деятельности, объясняя антигерманские настроения Александра III влиянием его жены, императрицы Марии Федоровны, датской принцессы, не простившей Германии отторжения от Дании в пользу Пруссии и Австрии Шлезвига и Голштинии.

Новые штрихи к портрету самодержца добавляют воспоминания современников. Публикация этих свидетельств началась еще в конце XIX в. Проходило несколько лет после кончины монарха, и в исторических журналах появлялись воспоминания людей, встречавшихся с ним. Мотивы обращения к прошлому объяснила А. П. Бологовская, автор воспоминаний о детстве императора Александра III, опубликованных в № 1 «Исторического вестника» за 1914 г.: «воспоминания эти так мне дороги, что жаль было предать их гласности. Теперь же, на старости лет <...> невольно переношишься в далекое прошлое <...>»<sup>12</sup>. Публикации, относящиеся к различным сторонам частной жизни и государственной деятельности монархов помещались на страницах «Русской старины»,

---

<sup>11</sup> Александр III и его ближайшее окружение // Зайончковский П. А. Российское самодержавие в конце XIX столетия (политическая реакция 80-х — начала 90-х годов). — М., 1970. — С. 35–46.

<sup>12</sup> Бологовская А. П. Воспоминания о детстве императора Александра III // Александр III. Воспоминания. Дневники. Письма. — СПб., 2001. — С. 41–46.

«Русского архива», «Исторического вестника». С 1920-х гг. стали выходить отдельными изданиями воспоминания и дневники государственных деятелей, в первую очередь тех, кто весьма критично относился к действиям императоров<sup>13</sup>. В настоящее время издание мемуарной литературы расширяется, публикуются источники, до того времени находившиеся в архивах<sup>14</sup>. Нельзя не упомянуть о мемуарах графа С. Д. Шереметева, не так давно увидевших свет и представляющих взгляд человека, близкого императору<sup>15</sup>.

Обзор источников вошел в многотомное справочное издание 1970-х — 1980-х гг. под ред. П. А. Зайончковского, ставшее ценным подспорьем для историков<sup>16</sup>. Это направление библиографии получило продолжение в начале нынешнего столетия изданием биобиблиографического справочника «Российская императорская фамилия», подготовленного Ю. А. Кузьминым<sup>17</sup>. В 2013 г., к 400-летию призвания на российский престол Михаила Федоровича Романова, Ю. А. Кузьмин разместил на сайте Российской национальной библиотеки электронный иллюстрированный биобиблиографический справочник «Дом Романовых. 1613–1917 гг.»<sup>18</sup>. Помимо кратких справочных статей, посетители сайта могут посетить электронные ресурсы, посвященные монархам, и просмотреть коллекцию изображений, создающих наглядное представление о самодержцах.

К мемуарной литературе в настоящее время добавляются публикации произведений эпистолярного жанра: активно издается родственная переписка Александра III в период наследничества и царствования<sup>19</sup>.

Продемонстрировать различные ракурсы, освещающие деятельность самодержца, позволяют официальные документы и содержащиеся в них маргиналии — пометы монарха. Они характеризуют манеру высказываться, присущую императору, и его отношение к событиям. На эту характеристическую черту обратили внимание еще первые публикаторы документов, в поле зрения которых попали всеподданнейшие доклады. Обзор содержания всеподданнейших докладов по Главному управлению по делам печати за 1865–1909 гг. и самих резолюций монархов был представлен в статье сотрудника Института русской литературы В. В. Буша, написанной в 1919 г.<sup>20</sup> Исследо-

---

<sup>13</sup> Витте С. Ю. Воспоминания. М., 1960. Т. I; Дневник Е. А. Перетца, государственного секретаря (1880–1885). М.; Л., 1927; Дневник государственного секретаря А. А. Половцова в 2 т. Т. I. 1883–1886. Т. II. 1887–1892 гг. М., 1966; Ламздорф В. Н. Дневник 1891–1892. М.; Л., 1934. Его же. Дневник 1894–1896. М., 1991.

<sup>14</sup> Дневники императора Николая II. М., 1992; Кривенко В. С. В Министерстве двора. Воспоминания. СПб. 2006.

<sup>15</sup> Мемуары графа С. Д. Шереметева. М., 2001.

<sup>16</sup> История дореволюционной России в дневниках и воспоминаниях. Аннотированный указатель книг и публикаций в журналах. Под ред. П. А. Зайончковского. В. 13 тт. М., 1976–1989.

<sup>17</sup> Кузьмин Ю. А. Российская императорская фамилия. 1797–1917. Биобиблиографический справочник. СПб., 2005.

<sup>18</sup> <http://www.nlr.ru/>

<sup>19</sup> «Буду свято исполнять Свой долг» // Источник. 1993. № 1. С. 39–50; Из переписки Александра Александровича Романова и его супруги Марии Федоровны // Вопросы истории. 2000. № 4–5. С. 117–135; «Нет спокойствия ни физического, ни морального»: Письма Александра III императрице Марии Федоровне. 1891–1892 гг. // Исторический архив. 1994. № 3. С. 149–167; Письма императора Александра III к наследнику цесаревичу великому князю Николаю Александровичу // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. Вып. IX. — М., 1999. — С. 213–250.

<sup>20</sup> Буш В. В. Всеподданнейшие доклады по Главному управлению по делам печати. 1865–1909 гг. Обзор содержания // Периодическая печать и цензура в Российской империи в 1865–1905 гг. Система административных взысканий: Справочное издание. — СПб., 2011. — С. 348–355.

ватель подробно остановился на маргиналиях Александра III, который имел привычку высказывать то, что думал. Эта черта императора проступает в дневниковых записях В. Н. Ламздорфа, помощника министра иностранных дел Н. К. Гирса, воспроизводившего в своем дневнике монаршие резолюции<sup>21</sup>. Появившиеся в последние время публикации источников проясняют происхождение этой особенности самодержца. Дневник Н. П. Литвинова, воспитателя великого князя Александра Александровича, представляет шестнадцатилетнего подростка, воспитанием которого пренебрегали, несдержанного и резкого по отношению к окружающим<sup>22</sup>. Наставнику удалось сгладить, но не устранить издержки воспитания, а абсолютная власть позволила этой черте проявиться вновь уже у императора Александра III.

По мере исследования источников назревала необходимость в более отчетливом представлении о правительственной деятельности второй половины XIX в., в первую очередь о проведенных реформах и контрреформах, потребовалось объяснение мотивов и результатов действий власти. Во второй половине XX в. появились работы, авторы которых ставили перед собой задачи показать ход внутривластного процесса, вскрыть действия и намерения правительства.

Вектор исследований конца XX в. наиболее точно был определен в названии коллективной монографии «Власть и реформы» сотрудников Санкт-Петербургского Института истории РАН, актуальность которой подтвердило переиздание книги, сразу ставшей библиографической редкостью<sup>23</sup>. В сборнике представлен процесс развития российского государства в ракурсе реформаторской деятельности и потенциала власти. В главах, посвященных Александру III, Б. В. Ананьич рассмотрел ситуацию, сложившуюся в правительстве после 1 марта 1881 г. и противостояние различных политических сил в процессе выработки «нового курса» самодержавия<sup>24</sup>.

Обращение к личности монарха было предпринято в публикации трудов участников конференции «Дом Романовых в истории России», состоявшейся в Санкт-Петербургском университете в июне 1995 г.<sup>25</sup> Доклады охватывали различные стороны взаимоотношений в сфере власти, в том числе, взаимоотношения Александра II и его преемника накануне смены царствований<sup>26</sup>. Образ Александра III стал приобрел более выпуклые очертания, сквозь ход политических событий проступили чувства и эмоции тех, кто в них непосредственно участвовал.

Еще одним направлением конструирования образа монарха в прошлом столетии стала музейная работа. Она развернулась после революции 1917 г. в бывших императорских дворцах. Завершенную картину удалось создать сотрудникам гатчинского музея, резиденции императора Александра III. После кончины монарха хозяйкой дворца осталась его вдова Мария Федоровна, и поэтому интерьеры жилых помещений не претерпели серьезных изменений. Революция застала их почти в том же виде,

<sup>21</sup> Ламздорф В. Н. Указ. соч.

<sup>22</sup> Из дневников Н. П. Литвинова 1861–1862 гг. // Великий князь Александр Александрович. Сборник документов. — М., 2002. — С. 443–536.

<sup>23</sup> Власть и реформы. От самодержавной к Советской России. Изд. 1-е. СПб., 1996. Изд. 2-е. М., 2006.

<sup>24</sup> Ананьич Б. В. Новый курс. «Народное самодержавие» Александра III и Николая II // Там же. С. 338–416.

<sup>25</sup> Дом Романовых в истории России: [Материалы к докл. конф., 19–22 июня 1995 г. СПб., 1995.

<sup>26</sup> Ананьин Б. В., Ганелин Р. Ш. Александр II и наследник накануне 1 марта 1881 г. // Там же. С. 204–213.

в каком они остались в 90-х гг. XIX столетия. В 1917 г. была начата работа по созданию музейной экспозиции под руководством первого директора В. П. Зубова, потомка графа П. А. Зубова, фаворита императрицы Екатерины II и одного из участников заговора против Павла I. Свою задачу директор музея видел в том, чтобы «восстановить эпохи Николая I, Александра II и Александра III, независимо от их эстетического достоинства, как исторический документ»<sup>27</sup>. В июне 1918 г. на посту директора В. П. Зубова сменил В. К. Макаров, выпускник историко-филологического факультета петербургского университета, хранитель гатчинского музея. Ему приходилось постоянно противостоять намерениям советского правительства продать за границу наиболее ценную часть коллекций, а гатчинский дворец «потерял» за это время свыше 100 тысяч экспонатов.

Несмотря на это, в музее шла насыщенная научная работа. В мае 1918 г. дворец впервые открыл двери для посетителей. В 1930-е гг. сотрудники музея разработали экскурсионные маршруты «Павловская Гатчина», «Комнаты Николая I и Александра II», «Парадные приемные Александра III», «Комнаты семьи Александра III» и «Выставки из фондов Гатчинского дворца», а фотограф М. А. Величко в 1938–1940 гг. создал фотогалерею экспозиций.

После Великой Отечественной войны долго шла реставрация, и интерьеры Гатчинского дворца-музея были торжественно открыты для посетителей в 1985 г. Восстановительные работы продолжаются во дворце и в настоящее время. Однако жилые помещения Александра III и его семьи в музее не представлены. Сотрудники дворца-музея подготовили альбом, в который вошли материалы из научного архива Гатчинского музея-заповедника «Гатчина»: довоенные экскурсионные маршруты и фотографии, сделанные М. А. Величко. Современный читатель может «пройти» по жилым помещениям, занимаемым императором и его семьей, а в рабочем кабинете «встретить» самого хозяина (ощущение присутствия создавалось благодаря манекену, воспроизводившему фигуру императора, играющего на геликоне — это было одно из любимых увлечений монарха)<sup>28</sup>. Известно, что император любил небольшие комнаты, фотографии «оживляют» этот факт, открывая перед зрителем интерьеры помещений Арсенального каре дворца, наполненные вещами стиля модерн. Этот альбом реконструирует образ Александра III в соответствии с замыслом первого директора музея В. П. Зубова — «как исторический документ».

Важную роль в формировании нового методологического подхода к конструированию образов монархов сыграли исследования американского ученого Р. С. Уортмана. Исследователь сосредоточил свое внимание на «символике и образности церемоний», рассматривая императорский двор как «непрекращающееся театральное действие, театр власти», главным назначением которого была презентация правителя и наделение его «сакральными качествами»<sup>29</sup>. По мнению историка, у каждого российского императора был свой «индивидуальный способ» презентации, для обозначения которого Уортман ввел понятия «императорский миф» и «сценарий власти». Согласно его трактовке, в царствование Александра II «сценарий власти» постепенно трансформировался, пре-

<sup>27</sup> Зубов В. П. Страдные годы России. — М., 2004. — С. 44.

<sup>28</sup> Астаховская С. А., Шукурова А. Э. Гатчинский дворец. Страницы истории музея. Фотоальбом. СПб., 2007.

<sup>29</sup> Уортман Р. С. Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии. Т. 1: От Петра Великого до смерти Николая I. М., 2002. Авторизованный пер. С. В. Житомирской. Т. 2: От Александра II до отречения Николая II. М., 2004. Пер. И. А. Пильщикова.



зентуя все больше единение не с дворянством, а народом. Новый союз красной нитью проходил через «сценарии» последних российских самодержцев: у Александра III как «воскрешение Московии» и Николая II как «демонстрация набожности».

«Сценарии власти» и «императорские мифы», описанные Уортманом, включали в себя сферу повседневной жизни монархов (вступление в брак, рождение и воспитание детей), и взаимоотношения с подданными, ближайшим окружением, механизмы управления. Воссоздавая императорские презентации, историк использовал методы семиотического анализа, сосредоточив свое внимание на языке жестов, архитектурной и живописной атрибутике, символике церемоний, литературных и документальных текстов.

Издание работы Р. С. Уортмана в России положило начало переносу акцентов в исследованиях отечественных историков с позитивистского поиска причинно-следственных связей на культурологическое объяснение исторического процесса (в первую очередь, процесса государственного управления).

Проблема изучения репрезентации образа монарха, как технологии управления, была поставлена в повестку дня работой Г. В. Лобачевой «Самодержец и Россия: Образ царя в массовом сознании россиян (конец XIX — начало XX веков)» (Саратов, 1999). Объектом исследования не случайно оказалось царствование Александра III, когда власть перенесла точку опоры с дворянства на народные массы. Выбор исторического периода обусловил и особенности подбора источников: помимо документов, периодики, дневников и мемуаров привлечен фольклор (исторические и обрядовые песни, сказки). К несомненным достоинствам исследования можно отнести подробную историографическую главу, в которой автор подверг анализу этапы изучения феномена «восприятия верховной власти народом»<sup>30</sup>. Г. В. Лобачева не обошла вниманием и статьи Р. С. Уортмана, предшествовавшие изданию его фундаментального труда.

В книге Г. В. Лобачевой выделены несколько аспектов монархического идеала в массовом сознании, мифологизировавшем образ царя: «носитель традиционного идеала «правды», «средоточие власти, освященной Господом», «отец народа». На этом мифе народное сознание основывало право обращения каждого подданного к верховной власти, апелляции к самодержцу как к последней инстанции в поисках справедливости»<sup>31</sup>.

Современные историки выделяют и другую особенность самодержавной модели управления — феномен «высочайшей воли»<sup>32</sup>. Проблема автономности действий монарха поднималась еще первыми публикаторами документов государственных деятелей. В предисловии к дневнику В. Н. Ламздорфа историк Ф. А. Ротштейн сформулировал вопросы, которые встают перед исследователем государственной деятельности императора Александра III: «Чем он руководствовался в своих суждениях и решениях? Каким влияниям и воздействиям подвергался он в своем персональном окружении? К каким советникам прислушивался?»<sup>33</sup>.

Ответ на этот вопрос могут дать сборники документов. Это направление конструирования образа монарха, появившееся сравнительно недавно, раскрывает

---

<sup>30</sup> Лобачева Г. В. Самодержец и Россия: Образ царя в массовом сознании россиян (конец XIX — начало XX веков. Саратов, 1999. С. 5–36.

<sup>31</sup> Там же. С. 112–113.

<sup>32</sup> Долбилов М. Д. Рождение императорских решений: монарх, советник и «высочайшая воля» в России XIX в. // Исторические записки. 2006. № 9 (127). С. 5–48.

<sup>33</sup> Ламздорф В. Н. Дневник 1891–1892. С. IX.

различные стороны жизни и деятельности императора, предоставляя читателю возможность самостоятельно прийти к выводам о роли личности в истории. Среди сборников документов выделяется серия «Государственные деятели России глазами современников». Том, посвященный Александру III, был подготовлен В. Г. Чернухой. Сборник открывается вступительной статьей составителя<sup>34</sup>, в которой сформулирован выбранный историком подход к личности монарха. В. Г. Чернуха поставила перед собой задачу показать монарха в разных обстоятельствах и глазами разных людей. В издании собраны свидетельства современников, находившихся в разной степени близости к монарху и дававших разные, зачастую противоположные оценки его действиям. Это позволяет представить палитру мнений, полную разнообразных оттенков, подчас противоречивых, рисующих яркими мазками портрет самодержца. Вступительная статья, предваряя знакомство читателя с документами, вводит его во внутренний мир самодержца, несущего бремя власти, осознающего тяжесть этой ответственности, но при этом испытывающего чувства частного человека. Автору удалось передать это противоречие, «вдохнуть жизнь» в конструируемые образы.

Углубляясь в хранилища культурной памяти, историческое знание подвергается корректировке. Сегодня противостояние царствований Александра III и Александра II и личностей монархов не представляется однозначно оппозиционным. Современные исследователи оценивают политику Александра III «намного сложнее, чем только консервативная или либеральная»<sup>35</sup>, видят в не столько контрреформы, сколько «корректировку курса» своего предшественника<sup>36</sup>, а «упрощенная трактовка личности этого российского императора встречается все реже»<sup>37</sup>.

Фигура человека, стоящего у кормила власти, всегда вызывает большой интерес. Конструируя образы монархов, историческое знание ищет ответ на вопрос: что представляет собой государственный деятель? Какими чертами он должен обладать? При каких обстоятельствах появиться? Включение в научный оборот новых источников выявляет особенности личности более отчетливо, и историческое знание наполняется новым содержанием. В этом процессе многое зависит от исследователя, его способности реконструировать ситуацию, воспроизвести в своем сознании чувства и мысли исторического персонажа, создать целостный и «живой» образ.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Ананьич Б. В. Новый курс. «Народное самодержавие» Александра III и Николая II // Власть и реформы. От самодержавной к Советской России. — М., 2006. — С. 338–416.

---

<sup>34</sup> Чернуха В. Г. Александр III // Александр Третий. Воспоминания. Дневники. Письма. — СПб., 2001. — С. 5–40.

<sup>35</sup> Чернуха В. Г. Император Александр III: его жизнь и характер, политика и ее оценка // Кафедра истории России и современная историческая наука. СПб., 2012 (Труды кафедры истории России с древнейших времен до XX века. Т. III). С. 610.

<sup>36</sup> Андреев В. Е. Семейный конфликт (к вопросу о взаимоотношениях императора Александра III и великого князя Константина Николаевича) // Император Александр III и императрица Мария Федоровна. Материалы научной конференции. — СПб, 2006. — С. 17.

<sup>37</sup> Там же. С. 5

2. Ананьин Б. В., Ганелин Р. Ш. Александр II и наследник накануне 1 марта 1881 г. // Дом Романовых в истории России: [Материалы к докл. конф., 19–22 июня 1995 г. — СПб., 1995. — С. 204–213.
3. Андреев В. Е. Семейный конфликт (к вопросу о взаимоотношениях императора Александра III и великого князя Константина Николаевича) // Император Александр III и императрица Мария Федоровна. Материалы научной конференции. — СПб., 2006. — С. 5–22.
4. Арсеньев К. К. За четверть века (1871–94): Сборник статей. — Пг., 1915. — С. 600–615.
5. Астаховская С. А., Шукурова А. Э. Гагчинский дворец. Страницы истории музея. Фотоальбом. — СПб., 2007.
6. Бологовская А. П. Воспоминания о детстве императора Александра III // Александр III. Воспоминания. Дневники. Письма. — СПб., 2001. — С. 41–46.
7. «Буду свято исполнять Свой долг» // Источник. — 1993. — № 1. — С. 39–50
8. Буш В. В. Всеподданнейшие доклады по Главному управлению по делам печати. 1865–1909 гг. Обзор содержания // Периодическая печать и цензура в Российской империи в 1865–1905 гг. Система административных взысканий: Справочное издание. — СПб., 2011. — С. 348–355.
9. Вестник Европы. 1894. Декабрь. Внутреннее обозрение.
10. Витте С. Ю. Воспоминания. — М., 1960. — Т. I.
11. Власть и реформы. От самодержавной к Советской России. Изд. 1-е. — СПб., 1996. — Изд. 2-е. — М., 2006.
12. Военная энциклопедия. — Т. 1. — М., 1911.
13. Дневник Е. А. Перетца, государственного секретаря (1880–1885). — М.; Л., 1927
14. Дневник государственного секретаря А. А. Половцова в 2 тт. Т. I. 1883–1886. Т. II. 1887–1892 гг. — М., 1966.
15. Дневники императора Николая II. — М., 1992.
16. Долбилов М. Д. Рождение императорских решений: монарх, советник и «высочайшая воля» в России XIX в. // Исторические записки. — 2006. — № 9 (127). — С. 5–48.
17. Дом Романовых в истории России: [Материалы к докл. конф., 19–22 июня 1995 г. — СПб., 1995.
18. Зайончковский П. А. Российское самодержавие в конце XIX столетия (политическая реакция 80-х — начала 90-х годов). — М., 1970.
19. Зубов В. П. Страдные годы России. — М., 2004.
20. Из дневников Н. П. Литвинова 1861–1862 гг. // Великий князь Александр Александрович. Сборник документов. — М., 2002. — С. 443–536.
21. Из переписки Александра Александровича Романова и его супруги Марии Федоровны // Вопросы истории. — 2000. — № 4–5. — С. 117–135
22. История дореволюционной России в дневниках и воспоминаниях. Аннотированный указатель книг и публикаций в журналах / Под. ред. П. А. Зайончковского. — В 13 тт. — М., 1976–1989.
23. Корнилов А. А. Курс истории России XIX века. — М., 2004.
24. Кривенко В. С. В Министерстве двора. Воспоминания. — СПб., 2006.
25. Кузьмин Ю. А. Российская императорская фамилия. 1797–1917. Биобиблиографический справочник. — СПб., 2005.
26. Ламздорф В. Н. Дневник 1891–1892. — М.; Л., 1934.
27. Ламздорф В. Н. Дневник 1894–1896. — М., 1991.
28. Лобачева Г. В. Самодержец и Россия: Образ царя в массовом сознании россиян (конец XIX — начало XX веков. — Саратов, 1999.
29. Мемуары графа С. Д. Шереметева. — М., 2001.
30. «Нет спокойствия ни физического, ни морального»: Письма Александра III императрице Марии Федоровне. 1891–1892 гг. // Исторический архив. — 1994. — № 3. — С. 149–167.
31. Памяти в бозе почившего Государя Императора Александра III. Речь, произнесенная в заседании Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете 28 октября 1894 г. Председателем Общества В. О. Ключевским. — Б.м., б.д.

32. Письма императора Александра III к наследнику цесаревичу великому князю Николаю Александровичу // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. Вып. IX. — М., 1999. — С. 213–250
33. Плеханов Г. В. Сочинения. — Т. XXIV. — М.; Л., 1927.
34. Победоносцев К. П. Сочинения. — СПб., 1996.
35. Татищев С. С. Император Александр III. Его жизнь и царствование. (Рукопись). РГИА. Ф. 878. Оп. I. Д. 4.
36. Татищев С. С. Александр II. Его жизнь и царствование. — М., 2010.
37. Уортман Р. С. Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии. Т. 1: От Петра Великого до смерти Николая I. — М., 2002. Авторизованный пер. С. В. Житомирской. Уортман Р. С. Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии. Т. 2: От Александра II до отречения Николая II. — М., 2004. Пер. И. А. Пильщикова.
38. Фирсов Н. Н. Александр III. Личная характеристика частью по его неизданным дневникам // Былое. — 1925. — № 1. — С. 85–108.
39. Чернуха В. Г. Александр III // Александр Третий. Воспоминания. Дневники. Письма. — СПб., 2001
40. Чернуха В. Г. Император Александр III: его жизнь и характер, политика и ее оценка // Труды кафедры истории России с древнейших времен до XX века. — Т. III. — СПб., 2012.
41. <http://www.nlr.ru/>

# Культура и ее образы

Ю. В. Белоусова

## ОБРАЗ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ СЕМИОТИКИ

Образ — это система невербальных знаков, сконструированная сознанием индивида и предъявленная Другому.

Визуальный образ является повествованием через невербальные знаки, которые читаются Другим. Как утверждает Ж. Деррида, «когда мы говорим о «письме», то обозначаем этим словом не только физические жесты буквенной пиктографической и идеографической надписи (инскрипции) ... Мы имеем в виду не только кинематографическое или хореографическое, но и живописное, музыкальное, скульптурное «письмо»»<sup>1</sup>.

Согласно «внутренней-внешней» концепции языка, по формулировке Ф. Соссюра знаки, определяющие речевые или письменные последовательности, состоят из Означающих, всегда указывающих на нечто запредельное и потустороннее по отношению к языку, и Означаемых (вещи, идеи, образы, понятия). Означающее/Означаемое являются двумя сторонами знака, как лицевая и оборотная сторона бумажного листа. Референт, Другое (Означаемое) по отношению к Означающему всегда является присутствующей вещью, трансцендентной языковой сфере. Современное представление о структуре знака включает форму (Означающее) и денотат (Означаемое), а также значение — ассоциацию, связь между формой и денотатом.

Ф. де Соссюр пишет в работе «Курс общей лингвистики»: «Языковой знак связывает не вещь и ее название, а понятие и акустический образ. Этот последний является не материальным звучанием, вещью чисто физической, а психическим впечатком звучания, представлением, получаемым нами о нем посредством наших органов чувств...»<sup>2</sup>. Следовательно, знак является, по определению Соссюра, двусторонней психической сущностью.

Если рассматривать невербальный, визуальный знак как составляющую образа, то возникает вопрос о соотношении Означающего и Означаемого. Р. Барт утверждал:

---

<sup>1</sup> Деррида Ж. Конец книги и начало письма // URL: <http://philosophy.ru/library/intent/06derrida.html> (дата обращения — 01. 12.2012).

<sup>2</sup> Там же.

«Мы сразу же сталкиваемся с важнейшим для семиологии изображений вопросом — способно ли аналоговое воспроизведение (“копирование”) предметов приводить к возникновению полноценных знаковых систем (а не агломерата символов)?»<sup>3</sup>.

Каждый знак связывает понятие и передаваемую информацию. Образ визуален и манифестируется Другому. Сторона Означаемого — это функция знака в «тексте» образа. Означаемое является потусторонним по отношению к нему. Каждый знак связывает понятие и передаваемую информацию. Иконическая система кодирования, к которой относят образы, характеризуется Ю. М. Лотманом как недискретная, континуальная, в которой смысл сообщения организуется не в линейной или временной последовательности, а в пространстве, неповторимо, индивидуально, в некоторых случаях стихийно, здесь и сейчас, поэтому выделение знаков такого рода сообщения затруднительно, но, тем не менее, возможно.

Образ воспринимается сознанием Другого в качестве единого целого. Ю. М. Лотман указывает, что «для иконических знаков (к которым он относит образ. — Ю. Б.) в качестве кода выступают непосредственные зрительные, слуховые и тому подобные впечатления <...> условность их внутри данного коллектива не осознается»<sup>4</sup>. Коды усваиваются без участия сознания человека, для их освоения не требуется изучение системы знаков.

Р. Барт на основе анализа рекламной картины показал, как изображение открывает систему кодов. Он приводит пример: рекламу фирмы «Пандзани»: две пачки макарон, банка с соусом, пакетик сыра пармезан, помидоры, лук, перцы, шампиньоны. Все это выглядело из раскрытой сетки для продуктов. Картинка выдержана в желто-зеленых тонах, фон — красный. В этом изображении, как показал Р. Барт, содержится целый ряд дискретных знаков, в каждом из которых можно выделить Означающее и Означающее.

Ф. де Соссюр утверждал, что языковой знак в вербальной системе кодов произволен. Ч. Пирс разработал классификацию знаков, основанную на отношении формы и содержания. В ней выделяют три группы знаков — иконы, индексы и символы<sup>5</sup>. Символами называются знаки, для которых связь между формой и содержанием установлена произвольно: дорожные знаки, буквы алфавита.

Умберто Эко также называет изображение (образ) иконическим знаком. «Иконический знак — нечто такое, что соответствует не слову разговорного языка, а высказыванию»<sup>6</sup>, — утверждает он. С другой стороны, образ, по данной классической типологии, вряд ли может быть отнесен исключительно к иконическим знакам, для которых форма и содержание сходны качественно и структурно. Например, картина, изображающая портрет человека — Означающее, сам человек — Означаемое.

Образ включает в себя систему знаков, с помощью которых пишется текст. Произвольность связи между Означающим и Означаемым, конвенциональность их может быть разной степени. Так, определенные жесты и мимика могут выступать как произвольные знаки, то есть кивок головой конвенционально означает согласие, поднятый вверх большой палец — одобрение; другие знаки в системе образов не столь

---

<sup>3</sup> Барт Р. Риторика образа // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. — М., 1994 — С. 297–318

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Степанов Ю. С. Семиотика. — М., 1971

<sup>6</sup> Эко У. О членениях кинематографического кода // Строение фильма. — М., 1985. С. 85.

произвольны, в этом многие из них ближе к символу по определению Ф. де Соссюра. «Символ характеризуется тем, что он не до конца произволен; он не вполне пуст, в нем есть рудимент естественной связи между означающим и означаемым. Символ справедливости, весы, нельзя заменить чем попало — колесницей, например», — утверждает Ф. де Соссюр<sup>7</sup>.

Связь между Означаемым и Означающим в невербальном кодировании, в знаках в составе образа действительно сильнее. Так, публикация в социальных сетях своих фотографий на фоне автомобиля, собственного дома, экзотического пейзажа — это текст «я богат, я могу себе позволить путешествия», переданный принятой в обществе системой знаков — символов преуспевания, богатства, безопасности (автомобиль, дом). Тем не менее, автомобиль — это знак личных достижений в сочетании с другими знаками, а не просто отражение действительности, и знак скорее символический, чем иконический. Фотография автомобиля — это не просто визуальное представление его, а передача текста сообщения. Означаемое, трансцендентное Означающему, наличествует в данном знаке. Образ «я на фоне моего автомобиля» означает «я достиг в жизни многого».

Р. Барт выделяет несколько уровней визуального значения. На одном уровне образ — это система символических и конвенциональных кодов. Р. Барт называет его «иконическое сообщение, в основе которого лежит некий код», он несет в себе как некую связную совокупность знаков, дискретных и требующих определенных культурных знаний, отсылающих к означаемым, «пропитанным эмоционально-ценностными представлениями»<sup>8</sup>. Другой уровень сообщения — «иконическое сообщение, в основе которого не лежит никакого кода», то есть передача информации об изображенных на картине предметах. Если рассмотреть пример с автомобилем, то, не разбираясь ни в марках автомобиля, не зная условных кодов (что автомобиль — это свидетельство материального достатка), человек все равно будет читать сообщение как «совокупность предметов, поддающихся идентификации». Означаемым данного сообщения (иконического) будут служить реальные вещи, а Означающим — те же предметы, сфотографированные и изображенные.

Отношение между Означаемым и Означающим не является произвольным, указывает Р. Барт, и нет необходимости «представлять себе Означаемое в виде психического образа предмета», отношение между Означаемым и Означающим квазитавтологию, здесь нет акта кодирования, а вместо принципа эквивалентности действует принцип квазиидентичности. Р. Барт называет буквальное изображение денотативным, а символическое — коннотативным. При этом он утверждает, что знаки символического (культурного, коннотативного) сообщения дискретны. Даже если Означающее совпадает с изображением в целом, оно все равно продолжает оставаться знаком, и сама «композиция» изображения предполагает наличие определенного эстетического Означаемого.

Образ как письмо и текст передает не только обозначение человека или предмета как такового, но и определенную невербальную информацию о нем. Она закодирована в символах, общепринятых для данной культуры и ограниченных ею. Перед нами система, знаки которой черпаются из некоего культурного кода, утверждает Р. Барт. Так, письмо, передаваемое раскраской на теле или маской индейца, описываемого

<sup>7</sup> Соссюр Ф. де. Природа языкового знака // URL: <http://www.gramma.ru/BIB/?id=4.51>

<sup>8</sup> Барт Р. Риторика образа // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. — М., 1994 — С. 297–318

К. Леви-Строссом, понятна только его племени, связь между означающим и означаемым может проследить только член сообщества. Образы из российской действительности, ставшие символами, знаками, «бард» в свитере с гитарой, поющий на кухне как символ, текст о доперестроечных «духовных поисках», вряд ли будет понятен западному европейцу.

С другой стороны, текст, передаваемый образом хиппи с наличием специфических украшений («фенечек»), будет понятен любому современному человеку. Для дифференциации подгрупп внутри этой субкультуры, статуса данного человека в среде хиппи нужно знать особые, внутренние коды (сочетания означающего/означаемого). Для человека, принадлежащего к данной субкультуре, фенечки разных цветов и разных узоров могут дать о носителе разнообразную информацию, например, о дружбе, любви, музыкальных пристрастиях, сексуальной ориентации и т. д., хотя единой системы символов для фенечек у хиппи нет. Здесь знаковая система, связь между Означаемым и Означающим более произвольна. В данном случае, чем глубже «посвящены» в жизнь сообщества участники коммуникации, тем более произвольными кодами они пользуются при передаче образа как текста. Для посвященных — свой, внутренний язык визуальных образов, чем ближе коммуникант к внутреннему кругу, тем содержательнее будет для него «письмо», передаваемое образом. То же можно сказать и о «посвященных» в мир моды. Если для сторонних наблюдателей одежда и аксессуары от известных брендов говорят всего лишь о том, что этот человек следует моде, то для знатоков каждый бренд будет добавлять новую информацию к представлению о статусе, пристрастиях данного индивида.

С помощью образов передаются Означаемые, трансцендентные сфере кодов — социальная значимость, место в общественной иерархии, жизненная позиция, семейное положение. Это Означаемые, легко распознаваемые членами сообщества. При помощи образа, визуальной манифестации в непосредственном общении, в медиасреде транслируется также информация о текущем настроении, о характере, об отношении к тому или иному явлению.

Индивид усваивает знаковые системы, существовавшие еще до его рождения, и начинает ими пользоваться по мере социализации. «Влияние специфических кодов превращает окружающий мир в матрицу значений. Индивид согласует свое поведение с системой значений, в результате чего организуется опыт переживаний и устанавливается его социальная тождественность»<sup>9</sup>, — пишет О. А. Штайн. Другой как адресат коммуникации маркирует индивида, классифицируя его поведение и внешность. При этом изменение знаковых систем влияет на все общество в целом — одновременно усваиваются работающие коды и формируются новые.

Что современный человек передает Другому с помощью невербального «текста», каков диапазон возможностей образа? Коды позволяют выразить малейшие оттенки Означаемого явления: принадлежность к гендерной, возрастной и социальной группе, принадлежность/непринадлежность к тому формальному объединению или движению, статус, материальное положение, агрессию/податливость, готовность/неготовность к диалогу и взаимодействию.

Образ как текст выполняет в современном обществе множество функций. Это функции социализации, интеграции и идентификации. Образ так-

---

<sup>9</sup> Штайн О. А. Манифестация как дискурсивность // Вестник Удмуртского ун-та. Вып. 1. — Ижевск, Изд-во УдГУ, 2010 // URL: <http://mediafilosophy.ru> (дата обращения — 4.12.2012)



же активно функционирует в пространстве гендерных отношений. Так, яркий макияж и яркая одежда женщины расценивается как готовность к новым знакомствам. Визуальный образ с точностью до деталей может быть посланием о принадлежности человека к социальной страте — житель столицы или провинции, образование техническое или гуманитарное, — о его предпочтениях в области культуры, политики. Текст образов задает Другому параметры и формат восприятия и дальнейшей коммуникации.

Роль медиа в визуальной, невербальной информации в современном обществе высока. В медиасреде (ТВ, реклама, компьютерные игры) развиваются новые знаковые системы и новые соотношения Означающее/Означаемое. Как в языке слов появляются новые термины и новые значения, так и в языке образов, возникают и распространяются новые коды, новые пары «Означающее/Означаемое». Так, для Означаемого «красота», «современная красота» на протяжении десятилетий Означающее менялось не раз. Так, в 50-х годах XX века красивой считалась миниатюрная женская фигура с широкими бедрами и тонкой талией. А в 70-х годах появился новый стандарт красоты: рост не ниже 170 см, покатые плечи, маленькая грудь, узкие бедра.

С другой стороны, в медиасреду транслируются образы, как текст и письмо осуществляя коммуникацию. Новые коды, получаемые из медиасреды, усваиваются и распространяются участниками коммуникации. «Показателен процесс “барбизации женщин”. Если на начальном этапе производства куклы создавались по образу кинозвезд, то позже женщины стали подражать куклам»<sup>10</sup>, — приводит пример О. А. Штайн.

Важно отметить, что обществом усваиваются не только новые коды, но и новое прочтение уже имеющихся кодов. Так, ярко накрашенная и экстравагантно одетая женщина в фильме, на плакате, в книге 1950–1970-х гг., как и при личном контакте, в советском обществе воспринималась негативно. Сейчас общество рассматривает текст этого образа положительно, как смелую, раскованную, современную женщину. Означаемое изменилось, при том, что Означающее сходно с прежним. Следовательно, изменился и образ, как двусторонняя психическая сущность.

Характерным является пример изменения текста медиаобраза представителей религиозных конфессий, который стал иным по своей сути после Перестройки. Если рассматривать фотографии, фильмы и книги периода борьбы с сектантством и религиозной верой, то образ верующего (например, верующей женщины) был связан с негативным восприятием. Одним из его кодов была «темнота», исконно ассоциирующаяся у человеческого сообщества со злом, угрозой, опасностью. Визуально это проявлялось через черный платок, потухший взгляд, темные тона в одежде, молитвы, совершаемые «в темном углу», в «темном мрачном храме», при этом замкнутое, мрачное лицо — все это знаки смерти, страха, угрозы. Названия художественных и документальных фильмов того времени, посвященных борьбе с религией, связывали образ верующих с угрозой («У призраков в плену», «Тучи над Борском», «Украденное детство»), а названия газетных статей — с темнотой. Например, в антирелигиозном фильме «Тучи над Борском» героиня публикует заметку об общине верующих в газете «Борский рабочий», озаглавленную «Внимание: сектанты! Ползущие из мрака»<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Штайн О. А. Трансформация телесности в современном мире // Вестник Удмуртского ун-та. Вып. 1. — Ижевск, Изд-во УдГУ, 2010 // URL: <http://mediafilososophy.ru> (дата обращения — 2.12.2012)

<sup>11</sup> Кинематограф СССР. Тучи на Борском // URL: [http://kikkert.ru/m/tuchi\\_nad\\_borskom](http://kikkert.ru/m/tuchi_nad_borskom) (дата обращения — 17.12.2012)

После перестройки, когда отношение к религии в обществе изменилось, медиаобраз верующего человека стал ассоциироваться со «светом». Фотографии верующих женщин, например, на Интернет-портале «Православный мир»<sup>12</sup>, представляют красивые, открытые лица с просветленным взглядом, зачастую — в светлом, а не темном платке, на фоне свечей в храме. Образ храма также перестал быть мрачным, визуальные изображения интерьера церквей в медиасреде обычно содержат обилие света: золотые оклады икон, горящие свечи. Изменилась система кодов, и прежний образ перестал функционировать в медиасреде, на смену ему пришел другой.

Итак, визуальный образ с точки зрения семиотики является сообщением Другому в определенной системе кодов. Образ включает в себя двоичную структуру Означающего и Означаемого, которая открывается в социальной коммуникации через высказывание, жест, мимику, символ, рисунок. Восприятие образа осуществляется как межличностная коммуникация: Я-Другой, массовая коммуникация (реклама), виртуальная коммуникация (социальные сети). Кроме устоявшихся алгоритмов значений от мифологически-архетипического до ситуативно-исторического, формируются новые, расширяющие горизонт восприятия современного человека.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Барт Р. Мифологии // URL: <http://lib.rus.ec/b/379443/read#t63> (дата обращения — 18.11.2012).
2. Барт Р. Риторика образа // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. — М., 1994 — С. 297–318.
3. Деррида Ж. Конец книги и начало письма // URL: <http://philosophy.ru/library/intent/06derrida.html> (дата обращения — 01. 12.2012).
4. Кинематограф СССР. Тучи на Борском // URL: [http://kikkert.ru/m/tuchi\\_nad\\_borskom](http://kikkert.ru/m/tuchi_nad_borskom) (дата обращения — 17.12.2012).
5. Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Условность в искусстве // URL: <http://dictionnaire.narod.ru/convention.htm> (дата обращения — 7.08.2012)
6. Соссюр Ф. де. Природа языкового знака // URL: <http://www.gramma.ru/BIB/?id=4.51> (дата обращения — 01. 12.2012).
7. Степанов Ю. С. Семиотика. — М., 1971.
8. Штайн О. А. Имиджология. Философия образа: Учебно-методическое пособие. — Ижевск: Изд-во УдГУ, 2007 // URL: <http://elibrary.udsu.ru/xmlui/bitstream/handle/123456789/2861/2007119.pdf?sequence=1> (дата обращения — 28.11.2012)
9. Штайн О. А. Манифестация как дискурсивность // Вестник Удмуртского ун-та, вып. 1. — Ижевск: Изд-во УдГУ, 2010 // URL: <http://mediafilososophy.ru> (дата обращения — 4.12.2012)
10. Штайн О. А. Пустота маски на примерах Сл.Жижика // Вестник Удмуртского ун-та, вып. 2. — Ижевск: Изд-во УдГУ, 2010 // URL: <http://mediafilososophy.ru> (дата обращения — 3.12.2012).
11. Штайн О. А. Трансформация телесности в современном мире // Вестник Удмуртского ун-та, вып. 1. — Ижевск: Изд-во УдГУ, 2010 // URL: <http://mediafilososophy.ru> (дата обращения — 2.12.2012).
12. Эко У. О членениях кинематографического кода // Строение фильма. — М., 1985. — С. 85.

---

<sup>12</sup> Православный мир. Интернет-портал // URL <http://www.pravmir.ru/> (дата обращения — 15.12.12)

*В. А. Доманский*

## ПОРТРЕТНАЯ ЖИВОПИСЬ В РОМАНЕ М. Ю. ЛЕРМОНТОВА «КНЯГИНЯ ЛИГОВСКАЯ»\*

М. Ю. Лермонтов был разносторонне одаренным человеком. Это и врожденные его качества, и результат воспитания, и своеобразие культуры романтизма, которая культивировала универсальность человеческой личности и стремилась к синтезу искусств. Главной страстью людей этого времени, кроме поэзии, являлось изобразительное искусство — живопись и графика, которые были также одним из дарований Лермонтова. По рассказам и воспоминаниям друзей и близких (С. А. Раевского, Е. П. Ростопчиной, А. П. Шан-Гирей, М. А. Шан-Гирей,) художественные способности проявились у него с раннего детства, даже раньше, чем поэтические, которые он постоянно развивал. Первым его учителем рисования был А. С. Солоницкий, готовивший юного Лермонтова для поступления в пансион при Московском университете. Сначала, судя по его письму к тетюшке М. А. Шан-Гирей (осень, 1827 г.), будущий поэт учился копировать, точнее «рисовать контуры» картин других художников<sup>1</sup>. Из другого письма (декабрь, 1828 г.) к тому же адресату мы узнаем, что Солоницкий учит своего ученика рисовать бюсты и пейзажи, что вызывает у 14-летнего юноши восторг: «Скоро я начну рисовать с (buste) бюстов ... какое удовольствие! К тому же Александр Степанович мне показывает также, как должно рисовать пейзажи» (534).

Из этого же письма становится очевидным, что домашний учитель рисования приобщает своего ученика к высокому искусству, знакомит его с великими художниками, одним из которых был Рафаэль Санти, имя которого появляется в стихотворении «Поэт». Именно это стихотворение приложил Михаил Лермонтов к письму тетюшке (для ее альбома)<sup>2</sup> с обещанием, что «картинку» к нему нарисует позже (535). Так, впервые

---

\* Печатается при финансовой поддержке РГНФ грант №12-34-10210 «Личность и идейно-художественное наследие М. Ю. Лермонтова в оценках отечественных и зарубежных исследователей и мыслителей».

<sup>1</sup> Лермонтов М. Ю. Собр. соч. в 4 т. — Т. 4. — М; Л., 1962. — С. 533. Далее ссылки на это изд. в тексте с указанием страницы.

<sup>2</sup> Следует заметить, что стихи в дамских альбомах в те времена, начиная с эпохи сентиментализма, часто сопровождалась графическими экспромтами и акварелями, что становилось принадлежностью повседневной культуры.

в раннем творчестве Лермонтова встретятся две музы — живописи и поэзии, — которые будут неразлучны на протяжении всего его жизненного пути.

В 1830-е годы, уже достигнув значительного мастерства в своем художественном развитии, М. Лермонтов берет уроки рисования и живописи у художника П. Е. Заболотского<sup>3</sup>, автора, пожалуй, самого известного портрета поэта. Уроки профессионального художника способствовали росту таланта Лермонтова-портретиста, расширению его художественных исканий, связанных с искусством старинных мастеров — художников-фламандцев, а также русских художников — К. Брюллова, О. Кипренского А. Орловского, А. Венецианова.

Литература и живопись — две стороны художественного дарования Лермонтова — дополняли друг друга: зрительные образы, картины природы, читательские впечатления воплощались в живописные картины, а выработанные изобразительные приемы, художественное мастерство, в свою очередь, помогали отлить в чеканные формы литературные пейзажи и портреты, выразить отдельные мотивы и образы в художественном произведении. В отличие от Пушкина, который буквально пересыпал свои черновики зарисовками, Лермонтов рисовал на полях очень мало. Его рисунки, как правило, находятся вне черновиков, являясь самостоятельными произведениями. Несмотря на то, что многое из его живописного наследия утрачено, оно удивляет своим богатством: более десятка картин, написанных маслом, свыше пятидесяти акварелей, свыше трехсот рисунков карандашом. Вместе с тем пока очень мало работ, посвященных живописи Лермонтова, рассматривающих композицию и колористику его рисунков и картин, своеобразию художественной техники. Отсутствует монографическое исследование, в котором эта проблема была бы рассмотрена полно и комплексно. Большинство имеющихся статей посвящены исследованию частных вопросов: уточнению датировки рисунка, его описанию, систематизации художественного наследия поэта, реже — установлению связи того или иного лермонтовского произведения с его рисунками.

Если проследить историю этого вопроса, то можно убедиться, что современники не придавали особой ценности живописи Лермонтова, а первый исследователь этой темы Н. Н. Врангель не только не связывал ее с творчеством поэта, но и считал художественные увлечения поэта забавой, «образцами культурного баловства его времени», вместе с тем отмечая, что за «неуклюжими и неловкими чертами» видна «романтическая душа поэта»<sup>4</sup>. Сейчас, когда художественное наследие поэта в определенной мере изучено, становится понятным, как поверхностно и несправедливо оценивал Н. Н. Врангель художественное дарование Лермонтова.

В послереволюционные годы А. Эфрос рассматривал живопись Лермонтова в связи с изучением рисунков Пушкина и, не представляя в целом, что собой являло живописное наследие поэта, тоже дал ему весьма необъективную оценку: «Сколько часов отдал Лермонтов своему живописному прилежанию, — этим маслам, акварелям,

---

<sup>3</sup> Заболотский Петр Ефимович [1803–1866], русский живописец. Родился в г. Тихвине. Учился в петербургской Академии художеств (1826–31), с 1857 академик. В 1836–37 обучал рисованию М. Ю. Лермонтова. В 1842–1848 преподавал в Рисовальной школе общества поощрения художеств. В своих портретах, жанровых сценах и видах интерьеров был близок венециановской школе См.: Савинов А. Н. П. Е. Золотский // Русское искусство. Первая половина 19 в. — М., 1954.

<sup>4</sup> Врангель Н. Лермонтов-художник. Обзор художественных работ Лермонтова. Иллюстрированные издания Лермонтова. Оттиск с 5 т. Полн. собр. соч. Лермонтова М. Ю. В 5 т. / Под ред. Д. И. Абрамовича. — СПб., 1913. — С. 1–2.

туши, — «Воспоминанию о Кавказе» <...> «Валерику», «Штурму Варшавы», «Красному Селу» и так далее! Он очень старался, он выписывал листочки на деревьях, пуговицы на мундирах, он лощил картины, как заправский эпигон академической школы, — но его трагическая муза должна была в эти часы тяжело смыкать веки, чтоб не видеть, что делал у ее ног маленький армейский поручик Лермонтов»<sup>5</sup>.

Впервые в статье Н. Ф. Белявского «Лермонтов-художник» вопрос о живописном наследии поэта был, наконец, поставлен как научная проблема. Сопоставив несколько литературных и изобразительных сюжетов, он убедился, что наблюдается определенная связь между ними, хотя графические и литературные образы сближаются «не столько по сюжету, сколько общностью тематики». «Его рисунки, — отмечал исследователь, — дышат тем же неукротимым жизненным темпераментом, экспрессивностью и эмоциональной напряженностью, что и его стихи. Они всегда значимы как своеобразный спутник творчества, как параллельный ассоциативный ряд, раскрывающий художественные устремления поэта»<sup>6</sup>.

Конечно, не только в этом эстетическое значение живописного наследия Лермонтова. Оно является и ключом к разгадке его биографии и литературного творчества, и самоиллюстрацией к его произведениям, и отражением его художественных вкусов. Вместе с тем многие живописные произведения Лермонтова имеют собственную ценность. Недостаток выработанной техники устраняется их выразительностью, способностью автора при помощи нескольких штрихов, деталей передать драматизм ситуации, создать зрительный образ, о чем говорят карандашные зарисовки, рисунки и наброски на полях или обложке, как, например, на обложке черновой рукописи неоконченной повести «Вадим». По мысли Е. А. Ковалевской, «рисунки поэта всегда экспрессивны, остры, полны живых и непосредственных впечатлений, поражают меткостью наблюдений, точностью зрительной памяти <...>. Руку Лермонтова почти безошибочно можно определить, у него есть свой почерк, а недостаточность технического мастерства возмещается то оригинальностью замысла, то подлинным драматизмом сюжета или тонкостью колорита»<sup>7</sup>.

Канадский исследователь творчества Лермонтова Э. Гейер видит в рисунках поэта наглядный пример использования принципов «физиогномических» систем Франца Иозефа Галля (1758—1828) и швейцарского поэта и теолога Иоганна Каспара Лафатера (1741—1801). Он рассматривает рисунки Лермонтова как «физиогномические наброски», отмечая их общность по принципу изображения с литературными портретными характеристиками лермонтовских романов, где, по мнению исследователя, автор ищет и находит известное соответствие между внешним обликом героя и его внутренней сущностью<sup>8</sup>.

Наиболее значительной работой, посвященной теме «Лермонтов-художник», является обширная статья Н. П. Пахомова «Живописное наследство Лермонтова», в которой собраны богатые факты биографии поэта, дано подробное описание его картин и рисунков, установлена их датировка, уточнено авторство, рассмотрена исто-

<sup>5</sup> Эфрос А. Рисунки поэта. — М.; Л., 1933. — С. 15–16.

<sup>6</sup> Белявский Н. Ф. Лермонтов-художник // Искусство. — 1939. — № 5. — С. 5–6.

<sup>7</sup> Ковалевская Е. А. М. Ю. Лермонтов. Картины и рисунки поэта. Иллюстрации к его произведениям. — М.; Л., 1964. — С. 9.

<sup>8</sup> Heier E. Lavater's System of Physiognomy as a Mode of Characterization in Lermontov's Prose. — Bd. 6. H. 3. — Arcadia, 1971. — P. 267–283.

рия их создания. Исследователь впервые дает классификацию всего изобразительного наследия поэта, выделяя в нем пять групп: живописные произведения на военную тему, пейзажи, портреты, иллюстрации и автоиллюстрации, а также карикатуры, наброски, фрагменты невоплощённой композиции, рисунки безотносительно к натуре<sup>9</sup>.

Если обратиться к литературным текстам Лермонтова, то нетрудно заметить, что в ряде случаев их можно соотносить с той или иной группой изобразительного наследия поэта. Любопытным в этом отношении является его незавершенный роман «Княгиня Лиговская», который изобилует портретной живописью. В нем без труда можно увидеть некоторые переключки описываемых в романе литературных портретов с собственными живописными произведениями поэта. Вместе с тем мир живописи романа значительно шире. Она определяется особенностью изобразительного мастерства Лермонтова как художника слова, который, запечатлевая зрительные ощущения, создает иконописные образы, опираясь при этом на свои ассоциации, опыт восприятия произведений искусства, художественный контекст. При этом он стремится вызвать в воображении читателя зримые представления о предметах, прежде всего о персонажах, которые он изображает при помощи красок, линий, тонов, света и цвета. Это опосредованно-визуальное свойство литературы, которое так характерно для творческой манеры Лермонтова-прозаика, называют пластикой. Микеланджело высказал в свое время очень интересную мысль о сходстве поэзии и живописи, называя живопись немой поэзией, а литературу — говорящей живописью. Текст «Княгини Лиговской» убедительно подтверждает эту мысль великого художника эпохи Возрождения.

В «Княгине Лиговской» портретная живопись представлена прежде всего экфрасисами, то есть описаниями произведений изобразительного искусства в тексте романа. Преимущественно это прямые экфрасисы, представляющие собой непосредственное описание картин в доме главного героя романа — Печорина. Полный экфрасис представляет собой загадочный портрет мужчины, подробно описанный автором романа: «... одна единственная картина привлекала взоры, она висела над дверьми, ведущими в спальню; она изображала неизвестное мужское лицо, писанное неизвестным русским художником, человеком, не знавшим своего гения, и которому никто об нем не позаботился намекнуть. — Картина эта была фантазия, глубокая, мрачная. — Лицо это было написано прямо без всякого искусственного наклонения или оборота, свет падал сверху, платье было набросано грубо, темно и безотчетливо, — казалось, вся мысль художника сосредоточилась в глазах и улыбке... Голова была больше натуральной величины, волосы гладко упали по обеим сторонам лба, который кругло и сильно выдавался и, казалось, имел в устройстве своем что-то необыкновенное; глаза, устремленные вперед, блистали тем страшным блеском, которым иногда блещут живые глаза сквозь прорези черной маски; испытующий и укоризненный луч их, казалось, следовал за вами во все углы комнаты, и улыбка, растягивая узкие и сжатые губы, была более презрительная, чем насмешливая...» (172).

По классификации Е. В. Яценко, это неатрибутированный имплицитный экфрасис, не содержащий открытого указания на автора или картину. Он в тексте романа задает читателю установку на восприятие. «Сначала в сознании воспринимающего выстраиваются “изобразительные” характеристики образа, затем, посредством работы культурной памяти, происходит поиск его художественно-исторических аналогий,

---

<sup>9</sup> Пахомов Н. Живописное наследство Лермонтова // Литературное наследство. — Т. 45–46. — М., 1948. — С. 55–222.

в результате чего возникает понятийная расшифровка образа»<sup>10</sup> Н. Н. Пахомов без всяких сомнений связывал данный экфрасис с живописью Лермонтова: «Это не что иное, — отмечал исследователь, — как точнейшее описание картины поэта «Предок Лерма»<sup>11</sup>. Действительно, такая аналогия напрашивается сама собой, потому что лермонтовская картина, несмотря на пока еще слабую живописную технику в общих контурах перекликается с рассматриваемым экфрасисом. Сам юный Лермонтов, пытаясь создать себе романтическую биографию, придавал особое значение своей первой картине в красках — «Портрет герцога Лермы» (1832-1833). Изображенному на картине легендарному предку юный художник придал канонические романтические черты: напряженная скорбь в глазах персонажа картины, потаенная страсть, которую подчеркивают плотно сомкнутые губы. Сама история создания «Портрета герцога Лермы», переданная П. А. Висковатовым со слов Е. Д. Лопухиной, тоже красноречиво говорит об этом<sup>12</sup>. Вместе с тем этот неатрибутированный лермонтовский экфрасис можно соотнести и с наброском испанца, который был изображен автором на полях первой главы «Княгини Лиговской». В этом мужчине с длинными волосами и усами, в рубаше с белым воротником, гордо взирающем на мир, можно усмотреть не только один из вариантов легендарного Лерма, но и явное увлечение Лермонтова загадочными, сильными, умными и ироничными натурами, которыми изобилует мужской портрет XVI–XVII вв. в испанской и голландской живописных школах. Среди множества произведений подобного рода следовало бы выделить «Портрет Доменикоса Теотокопулоса» Эль Греко, «Автопортрет» Франса Халса, «Портрет Дьюка» Пауля Рубенса. Свою картину Лермонтов ставит в центре описания всего кабинета Печорина, она в определенной степени дорисовывает портрет самого хозяина.

Описанный Лермонтовым на страницах романа «Княгиня Лиговская» мужской портрет относится к так называемому диалогическому экфрасису<sup>13</sup>. Лермонтов следует определенной схеме создания данного экфрасиса, смысл которого раскрывается в диалоге персонажей или во внутреннем диалоге героя, а также посредством авторских аллюзий. В романе сначала описывается таинственный, загадочный персонаж картины, а затем диалог о картине ведет с самим собой его главный герой — Печорин;

---

<sup>10</sup> Яценко Е. В. «Любите живопись, поэты...» Экфрасис как художественно-мировоззренческая модель // Вопросы литературы. — 2011. — № 11. — С. 48.

<sup>11</sup> Пахомов Н. Живописное наследство Лермонтова. — С. 73.

<sup>12</sup> «Существовало предание о том, что фамилия Лермонтовых происходила от испанского владетельного герцога Лермы, который во время борьбы с маврами должен был бежать из Испании в Шотландию. Это предание было известно и Михаилу Юрьевичу... В 1830 или 1831 г. Лермонтов в доме Лопухиных, на углу Поварской и Молчановки, начертил на стене углем голову (поясной портрет), вероятно, воображаемого предка. Он был изображен в средневековом испанском костюме, с испанской бородкой, широким кружевным воротником и с цепью ордена Золотого Руна вокруг шеи. В глазах и, пожалуй, во всей верхней части лица нетрудно заметить фамильное сходство с самим нашим поэтом. Голова эта, нарисованная *al fresco*, была затерта при поправке штукатурки, и приятель поэта, Алексей Александрович Лопухин, был этим очень опечален, потому что с рисунком связывалось много воспоминаний о дружеских беседах и мечтаниях. Тогда Лермонтов нарисовал такую же голову на холсте и выслал ее Лопухину из Петербурга». (См.: Висковатов П. А. Комментарии // Сочинения Лермонтова / Под редакцией П. А. Висковатова. Изд. В. Рихтера. В 6 т. — Т. 6. — М., 1889–1891. — С. 56–57).

<sup>13</sup> Брагинская Н. В. «Картины» Филострата Старшего: Генезис и структура диалога перед изображением // Одиссей. Человек в истории. Картина мира в народном и ученом сознании. — М., 1994. — С. 277.

его товарищи лишь дают ей общую оценку, называя ее «порядочной картиной» (172). Определенная разгадка смысла картины содержится в авторском указании на то, что Печорин «назвал ее портретом Лары» (172). Герой одноименной лирической повести Байрона является одним из самых загадочных байронических героев, образ которого весь соткан из контрастов и противоположностей. Вначале повествования он предстает перед читателем опустошенным и усталым, равнодушным к славе и мирской суете, гордым и язвительным, а вместе с тем странным и страдающим:

Легли морщины меж его бровей;  
То — знак страстей, но лишь былых страстей.  
Он так же горд, но пылкости той нет;  
Бесстрашен вид, презрителен привет;  
Важна осанка, верен зоркий взгляд,  
Чужую мысль ловящий вперехват:  
Сарказмом едим напоен язык  
(То жало духа, что и сам постиг  
Яд мира и, как бы шутя, язвит, —  
И много скрытых ран кровоточит).  
Но, сверх того, был чем-то странен он,  
Что выражал порою взор и тон.  
Любовь и слава, почесть и успех,  
Что нужны всем, доступны ж не для всех,  
Его души, как видно, не мутят,  
Хоть жили в ней немного дней назад.  
Но чувств глубоких непонятный строй  
В лице бескровном возникал порой<sup>14</sup>.

Совсем другим показан герой в юности, которая была наполнена страстями, безумствами, крайностями:

Не странно ли? Он в молодости был  
Весь — жажда счастья, жизнь, движенье, пыл;  
Бой, бури, женщины — все, что манит  
Восторгами иль гибелью грозит, —  
Всем овладел он, все изведал он,  
То счастьем, то страданьем награжден,  
Не зная граней. В бешенстве страстей  
Забвенья он искал душе своей.  
Средь ураганов сердца презирал  
Борьбу стихий он, схватку волн и скал;  
Средь иступлений сердца он порой  
И господа дерзал равнять с собой;  
Раб всех безумств, у крайностей в цепях,  
Как явь обрел он в этих диких снах, —  
Скрыл он, но проклял сердце, что могло  
Не разорваться, хоть и отцвело (VIII).

По утверждению Н. Я. Дьяконовой, «контрасты во внешнем и внутреннем облике Лары — гордого аристократа и заступника за всех обиженных, надменного и в то же

---

<sup>14</sup> Байрон Д. Г. Лара. Строфа V / Пер. Г. Шенгели // URL: <http://www.georgebyron.ru/llb-al-kniga-3205/> Далее ссылки в тексте с указанием строфы.



время сострадательного человека, улыбка которого “освещала уста, но не глаза”, — это контрасты были неотъемлемыми для самого автора лирической повести»<sup>15</sup>. Вместе с тем в художественном пространстве романа образ Лары является своеобразным литературным зеркалом его главного героя, который также соткан из этих противоречий:

Он — враг людей? Но всякий знал о том,  
Что он веселым был с весельчаком;  
А глянуть ближе, говорят одни,  
Улыбка та — насмешке злой сродни:  
Смех губы лишь кривил — и застывал,  
И никогда во взоре не сиял.  
Все ж этот взор и мягким был порой, —  
Не с черствой, значит, он рожден душой;  
Но тут же он хладел, как бы стыдясь  
Той слабости, что в гордость пролилась, —  
Не снисходя сомненья разогнать  
В тех, кто его боялся уважать.  
Он сам терзал то сердце, что в былом  
От нежности изнемогало в нем;  
На страже скорби, он в душе растил  
Лишь ненависть — за то, что так любил (XVII).

Таким образом, в романе Лермонтов, кроме социально-типологического способа характеристики своего «странного героя», использует культурно-типологическое сопоставление. Если в первом случае Печорин предстает как социальный тип, то во втором — он тип культурный. Прием двойного зеркала — литературного и живописного, — которые использует автор романа, позволяет ему не только более масштабно представить своего «странного героя», но и познакомить читателя с его художественной генеалогией. Он так же, как и его прототипы, предстает перед читателем в единстве противоположностей: может быть добрым и злым, надменным и благородным, способным глубоко любить, но и быть коварным, мстительным; он гордый аристократ, но его сердце способно к состраданию и раскаянию. Этот двойной способ создания образа с использованием социальной и культурно-исторической характеристики в полной мере Лермонтов разовьет в своем главном произведении — романе «Герой нашего времени».

Другим видом живописного экфрасиса в «Княгине Лиговской» является «портретный карнавал», который представлен многообразием различных картин, украшавших столовую в доме Печорина. Лермонтов указывает на эти картины, но не описывает их подробно, выделяя лишь характерные детали одежды и портрета, при этом не называя ни художников, ни названий картин. Обратимся к описанию этого портретного карнавала: «Столовая была роскошно убранная комната, увешанная картинами в огромных золотых рамах: их темная и старинная живопись находилась в резкой противоположности с украшениями комнаты, легкими, как всё, что в новейшем вкусе. Действующие лица этих картин, одни полунагие, другие живописно завернутые в греческие мантии или одетые в испанские костюмы — в широкополых шляпах с перьями, с прорезными рукавами, пышными манжетами. Брошенные на этот холст

---

<sup>15</sup> Дьяконова Н. Я. Лирическая поэзия Байрона. — М.: Наука, 1975. — С. 89.

рукою художника в самые блестящие минуты их мифологической или феодальной жизни, казалось, строго смотрели на действующих лиц этой комнаты, озаренных сотнею свеч...» (210).

Посредством этого «портретного карнавала», Лермонтов создает некий собирательный образ прошедших культурных эпох. Здесь нет ни конкретных лиц, ни характеров, есть только фигуры и маски. В эти художественные зеркала смотрятся действующие лица реального карнавала — гости, присутствующие на обеде в доме Печорина и его матери: «В одежде этих людей, так чинно сидевших вокруг длинного стола, уставленного серебром и фарфором, так же как в их понятиях, были перемешаны все века. В одеждах их встречались глубочайшая древность с самой последней выдумкой парижской модистки, греческие прически, увитые гирляндами из поддельных цветов, готические серьги, еврейские тюрбаны, далее волосы, вздернутые вверх *à la chinoise*, букли *à la Sévigné*, пышные платья наподобие *фижм*, рукава, чрезвычайно широкие, или чрезвычайно узкие. У мужчин, прически *à la jeune France*, *à la Russe*, *à moyen âge*, *à la Titus*, гладкие подбородки, усы, испаньолки, бакенбарды и даже бороды, к стати было бы тут привести стих Пушкина: “какая смесь одежд и лиц!” Понятия же этого общества были такая путаница, которую я не берусь объяснить» (217).

Изображая людей высшего света как средоточие фальши и лжи, ярмарку тщеславия, где каждый кичится своим богатством и происхождением, Лермонтов в своем описании гостей Печорина также использует этот прием маскарада, карнавала, подчеркивая их претенциозность в одеждах и стилистике внешнего облика. Люди света здесь предстают, как «образы бездушные людей, приличьем стянутые маски» («Первое января», 1838).

Характерным изобразительным приемом у Лермонтова является метонимическая изобразительность, посредством которой он дает язвительные характеристики светскому обществу, насыщает изображение иронией и сарказмом, подменяя при этом реальные описания лиц деталями одежды или внешности. Этот же прием изобразительности, или так называемой внутритекстовой наглядности он будет неоднократно использовать для обрисовки собирательного портрета разных слоев петербургского общества, как, например, в описании зрителей Александринского театра и прежде всего их женской половины: «Дамы высокого тона составляли особую группу на нижних ступенях парадной лестницы, смеялись, говорили громко и наводили золотые лорнетки на дам без тона, обыкновенных русских дворянок, — и одни другим тайно завидовали: необыкновенные — красоте обыкновенных, обыкновенные — увы! гордости и блеску необыкновенных.

У тех и у других были свои кавалеры; у первых почтительные и важные, у вторых услужливые и порой неловкие!.. в середине же теснился кружок людей не светских, не знакомых ни с теми, ни с другими, — кружок зрителей. Купцы и простой народ проходили другими дверями. Это была миньютюрная картина всего петербургского общества» (185).

В ряде случаев, рисуя петербургское общество в социальном разрезе, с целью преодоления изобразительных штампов романтизма, Лермонтов создаваемые им словесные картины сопровождает ироническим комментарием, как в описании дам высшего света на балу у баронессы Р.: «...дамы были истинным украшением этого бала, как и всех возможных балов!.. сколько блестящих глаз и бриллиантов, сколько розовых уст и розовых лент... чудеса природы, и чудеса модной лавки... волшебные маленькие ножки и чудно узкие башмаки, беломраморные плечи и лучшие французские белилы, звучные фразы, заимствованные из модного романа, бриллианты, взятые на прокат из лавки...» (251).

С любовной интригой романа — темой любви и мести Печорина — связан еще один экфрасис, который вслед за американским исследователем Тейлором можно обозначить как *толковательный экфрасис*<sup>16</sup>. В нем, кроме изображения, дается толкование главного символического смысла картины в тексте художественного произведения. Поэтому здесь важна не столько сама изображенная словесно картина, а ее истолкование и образ интерпретатора. В тексте романа таким экфрасисом является «старинная картина», висевшая в столовой дома Печорина. «На ней были изображены три фигуры: старый и седой мужчина, сидя на бархатных креслах, обнимал одною рукою молодую женщину, в другой держал бокал с вином. Он приближал свои румяные губы к нежной щеке этой женщины и проливал вино ей на платье. Она, как бы нехотя повинувшись его грубым ласкам, перегнувшись через ручку кресел и облокотясь на его плечо, отворачивалась в сторону, прижимая палец к устам и устремив глаза на полуотворенную дверь, из-за которой во мраке сверкали два яркие глаза и кинжал» (222-223).

Печорин интерпретирует эту аллегорическую картину в присутствии своей бывшей возлюбленной. Сюжет произведения неоднократно встречается у художников эпохи барокко как наглядное изображение коварства и расчета молодой женщины, предающей свою любовь ради денег. Печоринская интерпретация — это явная месть Вере, которая, как ему кажется, по расчету вышла за старого князя Лиговского, обманув его чувства и разрушив веру в женскую любовь. Но, увидев, как страдает Вера, и понимая, что она продолжает его любить, Печорин раскаивается, вместе с тем не может дать себе «подробного отчета», зачем ему «это мелочное мщение» (223). Таким образом, посредством этого экфрасиса и следующей за его истолкованием сценой Лермонтов объясняет одну из причин противоречивой натуры героя, наделенного байроническими чертами.

В структуре романа «Княгиня Лиговская» рассмотренная выше картина также аллегорически объясняет и поведение Лизаветы Николаевны Негуровой, в свое время подававшей надежды на свою любовь юному Печорину, а затем оттолкнувшей его, выбрав по своему расчету другого поклонника. Печорин тоже мстит ей, но на этот раз при помощи анонимного письма. Здесь уже поступок Печерина является не просто мелочным мщением, в котором он раскаивается, как в первом случае. Теперь уже это месть в лице Негуровой всем лживым женщинам света, не способным на искренние чувства и постоянно ведущим свою коварную игру.

Отдельного разговора заслуживает изобразительное мастерство Лермонтова в создании литературных портретов героев романа — Печорина, Красинского, Веры. Портрет последней Н. Пахомов связывает с лермонтовским акварельным портретом В. А. Лопухиной-Бахметьевой (оригинал утрачен, сохранилась акварельная копия, выполненная художником Я. Шульцем, 1882 г.)<sup>17</sup>. На картине Лермонтова его возлюбленная Варя Лопухина, изображена сидящей на диване и подпирающей голову правой рукой. Черные глаза грустные, задумчивые, над левой бровью заметна родинка. На голове ее находится блондовый чепец, а на плечах — платок с пестрой каймой. В ней отгадывается женщина с сильным характером и убеждениями.

Конечно, явного сходства с лермонтовским акварельным портретом Вари Лопухиной литературный портрет не имеет. В нем больше подробностей и психологизма,

<sup>16</sup> Taylor J. C. Two visual excursions. The language of images. — Chicago, 1980. — P. 129.

<sup>17</sup> Пахомов Н. Живописное наследие Лермонтова. — С. 102–105.

но отдаленное сходство все же можно отыскать. Обратимся к тексту романа: «Княгиня Вера Дмитриевна была женщина 22 лет, среднего женского роста, блондинка с черными глазами, что придавало лицу ее какую-то оригинальную прелесть и, таким образом, резко отличая ее от других женщин, уничтожало сравнения, которые, может быть, были бы не в ее пользу. Она была не красавица, хотя черты ее были довольно правильны. Овал лица совершенно аттический и прозрачность кожи необыкновенная. Бесперывная изменчивость ее физиономии, по-видимому, несообразная с чертами несколько резкими, мешала ей нравиться всем и нравиться во всякое время...» (203).

Сходство героинь литературного портрета и живописного заключается в их мило-видном внешнем облике, выразительных черных глазах, но, самое главное, в их сильном характере. Именно это отмечает Лермонтов в портрете Вари: «...это женщина с характером твердым, решительным, холодным, верующая в собственное убеждение, готовая принести счастье в жертву правилам, но не молве» (203-204).

Портретная живопись в романе М. Ю. Лермонтова «Княгиня Лиговская» — явление оригинальное, выполняющее множество функций для воссоздания авторской картины мира и характеров героев. Трудно найти в русской литературе XIX века другое такое произведение, в котором одновременно было представлено столько живописных экфра-зисов. Но самое главное — в этом романе Лермонтов-художник и Лермонтов-писатель взаимодополняют друг друга, добиваясь особой силы изобразительности и выразительности в обрисовке среды и портретов героев, раскрытии главных конфликтов.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Белявский Н. Ф. Лермонтов-художник // Искусство. — 1939. — № 5.
2. Брагинская Н. В. «Картины» Филострата Старшего: Генезис и структура диалога перед изображением // Одиссей. Человек в истории. Картина мира в народном и ученом сознании. — М., 1994.
3. Врангель Н. Н. Лермонтов-художник. Обзор художественных работ Лермонтова. Иллюстрированные издания Лермонтова. Оттиск с 5 т. Полн. собр. соч. Лермонтова М. Ю. В 5 т. / Под ред. Д. И. Абрамовича. — СПб., 1913.
4. Дьяконова Н. Я. Лирическая поэзия Байрона. — М.: Наука, 1975.
5. Ковалевская Е. А. М. Ю. Лермонтов. Картины и рисунки поэта. Иллюстрации к его произведениям. — М.; Л., 1964.
6. Лермонтов М. Ю. Собр. соч. В 4 т. — Т. 4. — М.; Л., 1962.
7. Пахомов Н. Живописное наследие Лермонтова // Литературное наследство. — Т. 45–46. — М., 1948. — С. 55–222.
8. Савинов А. Н. П. Е. Золотский // Русское искусство. Первая половина 19 в. — М., 1954.
9. Эфрос А. Рисунки поэта. — М.; Л., 1933.
10. Яценко Е. В. «Любите живопись, поэты...» Экфрасис как художественно-мировоззренческая модель // Вопросы литературы. — 2011. — № 11. — С. 48.
11. Taylor J. C. Two visual excursions. The language of images. — Chicago, 1980.

*О. Б. Кафанова*

## М. Ю. ЛЕРМОНТОВ И ЖОРЖ САНД\*

Лермонтов был одним из первых авторов-мужчин в России, сочувственно отнесшийся к сочинениям Жорж Санд — французской писательницы, перевернувшей традиционные представления о любви, браке, взаимоотношениях между мужчиной и женщиной.

В 1830-е гг. Жорж Санд была воспринята как яркая представительница «неистовой школы» («*école frénétique*»), к которой ее причисляли многие критики-соотечественники. Это неоднородное с точки зрения поэтики явление отражало важный сдвиг в общественном сознании — ломку идеалистических представлений — и служило идеологической предпосылкой для формирования натуралистических и реалистических тенденций в искусстве.

Свойственное представителям «неистового романтизма» тяготение к «отвратительному» («*odieux*») трактовалось достаточно широко: как пристрастие к мрачной тематике убийств, самоубийств и преступлений; как нагромождение кошмаров и тайн; наконец, как особое внимание к «грязи» жизни и социальным язвам. Эстетика «неистовых» была своеобразной формой отрицания реальной действительности. При отсутствии четких критериев определения «отвратительного» иностранная, а вслед за ней и русская критика 1830-х гг. вводила в круг «неистовых» писателей, разных по своему художественному методу: Бальзака, Жанена, Сю, Карра и других. Жорж Санд включалась в этот ряд из-за своего отрицания «священных» устоев современного ей общества.

Для русских критиков понятие «отвратительного» во всей его многозначности было частью эстетической проблемы соотношения искусства и действительности. Вследствие сильнейшего влияния идеалистической философии на русскую общественную мысль 1830-х гг. вопрос о возможности изображения всех (в том числе и неприглядных) сторон жизни решался преимущественно отрицательно. Неприятие феминизма, к которому прямолинейно сводили все идейное своеобразие сочинений Жорж Санд, объединило поначалу против нее литераторов различной социально-философской и эстетической ориентации: Плетнева и Надеждина, Сенковского и Булгарина, Белинского и многих других.

Негативному восприятию творчества Санд способствовало и прямое отождествление ее героинь с нею самой. Личность и творческая судьба писательницы воспринимались как воплощение того «отвратительного» начала, которое было направлено на разрушение основ общественного «порядка». Первыми обвинять романистку в развращении нравов, ниспровержении брака начали ее соотечественники Низар и Жанен. Эти обвинения подхватили и русские газеты и журналы. «Северная пчела» (1837) писала, что «во всех сочинениях Санда заметно влияние новых мыслей, нимало не согласованных с принятыми обществом понятиями о самых важных предметах», явно «дурное направление нравственности»<sup>1</sup>.

В «Сыне отечества» негодовал И. Г. Головин, тогда еще начинающий литератор, а впоследствии зачинатель вольной русской печати за границей. «Страшный, отвратительный дух своеволия широко воцарился во французской литературе, — писал он в “Заметках путешественника”. — Велико ли число книг, которые добрый и благо-разумный отец дозволит читать своей дочери? Бояться, убежать, как чумы, надобно девицы, которая была бы напитана творениями Жорж Занд»<sup>2</sup>.

Консервативный «Маяк» сообщал свидетельство очевидца, немецкого путешественника, который описывал встречу со знаменитой писательницей в период, когда «она ходила еще в мужском платье и была в полном разгуле своего авторства: издавала свои без-нравственные романы и обращала прекрасный талант свой на развращение женского ума и сердца»<sup>3</sup>. Характерно, что приметы эксцентричного облика романистки (мужской костюм) уже как бы предопределяли аморальность ее сочинений в восприятии рассказчика. Не случайно при переводе этот момент был еще усилен: выражение «*femme émancipée*» было передано как «разнузданная женщина»<sup>4</sup>.

Еще в одной публикации «Сына отечества» («Домашняя жизнь Жорж Санда», 1837) подчеркивались «мужские» пристрастия писательницы: панталоны из красного кашемира, «коротенький сертучек» и «ермолка» назывались в качестве ее любимой одежды, а также упоминалась привычка к «*cigarette*» и «рому в чае». «Она не владеет иглою, — уверял автор статьи, — но мастерски управляет конем; она не умеет вышивать по канве, но курит, как добрый матрос»<sup>5</sup>. И хотя сведения эти не соответствовали действительности (Санд была искусна и в традиционно «женских» занятиях),<sup>6</sup> они утвердились в обывательском сознании, став основой одной из распространенных легенд.

Для русской критики 1830-х гг., выражающей «мужскую» точку зрения, была неприемлема экстравагантность Жорж Санд, специфическая особенность ее таланта, направленного на утверждение новой морали. Не случайно рецензент романа Н. Д. Неелова (писавшего под псевдонимом Закамский) «Женщина XIX столетия», изобилующего неистовыми страстями и смертями, обвинил в том числе и Жорж Санд

<sup>1</sup> Квинтилия, соч. Санда, перевод с франц. СПб., 1837 [рецензия] // Северная пчела. — 1837. 4 февраля. — № 27. — С. 106–107.

<sup>2</sup> Головин И. Заметки путешественника // Сын отечества и Северный архив. — 1838. — Т. 6. — № 12. — С. 98.

<sup>3</sup> Характеристика знаменитой Жорж Занд // Маяк современного просвещения и образованности. Труды ученых и литераторов, русских и иностранных. 1840. — Ч. 3. — С. 36–37.

<sup>4</sup> Там же. С. 37.

<sup>5</sup> Сын Отечества. 1837. — Т. 185 (2). — Июнь. № 2. — Отд. V. — С. 522–524.

<sup>6</sup> См.: Vierende S. De la cuisine au jardin // Magazine littéraire. 1992. — № 295. — Janvier. — P. 30–32.

в пагубном влиянии на молодых литераторов, которые «творят такие тяжкие грехи перед искусством, перед вкусом, перед правдою, так клеветают на сердце человеческое, выводят такие небылицы и вместо того, чтобы возвышать в созданиях своих и без того отмененную природу человека, нарочно мажут ее сажей неправды, копят вымыслом небывальщины и жарят на несбыточных, уродливых страстях!»<sup>7</sup>

Во всех этих несправедливых критических отзывах ощущалось враждебное отношение не только к представительнице «юной словесности», но и женщине-автору. В «Молве» (1834) содержалась неодобрительная оценка «нынешней женской школы поэтов во Франции». Ее отличительными чертами признавались напряженная энергия чувств», «пылкий разгар фантазии». Но общий вывод состоял в том, что «женщине нейдет состязаться с мужчинами ни в чем, касающемся силы»<sup>8</sup>.

Предубеждение против женщин-писательниц, «синих чулков», берущее свое начало в комедии Мольера «Ученые женщины» и отразившееся в карикатурном их изображении в произведениях Смоллета («Приключения Родрика Рандома», 1748), Шиллера («Знаменитая женщина», 1788) и Байрона («Синие чулки», 1820), было отчасти унаследовано и Пушкиным. Об этом свидетельствуют строчки из «Евгения Онегина»:

Не дай мне Бог сойтись на бале  
Иль при разъезде на крыльце,  
С семинаристом в желтой шали,  
Иль с академиком в чепце<sup>9</sup>.

Известно также, что когда А. П. Керн в 1835 г. обратилась к поэту с просьбой помочь ей напечатать переведенный ею роман Санд «Андре»<sup>10</sup>, тот ответил довольно грубым отказом. В письме к жене от 29 сентября 1835 г. он едко иронизировал: «Ты мне переслала записку от М-me Керн; дура вздумала переводить Занда и просит, чтоб я сосводничал ее со Смирдиным. Черт поberi их обоих! Я поручил <...> отвечать ей за меня, что если перевод ее будет так же верен, как она сама верный список с М-me Sand, то успех ее несомнителен, а что со Смирдиным дела я никакого не имею»<sup>11</sup>.

Даже Белинский на протяжении 1830-х гг. разделял одностороннюю точку зрения на Жорж Санд как главу писательниц-феминисток. «Уму женщины, — считал молодой критик в 1835 г., — известны только немногие стороны бытия или, лучше сказать, ее чувству доступен только мир преданной любви и покорного страдания; всезнание в ней ужасно, отвратительно, а для поэта должен быть открыт весь беспредельный мир мысли и чувства, страстей и дел <...>. Нет, никогда женщина-автор не может ни любить, ни быть женою и матерью, ибо самолюбие не в ладу с любовью»<sup>12</sup>.

Во время увлечения Белинского гегелевской философией, в период так называемого «примирения с действительностью», французская романистка стала для него олицетворением негативной, с его точки зрения, тенденциозности в искусстве.

<sup>7</sup> Женщина XIX столетия. Роман. Сочинение Закамского. М., 1839 [рецензия] // Сын Отечества. — 1840. — Т. 2. — Кн. 1–4. — Отд. IV. — С. 623.

<sup>8</sup> Стихотворения Александры Фукс [рецензия] // Молва. 1834. — Ч. 22. — № 31. — С. 64. (Библиография).

<sup>9</sup> Евгений Онегин, гл. 3, строфа XXVIII, строки 1–4.

<sup>10</sup> А. С. Пушкин в воспоминаниях современников. — М., 1985. — Т. 1. — С. 523.

<sup>11</sup> Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. — М., 1966. — Т. 10. — С. 550.

<sup>12</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. — М., 1953–1959. — Т. 1. — С. 225–226.

«Что такое восторженные бредни Жоржа Занда? — писал он в обзоре “Русская литература в 1840 году”, — profession de foi сен-симонизма в форме повестей, драм и романов»<sup>13</sup>.

Воспринимая проблематику жоржсандовских произведений в довольно искаженном и даже опошленном виде, Белинский на какое-то время сделался похожим на самых ревностных оппонентов писательницы у нее на родине и в России. В статье 1840 г. «Менцель, критик Гете» он, порицая всю «новейшую» французскую литературу за злободневность, находя в ней «отражение мелких сект, ничтожных систем, эфемерных партий, дневных вопросов», особым нападкам подверг творчество Жорж Санд. «Г-жа д'Юдеван, — замечал он, — пишет целый ряд романов, один другого нелепее и возмутительнее». В саркастической трактовке Белинского романистка требовала «уничтожить всякое различие между полами, разрешив женщину на *вся тяжкая* и допустив ее, наравне с мужчиною, к отпращиванию гражданских должностей, а главное — предоставив ей завидное право менять мужей по состоянию своего здоровья». «Необходимый результат этих глубоких и превосходных идей, — заключал он, — есть уничтожение священных уз брака, родства, семейственности, словом, совершенное превращение государства сперва в животную, бесчинную оргию, а потом — в призрак, построенный из слов на воздухе»<sup>14</sup>.

К негодованию русских критиков и писателей против женщины-автора, к тому же представительницы «юной французской словесности», добавлялась и неосознанная, быть может, вражда к Франции. А. И. Белецкий справедливо отмечал: «Франция и французы, начиная с эпохи наполеоновских войн, потеряли симпатии русского общества, за немногими исключениями. В 30-х годах в осуждении французского романтизма сходились и старовер Лобанов, и возражавший Лобанову Пушкин, Сенковский и Белинский; в рядах защитников французской словесности, кроме Марлинского и Полевого с его “Телеграфом” назвать почти некого. Любомудры? с упованием ждали новой зари из отчизны Шеллинга, Тика и Вакенродера, Новалиса, Гофмана»<sup>15</sup>.

Неудивительно, что к концу 1830-х гг. Белинский считал Бальзака и Жорж Санд, наряду с прочими «неистовыми», эпигонами, измельчившими открытия подлинного художника — Байрона. Если великий английский романтик выстрадал свои «дивные песни» и, «как новый атлант», поднял «на свои мощные рамена страдания целого человечества», то «неистовые» из моды взялись «эффектно бранить и проклинать жизнь»<sup>16</sup>. Жорж Санд была, по его мнению, лишена всякого нравственного идеала. Сравнивая ее и Бальзака с Поль де Коком, критик даже отдал предпочтение последнему за якобы откровенную гуманистическую авторскую позицию в романе «Прекрасный молодой человек»<sup>17</sup>.

На этом негативном критическом фоне совсем иное отношение к Жорж Санд мы находим у Лермонтова. Поэт не оставил каких-либо пояснений, но контекст, в котором

<sup>13</sup> Там же. Т. 4. С. 420.

<sup>14</sup> Там же. Т. 3. С. 398.

<sup>15</sup> Белецкий А. И. Эпизод из истории русского романтизма. Русские писательницы 1830–1860 гг. — Харьков, 1919. (Машинописный вариант в Отд. Рукописей Института литературы им. Т. Г. Шевченко. Ф. 162). — С. 37.

<sup>16</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. 2. — С. 468.

<sup>17</sup> Там же. Т. 4. С. 54.



возникает имя французской писательницы, свидетельствует о его положительной оценке ее сочинений и феминистских тенденций в целом.

Если в массовой беллетристике 1830-х гг. упоминание Санд служило лишь цели дискредитации героев в соответствии с мифом о ней как «нравственном чудовище», то в драме Лермонтова «Маскарад» оно приобрело значение психологического подтекста. Обличение света и имя французской романистки слились воедино в монологе баронессы Штраль. В первой сцене второго действия она произносит тираду о жалком положении женщины в современном обществе:

Подумаешь: зачем живем мы? Для того ли,  
Чтоб вечно угождать на чуждый нрав  
И рабствовать всегда! Жорж Занд почти что прав!  
Что ныне женщина? Создание без воли,  
Игрушка для страстей иль прихотей других!  
Имея свет судьей и без защиты в свете,  
Она должна таить весь пламень чувств своих  
Иль удушить их в полном цвете:  
Что женщина? Ее от юности самой  
В продажу выгодам, как жертву, убирают,  
Винят в любви к себе одной,  
Любить других не позволяют <...><sup>18</sup>.

Монолог баронессы явился реакцией на чтение одного из романов Санд, на что указывает ремарка, ему предшествующая: «Баронесса сидит на креслах в усталости. Бросает книгу». Закономерен вопрос: какое произведение она могла бы читать? Ответ на него помогает проникнуть в психологический подтекст пьесы, объяснить мотивацию поведения одного из центральных персонажей, на котором держится сложный механизм интриги. Роман, читаемый баронессой — не просто атрибут чтения, характеризующий ее интеллектуальное и духовное развитие. В нем она как бы в зеркальном отражении видит собственную ситуацию, а логика развития романного действия во многом предопределяет ее собственные поступки. Книга, таким образом, играет активную роль в развитии сюжета лермонтовской драмы.

К 1834–35 гг., когда была закончена основная редакция пьесы, вышли, как уже отмечалось выше, пять романов Жорж Санд: «Индиана», «Валентина», «Лелия», «Жак» и «Личный секретарь». Из них только первый появился на русском языке в 1833 г., остальные были переведены значительно позже. Но баронесса Штраль, конечно, могла читать (и, вероятнее всего, читала) книгу в оригинале. Пафос ее размышления сводился к осознанию конфликта между женщиной, ощутившей себя личностью, и обществом, не признающим в ней свободного человека. При этом подразумевалось, прежде всего, столкновение между естественной нравственностью человека, живущего по закону чувства, и светской моралью, предписывающей строгое подчинение холодной рассудочности.

В «Лелии» главная героиня — женщина демонического характера; ее конфликт с обществом — это по существу вызов всему миропорядку. Женский вариант Манфреда вряд ли мог вызвать интерес баронессы, найти в ней ассоциативный отклик в связи с собственными переживаниями.

---

<sup>18</sup> Лермонтов М. Ю. Собр. соч.: В 4 т. — М.: Л., 1961–1962. — Т. 3. — С. 393–394. Далее указания на том и страницы даются в тексте.

Не соответствовала реакции лермонтовской героини и проблематика романа «Жак». В нем, хотя и подвергается критике современный институт брака и зависимое положение в нем женщины, но страдательным персонажем оказывается мужчина. Жак, человек новых взглядов, воплощает в реальной жизни свое убеждение в праве женщины на свободу чувства, предоставляя своей жене возможность соединиться с любимым человеком и жертвуя ради ее счастья жизнью.

В «Валентине» вновь изображается конфликт между истинным чувством и холодным расчетом, разоблачается порок и лицемерие, сокрытые под маской светских приличий. Но «преступная» в глазах света любовь замужней дворянки к крестьянину едва ли могла глубоко взволновать аристократку Штраль. Наконец, в романе «Личный секретарь» Квинтилия, незаурядная женщина и правительница небольшого герцогства, выходила победительницей из столкновения с Сен-Жюльеном, который не уважал в ней независимой личности. Сильная чувством собственного достоинства, эта героиня была выше ханжеской морали общества, воплощая авторский идеал свобододобивого женского характера. Судьба этой героини также не вписывалась в контекст размышлений лермонтовской баронессы о горестном уделе женщины. Таким образом, метод исключения позволяет с достоверностью предположить, что книга, оказавшая влияние на ход интриги в пьесе — «Индиана».

Психологическая ситуация, в которую попадают персонажи этого романа, была типологически близка и понятна героине Лермонтова. Достаточно вспомнить основные перипетии истории Индианы. Несчастлива в браке со старым мужем-солдафоном, молодая женщина, воплощающая естественность и искренность, становится жертвой своей любви к Реймону де Рамьер. Писательница не стремилась изобразить этого героя злодеем, но показала строгую обусловленность его характера нормами жизни светского круга.

А «в светском обществе, — утверждала Жорж Санд, — все как две капли воды похожи друг на друга»<sup>19</sup>. Всецело детерминированный средой, в которой глубокое чувство подменяется игрой в любовь, Реймон измельчается, утрачивает способность любить. Он умел, — говорится о нем, — «красиво выражать свои чувства», горячо переживать их. «Однако не страсть делала его красноречивым, а красноречие возбуждало в нем страсть». При этом Реймон так увлекался, что был «способен на безумства». Было известно, что «однажды он увез молоденькую девушку из хорошей семьи, не раз компрометировал он женщин, занимавших видное положение, у него были три наделавших шума дуэли»<sup>20</sup>. Тем не менее, с точки зрения светской морали он был «неуязвим». Он умел убедить в искренности своей страсти, и за это его ценили и прощали.

Поведение героя с Индианой Санд прямо уподобляет актерской игре; волнение, охватившее Реймона при виде нее «можно было сравнить с тем, что чувствует при появлении героини драмы актер, настолько вошедший в свою роль, что уже не отличает искусственных сценических переживаний от действительных»<sup>21</sup>. В тексте подчеркивалась театральность чувств Реймона: «...он начал изощряться в страстном красноречии, в патетической импровизации»<sup>22</sup>; «он был искренен в своей игре: этот человек

<sup>19</sup> Санд Жорж. Собр. соч.: В 9 т. — Л., 1971–1974. — Т. 1. — С. 67.

<sup>20</sup> Там же. С. 72.

<sup>21</sup> Там же. С. 118.

<sup>22</sup> Там же. С. 168.

с пылким воображением смотрел на любовь как на искусство, украшающее жизнь. Он так хорошо разыгрывал страсть, что начинал сам в нее верить»<sup>23</sup>.

Легко переходя из состояния страсти к холодному расчету, Реймон строго продумывал каждый свой шаг. Оскорбленный длительным сопротивлением Индианы, он быстро охладел к ней, так как «она уязвила его самолюбие, отняла надежду одержать еще одну победу, лишила его ожидаемых наслаждений». Но от завоевания столь строптивой женщины он не отказался, наоборот, он «покаялся, что добьется победы. И поклялся уже не из гордости, а из мести». В душе его созрел подлый план: «Теперь он думал не о том, чтобы завоевать свое счастье, а о том, чтобы наказать ее за обиду; не о том, чтобы обладать женщиной, а о том, чтобы сломить ее. Он дал себе слово стать любовником Индианы, хотя бы на один день, а затем бросить ее и насладиться ее унижением»<sup>24</sup>.

Непредсказуемое с точки зрения принятых в свете приличий поведение Индианы несколько раз сбивает с толку героя, заставляет его устыдиться своих недостойных замыслов. Однако нравственного возрождения Реймона не происходит, его раскаяние неглубоко и мимолетно. Фраза и поза, а не внутренние переживания определяют его поступки: «...великосветское общество было стихией и жизнью Реймона. Толпа, шум и движение были ему необходимы, как воздух; он делался остроумным и непринужденным, в полной мере ощущая свое превосходство»<sup>25</sup>.

Красноречиво излив в письме якобы испытываемые им муки любви («ради тебя я согласился бы покинуть даже мать, ради тебя я пошел бы на любое преступление»), он способен сразу же заснуть «тем глубоким, целительным сном, каким спокойно наслаждаются только люди, вполне довольные собой»<sup>26</sup>.

Доверчивая и неискушенная Индиана обесчестила себя в глазах света, придя ночью в дом к своему возлюбленному в надежде соединить с ним жизнь. Его же реакция на этот поступок была однозначной; он на миг даже сбросил маску искусного актера, прямо обнаружив свой цинизм: «Вы с ума сошли! <...> О какой любви вы мечтаете? По какому роману, написанному для горничных, изучали вы нравы общества, скажите на милость?»<sup>27</sup>

Из контекста ясно, что человек, живущий сердцем — «белая ворона» в кругу «приличных» людей. Индиану, едва не погибшую при попытке самоубийства, не только оскорбляет муж, но и лишает своего покровительства и наследства богатая родственница.

Возможно, именно на этом месте баронесса Штраль прервала чтение и бросила обвинения свету, который жестоко мстит женщине, не желающей подчиниться его двойной морали:

В груди ее порой бушует страсть,  
Боязнь, рассудок, мысли гонит;  
И если как-нибудь, забывши света власть,  
Она покров с нее уронит,  
Предастся чувствам всей душой —  
Тогда прости и счастье и покой!  
Свет тут... он тайны знать не хочет! Он по виду,  
По платью встретит честность и порок, —

<sup>23</sup> Там же. С. 181.

<sup>24</sup> Там же. С. 164.

<sup>25</sup> Там же. С. 169.

<sup>26</sup> Там же. С. 165–166.

<sup>27</sup> Там же. С. 178.

Но не снесет приличиям обиду,  
И в наказаниях жесток! (III, 394)

Однако, может быть, баронесса дочитала до кульминации драматического развития любви Индианы, которая на мимолетный призыв Реймона вновь ответила героическим самоотвержением. Опозоренная бегством от мужа, она совершает тяжелое четырехмесячное путешествие морем, подвергаясь оскорблениям и опасностям, чтобы испытать самое страшное унижение — заставить своего любимого выгодно женатым. Во всяком случае, прочитанное слишком потрясает Штраль, наводит ее на мысль об аналогичных последствиях своего неосторожного поведения. Она, согласно ремарке, «хочет читать», но не может:

Нет, не могу читать... меня смутило  
Все это размышленье, я боюсь  
Его как недруга... и, вспомнив то, что было,  
Сама себе еще дивлюсь. ( III, 394)

Ведь на маскараде баронесса приоткрыла свою душу. Это увеселение предполагало стихию необычной естественности, откровенности, которая позволяла обнаружить то, что в повседневной жизни было сдавлено приличием и этикетом<sup>28</sup>. И Штраль, скрывающая обыкновенно «весь пламень чувств своих» под притворной маской благовоспитанности и холодности, будучи не узнанной, заговорила со Звездичем языком сердца и страсти.

В поведении ее избранника усматривается ситуационно-психологическое сходство с героем Жорж Санд. В преследовании Нины им движет не чувство, а игра в него, смесь тщеславия, азарта и праздного любопытства. Уверенный в том, что Нина с ним кокетничает, князь Звездич, подобно Реймону, вынашивает план мести:

Я отомщу тебе! Вот скромница нашлась,  
Пожалуй, я дурак — пожалуй, отречется <...> (III, 402)

Правила светской этики допускали возможность флирта и потенциальной неверности супружескому долгу. Важно было сохранить лишь видимость добродетели. Знание «двойной» морали и приводит к ошибке Звездича и Арбенина, обуславливая трагическую развязку интриги.

Психологический портрет князя не столь нюансирован, как характеристика Реймона, но и он — истинное дитя света. И это типологическое совпадение книжного героя и своего возлюбленного наблюдает баронесса. Звездич без лишних раздумий хвалится перед ней своей победой в маскараде, компрометируя Нину. Ей было нетрудно в воображении дорисовать, какие муки ожидают женщину, полюбившую такого человека и открывшую ему свои чувства. После его ухода она вслух выражает негодование:

Как честью женщины так ветрено шутить?  
Откройся я ему, со мной бы было то же! (III, 404)

Предвидя «смех толпы пустой и шепот злобных сожалений», она и решает запутать историю с браслетами, дабы не подвергать себя неминуемому унижению.

Лермонтов, вслед за Пушкиным, изобразил свет как средоточие фальши и лжи, пагубно воздействующее на личность. Внутренняя опустошенность двадцатише-

---

<sup>28</sup> Манн Ю. В. Игровые моменты в «Маскараде» Лермонтова // Известия АН СССР. Сер. лит. и яз. 1977. — Т. 36. — № 1. — С. 29.

стилетнего Евгения Онегина убедительно объяснялась «бременем» «условий света». Еще ранее Карамзин в повести «Юлия» показал разрушающее воздействие светской морали на характер человека<sup>29</sup>.

В изображении и разоблачении светской среды Лермонтов, таким образом, продолжил традиции отечественной и французской психологической прозы. Но есть в пьесе один мотив, генетически восходящий непосредственно к имени Жорж Санд. Это — проблема женской эмансипации. Лермонтов, несомненно, был знаком с русской журнальной критикой этого времени, в целом не принявшей идейной направленности творчества писательницы. Знал он и об антифеминистских выступлениях «Библиотеки для чтения». Фамилия Шприх и сам образ этого интригана были им заимствованы из повести Сенковского «Предубеждение», в которой выведен некий Шприх, продажный и подленький тип, «микроскопическое создание» без чести и совести<sup>30</sup>.

Это произведение было опубликовано в конце 1834 г. в одном номере с переводной статьей оппонента Жорж Санд, Гранье де Кассаньяка, «Школы в нынешней французской словесности». Это была рецензия на роман «Жак», а ее лейтмотивом было отрицание «новейших идей о женщинах», названных автором «мелкими и ничтожными», «необдуманными», «нелепыми» и «неблагородными»<sup>31</sup>.

Отношение Лермонтова к проникающему в общественное сознание «женскому вопросу» не было однозначным. Сама мода на маскарады, охватившая в 1830-е гг. петербургское общество, была предвестием женской эмансипации. В 1829 г. В. В. Энгельгардт, богач, остро слов и игрок, получил привилегию от правительства на проведение в своем доме на Невском проспекте костюмированных балов. «Маскарады у Энгельгардта», где бывали и члены царской фамилии, пользовались шумным успехом. Замужние женщины устремлялись на эти публичные увеселения, чтобы хотя бы на время освободиться от семейной зависимости. Нина не случайно оказалась на праздничном маскараде, и подозрения Арбенина порождены не столько мнительностью, сколько знанием света и человеческого сердца<sup>32</sup>. Маскарад с его доступностью для достаточно «разношерстной» публики, как высшей аристократии, так и людей полусвета, создавал возможность для завязки сомнительных знакомств,

---

<sup>29</sup> См.: Канунова Ф. З. Из истории русской повести. (Историко-литературное значение повестей Н. М. Карамзина). — Томск, 1967. — С. 126.

<sup>30</sup> Библиотека для чтения. — 1834. — Т. 7. — Ч. 2. — Отд. I. — С. 222.

<sup>31</sup> Там же. Отд. II. С. 99. Упоминание в статье романа «Жак» и дало, по-видимому, повод Д. И. Абрамовичу предположить, что «сюжет» драмы «Маскарад» «заимствован» из этого произведения Санд. (Полн. собр. соч. М. Ю. Лермонтова. Под ред. и с примечаниями проф. Д. И. Абрамовича. — Пг., 1916. — Т. III. — С. 373.) Доводы исследователя представляются, однако, несостоятельными. Так, Абрамович считает, что интрига обоих произведений строится на «беспричинной ревности». Ревность Жака более чем обоснована, так как его жена ждет ребенка от любовника. «Невинная» Нина, поэтому вряд ли может восприниматься как героиня, близкая Фернанде. Жак по своему нравственно-психологическому облику тоже является антиподом Арбенина, поскольку он не только не мстит за измену, но кончает жизнь самоубийством, чтобы не мешать своей жене быть счастливой. Некоторые «текстуальные совпадения», приводимые комментатором, неубедительны. Более вероятно сюжетно-тематическая аналогия между «Жаком» и драмой «Арбенин», отмеченная Д. Н. Блудовым. (Там же. С. 372. См. также: Вольперт Л. И. Санд // Лермонтовская энциклопедия. — М., 1981. — С. 496.)

<sup>32</sup> См.: Марченко А. Перечитывая «Маскарад». К 170-летию со дня рождения М. Ю. Лермонтова // Новый мир. — 1984. — № 10. — С. 241.

связей, интриг. Не случайно, размышляя о неизвестной, скрывающейся под маской турчанки, Арбенин говорит князю Звездичу:

*Вы знаете ли, кто она?  
Быть может, гордая графиня иль княжна,  
Диана в обществе... Венера в маскараде,  
И также может быть, что эта же краса  
К вам завтра вечером придет на полчаса. (III, 364)*

Нина отправилась в маскарад одна, не предупредив о своем намерении ни мужа, ни приятельницу-баронессу. И хотя ее невинность не подлежит сомнению, в этом поступке явно проявилось свойственное ей легкомыслие. Во втором часу ночи она еще не возвратилась домой и не объяснила, где была. Только из замечания слуги узнав, что браслет, вероятно, потерян «в маскараде», Арбенин был вправе рассердиться:

*Что стоило бы вам  
Сказать об этом прежде. Я уверен,  
Что мне тогда иметь позволили бы честь  
Вас проводить туда и вас домой отвезть.  
Я б вам не помешал ни строгим наблюденьем,  
Ни пошлой нежностью своей... (III, 387)*

Но на вполне естественный вопрос: «С кем были вы?», Нина отвечает уклончиво и насмешливо, усиливая подозрения Арбенина. А о том, что появиться на подобном маскированном балу одной, было достаточно предосудительно для добропорядочной женщины, видно из реплики баронессы. На намеки Звездича, что он «под маской узнал иных из наших дам», она возражает «горячо», по ремарке:

*Я объявить вам, князь, должна,  
Что эта клевета нимало не смешна.  
Как женщине порядочной решиться  
Отправиться туда, где всякий сброд,  
Где всякий ветреник обидит, осмеет <...> (III, 396)*

Она не сразу может поверить князю, что он встретил Нину «в маскараде» и обвиняет его в злословии (III, 403). А когда, наконец, убеждается в правоте Звездича, удивление баронессы непритворно.

Это новшество светской и общественной жизни сразу же нашло отражение во многих произведениях 1830-х гг. Романтики восприняли и запечатлели маскарад как разгул темных сил, бесовщины, о чем свидетельствовало уже название повести М. Н. Загоскина «Концерт бесов». Н. Веревкин увидел в публичных балах, участники которых скрывали лица за масками, опасную возможность посягнуть на законы морали. «Свет стоял вверх ногами, — читаем в его повести “Кокетка”. — Ты заменяло *вы*, женщины преследовали мужчин. Упреки, обещания, надежды, истины, сплетни, завязки, развязки свистели мимо ушей и сердец. Чувственность расширяла крылья над плащом»<sup>33</sup>.

Для Лермонтова одинаково неприемлема как мистическая, так и натуралистическая трактовка маскарада. Ему, пожалуй, ближе всего была точка зрения его приятельницы

---

<sup>33</sup> Рахманный А. Кокетка // Библиотека для чтения. — 1836. — Т. 18. — № 10. — Отд. I. — С. 195.

Евдокии Ростопчиной, выраженная ею много позже, в 1850 г., в стихотворении «Зачем я люблю маскарады?»:

Да, точно, я люблю свободу маскарада;  
Там не замечена, не знаема никем,  
Я правду говорю и всякому и всем;  
Я жертва общества, раба его, — я рада,  
Что посмеяться раз могу в глаза над ним  
Я смехом искренним и мстительным моим!<sup>34</sup>

У Лермонтова «свободой маскарада» пользуется как раз женщина, которую общественное мнение в обычной жизни сковывало значительно сильнее, чем мужчину. Под маской происходило парадоксальное демаскирование, сбрасывание личины, обнаружение истинного ее лица и ума. Не случайно Николай I, ценивший разговоры с умными женщинами, именно по этой причине, как свидетельствовали современники, посещал маскарады<sup>35</sup>.

Лермонтов оказался едва ли не первым русским писателем, сочувственно изобразившим женщину, утверждающую право любить по собственному свободному выбору. Правда, положение баронессы Штраль не уточнено. Она была замужем, поскольку о ее «покойном» супруге упоминает Шприх (III, 405), но неизвестно, какого она возраста. Арбенин, однако, по-своему ценил ее, считая «женщиной с душой» (III, 428). Раскрытию ее характера, возможно, служит и этимологическое значение фамилии, которая с немецкого переводится как «луч» (Strahl).

В минуты, опасные для жизни ее возлюбленного, баронесса забывает о себе, своем эгоизме, уподобляясь при этом Индиане:

... я хочу  
Его спасти, во что бы то ни стало, — буду  
Просить и унижаться; обличу  
Себя в обмане, преступленьи! (III, 431)

Как и героиня Санд, она идет на самопожертвование ради спасения недостойного избранника:

Я вас должна спасти... зачем? За что?  
Не знаю... вы не заслужили  
Всех этих жертв... вы не могли любить,  
Понять меня... <...> (III, 434)

Правда, в незавершенном романе «Княгиня Лиговская», повествующем о событиях, хронологически следующих за историей, рассказанной в «Маскараде», баронесса Штраль появилась в качестве эпизодического лица с убийственной характеристикой: «Она уморила двух мужей, теперь за третьим, который, верно, ее переживет» (IV, 222). Эти сведения исходили от Печорина и не подтверждались автором-повествователем, который, однако, не без насмешки заметил, что держалась она «с гордым видом, потому что <...> слыла неприступной добродетелью» (IV, 217).

<sup>34</sup> Ростопчина Е. Стихотворения. Проза. Письма. — М., 1986. — С. 22.

<sup>35</sup> См.: Сушков С. Биографический очерк // Ростопчина Е. П. Сочинения. — СПб., 1890. — Т. 1. — С. 10.

Здесь также уточнялся ее возраст: «дама лет 30-ти, чрезвычайно свежая и молодая» (IV, 217). Вела она себя крайне сдержанно и даже чопорно, упорно не желая участвовать в разговоре о любви» (IV, 221). На настойчивые провокационные вопросы Печорина она ответила «с презрительной улыбкой», что не имеет «никакого мнения о любви» (IV, 21). Лермонтов достаточно иронично изобразил эту женщину, навсегда спрятавшуюся за маской после неудачной попытки отдаться чувству.

Более явно апология права женщины на свободу чувства выражена через другой женский образ, Веры, который можно назвать «сквозным», поскольку он проходит через несколько произведений Лермонтова, хронологически следующих друг за другом («Два брата», 1834–1836, «Княгиня Лиговская», 1836–1837, «Герой нашего времени», 1840) и имеет внутреннюю логику своего развития.

Лермонтова явно волновал «мотив измены любви из-за богатства и положения», который возник из биографического факта: любимая им с юных лет В. А. Лопухина в мае 1835 г. вышла замуж за В. А. Бахметева. Неравный союз, в котором юность и прелесть Веры контрастировали с непривлекательностью престарелого князя Лиговского, внешними чертами явно напоминал брак двадцатилетней Лопухиной почти со стариком (по меркам того времени), тридцатисемилетним Бахметевым. Даже имя своей героине Лермонтов подобрал очень близкое: Вера, и особенно уменьшительное, Веринька, прозрачно напоминало Варю — Вареньку.

Но судьба Веры Лиговской приобрела самоценное значение. Автор оказался далек от прямолинейного осуждения «изменницы», изображая сложную мотивировку ее чувств и поступков, недостаточность рационалистического объяснения ее глубинной психологии.

Главным мотивом сюжетной линии Веры становится ее измена мужу, за которую она выходит без любви. Завязка драмы изложена в пьесе «Два брата». Лермонтов не оставляет у читателя никаких сомнений в низости князя Лиговского и внутренней чистоте его жены. Вера решает заживо похоронить себя в одном из дальних поместий. Она безропотно подчиняется всем деспотическим требованиям своего мужа, который изощряется в разных способах ее унижить и оскорбить. «Теперь я буду стараться... запру вас в степной деревне, и там извольте вздыхать, глядя на пруд, сад, поле и прочие сельские красоты, а подобных франтиков за версту от дому буду встречать плетьюми и собаками... ваша любовь мне не нужна, сударыня, — я, слава богу, не так глуп, но ваша честь — моя честь! о, я отныне буду ее стеречь неусыпно» (III, 532).

В этом неопубликованном при жизни Лермонтова произведении впервые в русской литературе искренние авторские симпатии отданы женщине, нарушившей святость брака. Страдание и искреннее раскаяние Веры, ее стремление искупить свою вину по контрасту только подчеркивают глупую спесь, самодурство и бездушие ее супруга. На мольбу о прощении («...я буду вашей рабой, каждая минута моей жизни будет принадлежать вам... только не упрекайте меня...») князь Лиговской демонстрирует свою душевную глухоту и самодовольное упрямство. «Нет, сударыня, — заявляет он, — отныне делаю все вам напротив, вы хотите обедать — я велю подавать завтрак, хотите сидеть дома — везу вас на бал... я вам отплачу, вы узнаете, что значит кокетничать, может быть, верно больше... с петербургскими франтиками, имея такого мужа, как я!» (III, 533).

Своим обращением с женой грубый князь напоминает полковника Дельмара. Оставляя нежную Веру во власти ее мучителя — мужа, автор заставляет задуматься о нравственной стороне нерушимости подобного союза. Имя Жорж Санд не упоминалось прямо, но в контексте нападок князя на «модные романы», «свободных женщин»



и «философию» явно подразумевалась и французская романистка. Именно она в России середины 1830-х гг. была постоянным объектом обвинений как идеолог разрушения брака и оправдания «согрешивших» замужних женщин. Через французские романы и проникали в бытовое сознание первые идеи женской эмансипации. Поэтому в будущем супруг Веры решает не давать ей в руки «ни одной книги» (III, 533).

В незавершенном романе «Княгиня Лиговская» героиня ситуационно настолько близка Вериньке из пьесы «Два брата», что можно говорить о развитии и углублении аналогичного женского образа. Сложные психологические переходы от затаенной грусти к радости, от рыданий к спокойствию, объясняли характер Веры как природы импульсивной и как бы подготавливали читателя к дальнейшему развитию ее судьбы, в которой столь важное место занял Печорин.

Отношения Веры с Печориним раскрывались в романе «Герой нашего времени», который появился в 1840 г., когда в русской критике и общественном мнении наметился пересмотр непримиримого отношения к жоржсандовской идее благодати всякого истинного чувства, не оскверненного корыстью. Возможно, уловив эти новые этические веяния, Лермонтов намеренно разрушил традиционный образ порядочной светской женщины. Вера Лиговская нарушает обет верности ради любимого ею Печорина не из минутной слабости, а ради единственной большой любви в ее жизни.

Овдовев, она вновь выходит замуж за «хромого старичка», чтобы обеспечить будущее своему сыну (IV, 381). Но противостоять своей страсти к Печорину она не в силах, хотя он, по ее словам, «ничего, кроме страданий» ей не дал. Дважды нарушающая супружеский долг, героиня не вызывает, тем не менее, авторского осуждения; ее длительный роман с Печориним не становится признаком аморальности ее поведения.

Ирония Печорина по поводу отношения Веры ко второму ее мужу — «она его уважает, как отца! И будет обманывать как мужа!» (IV, 381) — не разрушает обаятельности ее облика. Подобная позиция была невозможна для Пушкина (достаточно вспомнить Татьяну Ларину, «милый идеал» поэта) или Карамзина. Женщина, с их точки зрения, могла поддаться заблуждению, совершить ошибку, но только не изменить супружескому долгу.

Лермонтов же окружил свою «преступную» героиню тайной недосказанности, недоступности. Не случайно, по признанию Печорина, она единственная женщина в мире, которую он «не в силах был бы обмануть»; можно поверить, что «вспоминание об ней останется неприкосновенным» в его душе (IV, 382).

Прощальное письмо Веры и служит ей оправданием. Именно оно подверглось «сильной переделке» в рукописи «Княжны Мери». По утверждению комментаторов, «в первоначальном варианте Вера не объясняет причины своего отъезда, ничего не говорит о муже и советует Печорину жениться на Мери» (IV, 655–656). В окончательном тексте Лермонтов дал возможность своей героине исповедаться. Она с горечью признается, что сразу же поняла характер отношения к ней Печорина. «...ты поступил со мною, как поступил бы всякий другой мужчина: ты любил меня как собственность, как источник радостей, тревог и печалей» (IV, 452–453). Ее же любовь питало чувство сострадания, свойственная русской женщине любовь-жалость.

Размышляя о своеобразии национального Эроса, Г. Гачев замечает, что в России «женщина уступает мужчине не столько по огненному влечению пола, сколько из гуманности, по состраданию души».<sup>36</sup> «Но ты был несчастлив, — объясняла Вера, — и я по-

<sup>36</sup> Гачев Г. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. — М., 1995. — С. 257.

жертвовала собою, надеясь, что когда-нибудь ты поймешь мою глубокую нежность, не зависящую ни от каких условий; прошло с тех пор много времени, я проникла во все тайны души твоей... и убедилась, что то была надежда напрасная. Горько мне было! Но моя любовь срослась с душой моей; она потемнела, но не угасла» (IV, 453).

Удивительная женственность, присущая Вере, возвышает ее над светскими женщинами, безупречными с общепринятой точки зрения. Лермонтов одним из первых в отечественной словесности запечатлел ростки новой морали. Созданный им образ любящей и глубоко чувствующей женщины, живущей по законам особой нравственности — нравственности сердца, явился косвенным откликом на жоржсандовские идеи о любви и браке.

Новизну этого характера отметил и Белинский, пересмотревший свое отношение к Жорж Санд и ее творчеству в начале 1840-х гг. В девятой статье цикла «Сочинения Александра Пушкина» (1845) он противопоставил Веру Татьяне Лариной. «Жизнь женщины, — писал критик, — по преимуществу сосредоточена в жизни сердца, любить — для нее значит жить, а жертвовать — значит любить. Для этой роли создала природа Татьяну; но общество пересоздало ее <...> Татьяна невольно напомнила нам Веру в Герое нашего времени, женщину слабую по чувству, всегда уступающую ему, и прекрасную, высокую в своей слабости»<sup>37</sup>. Но эту оценку критик вынес тогда, когда сам стал ревностным почитателем Санд, а в российском обществе наметилась полемика о любви и браке. Жизнь с нелюбимым человеком во имя долга начала казаться безнравственной уже многим «людям сороковых годов».

«Жоржсандизм Лермонтова, — как справедливо утверждает Л. И. Вольперт, — важный импульс развития русского “литературного феминизма”; он не потерял актуальности и сегодня»<sup>38</sup>. В русской литературе 1830-е гг. — начала 1840-х гг. мотив адюльтера был строго табуирован. Образ Веры Лиговской, проникнутый авторским сочувствием, противоречил пушкинскому идеалу женщины и открывал возможность для дальнейшей полемики, которая развернулась в русской культуре в середине XIX в.

## ЛИТЕРАТУРА

1. А. С. Пушкин в воспоминаниях современников. — М., 1985.
2. Белецкий А. И. Эпизод из истории русского романтизма. Русские писательницы 1830–1860 гг. — Харьков, 1919. (Машинописный вариант: Отд. Рукописей Института литературы им. Т. Г. Шевченко. Ф. 162).
3. Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. — М., 1953–1959.
4. Библиотека для чтения. — 1834. — Т. 7. — Ч. 2.
5. Библиотека для чтения. — 1836. — Т. 18. — № 10.
6. Вольперт Л. И. Санд // Лермонтовская энциклопедия. — М., 1981. — С. 496.
7. Вольперт Л. И. Лермонтов и литература Франции. Издание второе, исправленное и дополненное. — СПб., 2008.
8. Гачев Г. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. — М., 1995.

<sup>37</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — Т. 7. — С. 501.

<sup>38</sup> Вольперт Л. И. Лермонтов и литература Франции. Издание второе, исправленное и дополненное. — СПб., 2008. — С. 134.

9. Головин И. Заметки путешественника // Сын отечества и Северный архив. — 1838. — Т. 6. — № 12.
10. Канунова Ф. З. Из истории русской повести. (Историко-литературное значение повестей Н. М. Карамзина). — Томск, 1967.
11. Кафанова О. Б. Жорж Санд и русская литература XIX века. (Мифы и реальность). — Томск, 1998.
12. Лермонтов М. Ю. Полное собрание сочинений / Под ред. и с примечаниями проф. Д. И. Абрамовича. — Пг., 1916.
13. Лермонтов М. Ю. Собр. соч.: В 4 т. — М.: Л., 1961–1962.
14. Манн Ю. В. Игровые моменты в «Маскараде» Лермонтова // Известия АН СССР. Сер. лит. и яз. 1977. — Т. 36. — № 1.
15. Марченко А. Перечитывая «Маскарад». К 170-летию со дня рождения М. Ю. Лермонтова // Новый мир. — 1984. — № 10. — С. 241.
16. Маяк современного просвещения и образованности. Труды ученых и литераторов, русских и иностранных. 1840. — Ч. 3.
17. Молва. 1834. — Ч. 22. — № 31.
18. Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. — М., 1966.
19. Ростопчина Е. Стихотворения. Проза. Письма. — М., 1986.
20. Санд Жорж. Собр. соч.: В 9 т. — Л., 1971–1974.
21. Северная пчела. — 1837. 4 февраля. — № 27.
22. Сын Отечества. 1837. — Т. 185 (2). — Июнь, № 2.
23. Сын Отечества. — 1840. — Т. 2. — Кн. 1–4.
24. Vierende S. De la cuisine au jardin // Magazine littéraire. 1992. — № 295. — Janvier.

*А. Ю. Сергеева-Клятис*

**ПАСТЕРНАК В 1922 ГОДУ:  
К ВОПРОСУ О ВОСПРИЯТИИ СОВРЕМЕННОКАМИ  
ТВОРЧЕСТВА ПАСТЕРНАКА**

Летом 1922 года исполнилось ровно 10 лет со времени знаковой для Пастернака поездки в Марбург, которая завершилась, как всем известно, прощанием с философией и окончательным выбором поэтического поприща. Ситуация словно повторилась на новом витке. Изданная весной 1922 года книга стихов Пастернака «Сестра моя жизнь» теперь резко меняла его положение на поэтическом олимпе, заставляя по-новому взглянуть на себя и свое назначение. Так случилось, что в начале августа 1922 года Пастернак, находившийся на очередном переломе жизненного (он только что женился) и творческого пути, снова оказался в Германии. Вместе с молодой женой Евгенией Владимировной Лурье он поселился в Берлине с родителями и сестрами, уехавшими из России годом раньше, и прожил там без малого восемь месяцев — до марта 1923 года.

Естественно, это время было отмечено волной критических отзывов и рецензий, которые сопровождали триумфальное шествие «Сестры моей жизни». Часть из них Пастернак успел прочитать еще в России, другие догоняли его за границей. Появились рецензии и в прессе русского зарубежья. Эта волна критики на самую знаменитую книгу стихов Пастернака, захватившая остаток 1922-го года, характеризуется несколькими особенностями, резко отделяющими ее от последующих периодов.

Прежде всего, это высокий профессионализм. Среди первых критиков есть имена не только профессиональных и маститых филологов (В. Я. Брюсов, Я. З. Черняк), но и поэтов-современников (Н. Н. Асеев, И. Г. Эренбург, М. И. Цветаева), и вполне молодых начинающих авторов (А. Бахрах). Несмотря на пестроту этого списка, каждая рецензия — попытка глубокого проникновения в поэтику и разностороннего анализа. Второй особенностью, естественно вытекающей из первой, можно считать близость критических оценок к авторскому самоощущению, во многих случаях — практически точное совпадение выводов рецензента с авторрецепцией Пастернака. В-третьих, практически полное отсутствие идеологической составляющей, которая впоследствии на разных уровнях станет доминантой большинства критических отзывов. Соединить Пастернака с футуризмом или отмежевать, увидеть в трудности его поэтической речи знак чужеродности народу или стремление создать новый революционный язык, со-

средоточиться на мелкобуржуазности его тематики или объявить поэта сознательным разрушителем мещанского мирка — эти и другие антиномии уже к концу 1922 года станут главными составляющими подавляющего числа рецензий. Четвертая особенность — это редкое единомыслие критиков, к какой бы партии они ни принадлежали, что естественно связано с искренней попыткой объективного подхода к новой книге стихов. Особенно нужно здесь отметить единство в оценках Пастернака советскими критиками и представителями обширной русской диаспоры, которые совсем скоро начнут диаметрально расходиться. Пятое — это оформление в рецензиях 1922 года списка существенных для современников Пастернака признаков его поэтики, которые станут базовыми, трафаретными для выстраивания любого — положительного или отрицательного — критического отзыва о нем на протяжении десятилетий.

Первым пунктом в этом списке стоит вопрос об общественном звучании лирической книги стихов «Сестра моя жизнь...», на который сам Пастернак ответил в письме В. Я. Брюсову, описывая состоявшийся накануне его отъезда в Германию разговор с Троцким. Троцкий интересовался, отчего Пастернак воздерживается от откликов на общественные темы. «Я ограничился общими положениями и предупреждениями относительно будущих своих работ, задуманных еще более индивидуально, — сетовал поэт. — А вместо этого мне, может быть, надлежало сказать ему, что “Сестра” — революционна в лучшем смысле этого слова. Что стадия революции, наиболее близкая сердцу и поэзии, что — утро революции и ее взрыв, когда она возвращает человека к природе человека и смотрит на государство глазами естественного права (американская и французская декларации прав), выражены этой книгой в самом духе ее, характером ее содержания, темпом и последовательностью частей...»<sup>1</sup>. Неслучайно Пастернак так подробно изложил свое видение революционности новой книги стихов именно Брюсову. За несколько месяцев до этого Брюсов в своей статье «Вчера, сегодня и завтра русской поэзии» затронул тот же вопрос. Трактовка Брюсова практически совпала с авторской: «У Пастернака нет отдельных стихотворений о революции, но его стихи, может быть, без ведома автора, пропитаны духом современности; психология Пастернака не заимствована из старых книг; она выражает существо самого поэта и могла сложиться только в условиях нашей жизни»<sup>2</sup>. Чрезвычайно сходным образом звучит пассаж из вышедшей вслед за брюсовской рецензии Я. З. Черняка, замечательной по тонкости филологических наблюдений. Подчеркивая лирическую составляющую как главную и жанрообразующую в «Сестре моей жизни», Черняк связывает с ней вопрос об актуальности и современности книги: «Действительность, отображенная только лирическими средствами! Современность живет в этой книге как запах, как ритм, как неожиданный эпитет, как меткое определение, построение. И это — полная жизнь, во всяком случае, наиболее полная для чистых, беспримесных форм лирики»<sup>3</sup>. Н. Н. Асеев, опубликовавший в мае 1922 года свою рецензию-панегирик на пастернаковскую книгу стихов, прямо соотносит ритм и напряжение жизни в стране с поэтикой «Сестры»: «Мы же в живой стране, грохочущей биением

<sup>1</sup> Письмо В. Я. Брюсову от 15 августа 1922 // Пастернак Б. Л. Полное собрание сочинений: В 11 томах. — Т. 7. — С. 398.

<sup>2</sup> Брюсов В. П. Вчера, сегодня и завтра русской поэзии // Печать и революция. — 1922. — № 4 (7). — С. 57.

<sup>3</sup> Черняк Я. З. Борис Пастернак. «Сестра моя жизнь» // Печать и революция: Журнал литературы и искусства, критики и библиографии. — 1922. — Кн. 3 (6). Июль-август. — С. 304.

сердца жизни. «Сестра моя жизнь». Не сестра, а любовница его жизнь в книге. Любовница мощная, грозовая, высокая. Его сады и степи — почти запретное чудо внушения. Он близок к гипнозу строкой. Почти болезненно действуют строфы. Их разряд непереносим, как слишком близко ударившая гроза». Эту грозовую метафору Асеев воспроизведет в конце статьи еще раз: «...Свежий и светлый ливень, проливающийся на нас со страниц книги Пастернака, дает нам уверенность сказать, что близки всходы тучного урожая человеческой мысли, предшествуемого громами и молниями наших дней»<sup>4</sup>. Как видим, намечена прямая связь между «громами и молниями наших дней» (читай: революционными событиями эпохи) и творчеством Пастернака. Стоит заметить, что финальную метафору асеевской рецензии «свежий и светлый ливень, проливающийся на нас со страниц книги Пастернака», можно разглядеть в названии знаменитой критической статьи Цветаевой «Световой ливень», которая была написана несколькими месяцами позже.<sup>5</sup> Цветаевская оценка современного звучания книги Пастернака чрезвычайно близка оценкам советских критиков: «Летний день 17-го года жарок: в лоск — под топотом спотыкающегося фронта. Как же встретил Пастернак эту лавину из лавин — Революцию? Достоверных примет семнадцатого года в книге мало, при зорчайшем вслушивании, при учитывании тишайших умыслов — три, четыре, пять таких примет»<sup>6</sup>. Об этом же чуть позже напишет в своей рецензии Е. А. Зноско-Боровский: «Современность непосредственных отражений имеет немного. Керенский, и милиционер, — вот и все»<sup>7</sup>. Однако, как замечает Цветаева, дыхание времени ощущается в самой структуре, образной системе книги, поэт встретил его взметнувшейся копной в поле, «услышал — в стонущем бегстве дорог», постиг через природу. Этот цветаевский вердикт был почти в точности повторен в критической статье А. Бахраха, вышедшей в самом конце 1922 года в берлинской (тогда) газете «Дни».

Второй, не менее важный, вопрос касается анализа поэтики, формулировки общих законов пастернаковского метода. Брюсов предложил самую емкую схему: «Стихи Б. Пастернака сразу производят впечатление чего-то свежего, еще небывалого: у него всегда своеобразный подход к теме, способность все видеть по-своему. В области формы — у него богатство ритмов, большею частью влитых в традиционные размеры, и та же новая рифма, создателем которой он может быть назван даже еще в большей степени, чем Маяковский. В творчестве языка Пастернак также осторожен, но, редко, сравнительно, прибегая в творчеству слов, он смел в новых синтаксических построениях и в оригинальности словоподчинений»<sup>8</sup>. О свежести взгляда Пастернака на привычные вещи еще более выразительно, но в том же самом ключе в июне

---

<sup>4</sup> Асеев Н. Н. Письма о поэзии: «Сестра моя жизнь» Пастернака // Красная новь. — 1922. — № 3 (7). Май. — С. 253.

<sup>5</sup> Подробности, связанные со статьей Цветаевой «Световой ливень» см. в книге: Флейшман Л. С., Хьюз Р., Раевская-Хьюз О. Русский Берлин 1921–1923: По материалам архива Б. И. Николаевского в Гуверовском институте. Париж-М., 2003 (письмо М. И. Цветаевой А. С. Яценко от 26 июня 1922 о статье «Световой ливень»).

<sup>6</sup> Цветаева М. И. Световой ливень // Эпопея. — 1922. — № 3 (декабрь). — С. 23.

<sup>7</sup> Зноско-Боровский Е. А. Заметки о русской поэзии: Борис Пастернак (Борис Пастернак. Сестра моя жизнь. Изд. З. И. Гржебина. Берлин — Петербург — Москва, 1923. — Темы и вариации. Изд. «Геликон», четвертая книга стихов. Москва-Берлин, 1923) // Воля России. — 1923. — № 18 (ноябрь). — С. 68.

<sup>8</sup> Брюсов В. П. Вчера, сегодня и завтра русской поэзии // Печать и революция. — 1922. — № 4 (7). — С. 57.

1922 года скажет живший тогда в Берлине И. Г. Эренбург: «У Пастернака вместо смены декорации — пара новеньких глаз»<sup>9</sup>. Шкловский назвал бы этот прием «остранением». «Революция синтаксиса», отмеченная Брюсовым как основной языковой прием Пастернака, тоже привлекает внимание Эренбурга: «В нем восторг удивленья, нагроможденье новых чувств, сила первичности, словом, мир после потопа или недели, проведенной в погребке, защищенном от снарядов. Для того, чтобы передать эту новизну ощущений, он занялся не изобретением слов, но их расстановкой. Магия Пастернака в его синтаксисе»<sup>10</sup>. Собственно обновленный синтаксис и рождает ощущение нового мира, который воссоздается поэзией Пастернака: «Одно из его стихотворений называется «Урал впервые», все его книги могут быть названы: «Мир впервые», являясь громадным восклицательным «о!», которое прекраснее и убедительнее всех дифирамбов»<sup>11</sup>.

Ту же тему усложненного синтаксиса затрагивает в «Световом ливне» Цветаева: «Захлебывание. Задохновение. Пастернак не говорит, ему некогда договаривать, он весь разрывается, — точно грудь не вмещает...»<sup>12</sup>. Особенностью поэтической речи Пастернака она называет — прозаизацию. Как пишет Цветаева, «святой отпор Жизни — эстетству». Естественно напрашивается проведенное Брюсовым сравнение с Маяковским, которое уже становится своеобразным *pointe*'ом эпохи: «Нет, — восклицает Цветаева, — Пастернак страшней. Одним его “Послесловием” с головой покрыты все 150 миллионов Маяковского»<sup>13</sup>. С другой стороны, выстраивается оппозиционный ряд эстетствующих поэтов, творческий метод которых противопоставляется пастернаковскому («отпор эстетству»). Асеев предостерегает читателя, испугавшегося трудности Пастернака: «Остерегайся, читатель, иллюзии легкости постижения: завтра ты о ней не вспомнишь, об этой легкой наживе. Она, как вода сквозь пальцы, уйдет, оставив пустыми руки. Сколько их за твою жизнь прошло сквозь пальцы. Бальмонт, Северянин и десятки других. Вспоминаешь ли ты их теперь? А ведь их легко было усвоить»<sup>14</sup>. То же сочетание имен появляется в рецензии Эренбурга: «Пастернак в современной поэзии — крах чистой лирики. Вспомним — помимо идей, образов, чувствований, есть оголенность лирического волнения, захлебывание самой стихией поэзии. Это — не следует смешивать с внешней музыкальностью Бальмонта (точнее, Игоря Северянина)». Как чуждые Пастернаку обозначает Бахрах обе линии — Маяковского с одной стороны и Бальмонта-Северянина с другой: «Местами неоспоримо влияние Маяковского, а то проскользнут следы Бальмонто-Северянинской линии, но это лишь вспышки, которые быстро потухают — и тогда вырастает настоящий своеобразный Пастернак...»<sup>15</sup>.

Сообщая С. П. Боброву о выходе своей четвертой книги «Темы и варьяции» в самом начале 1923 года, Пастернак с горечью писал: «Лично я книжки не люблю,

---

<sup>9</sup> Эренбург И. Борис Пастернак. Сестра моя жизнь. Стихи. Изд. Гржебина. Москва. 1922 (136 стр.) // Новая русская книга. — 1922. — № 6. — С. 11–12.

<sup>10</sup> Эренбург И. Г. Портреты русских поэтов. — Берлин, 1922. (переизд.: «Портреты современных поэтов». М.: Первина, 1923). — С. 128.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Цветаева М. И. Световой ливень // Эпопея. — 1922. — № 3 (декабрь). — С. 13.

<sup>13</sup> Там же. С. 22.

<sup>14</sup> Асеев Н. Н. Письма о поэзии: «Сестра моя жизнь» Пастернака // Красная новь. — 1922. — № 3 (7). Май. — С. 251.

<sup>15</sup> Бахрах А. Борис Пастернак. Сестра моя жизнь. Лето 1917 года. Изд. И. Гржебина. Берлин, 1923 [рецензия] // Дни (Берлин). 30 декабря 1922. — С. 7.

ее кажется доехало стремление к понятности». И далее — о литературном Берлине: «Не взирая на это, все тут, словно сговорившись, покончили со мной, сошедшись на моей “полной непонятности”»<sup>16</sup>. Пастернак не мог не оценить абсолютно противоположного и адекватного его собственному мнению первых критиков. Так, Черняк считал, что она стала первой зрелой книгой Пастернака в сравнении с его ранними футуристическими книгами. Эта зрелость была достигнута благодаря тщательному отбору приемов, который привел «к просветленной, а в отдельных местах отчетной книжки к пушкинской ясности и простоте формы». Н. Н. Асеев в своей рецензии говорит о «просковжающей через время простоте Пастернаковского метода». В эту формулу вкладывается отчетливое содержание, свидетельствующее о поэтической зрелости поэта: «Книга органически цельна. Она выросла под новым небом преображенного мира. Ее главное значение — в новом, сделанном поэзией шаге от замыганного, разъятого на части версификаторами размера, метрического, к живому языку речи <...>. Дисциплинированная мысль все время совершает такие чудеса технических возможностей, за которыми стоит только свобода импровизации. И вместе с тем это не импрессионизм, потому что выбор средств так строг, скуп и ограничен поэтом, что удивляешься неожиданному многообразию достижений». Слово «простота» использует для характеристики книги и Эренбург: ««Сестра моя Жизнь» — третья книга Пастернака (написана она пять лет тому назад). После обещающих спазм «Близнеца в тучах» и «Поверх барьеров» — истинный классицизм, антологическая простота». Антология, классицизм, Пушкин — казалось бы тот комплекс понятий, который максимально далек от Пастернака и скорее связан с его антагонистом — Ходасевичем. Однако расхожий штамп о сложности пастернаковской поэтики появился значительно позднее и почти одновременно — с легкой руки радетелей чистоты русского языка в эмиграции, и по инициативе приверженцев поэзии для пролетариата в советской России.

Как видим из этих кратких примеров, первые рецензии на книгу стихов Пастернака «Сестра моя жизнь» вне зависимости от партийной принадлежности, политических симпатий, связи с литературными группировками их авторов, были фактически единым метатекстом, в котором как в зеркале отразился авторский замысел книги и ее поэтические особенности. Такое единомыслие критики было возможно именно в этот краткий период, когда эмигрантская и советская печать еще не были отделены друг от друга непреодолимыми преградами и когда сама эмиграция еще не определилась и не поляризовалась окончательно. Особенно это касается ее берлинской части, к которой принадлежали в этот период крупнейшие литературные силы: М. И. Цветаева, В. Ф. Ходасевич, А. Н. Толстой, Андрей Белый, В. Б. Шкловский, Б. К. Зайцев, здесь же в это время находились Маяковский, Горький, Эренбург<sup>17</sup>. Однако на рубеже 1922–1923 г. для Берлина наступило кризисное время. К началу 1923 года ситуация начала в корне меняться — Берлин постепенно пустел, русские литераторы разъезжались — кто обратно в советскую Россию, кто в другие европейские центры. Эпоха «России в Берлине» заканчивалась<sup>18</sup>. Одновременно происходил процесс размежевания между эмиграцией и советской властью. Писатели делали выбор, который становился

<sup>16</sup> Письмо С. П. Боброву от 9 января 1923 / Пастернак Б. и Бобров С.: Письма четырех десятилетий // *Stanford Slavic Studies*. — Vol. 10. — Stanford, 1996. — P. 128.

<sup>17</sup> Флейшман Л. С., Хьюз Р., Раевская-Хьюз О. *Русский Берлин 1921–1923: По материалам архива Б. И. Николаевского в Гуверовском институте*. — Париж-М., 2003.

<sup>18</sup> См. об этом: Струве Г. П. *Русская литература в изгнании*. — New-York, 1956.



выбором их жизни. Оставшиеся за границей и поменявшие паспорта приобретали статус беженцев в принявших их странах и статус отщепенцев на родине. В этом новом положении нужно было формировать свое отношение не только к литераторам, вернувшимся в Россию, но и ко всей советской литературе, которая в весьма ужасном виде, но все же доходила до западных читателей. Таким образом, постепенно изменяющийся угол зрения на «Сестру мою жизнь» и на Пастернака был в целом связан с разворачиванием тех процессов, которые привели к разделению единого поля русской словесности на два автономных и сложно соотносимых друг с другом лагеря.

Очевидно, что и в советской России ситуация не стояла на месте. 1922-й год стал годом чрезвычайной активности не только в экономике и социальной сфере (переход к НЭПу произошел в конце 1921 — начале 1922 г.), но также в литературной и издательской. Это оживление привело к возникновению двух радикальных группировок вокруг журналов «Лев» и «На Посту», пришедшим к взаимному соглашению осенью 1923 года и направившим общий удар против А. К. Воронского, редактора «попутнического» журнала «Красная новь». «Этот альянс, — пишет Л. С. Флейшман, — репетиция предстоящих в 1929–1930 г. драматических событий, в корне изменивших облик новой русской литературы — еще не приобрел того зловещего оттенка, который был свойствен позднейшей ситуации»<sup>19</sup>. Однако роль и значение «пролетарских» писателей заметно возросли, как явственно обозначилось и их размежевание с «попутчиками». Вполне естественно, что стремительно меняющаяся ситуация не могла обойти стороной литературную критику. К началу 1923 года в оценках «Сестры моей жизни» появились новые ноты. Так, вопрос о революционности книги стал решаться зачастую принципиально обратным образом — мысль о том, что большая современность не находит никакого отражения в мелкой и мелочной поэзии Пастернака, окажется главной в статье В. П. Правдухина<sup>20</sup>, появившейся уже в ноябре 1922 года. Годом позже рассуждения о синтаксисе и лексическом новаторстве Пастернака приобретут черты обвинения в намеренной усложненности и непонятности для широких народных масс в печально знаменитой статье В. О. Перцова «Вымышленная фигура»<sup>21</sup>. Сближение с Маяковским станет для Пастернака определенной мерой признания его поэтических заслуг. Так, гладкая зеркальная поверхность, адекватно и беспристрастно отразившая на мгновение объективность, стала замутняться и искривляться, рассыпаясь на множество осколков. Такого цельного и узнаваемого изображения, которое дала критика 1922 года книге «Сестра моя жизнь», творчество Пастернака больше никогда не получало.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Асеев Н. Н. Письма о поэзии: «Сестра моя жизнь» Пастернака // Красная новь. — 1922. — № 3 (7). Май.
2. Бахрах А. Борис Пастернак. Сестра моя жизнь. Лето 1917 года. Изд. И. Гржебина. Берлин, 1923 [рецензия] // Дни (Берлин). 30 декабря 1922.
3. Брюсов В. П. Вчера, сегодня и завтра русской поэзии // Печать и революция. — 1922. — № 4 (7).

<sup>19</sup> Флейшман Л. С. Борис Пастернак в двадцатые годы. — С. 41.

<sup>20</sup> Правдухин В. П. В борьбе за новое искусство // Сибирские огни. — 1922. — № 5 (ноябрь).

<sup>21</sup> Перцов В. О. Вымышленная фигура // На посту. — 1924. — № 1.

4. Зноско-Боровский Е. А. Заметки о русской поэзии: Борис Пастернак (Борис Пастернак. Сестра моя жизнь. Изд. 3. И.Гржебина. Берлин — Петербург — Москва, 1923. — Темы и вариации. Изд. «Геликон», четвертая книга стихов. Москва-Берлин, 1923) // Воля России. — 1923. — № 18 (ноябрь).
5. Пастернак Б. Л. Полное собрание сочинений: В 11 томах. — Т. 7.
6. Пастернак Б. и Бобров С.: Письма четырех десятилетий. // Stanford Slavic Studies. — Vol. 10. — Stanford, 1996.
7. Перцов В. О. Вымышленная фигура // На посту. — 1924. — № 1.
8. Правдухин В. П. В борьбе за новое искусство // Сибирские огни. — 1922. — № 5 (ноябрь).
9. Струве Г. П. Русская литература в изгнании. — New-York, 1956.
10. Флейшман Л. С., Хьюз Р., Раевская-Хьюз О. Русский Берлин 1921–1923: По материалам архива Б. И. Николаевского в Гуверовском институте. Париж-М., 2003
11. Цветаева М. И. Световой ливень // Эпопея. — 1922. — № 3 (декабрь).
12. Черняк Я. З. Борис Пастернак. «Сестра моя жизнь» // Печать и революция: Журнал литературы и искусства, критики и библиографии. — 1922. — Кн. 3 (6). Июль-август.
13. Эренбург И. Г. Борис Пастернак. Сестра моя жизнь. Стихи. Изд. Гржебина. Москва. 1922 (136 стр.) // Новая русская книга. — 1922. — № 6.
14. Эренбург И. Г. Портреты русских поэтов. — Берлин, 1922. (переизд.: Портреты современных поэтов. М.: Первина, 1923).

*Д. А. Лебеднова*

## **«MŁODA POLSKA»: ХУДОЖЕСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА ПОЛЬШИ РУБЕЖА XIX–XX ВЕКОВ**

«Душа Польши — всей Польши — крестьянской и рыцарской, христианской и языческой, несчастной и гордой».

*Я. Тугендхольд*<sup>1</sup>

В наше время, когда начинают стираться границы между культурами разных стран, особенно важно помнить об уникальности наций, изучать их традиции, историю, психологию, искусство. Каждая страна — сложный организм со своим менталитетом, представлениями о себе и мире. Интересно проследить эти особенности в искусстве, в котором ярко проявляются национальные черты, пусть часто и бессознательно.

Для нас особенно интересно увидеть искусство стран, родственных России. Польша — славянское государство, отношения которого с Россией на протяжении веков были сложные. В них соединялось ощущение братской принадлежности к славянским народам и постоянные конфликты, рождающие настороженность и неприятие чужой культуры. Их исторические пути во многом схожи, но и по-своему уникальны. К тому периоду, о котором пойдет речь в данной статье, т. е. к рубежу XIX–XX вв., отношения стран стали наиболее напряженными. Взаимодействие России, империи-захватчицы, и Польши, истерзанной и вынужденной подчиняться, приводят к сложному отношению культур. С одной стороны, они входят в более тесное взаимодействие, чем когда-либо, но в то же время, эти контакты были во многом насильственными и не могли породить искренний интерес. Но, несмотря на все различия, они приходят к одним настроениям. Мироощущение двух стран — не существующей как государство Польши, живущей воспоминаниями о былом величии Речи Посполитой, и несущейся к гибели Российской Империи — было во многом схоже.

Целью работы является проанализировать сходства и различия польской и русской культур, ярко проявляющиеся в искусстве стран, проследить их взаимодействие. Кроме того, важно ввести художественную жизнь России и Польши в контекст западноевропейской культуры рубежа XIX–XX вв. Это поможет увидеть проявляющие-

---

<sup>1</sup> Т-д Я. (Я. Тугендхольд) Письмо из Москвы. — Аполлон, 1916, № 4–5. — С. 81

ся в них универсальные категории, почувствовать дух времени. Искусство помогает выйти и к надвременным смыслам, тому, что всегда волнует, заставляет задуматься человека, вне зависимости от времени и культуры в которых он живет.

Одним из самых интересных периодов в польском искусстве является рубеж XIX–XX вв., который исследователи характеризуют как «польский символизм», «модернизм» и, чаще всего, называют «искусством Молодой Польши»<sup>2</sup>. Этот феномен вызывает ассоциации с русским «Серебряным веком». Рубеж XIX–XX столетий стал в Польше, как и во всей Европе, периодом расцвета искусства. Вбирая опыт европейских художников, польские живописцы остаются самобытны. В характерных для модерна и символизма формах, в тех же персонажах выражается другое содержание, их интересуют иные темы — свобода, родина, честь. Период «Молодой Польши» искусствоведы называют «счастливым временем польского искусства»<sup>3</sup>. Это период небывалого расцвета художественной жизни Польши, которая на тот момент уже около века не существовала как государство. Искусство, вопреки политическим событиям, не угасает, а, напротив, становится одним из главных способов выражения национальных идей, мечты о свободе.

К рубежу XIX–XX веков польское общество приходит в подавленном состоянии. После разгрома последнего восстания, накануне возникновения «Молодой Польши» среди интеллигенции были распространены настроения безысходности и разочарованности. Надежда на освобождение была уничтожена, многих сослали в Сибирь и люди начинают смиряться с имперской властью. Начинает уходить в забвение идея мессианства польской нации, теряется вера в возможность что-то изменить. Станислав Высяньский, один из представителей «Молодой Польши», пишет в 1895 г. своему другу Генрику Опеньскому «Краковские обыватели — это такое глупое сборище, что стыдно признаться, что это наши родственники, знакомые <...> Свои идеалы они сводят к материальным благам, доходам, положению в обществе, занимаемым постам и не понимают никаких наших идей»<sup>4</sup>. Внезапно, всего за несколько лет, в этой атмосфере расцветает новое искусство. Целая плеяда молодых художников создает принципиально новый культурный пласт — феномен «Молодой Польши». Среди них — Станислав Высяньский, Яцек Мальчевский, Юзеф Мехоффер, Витольд Войткевич, Войчех Вейсса, Леон Вычулковский, Казимеж Сихульский, Ян Станиславский и многие другие.

Этот краткий, но породивший множество талантов период, принято ограничивать примерно 1890–1915 гг. Автором термина «Молодая Польша» был Артур Гурский. По сути, это название является продолжением традиции модерна в Европе, где уже возникли «Молодая Скандинавия», «Молодая Бельгия», «Молодая Германия»<sup>5</sup>. Под названием «Молодой Польши» Артур Гурский в 1898 году выпускает цикл статей, где под псевдонимом Квазимодо, полемизирует со «старшим поколением», обвиняя их в беспринципности и равнодушии к судьбе страны. Этому он противопоставляет новое искусство и поколение «Молодой Польши». Автор говорит, что великое искусство возникает как выражение ничем не скованной индивидуальности, которая

---

<sup>2</sup> Словацкий Ю. Избранное. — М., 1952. — С. 42

<sup>3</sup> Тананаева Л. И. Три лика польского модерна. Высяньский, Мехоффер, Мальчевский. — СПб., 2006. — С. 204.

<sup>4</sup> Оконьска А. Высяньский. — М., 1977. — С. 3

<sup>5</sup> Тананаева Л. И. Три лика польского модерна. — С. 8

должна прийти на смену массы. А место общественной этики должна занять этика души, эстетическая мораль<sup>6</sup>.

Один из самых знаменитых деятелей «Молодой Польши» Станислав Пшибышевский, продолжая развивать эти идеи, сформулировал принципы искусства своего поколения. Писатель и публицист, он стал олицетворением личности эпохи модерна. Он приезжает в спокойный Краков из Берлина, где возглавлял богему и получил титул «гениальный поляк»<sup>7</sup>, окружая себя загадочной, инфернальной атмосферой. Писатель и художественный критик, он интересуется готикой, средневековыми обрядами, черной магией, психологией и медициной. В русской культуре его можно было бы сравнить с В. Брюсовым, демонизирующим себя и создающим вокруг своего имени миф. Пшибышевский публикует в «Жизни» свой «Confiteor», где выдвигает главные постулаты современного искусства: «Искусство не имеет никакой цели, его цель — в самом себе, оно есть абсолют, ибо является отражением абсолюта — души. А поскольку оно — абсолют, его нельзя заключать ни в какие рамки, оно не может находиться на услугах какой бы то ни было идеи, оно — Госпожа, пра-источник, из которого вышла вся жизнь», «художник — это философ, дьявол, Бог и все», он «стоит над жизнью, над миром, он Господь Господствующих, не стиснутый никаким правом, не ограниченный никакой людской силой»<sup>8</sup>. Статья показывает основные идеи, нашедшие отражение в новом искусстве, пусть и не в такой гиперболизированной форме. Это свобода творчества, идея искусства ради искусства, утверждение художника как Демидурга, и даже его почти ницшеанское превосходство над остальными людьми.

Мастера «Молодой Польши», хоть и утверждают превалирование эстетики над содержанием, но всегда выражают в образах свое восприятие человека и мира. Это время, когда интеллигенция немного отходит от идеи национального освобождения, уходя в мир поэзии, живописи, искусства. Однако, образ Польши, угнетенной и тоскующей по былой свободе, часто будет появляться у художников нового поколения. Их трактовка будет не столь прямолинейна как у их учителя Яна Матейки, прославляющего величие и силу Старой Польши. Размышления над судьбой страны будут передаваться в образах, символичных по своей сути, не всегда ясно угадываемых. Таковы, например, мифологические существа Яцека Мальчевского, грустно бредущие по бескрайним польским полям и что-то ищущие.

Главным местом развития «Молодой Польши» как культурно-художественного движения был Краков, входящий в это время в «Королевство Галиции и Лодомерии». Красивый польский город с древней историей находился под австрийским владычеством. Краков уже давно не был столицей, но воспринимался как символ золотого века — XVI столетия. Именно здесь, на берегу Вислы, стоит Вавель, бывший, в представлениях молодых художников, сердцем старой шляхетской Польши с ее свободой и величием. На Вавеле в кафедральном соборе находятся усыпальницы польских королей, рядом стоит королевский замок. А перед Вавельским холмом раскинулся Старый город с множеством костелов и главной Рыночной площадью. Все это делало Краков воплощением прошлого страны. На австрийской территории Польши было больше свободы, чем в других частях. Здесь были польские школы, разрешался поль-

---

<sup>6</sup> Оконьска А. Выспяньский. — С. 65.

<sup>7</sup> Художественные процессы в русском и польском искусстве 19— начала 20 века. — М., 1977. — С. 197.

<sup>8</sup> Тананаева Л. И. Три лика польского модерна. — С. 13.

ский язык в учреждениях, а профессора в Ягеллонском университете часто сводили лекции к национальной проблематике, изучению и анализу прошлого Польши<sup>9</sup>.

На рубеже XIX–XX столетий художественная богема ведет здесь яркую жизнь, веселясь, по примеру французов, в кафе и кабаре — «Паона», «Михаликовая яма», «Зеленый шарик»<sup>10</sup>.

Формы организации художественной жизни поляки заимствуют из Европы. Важное значение приобретают журналы, выпускаемые самими художниками, и творческие объединения. Новое искусство в Польше появляется вокруг организованного в 1897 г. писателем Людвиком Шчепаньским журнала «Zycie» («Жизнь»), редактором которого стал Станислав Пшибишевский, а художественным отделом заведовал Станислав Выспяньский. Эти две фигуры стали знаковыми для поколения «Молодой Польши» и во многом формировали культуру этого времени. Журнал печатает репродукции картин Мунка, Вигеланда, немецкого и венгерского сецессиона, Выспяньского, Мехоффера, Станиславского. Появляются и статьи о современном европейском искусстве. В 1897 году здесь же, в Кракове, создается общество «Sztuka» («Искусство»), чьей задачей было развитие выставочной деятельности, распространение ее в Европе. Оно положило начало появлению целого ряда художественных объединений. Появляется группа «Polska sztuka stosowana» («Польское прикладное искусство»), обратившееся к народному искусству и творчески его переосмысляющее. Богатый промышленник из Лодзи Громан основывает в Закопане экспериментальную художественную мастерскую, создавая колонию художников-единомышленников.

В Варшаве — схожая ситуация, в 1901 году здесь появляется журнал «Himera» («Химера»), а в 1903-м открывается Школа изящных искусств под руководством выпускников петербургской Академии Художеств Казимира Стабровски и Фердинанда Рушица. Целью художников, наряду с творчеством, становится изучение национального наследия, попытка возродить формы народного творчества, популяризация нового искусства с помощью журналов, распространение его в провинции, завоевание европейской публики.

В ситуации разделения страны обостряется интерес к своему прошлому, к национальным особенностям, традициям. Идеализируется старая Польша, забываются ее проблемы — раздробленность, произвол магнатов, равнодушие большинства к судьбе страны. Теперь прошлое многими воспринимается как шляхетская культура с рыцарским духом.

Одна из самых важных особенностей модерна, проявившаяся и в творчестве мастеров «Молодой Польши» — создание новых мифов и трансформация старых<sup>11</sup>. Рубеж XIX–XX вв. в Польше — период ранее небывалого интереса к польскому фольклору. Но он соединяется с любовью к Античности. Это единение двух языческих культур часто проявляется и в искусстве. Так, например, в драмах Станислава Выспяньского античные сюжеты переносятся в современную Польшу, а Вавельский холм видится Акрополем.

У представителей «Молодой Польши» не было стилистического единства. Этот культурный феномен вобрал в себя множество направлений — модерн, символизм, реализм, импрессионизм. Несмотря на стремление объединяться в художественные

---

<sup>9</sup> Оконьска А. Выспяньский — С. 6.

<sup>10</sup> Тананаева Л. И. Три лика польского модерна. — С. 8.

<sup>11</sup> Там же. С. 205.

группы, каждый художник оставался верен себе. С. Пшибышевский говорил: «...среди всех этих больших талантов, которых объединили названием «Молодая Польша», каждый был «Молодой Польшей», но сам для себя»<sup>12</sup>. Каждый художник был индивидуален, поэтому говоря об искусстве Польши рубежа веков стоит говорить не о основных стилевых направлениях, а о нескольких наиболее знаменитых художниках, представляющих поколение «Молодой Польши».

Наиболее яркий представитель — Станислав Выспяньский (1869–1907). Прожив довольно короткую жизнь — всего 38 лет — он оставил значимый след в польской культуре. Будучи мастером ренессансного масштаба, он был поэтом, драматургом, режиссером, реформатором театра, архитектором, графиком, художником-монументалистом, декоратором интерьеров, мастером витража и декоративно-прикладного искусства. Кроме всего прочего, Выспяньский был и одним из лучших художников своего времени. В его творчестве соединяются глубокий драматизм и нежное поэтическое чувство. Будучи прекрасным рисовальщиком, он часто делает акцент на выразительность линии, контура, что сближает его с модерном.

Особого внимания заслуживают витражи для краковских костелов, сделанные по его проектам, но так и не занявшие свое место. Выполненные с невероятной экспрессией образы производят на зрителя сильное впечатление. Примером могут служить витражи из польской истории «Казимир Великий» и «Святой Станислав», созданные для костела францисканцев в Кракове. Первый, великий польский король, изображен в виде скелета, облаченного в сгнившие царские одежды. Его время, как и время старой Польши, давно ушло, увенчанный королевской короной череп грустно смотрит пустыми глазницами. На такую трактовку повлияло то, что останки короля были найдены при реставрации Вавеля и перезахоронены в год рождения Выспяньского<sup>13</sup>. Он изображает короля таким, каким его нашли исследователи. На другом витраже — Святой Станислав, первый польский святой, краковский епископ, убитый королем Болеславом Смелым в XI веке. Его тело сжимают веревки, но он поднимает руку для проклятия. От его искаженного лица расходятся круги нимба, создавая ощущение вибрирования пространства и рождая ассоциацию с «Криком» Э. Мунка.

Один из самых оригинальных польских художников, создавший целый мир таинственных персонажей, прорвавшихся в действительность — Яцек Мальчевский. Кажется, что порой он сам теряет ощущение того, что это выдуманные герои, помещая их в реальное пространство. Ярким выражением этого становится большое полотно «Меланхолия», где герои картин в бешеном завихрении вылетают из полотна художника. Но, получив самостоятельное существование, они не могут найти себя в этом мире, их бытие трагично, надломлено. Мальчевский — символист, его образы не сводятся к каким-то определенным категориям, а остаются многозначными. О его персонажах можно сказать словами Д. В. Сарабьянова, посвященными М. А. Врубелю: «символ, вбирающий в себя большие человеческие чувства, страдания и надежды своего времени»<sup>14</sup>. Его химеры, русалки, фавны, ангелы, гарпии, медузы, парки гармонично вписываются в польскую природу, становясь ее олицетворением. Они вторгаются в портреты современников художника, проникают в автобиографические сцены. Здесь они превращаются в воплощение души человека, его романтизма и надломленности.

---

<sup>12</sup> Там же. С. 17.

<sup>13</sup> Оконьска А. Выспяньский. — С. 160.

<sup>14</sup> Сарабьянов Д. В. Стиль модерн. — М., 1989. — С. 38.

В этих же образах он выходит и к вневременным категориям бытия, среди которых добро и зло, смерть и жизнь, проблема выбора, судьба человека, суть творчества.

Иное мироощущение у другого известного мастера периода «Молодой Польши» — Юзефа Мехоффера (1869–1946). Для художника, прославившегося своими монументальными росписями и витражами, важна была тема зачарованного сада, залитого солнцем. В письме к жене он писал: «Мир все-таки прекрасен, и грустно думать о том, что все это так бренно»<sup>15</sup>. В своих картинах и витражах Мехоффер будто пытается сохранить для вечности ту красоту окружающей действительности, которая безвозвратно уйдет. Его самая знаменитая картина «Дивный сад» (1902–1903, Варшава, Национальный музей) будто лучится светом. Эта картина — наглядное выражение того, что художник вбирает в себя опыт европейского искусства, элементы разных стилей. От импрессионизма здесь — любование моментом, интерес к проблеме освещения; от модерна — орнаментально изображенная огромная стрекоза золотого цвета над головами героев, будто выбивающаяся из пространства картины; от символизма — таинственность трактовки изображенного.

Импрессионизм в Польше проявился в творчестве Юзефа Панкевича (1866–1940), Владислава Подковицкого (1866–1895), Леона Вычулковского (1852–1936), Яна Станиславского (1860–1907). Все они, учась в Париже, были потрясены современной французской живописью, особенно работами К. Моне, О. Ренуара, П. Боннара. В 1889 г. В. Подковицкий и Ю. Панкевич, вернувшись из Парижа в Варшаву, закладывают основу польского импрессионизма. Они обращаются к разным жанрам — пейзажу, портрету, натюрморту, бытовым сценкам. Но особенно любят изображать польскую природу, деревни и города. Владислав Подковицкий пишет картину «Улица Новы Свят в Варшаве» (1892, Варшава, Национальный музей). Изображенная сверху, из окна мастерской, она напоминает парижские бульвары. Теплый солнечный свет окрашивает дома в розовые и желтые тона, а тень — в голубые и бардовые цвета. Главным здесь является не конкретность изображаемого, а восприятие художником увиденного, передача его ощущения от солнечного дня.

Элементы символизма мы встречаем также в пейзажной живописи — у Фердинанда Рушица (1870–1936). Обучаясь в петербургской Академии Художеств у А. И. Куинжи вместе с Н. К. Рерихом, он воспринимает романтические тенденции — интерес к эффектному освещению, изображению природы через цветные взаимодействующие массы. Примером может служить картина «Пустота (Старое гнездо)» (1901). На обдуваемом ветром холме стоит старый дом. Тревожная масса нависающих над ним облаков, согнутые деревья, пустота вокруг одиноко стоящей постройки создают ощущение покинутости. Такое же взаимодействие цветных и пространственных масс мы находим в его знаменитой картине «Земля» (1898). Здесь между давящими друг на друга мощными объемами — землей и небом — расположена фигура крестьянина. Картина воспринимается как гимн человеку, способному выстоять в самых тяжелых жизненных ситуациях.

Один из самых интересных представителей «Молодой Польши» Витольд Войткевич (1879–1909). Художник прожил всего 29 лет, зная что у него неизлечимая болезнь — врожденный порок сердца. Его творчество окрашено ощущением комичной грусти бытия. Выбор персонажей картин роднит его с русскими мастерами «Мира искусства». Герои его циклов — клоуны, безумцы, меланхолики. В его картинах реальность пере-

---

<sup>15</sup> Тананаева Л. И. Три лика польского модерна. — С. 82.



плетается с героями-марионетками. Например, полотно «Куклы» (1908) делится горизонтально на две части. Вверху размытые силуэты сидящих женщин, внизу — пляшут взявшиеся за руки куклы. Картина рождает жуткое ощущение смешения реальностей, роль живых переходит к неодушевленному. Схожие чувства рождает картина «Крестовый поход детей» (1905), где изображены дети в роли взрослых. Особо Войновича интересует тема цирка, клоунов, которые выражают его горько-ироничное отношение к жизни. На картине «Пахота» изображен клоун за плугом. Карикатурно, по-детски, нарисованная лошадь из всех сил тянет плуг, а клоун плетется за ней. Картина рождает ощущение бессмысленности бытия, жизнь превращается в большой цирк, где люди искусственны, а куклы оживают.

Переход к искусству нового времени намечается в творчестве представителя польской колонии во Франции Владислава Слевиньского (1854–1918), которого его друг и коллега по Школе из Понт-Авена Гоген называл «великим артистом»<sup>16</sup>. Испытав воздействие французского постимпрессионизма, он упрощает и обобщает форму. Его картина «Сирота из Поронина» (1906, Варшава, Национальный музей) изображает одиноко сидящего на стуле мальчика-сироту. Формы упрощаются, приближаются к плоскости. Акцент делается на лице ребенка и его испуганных глазах. Его сжавшаяся фигурка посреди условного непроработанного пространства рождает ощущение трагизма бытия, одиночества в пустом мире.

Сложно рассказать о всех художниках этого периода. Достойны внимания и многие другие мастера — Владислав Подковинский, Войцех Вейсс, Леон Вычулковский, Ольга Бознаньска, Конрад Кшижановский. Поколение «Молодой Польши» работает и в последующие годы, вплоть до Второй мировой войны. Но в так называемое «межвоенное двадцатилетие»<sup>17</sup> в искусстве возникают множество объединений с новыми художественными концепциями. Творя в одно время с «младополяками», они несут совершенно иное мировоззрение и понимание искусства.

Подводя итоги, нужно отметить, что эпоха «Молодой Польши» — важное художественное явление, порождающее множество мастеров, каждый из которых — яркая индивидуальность. Несмотря на принадлежность к одному кругу, все они остаются самобытны, выражая присущее лишь им мироощущение. Глубина затрагиваемых тем, многоуровневость трактовок, выработка индивидуального художественного почерка характерны для польской живописи рубежа XIX–XX веков. Художники начинают исследовать внутренний мир персонажа. Теперь мы часто видим героев картин погруженными в себя, а не взаимодействующими с внешним миром, как это было раньше. Живописцы «Молодой Польши» воспримут и творчески переработают основные темы предшественников — тоску по Старой Польше, мечты о свободе, любованию спокойной польской природой, интерес к человеческой личности, судьбе и истории. Внезапно возникнув в уже давно не существующей стране, «Молодая Польша» бурно развивается, вбирая лучшее из национального наследия и современного европейского искусства. Заимствуя формы организации художественной жизни, опыт мастеров модерна, символизма, импрессионизма, поляки творчески перерабатывают увиденное. Они создают самобытное искусство, в котором каждый из них выражает на полотнах свое индивидуальное ощущение мира, поэтому их творчество не сводится к единому художественному стилю и существует в столь разнообразных формах.

---

<sup>16</sup> Лебедева Д. Искусство Польши. — М., 1974. — С. 26.

<sup>17</sup> Там же — С. 27.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Казаковская С. Художники «Млоды польской». Каталог выставки. — М., 1985.
2. Лебедева Д. Искусство Польши. — М., 1974.
3. Оконьска А. Выспяньский. — М., 1977.
4. Сарабьянов Д. В. Стиль модерн. — М., 1989.
5. Словацкий Ю. Избранное, — М., 1952.
6. Тананаева Л. И. Три лика польского модерна. Выспяньский, Мехоффер, Мальчевский. — СПб., 2006.
7. Т-д Я. (Я. Тугендхольд). Письмо из Москвы // Аполлон. — 1916. — № 4–5.
8. Художественные процессы в русском и польском искусстве 19-начала 20 века. — М., 1977.

*О. И. Родионова*

## **А. П. ЧЕХОВ: МЫСЛИ О РЕЛИГИИ И НЕКОТОРЫХ ДРУГИХ ПРЕДМЕТАХ**

Название нашей статьи содержит отсылку к известному сочинению Паскаля. Паскаль был человеком верующим и много размышлял о религии. Чехов, по его собственному признанию, свою веру «растерял» (11, 234)<sup>1</sup>, но о религии тоже размышлял довольно много. «Вы можете перечитать десятки томов Гончарова, Тургенева, Писемского и не наткнуться ни на одну страницу разговора о Боге, вере, бессмертии, — писал А. А. Измайлов. — Чехов в этом смысле бесконечно ближе к Толстому и Достоевскому»<sup>2</sup>. Религиозная проблематика присутствует не только в художественных произведениях Чехова, но и в его черновых записях (Записи на отдельных листах (Л. 1), 17, 194), некоторых медицинских работах («От какой болезни умер Ирод?», 16, 259–260) и записных книжках. В настоящей статье мы собираемся обратиться к его размышлениям о религии.

Отметим, что Чехов был весьма эрудирован в области религии и религиозной жизни. В одной из статей даже упоминается о легенде, распространенной в университетских кругах США, согласно которой один известный священник в ответ на просьбу оценить знание русскими писателями церковной жизни Ф. М. Достоевскому поставил «тройку», Л. Н. Толстому — «четверку», и только А. П. Чехову — «пятерку»<sup>3</sup>. Священное писание и предание Чехов знал хотя и не на уровне богослова<sup>4</sup>, но все же

---

<sup>1</sup> Все цитаты из Чехова приводятся по изданию: Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем в 30 т. М.: Наука, 1974–1983. В круглых скобках указывается номер тома писем и страница (при цитировании писем), название произведения, номер тома сочинений и страница (при цитировании произведений).

<sup>2</sup> См. Измайлов А. А. Вера или неверие (Религия Чехова) // А. П. Чехов: pro et contra / Под ред. И. Н. Сухих. — СПб.: РХГИ, 2002. — С. 874.

<sup>3</sup> См. Щербинин Дж. де. Две Марии у Чехова // Русская литература XIX века и христианство. — М.: Изд-во Московского ун-та, 1997. — С. 348.

<sup>4</sup> Об одном историко-богословском вопросе (светила ли луна в ночь взятия Христа под стражу) консультировался с Чеховым И. Е. Репин. В письме к нему от 23 января 1893 года Чехов отвечал, что спрашивал об этом знакомого ему эрудированного богослова, и даже для него этот вопрос оказался не ясным (5, 157). Из сего заключаем, что отдельных тонкостей библейской истории Чехов не знал, однако, в целом он знал Писание довольно хорошо.

довольно хорошо<sup>5</sup>. Он читал богословские журналы (11, 29), и, например, журнал «Миссионерское обозрение» находил очень интересным (11, 154; Записная книжка I, 17, 92, 315)<sup>6</sup>. Кроме того, он читал книги, написанные священниками. «Книгу бытия моего» епископа Порфирия<sup>7</sup> Чехов, по его собственному признанию, взялся читать «от скуки» (8, 78), но, тем не менее, отметил в ней некоторые мысли (Записная книжка I, 17, 62; Записная книжка IV, 17, 167). Высоко оценил он книгу священника Петрова «Евангелие как основа жизни» (8, 206), рекомендованную ему к прочтению Максимом Горьким. Наконец, в личную библиотеку писателя входило немало духовных книг<sup>8</sup>. И, что примечательно, эти книги вошли в число тех немногих книг, которые Чехов счел нужным перевезти в пристанище последних лет своей жизни — Ялту<sup>9</sup>.

Несмотря на хорошую эрудицию в области религии, Чехов лишь в единичных случаях высказывался по богословским вопросам. Иногда, впрочем, в нем видят чуть ли не последователя Ария и Ренана<sup>10</sup>, что, конечно, в корне неверно. Все такие трактовки опираются на строки одного из его писем, в котором он говорит о Христе как о «натур<е> мужествен<ой>, ровн<ой> и широко думающ<ей>» (3, 36). Безусловно, Чехов пишет о Христе как о Личности (или личности), но он ничего не говорит о Его Божественной природе. Логика интерпретатора, усмотревшего здесь взаимоисключающие состояния, понятна: или человек, или Бог. В принципе, это рассуждение нельзя считать в корне неверным, но оно верно только в том случае (чисто логически), если мы (а не Чехов!) принимаем *на веру*, что одновременное бытие Богом и человеком невозможно. Но возможны и другие мировоззренческие аксиомы. Согласно учению Православной и Католической Церкви, Иисус Христос был в полной мере и Богом, и человеком<sup>11</sup>. А потому рассуждение вида «если человек, значит не Бог» в этих мировоззренческих координатах не является верным.

---

<sup>5</sup> Об этом, в частности, вспоминал его брат Михаил. «Антон Павлович был большим знатоком духовной литературы. Он отлично знал все Священное Писание, был начитан в нем еще с раннего детства и искренне увлекался бесхитростными, а иногда, наоборот, и очень витиеватыми красотами, которыми пестреют акафисты. <...> Короче — некоторые акафисты он знал почти наизусть», — писал М. П. Чехов. См. Чехов М. П. Антон Чехов. Театр, актеры и «Татьяна Репина» (неизданная пьеса Чехова). — Петроград, 1924. — С. 60. См. также нашу статью: Родионова О. И. Слова апостольских деяний и посланий в письмах А. П. Чехова // Проблемы исторической поэтики. 2013. Вып. 11 (в печати).

<sup>6</sup> С. Н. Шукин в своих воспоминаниях отмечал, что Чехов читал такие журналы как «Миссионерское обозрение» и «Богословский вестник». В воспоминаниях также отмечается, что в «Богословском вестнике» Чехова особенно интересовали «Автобиографические записки» тверского архиепископа Саввы (Тихомирова). См. Шукин С. Н. Из воспоминаний об А. П. Чехове // Русская мысль. — 1911. Кн. 10. — С. 52–53.

<sup>7</sup> Речь идет об издании «Книга бытия моего. Дневники и автобиографические записки епископа Порфирия Успенского»: В 3 т. — СПб., 1894–1896.

<sup>8</sup> См. Ханило А. В. Личная библиотека А. П. Чехова в Ялте. Frankfurt am Mein: Peter Lang, 1993. Эти сведения подтверждаются также воспоминаниями брата Михаила. См. Чехов М. П. Указ. соч. С. 60.

<sup>9</sup> Всего в Ялту Чехов перевез с собой около 160 книг. См. Ханило А. В. Указ. соч. С. 11.

<sup>10</sup> См., напр., Капустин Н. В. Религия // А. П. Чехов. Энциклопедия / Сост. и науч. ред. В. Б. Ка- таев. — М.: Просвещение, 2011. — С. 326.

<sup>11</sup> Соответствующий догмат был утвержден IV Вселенским Собором. См. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. — Т. 4. — Петроград: Третья государственная типография, 1918. — С. 287–295.

Сам же Чехов по вопросам, обсуждавшимся на IV Вселенском Соборе, никогда не высказывался (или, по крайней мере, у нас нет таких данных), а потому суждение о том, что Чехов считал Христа *только* человеком, принадлежит чеховедам, а не самому Чехову. Если мы заглянем в евангельский текст, то обнаружим, что Иисус Христос, говоря о Себе в третьем лице, чаще всего называет себя «Сыном Человеческим», то есть человеком. В общей сложности в четырех канонических Евангелиях имя «Сын Человеческий» встречается около 80 раз<sup>12</sup>. Разумеется, называя Себя Сыном Человеческим, Иисус Христос не отрицает Своего Божественного происхождения<sup>13</sup>. Чехов в своем высказывании также не отрицает Божественной природы Христа, равно как и не утверждает ее. Он просто ничего не говорит о ней. Христос в его письме предстает как Личность (личность) в сугубо человеческом понимании, а для суждения о признании/непризнании им Его Божественной природы у нас просто не достаточно данных. И потому совершенно необоснованными представляются заключения о том, что в этой фразе можно увидеть отголоски влияния Ренана. Возможно, идеи Э. Ренана и оказали какое-то влияние на писателя, но из рассмотренной нами фразы вывести это никак нельзя.

Ещё менее обоснованным представляется утверждение, что Христа и Дарвина Чехов наделял схожими характеристиками<sup>14</sup>. В произведениях Чехова о Дарвине говорят его герои, а не он сам, и едва ли корректно приписывать позицию героя самому автору<sup>15</sup>. Что касается писем, то в них вообще не встречается ни одной характеристики Дарвина. Правда, Чехов упоминает о том, что ему очень нравятся «приемы» (методы) Дарвина (1, 65) и его труды (1, 213), но никаких характеристик Дарвина мы не встречаем.

В одном из писем Чехов косвенно затрагивает любопытный вопрос — вопрос о происхождении нравственности. К обсуждению этого вопроса писателя побуждает письмо его друга И. Л. Леонтьева-Щеглова. Леонтьев писал Чехову, что хотя он и «душевно любит» его, но иногда ему хочется «жестоко поругаться» с ним, «в особенности по вопросам нравственности и художественности» (4, 401). В ответ на это Чехов заметил, что они едва ли могут не сойтись в вопросе о нравственности, поскольку «нет ни низших, ни высших, ни средних нравственностей, а есть только одна, а именно та, которая дала нам во время оно Иисуса Христа» (4, 44). Иногда из этих строк делали заключение, что Чехов понимал нравственность как результат развития соответствующего понятия. «Обратим внимание на грамматику фразы, — замечает В. Б. Катаев, — нравственность «не была дана нам», а «дала нам...», Чехов говорит о нравственности не как о Божественном даре: наоборот, естественное развитие понятий о нравственности на определенной, высшей ступени дало человечеству Иисуса Христа»<sup>16</sup>. Замечание о грамматике верное, но такая трактовка имеет следующие противоречия:

---

<sup>12</sup> См. Иларион (Алфеев), еп. Православие. — Т. 1. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. — С. 396.

<sup>13</sup> См., напр., Ин. 10: 30: «Я и Отец — одно» (синод.).

<sup>14</sup> См. Катаев В. Б. Эволюция и чудо в мире Чехова (Повесть «Дуэль») // Русская литература XIX века и христианство. — М.: Изд-во Московского ун-та, 1997. — С. 51.

<sup>15</sup> В подтверждение этого приведем цитату из письма Чехова к А. Ф. Марксу от 23 октября 1902 года: «если какое-либо действующее лицо в моем рассказе или пьесе говорит, например, что надо убивать или красть, то это вовсе не значит, что г. Эттингер имеет право выдавать меня за проповедника убийства и кражи» (11, 64).

<sup>16</sup> См. Катаев В. Б. Указ. соч. С. 48.

1. Если речь идет о понятии «нравственность», достигнутом человеческой мыслью на определенной ступени, то очевидно, в истории существовало несколько представлений о нравственности. Не случайно исследователям, трактующим высказывание Чехова с эволюционно-понятийной точки зрения, не удалось избежать таких слов как «высшая ступень»<sup>17</sup>, в то время как у самого писателя мы читаем: «Нет ни низших, ни высших, ни средних нравственностей». Единообразия («только одна <нравственность>») вообще едва ли может соседствовать с идеей развития.

2. Если речь идет о диалектическом развитии понятия, то нет оснований поставить точку в этом развитии, не обозначая причин, по которым мы эту точку ставим. Иными словами, неясно, почему некий абстрактный момент в развитии понятия был сочтен «высшим» (и он же «единственным»). Развитие понятия не прекращается никогда (по крайней мере, с диалектической точки зрения), и здесь мы снова возвращаемся к выводам первого пункта.

3. Помимо противоречий в этой трактовке есть произвольно принятая (то есть отсутствующая у самого Чехова) посылка (предположение). Мысль Чехова такова: существует одна нравственность, которая дала нам во время оно Иисуса Христа. Но Чехов ничего не пишет ни об источнике нравственности, ни о ее развитии. Рассуждение вида «если нравственность не «дана», а «дала», значит, она есть дело ума человеческого» принадлежит чеховедам, а не Чехову. В самом деле, почему если «дана», то непременно человеческим умом? Это лишь одна из возможных интерпретаций.

Для чеховского высказывания можно предложить богословскую трактовку, которая лишена указанных недостатков. На первый взгляд может показаться, что для такой трактовки необходимо, чтобы фраза Чехова строилась иначе: не «дала нам...», а «дана через...». Но если мы вспомним евангельскую притчу о винограднике<sup>18</sup>, то грамматический строй чеховского высказывания перестанет быть для нас камнем преткновения. Суть притчи в следующем. Некоторый человек насадил виноградник и отдал возделывать его своим виноградарям. Когда пришло время собирать плоды, он послал своего слугу за ними, но виноградары убили слугу. Хозяин посылал и других слуг, но их убивали. В конце он решил послать к виноградарям своего сына, думая, что они постыдятся убить его, но они убили и сына. Хозяин здесь символизирует Бога Отца, слуги — пророков, а сын — Сына Божия, Иисуса Христа. Таким образом, все встает на свои места: нравственность, которая исходит от Отца, одна, и она была передана человечеству первоначально через праотцев и пророков, но в полноте своей была явлена тогда, когда «дала» земле Иисуса Христа. Эта трактовка, повторимся, лучше подходит к чеховскому высказыванию<sup>19</sup> (поскольку не содержит противоречий), но Чехов мог иметь в виду и что-то третье.

Упомянув о том, что Чехов в единичных случаях затрагивал богословские вопросы, мы имели в виду два конкретных примера. Первый находим в письме к Плещееву

---

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Мф. 21: 33–46, Мк. 12: 1–12, Лк. 20: 9–19.

<sup>19</sup> Эту трактовку также приводит в своей статье «Антон Чехов и Библия» Жаклин де Пруайяр, но она не сопровождается ее необходимыми пояснениями. «Как писал Чехов своему другу Ивану Леонтьеву-Щеглову, — читаем в статье, — противостоять этому злу может только «одна нравственность» — имелась в виду, конечно, «нравственность» Декалога — «та, которая дала нам во время оно Иисуса Христа» (П. 4, 44)». См. Пруайяр, Жаклин де. Антон Чехов и Библия // Чеховиана: Сб. статей [Чехов: взгляд из XXI века]. — М.: Наука, 2011. — С. 99. Отметим, что контекст чеховской фразы воспроизведен в статье неверно: Чехов в цитируемом письме не писал о противостоянии злу.

от 11 февраля 1889 года. В этом письме Чехов сообщает Плещееву, что у него с визитом был литературный критик Островский. Островский хвалил брошюру Тихомирова «Отчего я перестал быть социалистом», но не одобрял автора брошюры в том, что свое социалистическое прошлое он называл «логической ошибкой», а не грехом (3, 151). Чехов же высказал несогласие с таким пониманием греха. «<Н>ет там греха и преступления, где нет злой воли, — писал он, — где деятельность, добрая или злая — это все равно, является результатом глубокого убеждения и веры» (3, 151). Представление о том, что грех всегда рождается от злой воли, согласуется с христианским учением. Но вот что есть злая деятельность, которая является результатом глубокого убеждения и потому не является греховной, из его слов не ясно. Если бы Чехов привел в качестве примера поступок, который, являясь злым (в какой-то системе оценок), направляется доброй волей (по-видимому, в другой системе оценок), это бы прояснило ситуацию. Здесь же ничего определенного сказать нельзя, поскольку не понятно, что есть добрая воля и откуда она проистекает.

Второе высказывание Чехова затрагивает вопрос, который не потерял своей актуальности и по сей день. Характеризуя своего приятеля Гиляровского, Чехов уподобляет его «тем верующим, которые не решаются молиться Богу на русском языке, а не на славянском, хотя и сознают, что русский ближе и к правде, и к сердцу» (2, 293). Вопрос о языке богослужений по-прежнему является предметом оживленных дискуссий. Странники церковно-славянского языка говорят о традиции, об особом статусе церковно-славянского языка, который исключен из повседневного общения и уже одним этим настраивает молящегося на возвышенный лад. Странники русского языка указывают на то, что современный человек плохо знаком с церковно-славянским языком, а потому молитва на нем оборачивается профанацией и приобщением лишь к обрядовой стороне церковной жизни. Писатель, как мы видим, был ближе к последней позиции, вероятно, потому что понимал уровень религиозной непросвещенности своих современников.

Его оценки русской религиозности вообще были довольно критическими. Это может показаться странным, ведь абсолютное большинство населения Российской империи было православным<sup>20</sup>. Но здесь в пору вспомнить высказывание, приписываемое Н. С. Лескову: «Русь была крещена, но не была просвещена». Оценки Чехова часто напоминают о второй части этого высказывания. «Общество, которое не верует в Бога, но боится примет и черта» (3, 309), — замечал он в одном из своих писем о современной ему России.

По-видимому, именно несознательной религиозности русского общества посвящена одна из записей в его записных книжках, которая в настоящее время очень часто попадает в поле внимания исследователей. «Между «есть Бог» и «нет Бога» лежит целое громадное поле, которое проходит с большим трудом истинный мудрец, — пишет Чехов. — Русский же человек знает какую-нибудь одну из двух этих крайностей, середина же между ними ему неинтересна, и он обыкновенно не знает ничего или очень мало» (Записная книжка I, 17, 33–34; Дневниковые записи, 17, 224). Иногда в этой записи усматривают неприятие Чеховым крайних религиозных позиций и,

---

<sup>20</sup> Согласно первой переписи населения, проведенной в 1897 году, православных христиан в России было чуть более 87 миллионов (87 123 604 чел.), что составляло 69% всего населения. См. Тройницкий Н. А., ред. Общий свод по империи результатов разработки данных первой всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 г. Т. 1. — СПб., 1905. — С. 249–250.

напротив, одобрение срединного положения<sup>21</sup>, что едва ли верно. Если сопоставить такую интерпретацию со строками одного из писем Чехова, то его религиозный императив приобретет довольно странный вид. В письме к В. С. Миролубову от 17 декабря 1901 года Чехов писал: «Нужно веровать в Бога, а если веры нет, то не занимать ее места шумихой, а искать, искать, искать одиноко, один на один со своею совестью...» (10, 142). Таким образом, мы получаем, что «<н>ужно веровать в Бога <и> <...> искать, искать, искать <...>» (10, 142), но только ни в коем случае не находить, иначе попадаешь в крайность, а крайность — плоха. Едва ли Чехов имел в виду столь противоречивый императив.

В своих письмах и записных книжках Чехов всегда стоял как будто бы не «за» и не «против» религии, а против религиозной сумятицы в головах, против не критичного ответа на вопрос о существовании Бога. Вот, например, что замечает о приведенной записи из записной книжки известный немецкий славист Людольф Мюллер: «такая ложная поляризация в вопросе о существовании Бога, считает Чехов, распространена именно в России, где нерелефированная, непросвещенная религиозность противостоит догматическому атеизму, в столь же малой степени рефлектированному и просвещенному»<sup>22</sup>. Иными словами, поляризации подвергаются у Чехова не сами ответы на вопрос о существовании Бога, но степень их осмысленности, и демаркационная линия проходит не между «есть Бог» и «нет Бога», а между наличием осмысленной религиозной позиции и ее отсутствием. Русский человек, давая полярные ответы, оказывается всегда «по ту сторону» этой линии.

Этот вывод подтверждается и другой фразой Чехова. «Легкость, с какою евреи меняют веру, многие оправдывают равнодушием, — пишет Чехов далее в своей книжке. — Но это не оправдание. Нужно уважать и свое равнодушие и не менять его ни на что, так как равнодушие у хорошего человека есть та же религия» (Записная книжка I, 17, 42; Дневниковые записи, 17, 224). Очевидно, что легкость смены веры, за которую Чехов критикует евреев, возможна только в том случае, если вера носит поверхностный характер и подлинной убежденности в чем-либо не предполагает<sup>23</sup>. Осмысленное равнодушие ставится Чеховым выше, чем номинальная вера, под маской которой скрывается ее отсутствие.

Казалось бы, интеллигенция чеховского времени была лишена указанных религиозных недостатков, тем более что в то время она проявляла интерес к религиозной теме. Но и религиозные искания интеллигенции Чехов оценил весьма невысоко. На это, в частности, указывают письма, в которых он отзывается о деятельности религиозно-философских собраний 1901–1903 гг. «Я полагал раньше, что религиозно-философское общество серьезнее и глубже» (11, 125), — писал Чехов Суворину по прочтении первой книжки «Нового пути», в котором публиковались материалы этих собраний. Узнав об участии в деятельности этих Собраний В. С. Миролубова, Чехов отозвался

---

<sup>21</sup> См. Чудаков А. П. «Между «есть Бог» и «нет Бога» лежит целое громадное поле...» (Чехов и вера) // Новый Мир. — 1996. — № 9. — С. 188.

<sup>22</sup> Мюллер Л. Вера у Чехова — чеховская вера // Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования / Пер. с нем. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — С. 354–365. С. 361.

<sup>23</sup> Ср. с впечатлениями рассказчика из «Перекасти-поля» от беседы с евреем-выкрестом, недавно переменявшим веру: «Я стал выведывать у него причины, побудившие его на такой серьезный и смелый шаг, как перемена религии, но он твердил мне только одно, что «Новый завет есть естественное продолжение Ветхого» — фразу, очевидно, чужую и заученную и которая совсем не разъясняла вопроса. Как я ни бился и ни хитрил, причины остались для меня темными» («Перекасти-поле», 6, 261).



об этом резко негативно, что для тактичного Чехова в принципе было не свойственно. «Читал в «Новом времени» статью городского Розанова<sup>24</sup>, из которой между прочим узнал о Вашей новой деятельности, — писал он Миролюбову. — Если бы Вы знали, голубчик мой, как я был огорчен! <...> Что у Вас, у хорошего, прямого человека, что у Вас общего с Розановым, с превыспренно хитрейшим Сергием<sup>25</sup>, наконец с сытейшим Мережковским?» (10, 141–142).

Чехов был не одинок в оценках деятельности религиозно-философских собраний. Так, например, в послесловии к новому переизданию записок этих Собраний читаем: «цель Собраний, бесспорно, достигнута не была: единения ищущей Бога на новых путях интеллигенции и Церкви не произошло. Богоискателям не удалось привить духовенству идеи “нового религиозного сознания”. Церкви не удалась миссия в среде интеллигенции»<sup>26</sup>. Возможно, это так, но нам важно понять, *что именно* не устраивало Чехова в деятельности этих Собраний. В письме к Миролюбову он четко расставляет приоритеты. «<В> вопросах, которые Вас занимают, важны не забытые слова, не идеализм, а сознание собственной чистоты, т. е. совершенная свобода души Вашей от всяких забытых и не забытых слов, идеализмов и проч. и проч. непонятных слов» (10, 142), — писал он Миролюбову. Таким образом, для писателя в религиозном поиске важнее была нравственная сторона, а не интеллектуальная (не идеализмы и прочие «измы»). Обсуждение же теоретических вопросов могло способствовать, скорее, повышению эрудиции, нежели нравственному развитию. Впрочем, могли ли они способствовать хотя бы этому — вопрос спорный.

Интересная запись появляется в чеховской записной книжке после ознакомления с содержанием доклада, заслушанном на седьмом заседании Собраний. Редактор «Миссионерского обозрения» В. М. Скворцов в ходе прений по докладу утверждал со ссылкой на закон, что в России «<с>вобода веры предоставлена всем»<sup>27</sup>, однако замечал, что «мы не можем равнодушно отнестись к проповеди “этой необузданной свободы”»<sup>28</sup>. По-видимому, после ознакомления именно с этой позицией Чехов записывает в своей книжке: «логика С.: я за веротерпимость, но против веродопустимости: нельзя допускать того, что не православно в строгом смысле» (Записная книжка I, 17, 92). Таким образом, сообщения участников Собраний не всегда удовлетворяли даже такому простому критерию, как непротиворечивость, поэтому Чехов имел все основания сомневаться относительно их пользы. Единственное, что могли они дать участникам — иллюзию, что они «при вере и при Церкви», а такая иллюзия, безусловно, обернулась бы профанацией веры.

В другом важном для обсуждаемого нами вопроса письме, письме к С. П. Дягилеву от 30 декабря 1902 года, Чехов снова обращается к интеллигентским религиозным поискам. «Вы пишете, что мы говорили о серьезном религиозном движении в России, — обращается он к Дягилеву. — Мы говорили про движение не в России,

---

<sup>24</sup> См. Розанов В. В. «Религиозно-философские собрания» // Новое время. — 1901. — № 9256, 9 декабря.

<sup>25</sup> Речь идет о председателе Собраний, ректоре Санкт-Петербургской духовной академии епископе Сергии (Страгородском), будущем Патриархе.

<sup>26</sup> См. Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903) / Общ. ред. С. М. Половинкина. — М.: Республика, 2005. — С. 509.

<sup>27</sup> Там же. С. 112.

<sup>28</sup> Там же. С. 117.

а в интеллигенции. Про Россию я ничего не скажу, интеллигенция же пока только играет в религию и главным образом от нечего делать» (11, 106). Экспрессивная лексика писем («шумиха», упомянутая в письме к Миролюбову, и «игра в религию <...> от нечего делать», о которой говорится в письме к Дягилеву) подчеркивает мысль Чехова о несерьезности интеллигентских поисков.

Удивительно, но иногда эти слова интерпретируются прямо противоположным образом. Так, например, в рецензии на посвященную Чехову часть труда М. М. Дунаева «Православие и русская литература» Н. В. Капустин пишет: «Дунаев утверждает, что Чехов “отмежевывается от веры, от разговоров о вере, когда речь заходит о вере в обыденно-буржуазном и интеллигентском понимании”. Допустим, что так, но ведь это не следствие презрительного отношения к интеллигенции. Речь идет о недоумении Чехова от того, что в данный момент увлекает интеллигенцию, то есть образованную, способную к сомнениям и рефлексии относительно тайн мироздания часть общества»<sup>29</sup>. Оставим без комментария мнение Дунаева и обратимся прямо к мысли рецензента. Отношение Чехова к интеллигенции было сложным и неоднозначным, и сведение этого отношения к «презрению» или «благоговению» («образованная, способная к сомнениям и рефлексии относительно тайн мироздания часть общества») представляется нам явным упрощением<sup>30</sup>. Но если отношение Чехова к самой интеллигенции было неоднозначным, то отношение к ее религиозным поискам, как это явствует из трех приведенных ранее писем, было вполне определенным. Не религиозная тема «не дотягивает» до серьезности интеллигенции, а интеллигенция «не дотягивает» до серьезности темы — вот как, на наш взгляд, можно суммировать размышления Чехова.

«Про образованную часть нашего общества, — продолжает Чехов далее в письме к Дягилеву, — можно сказать, что она ушла от религии и уходит от нее все дальше и дальше, что бы там ни говорили и какие бы философско-религиозные общества ни собирались. Хорошо это или дурно, решить не берусь, скажу только, что религиозное движение, о котором Вы пишете, — само по себе, а вся современная культура — сама по себе, и ставить вторую в причинную зависимость от первой нельзя» (11, 106). Религиозное движение видится Чехову обособленным от современной ему культуры<sup>31</sup>, а образованная часть общества — уходящей или ушедшей от религии. От оценки этих явлений он уклоняется («хорошо это или дурно, решить не берусь»).

Однако религиозное движение богоискателей оказывается парадоксальным образом противопоставленным и «поискам настоящего Бога», поскольку оно, по мнению Чехова, обособлено от современной культуры, а современная культура (или «теперешняя», как он пишет далее в письме) есть «начало работы во имя великого будущего, работы, которая будет продолжаться, быть может, еще десятки тысяч лет для того,

---

<sup>29</sup> См. Капустин Н. В. М. М. Дунаев. Антон Павлович Чехов (1860–1904) // М. М. Дунаев. Православие и русская литература. — М., 1998. — Ч. 4. — С. 527–704 // Чеховский вестник. 2003. № 12. С. 23.

<sup>30</sup> Об отношении Чехова к интеллигенции см., напр., нашу статью: Родионова О. И. А. П. Чехов о русской интеллигенции // Интеллигенция и мир. 2012. № 3. С. 121–138.

<sup>31</sup> Подчеркнём, что современной ему культуре, а не культуре вообще, поскольку иногда квантор существования (современная культура) при интерпретациях подменяется квантором общности (любая культура). См., напр., интерпретацию этих слов Н. В. Капустиным в его рецензии на книгу А. Я. Чадаевой «Православный Чехов»: «Любой непредвзятый читатель скажет, что Чехов констатирует автономность религии и культуры». Капустин Н. В. Чадаева А. Я. Православный Чехов // Чеховский вестник. 2005. № 17. С. 40.

чтобы хотя в далеком будущем человечество познало истину настоящего Бога — т. е. не угадывало бы, не искало бы в Достоевском, а познало ясно, как познало, что дважды два есть четыре» (11, 106). Таким образом, Чехов рассматривает современную ему культуру как «начало работы» по познанию «истины настоящего Бога», не признавая вклада религиозного движения (ведь оно стоит особняком от современной культуры) в эту работу: «Теперешняя культура — это начало работы, а религиозное движение, о котором мы говорили, есть пережиток, уже почти конец того, что отжило или отживает» (11, 106). А если деятельность религиозного движения не вносит никакого вклада ни в нравственное совершенствование отдельных людей, ни в познание «истины настоящего Бога», то оно, конечно, бесполезно.

Чехов ничего не говорит о пути человечества к «истине настоящего Бога». Он лишь утверждает, что «истина настоящего Бога» еще не познана человечеством<sup>32</sup> (потому оно и ищет ее в Достоевском), и прогнозирует, что это познание совершится еще нескоро, быть может, еще только через десятки тысяч лет. Оставляя человечеству надежду на познание «истины настоящего Бога», пусть и в такой отдаленной перспективе, Чехов заставляет задуматься о том, что эта истина будто бы существует, а ее поиски — не бессмысленны и не бесполезны.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. Том 4. Петроград: Третья государственная типография, 1918.
2. Измайлов А. А. Вера или неверие (Религия Чехова) // А. П. Чехов: pro et contra / под ред. И. Н. Сухих. СПб.: РХГИ, 2002. С. 872–905.
3. Иларион (Алфеев), еп. Православие. Том 1. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008.
4. Капустин Н. В. Религия // А. П. Чехов. Энциклопедия / сост. и науч. ред. В. Б. Катаев. М.: Просвещение, 2011. С. 324–329.
5. Капустин Н. В. М. М. Дунаев. Антон Павлович Чехов (1860–1904) // М. М. Дунаев. Православие и русская литература. М., 1998. Ч. 4. С. 527–704. // Чеховский вестник. 2003. № 12. С. 20–25.
6. Капустин Н. В. Чадаева А. Я. Православный Чехов. Чеховский вестник. 2005. № 17. С. 38–43.
7. Катаев В. Б. Эволюция и чудо в мире Чехова (Повесть «Дуэль») // Русская литература XIX века и христианство. М.: Изд-во Московского ун-та, 1997. С. 48–55.
8. Мюллер Л. Вера у Чехова — чеховская вера // Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования. Пер. с нем. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 354–365.
9. Половинкин С. М., ред. Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903). М.: Республика, 2005.
10. Пруайар, Жаклин де. Антон Чехов и Библия // Чеховиана: сб. статей [Чехов: взгляд из XXI века]. М.: Наука, 2011. С. 95–100.
11. Родионова О. И. А. П. Чехов о русской интеллигенции // Интеллигенция и мир. 2012. № 3. С. 121–138.
12. Родионова О. И. Слова апостольских деяний и посланий в письмах А. П. Чехова // Проблемы исторической поэтики. 2013. Вып. 11 (в печати).

---

<sup>32</sup> Ср. с евангельскими строками: «В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал» (Ин. 1: 10).

13. Тройницкий Н. А., ред. Общий свод по империи результатов разработки данных первой всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 г. Т. 1. СПб., 1905.
14. Ханило А. В. Личная библиотека А. П. Чехова в Ялте. Frankfurt am Mein: Peter Lang, 1993.
15. Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем в 30 т. М.: Наука, 1974–1983.
16. Чехов М. П. Антон Чехов. Театр, актеры и «Татьяна Репина» (неизданная пьеса Чехова). Петроград, 1924.
17. Чудаков А. П. «Между «есть Бог» и «нет Бога» лежит целое громадное поле...» (Чехов и вера) // Новый Мир. 1996. № 9. С. 186–192.
18. Щербинин Дж. де. Две Марии у Чехова // Русская литература XIX века и христианство. М.: Изд-во Московского ун-та, 1997. С. 348–355.
19. Щукин С. Н. Из воспоминаний об А. П. Чехове // Русская мысль. 1911. Кн. 10. С. 37–61.

*М. И. Найдорф*

## «ГЕРОЙ КУЛЬТУРЫ» В КАРТИНЕ МИРА: К ТЕОРИИ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

1. Картина мира. Культурологическое исследование, имеет ли оно своим предметом культурную систему в целом или ее фрагмент, или отдельный артефакт, проходит фазу, когда исследователь стремится понять, как устроен пространственно-временной континуум, в котором находит (размещает) себя сообщество, связанное изучаемой культурой. Этот континуум — предельно широкоохватное так или иначе структурированное представление о мире — в культурологии обозначают термином «картина мира». «Интуитивно ясно, что “картина мира” — это комплекс представлений человека о той реальности, в которой он живет», — говорит социолог А. Ослон<sup>1</sup>. «Картина мира соотнесена всему миру и в принципе включает в себя все», — писал Ю. Лотман<sup>2</sup>.

Поскольку структура культурного пространства обуславливает смыслообразование, она часто становится предметом специального культурологического исследования. Например, особенность русской картины мира такова, что многие общественно значимые действия мотивированы в ней пространственными положениями «в центре» или «на периферии». Поэтому исследователи культуры русских городов учитывают, является ли данный город столицей или провинцией, центральным (региональным) городом или второстепенным?. Так, обсуждая культуру Ленинграда, авторы «Словаря русской провинции» отмечают, что смещение центра, «перенос [советской] столицы в Москву отчасти пошел на пользу Петербургу. Это позволило сберечь высокий процент старой застройки», но, одновременно, «лишенный статуса официальной столицы, Ленинград оказался неформальной столицей сопротивления советской власти, что вызвало массовые репрессии»<sup>3</sup>. На этом примере видно, что «картина мира» не просто является людям, она структурирует жизнь общества.

---

<sup>1</sup> Ослон Александр. Человек — «миноритарный акционер» картины мира // Отечественные записки. 2002. № 3 // URL: [http://magazines.russ.ru/oz/2002/3/2002\\_03\\_19-pr.html](http://magazines.russ.ru/oz/2002/3/2002_03_19-pr.html)

<sup>2</sup> Лотман Ю. М. О метаязыке типологических описаний культуры // Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3-х т. — Т. 1. — Таллин, 1992. — С. 389.

<sup>3</sup> Милюгина Е. Г., Строганов М. В. Текст пространства. Фрагменты словаря «Русская провинция». Часть 2 // Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований. — No. 3 (июль-август 2012). — С. 71–72.

«Картина мира» — постоянно актуализуемое коллективное представление о порядке, которым организован мир. Этот порядок воспроизводится необходимыми событиями, последовательность которых составляет время этой культуры (время — «порядок чередования событий, значимых в данном культурном пространстве»<sup>4</sup>).

Бывает, что культурологические исследования сосредоточены преимущественно на установлении значимой последовательности событий во времени. Например, обратив внимание на то, что характерной чертой советских периодов «оттепелей» являлась реабилитация прошлого, которое «прежде ошельмованное и разрушенное, возвращалось через реабилитацию людей и текстов и разрушало линейную модель времени», автор статьи о постколониальной культуре в Украине пишет: «Приход постколониализма... приостанавливает гегемонию различных форм прошлого — для украинской культуры это прежде всего романтическое прошлое и повествование о рождении, муках и выживании нации — и утверждает ориентацию на проблемы и условия жизни человека и общества в мире, существующем здесь и сейчас»<sup>5</sup>.

Таким образом, если дело идет о всестороннем исследовании культуры того или иного общества, то следует учитывать не только структуру — субординацию и координацию элементов господствующей в нем картины мира, — но также и событийность, специфическую для изучаемого пространства, которую обычно описывают признаками полной или неполной воспроизводимости существующей структуры, а также ритмом и частотой появления в ней значимых событий.

2. Человек и его «место» в культуре. Кроме пространственно-временных представлений, которые организованы в картины мира, культуры различаются принятыми в них представлениями о человеке. Такая двуполярная модель («человек и мир») отражена в определении, называющем культурой «совокупность принятых в данном обществе мотивирующих его представлений о мире и месте человека в этом мире».<sup>6</sup> Согласно этой модели, члены одной культурной общности могут эффективно взаимодействовать между собой, благодаря со-пребыванию в этом общем для них пространстве представлений о сущем и должном относительно себя и мира.

В части случаев культурологические исследования бывает посвящены эмпирически конкретным людям (например, в биографических исследованиях). В других случаях предметом исследования становится культурно предопределенное «место», в котором находят себя члены изучаемого общества. Как писал Георг Зиммель, «каждому индивиду ввиду его качеств указано определенное место в его социальной среде, <...> это та предпосылка, исходя из которой отдельный человек живет своей общественной жизнью»<sup>7</sup>. Понятие «места» в приведенном выше определении культуры указывает на рамки допустимого и возможного, которые полагаются человеку его культурой.

«Само по себе положение благородного запрещало ему какую-либо экономическую деятельность, — пишет Марк Блок об аристократическом сословии средневекового

---

<sup>4</sup> Найдорф М. И. Историзация, или Производство Прошлого (к культурологии времени) // Вопросы культурологии. — 2012. — № 3 (март). — С. 11

<sup>5</sup> Павлышин М. Казаки на Ямайке: проявления постколониализма в современной украинской культуре // Перекрёстки. — 2005. — № 3–4. — С. 6.

<sup>6</sup> Подробнее см. Найдорф М. И. Введение в теорию культуры: Основные понятия культурологии. — Одесса: Друк, 2005. — С. 22.

<sup>7</sup> Зиммель, Г. Как возможно общество // Зиммель Г. Избранное. — Т. 2. Созерцание жизни — М., 1996. — С. 523–524

общества, — Он должен был телом и душой служить своему призванию — призванию воина»<sup>8</sup>. Культуролог, понятное дело, не может воспользоваться знакомством с каким-либо благородным воином средневековой эпохи. Но он может (благодаря, в частности, упомянутой работе М. Блока) составить себе представление о том, как должен был понимать свое место в известном ему мире тогдашний воин-вассал и в каком направлении это понимание мотивировало его волю. Таким образом, в культурологическом смысле «сословие» есть одно из «мест», которые в культурах сословных обществ определены для носителей данной культуры.

Описание «места» человека в его культуре должно отвечать условиям воспроизводимости. Не только одно и то же «место» должно быть открыто для занятия его разными людьми (хотя бы из-за смены поколений), но раз занятое человеком, оно должно быть занято им еще и еще раз. Титул, звание, ремесло, профессия, должность требуют постоянного подтверждения в форме культурно предписанного (ожидаемого) поведения. И не только: при более широком подходе, «человек» — это тоже «место» в мире, противопоставленное «местам», скажем, богов или животных по признакам ожидаемого от человека поведения (разумеется, различного в разных культурах).

Необходимость представить «место» человека не как точку в культурном пространстве, а как деятельно воспроизводимую позицию, предполагает соответствующую форму символизации — через образец специфического для данного «места» поведения: с указанием типичных целей, средств и образа действия. В культуре, следовательно, должны быть тексты, содержащие демонстративное описание поведения, предписанного в рамках того или иного «места».

Кроме того, поскольку «место» — это общественно значимое и публично удерживаемое представление, оно должно быть предъявлено как должное, образцовое. Поэтому субъектом, демонстрирующим такое поведение, должен быть особо авторитетный персонаж. Часто бывает, что указание на него служит именем этого места. Например, оборот речи, как бы назначающий символическую функцию частному лицу, типа, «имярек — настоящий Человек», «имярек — великий Артист», «имярек — доктор с Большой буквы», перекодирует исторически конкретного человека в персонаж, необходимый для образцового описания соответствующих «мест» в данной культуре (в этих примерах — артиста, врача или вообще человека).

3. Сакральное «место» человека в мифо-ритуальной культуре. Статус персонажа, несущего образец культурно предписанного поведения, в разных культурах может отличаться: боги, фольклорные герои, легендарные личности, святые, знаменитые литературные персонажи, герои детских игр и т. п. Кроме того, в разных культурах могут быть различные системы средств для репрезентации установленных в них значимых «мест» (позиций) в рамках принятой картины мира. Исторически наиболее ранние культуры — архаические и древние — использовали для описания образцовых персонажей и их действий (поступков, поведения) язык ритуалов/мифов.

На фоне огромной и отчасти противоречивой литературы о мифах и ритуалах можно сослаться на одного из наиболее известных специалистов Мирчу Элиаде. Он пишет, что миф — «это всегда рассказ о некоем «творении», нам сообщается, каким образом что-либо произошло, и в мифе мы стоим у истоков существования этого «чего-то». Персонажи мифа — существа сверхъестественные. Они общеизвестны, так как они действуют в легендарные времена «начала всех начал». Миф раскрывает

---

<sup>8</sup> Блок М. Феодальное общество. — М., 2003. — С. 283.

их творческую активность и обнаруживает сакральность (или просто сверхъестественность) их деяния»<sup>9</sup>.

В настоящее время все еще более привычно, когда исследователи выявляют мирообъяснительную функцию мифа, его способность сориентировать архаического или древнего человека в устройстве мирового порядка. С этой точки зрения для европейских ученых XIX и первой половине XX вв., раннекультурные мифы выглядели прежде всего первобытным средством умственного «просвещения», предшественниками объясняющих мир религии, науки, искусства (литературы).

Вторая функция мифа — мироорганизующая — стала более заметной во второй половине XX века — по мере укрепления позиций культурологии. С этой точки зрения, миф служит организатором действий и взаимодействий членов общества. Миф, удерживая образ сакрального первособытия, освящал традицию, транслировавшую важные для общества образцы поведения. «Так как миф рассказывает о деяниях сверхъестественных существ и о проявлении их могущества, он становится моделью для подражания при любом сколько-нибудь значительном проявлении человеческой активности», — пишет Элиаде. «Даже поведение и действия человека, не связанные с отправлением культа, следуют моделям поведения сверхъестественных существ»<sup>10</sup>.

В ранних культурах миф и ритуал нераздельны: мифический «рассказ» соответствует событийной логике ритуала, он называет и объясняет смысл предписанного традицией ритуального действия. «Господствующая функция мифа состоит в том, чтобы предоставить модели для подражания во время совершения обрядов и вообще любых значимых действий: таковы правила кормления или бракосочетания, работы и обучения детей, искусства и науки мудрости. Эта концепция чрезвычайно важна для понимания человека архаических и традиционных обществ», — пишет Элиаде<sup>11</sup>.

Вот пример из шумерской мифологии.

«В гимне “Нинурта и Асаг” воспевается битва юноши-вождя со злым владыкой гор, запирающим воды. Половодье, не достигая земли, возвращается назад в горы, где воды замерзают и превращаются в лед. Вследствие этого на земле нет никакой растительной жизни. Асагу в его злодеянии помогают камни гор, длинный список которых приводится в гимне. Убив и расчленив своего противника, Нинурта сперва сбрасывает воды в Тигр, создавая потоп, а затем выкладывает из камней — воинов Асага — плотину, направляющую воды на поля. Так появляется ирригация, создается плуг, земля наполняется изобилием, основываются первые государства»<sup>12</sup>.

Мы видим, как древняя шумерская цивилизация охраняет основные формы культурно предписанного поведения в форме традиции, которая, ввиду ее исключительной ценности, сакрализована описанным выше мифо-ритуальным способом. Собственно, «сакральность» — сверхценность и вечность (для данной культуры) — относится к передаваемым по традиции общественным навыкам ирригации, обработки земли и организации государственной жизни. Способ сакрализации традиционных процедур, — мифическое описание их «изобретения» и нарекание их именем персонажа, «героя ритуала» (здесь — Нинурта), а всякое воспроизведение «производственного процесса» в этой цивилизации мыслится как ритуал, воспроизводящий событие-

---

<sup>9</sup> Элиаде М. Аспекты мифа // URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/el\\_asp/01.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/el_asp/01.php)

<sup>10</sup> Элиаде М. Аспекты мифа. — М., 1995. — С. 17.

<sup>11</sup> Там же. С. 19.

<sup>12</sup> Емельянов В. В. Ритуал в Древней Месопотамии. — СПб., 2003. — С. 34



прецедент (или «прецедентальный акт»). Об этой роли мифического персонажа говорит А. Я. Гуревич, называя его «культурным героем»: «Один из центральных персонажей древних мифологий — “культурный герой”, который передает коллективу знания и навыки, жизненно важные для существования общества»<sup>13</sup>.

Культурологический термин «культурный герой» применяется наряду с более привычными понятиями («боги», «герои», «цари»), которыми обозначают действующих персонажей в описаниях мифических картин мира, причем значение этих терминов не вполне разграничены. Например, греческий бог Посейдон «хвалился тем, что создал коня <...> Он также хвалился тем, что придумал уздечку, хотя до него уздечку придумала Афина, однако никто не оспаривает его первенство во введении скачек»<sup>14</sup>. Это вполне согласуется с тем, что архаический миф представлял Посейдона в виде коня и указывал на его брак с Деметрой в образе лошади<sup>15</sup> и, что «Посейдон считался покровителем коневодства и имел прозвище Гиппий (Конный)»<sup>16</sup>. В культурологическом смысле слово «покровитель» указывает на сакрализацию коневодства в древнегреческой цивилизации путем божественного поименования коневодческого ремесла («В его честь устраивали Истмийские игры с конными ристалищами») <sup>17</sup>.

«Культурный герой (англ. Culture hero, франц. Heros civilisateurs, нем. Heilbringer), — разъясняет Е. М. Мелетинский, — мифический персонаж, который добывает или впервые создает для людей различные предметы культуры (огонь, культурные растения, орудия труда), учит их охотничьим приемам, ремеслам, искусствам, вводит определенную социальную организацию, брачные правила, магические предписания, ритуалы и праздники»<sup>18</sup>. Иными словами, «культурный герой» — это имя и образ персонажа, который почитается родителем той или иной отрасли архаический или древней цивилизации. По правилам мифического мышления это положение делает его сакральным гарантом (предком) соответствующей традиции, что, в сущности, заменяет роль абстрактного «понятия» в более поздней культуре: древние видели в разведении лошадей ритуальное воспроизведение удержанного мифом «прецедентального акта», а современные коневоды усматривают в своем труде воспроизведение технологии «коневодства».

Сакрализуется то, что считается важным. Если для архаического племени важны границы его территории, то они маркируются ссылкой на «прецедентальный акт» — мифическую процедуру освоения этой территории, обозначенную именем «культурного героя» (мифического предка), который первый раз совершил ее в «иное», т. е. опять-таки мифическое время. «Нурундери был великим предводителем аборигенов, и его законам детей учат с младенчества. Он распределил среди различных племен и семей охотничьи территории, и с древнейших времен границы этих территорий остаются неизменными», — описывает картину мира австралийских аборигенов исследователь, и разъясняет: — «Нарриньери — великий вождь или бог <...> Он

<sup>13</sup> Гуревич А. Я. Индивид и социум на средневековом Западе. — М., 2005. — С. 22

<sup>14</sup> Грейвс, Р. Мифы Древней Греции. — М., 1992. — С. 42.

<sup>15</sup> Ст. Греческая мифология // Мифы народов мира: в 2-х тт., под ред. С. А. Токарева. — Т. I. — М., 1980. — С. 321–335

<sup>16</sup> Ст. «Посейдон» в Википедии

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Мелетинский Е. М.. Культурный герой // Мифы народов мира: в 2-х тт., под ред. С. А. Токарева. — Т. II. — М., 1982. — С. 25–28.

считается создателем страны Нарриньери, ее флоры и фауны, а также ее населения. Для этих людей он был учителем и законодателем». Оговорка «великий вождь или бог» здесь чрезвычайно показательна: речь идет не о социальном статусе, а о функции «культурного героя», призванного обозначать святость (сакральность) традиционных представлений, а данном случае об охотничьих границах племени.

В Древнем мире сакрализации подлежат иные процедуры, чем в архаических обществах, например, начало ирригационных и других полевых работ, правотворчество и правоприменение, гражданские ритуалы и т. п.

Известно, что древнее законодательство обычно бывает представлено как полученное владыкой из рук бога. Библейский образец, рассказывающий о получении Моисеем от Бога различных предписаний, включая Скрижали Завета, является здесь парадигматическим. Один из самых известных исторических примеров — обретение законов вавилонским царем Хаммурапи: в верхней части лицевой стороны базальтового столба с законами Хаммурапи изображен сам Хаммурапи, молящийся «судье богов», покровителю справедливости и солнечному богу Шамашу, который вручает ему законы.<sup>19</sup> С культурологической точки зрения персонажи-посредники (в приведенных примерах — Хаммурапи и Моисей) выступают в качестве «культурных героев», именем которых маркированы и сам «прецедентальный акт» дарования законов, и сакральность традиции соответствующего законоприменения.

Таким образом, при анализе мифоорганизованных культур традиционных обществ термин «культурный герой» используется для обозначения персонажа с такой культурной функцией, которая не противоречит иным его статусам. Этот термин указывает на культуросотворческую (цивилизаторскую) функцию, которую коллектив приписывает данному персонажу (богу, царю, герою и т. п.), обозначая его именем традицию и ритуализованную процедуру, которая этой традицией сохраняется. Человек традиционного общества действует, вступая след в след процедуре-образцу, как бы скрываясь полностью в тени культурного героя. Образцовый («модельный» — по Элиаде) поступок, «прецедентальный акт», удерживаемый мифо-ритуальной памятью коллектива, понимается в нем как акт порождения культурного пространства, а значимые события в нем (ритуалы) повторяются неизменными и с природной регулярностью. Это, собственно, и называется циклическим временем, в котором находит себя и свое «место» человек традиционного общества.

**4. Герои культур исторического типа.** Где жив мифический способ осознания мира, там есть и порождающий этот мир культурный герой. Как известно, мифическое сознание начало преодолевать еще в Древности. Одновременно ревизии подвергся способ обозначения важнейших позиций в культуре. Рассмотрим два примера из античных времен.

Когда опытный читатель Гомера, знаток древнегреческой культуры Андре Боннар пишет, что «Одиссей превращается в предка и покровителя моряков, странствующих по морям Запада, легендарным предшественником тех отважных авантюристов, для которых поет Гомер»<sup>20</sup>, он тем самым замечает, что Одиссей уже не тот «культурный герой», какие бывают в мифах, не мифический «первоморьяк»<sup>21</sup>. Одиссей олицетво-

---

<sup>19</sup> См. публикацию полного текста Законов Хаммурапи с комментариями: URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/hammurap.htm>

<sup>20</sup> Боннар А. Греческая цивилизация. — Т. I. От Илиады до Парфенона. — М., 1992. — С 85.

<sup>21</sup> В мифе он был бы создателем, скажем, первого судна.

рывает морское занятие — таким, как его понимали греки, но он — их «легендарный», а не мифический «предшественник».

Несмотря на теснейшее генетическое родство ранних устных жанров, Илиада — поэма, а не миф. Поэтому Одиссей «превращается» в покровителя мореплавателей уже в истории многовекового социального бытования поэмы, тогда как мифический герой полагается покровителем изначально, по праву своего участия в миротворении. Мифы описывают мироустройство через описание мироустанавливающих событий. Эпос раскрывает структуру мирового пространства через действие эпического героя в существующем культурном пространстве. Раз гомерово «Одиссея» — не вполне миф, Одиссей уже не вполне «культурный герой».

В греческой мифологии этот процесс перехода от «культурного героя»-первотворца (например, Прометея, даровавшего людям огонь) к «богам нового типа», покровителям сакрализованных традиций обозначается в греческой мифологии как «ранняя классика». Вот целый список этих персонажей-патронов: «Гера стала покровительницей браков и моногамной семьи, Деметра — культурного земледелия, Афина Паллада — честной, открытой и организованной войны (в противоположность буйному, анархическому и аморальному Аресу), Афродита — богиней любви и красоты (вместо прежней дикой всепорождающей и всеуничтожающей богини), Гестия — богиней домашнего очага. Даже Артемида, которая сохранила древние охотничьи функции, приобрела красивый и стройный вид и превратилась в образец дружелюбного и сердечного отношения к людям. Ремесло также обрело своего покровителя, а именно — Гефеста. В XX гомеровском гимне ему приписывается покровительство всей цивилизации. Гермес из прежнего примитивного божества превратился в покровителя всякого человеческого предприятия, включая скотоводство, искусство, торговлю, он водит по дорогам земли и даже сопровождает души в загробный мир»<sup>22</sup>.

Возьмем пример из римской исторической мифологии. «Под римской мифологией понимаются не столько реликты первобытного сознания, а в большей мере “новые” мифы, рожденные в условиях цивилизации», — пишет историк. — Общественно-политическая или параисторическая мифология римлян в научной литературе получила название «римский миф», <...> [который содержит] «представление о Риме как о избранном богами городе, самом справедливом и богобоязненном, уготованном для великой миссии. Мифообразующими стали переломные моменты римской истории: возникновение Вечного города, свержение монархии и становление республики»<sup>23</sup>.

В книге «О знаменитых людях», сочинение которой приписывается римскому историку IV века Сексту Аврелию Виктору, можно найти много примеров этого вида нарративов. Среди них — о Муции Сцеволе.

«XII. Гай Муций Сцевола. Когда этрусский царь Порсенна осаждал Рим, Муций Корд, муж по-римски стойкий, обратился в сенат с просьбой, чтобы ему разрешили перебежать в лагерь врагов, обещая убить царя. (2) Получив такое разрешение, он прибыл в лагерь Порсенны и там по ошибке вместо царя убил человека, одетого в пурпур [писца]. (3) Будучи схвачен и приведен к царю, он положил руку на пылающий алтарь, как бы в наказание за то, что ошибся в момент убийства. (4) Когда царь, сжалившись над ним, отвел его от огня, он как бы в благодарность за такую милость сказал ему,

<sup>22</sup> Греческая мифология // Мифы народов мира. — Т. I. — С. 321–335.

<sup>23</sup> Колобов А. В. Этапы развития «римского мифа» // Античный вестник. — 2001. — Вып. 6 // URL: <http://ancientrome.ru/publik/article.htm?a=1280142572>

что 300 подобных ему (римлян) составили заговор против него. (5) Тот, испугавшись этого, приняв заложников, прекратил войну. (6) Муцию были даны луга за Тибром, названные в связи с этим Муциевыми. (7) Кроме того, ему была поставлена почетная статуя».

Легко заметить черты мифа в этом повествовании. Тысячелетняя — почти безмерная по тем временам — отдаленность события, устное (до его письменной фиксации) бытование сюжета, сверхъестественные способности воли героя и типичная для мифа связь с реальностью, происхождение которой он объясняет (здесь — название Муциевых лугов). С другой стороны, можно сказать, что перед нами — лишь подражание форме мифического повествования, но не собственно миф, первым признаком которого М. Элиаде называет событие творения («нам сообщается, каким образом что-либо произошло, и в мифе мы стоим у истоков существования этого «чего-то»). В самом деле, Муций не создает прецедента. Как персонаж новеллы он призван манифестировать общественно поощряемые свойства римлянина, но не Порсене, конечно, а самим римлянам. Демонстрируя определенный (стоический) способ поведения, характерный для уже сложившегося римского культурного пространства, Муций становится именем моральной традиции. Жертвой своей руки он освящает «место» римского человека, стойкого гражданина республики, но не творит его.

Раз новелла о Муции не отвечает определению мифа, ее можно назвать легендой или преданием. Но там, где нет мифа, нет и культурного героя, т. к. миф — это и есть описание культурного героя в его миротворческом, мирозозидающем акте. В мифе культурный герой пребывает как бы «по ту сторону», до возникновения творимого им мира или фрагмента мира. Муций, напротив, представлен римлянами как «один из нас», но образцовый, как имя общественно ценимого «места», как модели одобряемого поведения. Такой «модельный» персонаж уже не творит цивилизацию-культуру (как это делает, согласно Е. Мелетинскому, мифический «культурный герой»), но, напротив, он сам сотворяется культурой, чтобы сообщить о свойствах культурного пространства всем и каждому, кто участвует в воспроизводстве этого пространства. Ввиду близости, но различности свойств назовем этого образцового персонажа за пределами мифа именем похожим, но иным: «герой культуры».

Здесь стоит еще раз подчеркнуть, что миф как форма культурной рефлексии сохраняется на протяжении всей истории, и «культурный герой» сохраняется вместе с ним. Но после Древности у человечества появились иные рефлексивные средства, а с ними и новый тип саморепрезентации, представляющей место человека в мире «героем культуры». Таким образом, «герой культуры» — это общее название моделей поведения, почитаемых, охраняемых и транслируемых в не мифологических культурах, или, если сказать иначе, общее название поименованных «мест», удерживаемых обществом в своем культурном пространстве.

Герой культуры представлен в описывающем его жизнь и деяния тексте (устном, письменном, изобразительном и т. д.) или группе текстов. Причем, вопрос о том, был ли такой человек «на самом деле», не имеет смысла, поскольку «герой культуры» — это образец ожидаемого поведения, хотя и заданный в форме почитаемой биографии известного персонажа<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Ср. с биографиями журнала «Караван историй»: «это фольклороподобные повествования о героях культуры». — Найдорф М. И. Герой и Читатель «звездной» биографии // Вопросы культурологии. — 2009. — № 1. — С. 75–77, № 2. — С. 70–74.

Канонизированный святой — это образец поведения (на церковном языке, «подвижник благочестия»), с культурологической точки зрения, модельное представление «места» человека, представление возможного и допустимого для человека в рамках данной культуры. Его заслуга — не в миротворении, а в культуросоответствии. Почитаемый святой — это персонаж средневековой культуры, выдвинутый ею как текст самоописания, потому что житие святого — это не только описание его поведения, но свидетельство мироустройства, в котором он действует, что, собственно, и делает его героем культуры. Скажем, король французский Людовик Девятый Святой — модельный образец христианнейшего короля, преданного Богу, Церкви и подданным. Он — не создатель средневекового мира, но его образцовый продукт. Его образ — не столько описание исторической личности, сколько нормативное представление о средневековом пространстве и «месте», предписывающем определенный тип деяний сеньору столь высокого ранга.

В средневековой культуре, которая отличалась высокой степенью иерархичности, «в течение долгого времени героями агиографической литературы были исключительно представители высших слоев общества»<sup>25</sup>. Что касается средневековых крестьян, то их статус не был модельно описан в официальной средневековой культуре: «Во французском фавле XIII в. «О том, как виллан словопрением добился рая» крестьянин, пытающийся после смерти проникнуть в Царство небесное встречает противодействие святых не скрывающих своего презрения к мужикам; святой Фома говорит, что рай — «обитель для куртуазных»<sup>26</sup>. Здесь интересно, что культура в своем самоописании может как бы не видеть, «не находить места» значительным социальным группам. И тогда историку средневековой культуры приходится говорить о молчаливом или «безмолвствующем большинстве»<sup>27</sup>, руководимом своей, мифо-фольклорной низовой, народной культурой со своим кругом сказочных и эпических персонажей, функционирующих в качестве героев-образцов (Иван-дурак, Тиль Уленшпигель, Василиса Прекрасная, Лорелея, народные былинные герои и т. д.).

«Модельный ряд» в культурах Нового времени соответствует наиболее значимым точкам в новой картине мира, в которой «место человека» — это, прежде всего, позиции, маркированные именами персонажей, называемых «великими». В их числе — некоторые, считающиеся образцовыми монархи и придворные, а также ученые, поэты, философы и т. д. Пример прусского короля Фридриха II Великого может показать особенности новых представлений о мире и месте человека в этом мире. Короли-символы Людовик Святой и Фридрих Великий — герои разнотипных культур.

Фридрих II (годы царствования 1740–1786) считается просвещенческим образцом служения своему делу на королевском троне. Он провел несколько крупных войн, вдвое расширил территорию своего государства, осуществил судебную и административную реформы, запретил цензуру. Он также вошел в историю как один из наиболее просвещенных и толерантных правителей своего времени. Фридрих переписывался и встречался с французскими философами, был человеком разносторонних творческих интересов, много читал и музицировал, играя на флейте. Среди своих подданных он снискал славу короля, который заботился о каждом своем подданном. Одна

---

<sup>25</sup> Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. — М., 1984. — С. 213

<sup>26</sup> Там же. С. 214

<sup>27</sup> Название одной из книг А. Я. Гуревича: Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства (М., 1990).

из знаменитых картин, изображающая его с крестьянами, которые сеяли картофель, так и называется: «Король повсюду».

На этом примере хорошо видно, как далеко могут расходиться значение терминов «культурный герой», который обозначает персонаж мифа, и «герой культуры», применимый к историческим личностям, которые культурно определены как именованные символы общественно признанных культурных позиций. Интересно, что в системе «мест» в культуре Нового времени великие полководцы есть, а великих банкиров — нет, как не могло быть великих ремесленников или великих крестьян. Когда же в истории появляется ряд «мест», обозначенных эпитетами «знаменитый» — купцов, коллекционеров, изобретателей, спортсменов и т. п., — то это дает нам сигнал о переходе обществ к новой форме самоорганизации — «массовой культуре».

Урбанистическая в своей основе массовая культура стала складываться в обществах «Модерна» (другое название культуры Нового времени) за несколько десятилетий до Первой мировой войны. Её историческая новизна состоит в том, что эта культура обладает средствами по-иному «видеть» социальный состав современного общества. В ней, например, утрачены политически не мотивированные «места» великих ученых, артистов, но появились «места» знаменитых спортсменов, поп-звезд, знаменитых (Джек Потрошитель) и выдуманных (Беня Крик), преступников, «литературных» сыщиков (Наг Пинкертон) детских персонажей (Питер Пен), если нужно, то и знаменитых рабочих (Стаханов) и т. п. Мы видим, что в массовом культурном пространстве находятся такие «места», которые были не вообразимы в эпоху Нового времени. Значит, это другое пространство — иначе организованное структурно и событийно. В обществах нового типа ключевыми словами, обозначающими героя массовой культуры, стали «знаменитый» (вместо «великий») и «культовый» (вместо «прославленный»),

Формы рефлексии в массовом обществе обладают чертами, напоминающими мифо-фольклорные формы «низовой» народной культуры прежних эпох. В наибольшей мере сходство культуры массового общества с архаической мифологией заметно в случае самых простых (тоталитарных) форм массовой культуры. У Е. М. Мелетинского есть любопытный набросок истолкования советского массового миропредставления как типологически мифического.

«Позволю себе обнажить мифологическую модель в русской советской идеологии, — пишет ученый. — «Раннее» время — подготовка и проведение революции — представляется как «космизация» дореволюционного Хаоса «в отдельно взятой стране» (в других странах сохраняется капиталистический Хаос). «Культурные герои» — Ленин и Сталин. Революционные праздники — ритуалы и ритуализированные партийные съезды, питаемые революционномагической энергией «раннего» времени, — как бы воспроизводят и укрепляют это «раннее» время в настоящем. Сталин — не просто исторический продолжатель Ленина, а его как бы перевоплощение («Сталин — это Ленин сегодня»), и следующие после смерти Сталина вожди — не сменяющие друг друга исторические лица, а тоже своего рода перевоплощения все того же «культурного героя» Ленина»<sup>28</sup>.

Сближение архаического и современного массовых способов строить картину мира находит свое выражение в частичном уподоблении функций «культурного героя» и «героя культуры» (массовой). В мифической репрезентации мира героем является

---

<sup>28</sup> Мелетинский Е. М. Миф и двадцатый век // Избранные статьи. Воспоминания. — М., 1998. — С. 419–429.

персонаж, совершающий мироустанавливающее событие. В массовой культуре — персонаж, признаваемый первым (по любому параметру, предпочтительно, исчислимому), например, первый по популярности, тиражам, кассовым сборам, пройденной дистанции, достигнутой высоте, глубине, скорости, или хотя бы числу одновременно сыгранных шахматных партий.

Первенство, конечно, сближает неомифическую и историческую рефлексии прошлого, но только очень внешним образом, удобным для массового сознания. Сравним два утверждения:

(1) «На горе Ниса Дионис изобрел вино, за что его в основном и превозносят», — сообщает греческий миф<sup>29</sup>.

(2) «Дагерр — французский художник, изобретатель дагерротипии создатель фотографии», — сообщает «Энциклопедический словарь» Брокгауза и Эфрона.

Сходство этих утверждений по форме не должно обманывать. Слово «изобрел» в первом предложении лишь по-современному профанирует то, что подразумевалось по существу — чудо творения. Тогда как изобретение фотографии Луи Дагерром изначально понималось и описано в старой энциклопедии как сложный и длительный исследовательский процесс. Но там, где, по правилам массовой ментальности, значение исследовательской работы отклоняется как несущественное, открытие Дагерра приобретает вполне ложные признаки чуда, а Дагерр из персонажей истории науки переходит в «культурные герои» французской национальной мифологии. Параллельное существование двух форм — «культурного героя» и «героя культуры» отражает факт сосуществования в наше время мифического и исторического способов культурной рефлексии, иногда совпадающих в одном и том же пункте.

В русле нового понимания героя современная массовая культура переинтерпретирует многих великих деятелей прошлого — редуцируя их значение до «первенства». Например, в действиях Фридриха II Гитлер видел образец националистически обоснованной агрессии (так сказать, первого прусского завоевателя на троне). А в современном комментарии к 300-летию со дня рождения Фридриха Великого можно прочесть о причинах его популярности, что он был первым, кто «осознал важность грамотной работы с общественностью»<sup>30</sup>.

Времена меняются, и герои меняются вместе с ними. Но категории «культурный герой» и «герой культуры» указывают на важнейшие «точки входа» в предметную область при исследовании любой культуры — от культуры архаического типа до типа современной массовой культуры.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Блок М. Феодалное общество. — М., 2003.
2. Боннар А. Греческая цивилизация. — Т. I. От Илиады до Парфенона. — М., 1992.
3. Грейвз, Р. Мифы Древней Греции. — М., 1992.
4. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. — М., 1984.
5. Гуревич А. Я. Индивид и социум на средневековом Западе. — М., 2005.

<sup>29</sup> Грейвз, Роберт. Мифы Древней Греции. — С. 74.

<sup>30</sup> Шарый А., Хавронин А. Фридрих Великий как воистину король // Радио Свобода // URL: <http://www.svobodanews.ru/content/article/24461959.html> (Дата обращения — 24.01.12).

6. Емельянов В. В. Ритуал в Древней Месопотамии. — СПб., 2003.
7. Зиммель, Г. Как возможно общество // Георг Зиммель. Избранное. — Т. 2. Созерцание жизни — М., 1996.
8. Колобов А. В. Этапы развития «римского мифа» // Античный вестник. — 2001. — Вып. 6 // URL: <http://ancientrome.ru/publik/article.htm?a=1280142572>
9. Лотман Ю. М. О метаязыке типологических описаний культуры // Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3-х т. — Т. 1. — Таллин, 1992.
10. Мелетинский Е. М. Культурный герой // Мифы народов мира: в 2-х тт., под ред. С. А. Токарева. — Т. II. — М., 1982. — С. 25–28.
11. Мелетинский Е. М. Миф и двадцатый век // Избранные статьи. Воспоминания. — М., 1998. — С. 419–429.
12. Милюгина Е. Г., Строганов М. В. Текст пространства. Фрагменты словаря «Русская провинция». Часть 2 // Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований. — No. 3 (июль-август 2012).
13. Мифы народов мира: в 2-х тт., под ред. С. А. Токарева. — Т. I–II. — М., 1980–1982.
14. Найдорф М. И. Введение в теорию культуры: Основные понятия культурологии. — Одесса: Друк, 2005.
15. Найдорф М. И. Герой и Читатель «звездной» биографии // Вопросы культурологии. — 2009. — № 1. — С. 75–77, № 2. — С. 70–74.
16. Найдорф М. И. Историзация, или Производство Прошлого (к культурологии времени) // Вопросы культурологии. — 2012. — № 3 (март).
17. Ослон Александр. Человек — «миноритарный акционер» картины мира // Отечественные записки. 2002. № 3 // URL: [http://magazines.russ.ru/oz/2002/3/2002\\_03\\_19-pr.html](http://magazines.russ.ru/oz/2002/3/2002_03_19-pr.html)
18. Шарый А., Хавронин А. Фридрих Великий как воистину король / Радио Свобода // URL: <http://www.svobodanews.ru/content/article/24461959.html> (Дата обращения — 24.01.12).
19. Элиаде М. Аспекты мифа. — М., 1995. [URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/el\\_asp/01.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/el_asp/01.php) (Дата обращения — 24.01.12).]



*А. А. Ермичев*

## ОТЗЫВ А. И. ВВЕДЕНСКОГО НА МАГИСТЕРСКУЮ ДИССЕРТАЦИЮ Н. О. ЛОССКОГО

Петербургский профессор Александр Иванович Введенский известен как превосходный лектор и автор «русского доказательства» критицизма. Он жестко стоял на страже границ критической философии, отстаивая тезис, согласно которому метафизика как рациональное знание, как наука совершенно невозможна. К любым попыткам доказать метафизическую реальность он относился крайне враждебно, переносил такое отношение и на личность автора таких бесславных попыток. А человеком он был суровым, даже деспотичным, — «Введенский вообще большой деспот», — замечал его студент Александр Блок. Его ссора с бестужевками, со своим талантливым учеником А. П. Нечаевым, судебное разбирательство с харьковским доцентом И. С. Проданом время от времени занимали интеллигентных петербуржцев.

Очень непростые отношения сложились у А. И. Введенского с другим его студентом, а затем и с коллегой — Николаем Онуфриевичем Лосским. О них Лосский поведал в своих превосходных воспоминаниях «Жизнь и философский путь».

Предвестия этих непростых отношений наметились уже в студенческие годы Н. О. Лосского. Он был дружен с С. А. Алексеевым, сыном философа-персоналиста (метафизика тож!) А. А. Козлова и под влиянием бесед с последним глубоко проникся мыслью о всеобщей одушевленности бытия, то есть стал метафизиком-панпсихистом. Но обучался-то Лосский у А. И. Введенского, который «запрещал» метафизику. А что если — задался вопросом студент 24-х лет Николай Онуфриевич — соединить эти два начала — научность и метафизичность, то есть «развить теорию знания, которая объясняла бы, как возможно знание о вещах в себе и оправдала бы занятия метафизикой»<sup>1</sup>. Будущий конфликт с А. И. Введенским наметился. Резко он обозначился осенью 1903 года, 9 ноября, когда Н. О. Лосский защищал магистерскую диссертацию по книге «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма». К этому времени Н. О. Лосский вполне осознал себя в качестве научного метафизика, но А. И. Введенского побаивался, а в книге тщательно «маскировал» свою ересь. Он старался не провоцировать сурового критициста и во время защиты, с трудом отбиваясь

---

<sup>1</sup> Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. — М., 2008. — С. 81.

от его нападок. Как он сражался — об этом любознательный читатель узнает из «Воспоминаний». Драматизм защиты отмечал безымянный репортер «Нового времени», который написал так: «Официальные оппоненты проф. А. И. Введенский и прив.-доц. И. И. Лапшин (Тогда оппонентами могли быть коллеги по кафедре — А. Е.), указав на целый ряд достоинств этой работы, являющейся большим вкладом в психологию, особенно, русскую, сделали много частных и общих возражений. А. И. Введенский указал, между прочим, что автор незаметным образом, может быть, даже для себя, в данном труде под прикрытием психологии проводит метафизику и ведет таким образом науку психологию назад к очень давним временам. Кроме того, все основные мысли диссертанта, если и не являются легко опровержимыми, то во всяком случае ни на чем не основанными. Были сделаны возражения и частными лицами. После почти пятичасовой упорной защиты, приведшей Н. О. Лосского почти в изнеможение, он был признан достойным искомой степени»<sup>2</sup>.

Вопрос о допуске соискателя к защите решался тогда не на так называемой кафедральной предзащите, а по отзывам двух специалистов, которые автоматически переходили в разряд оппонентов. А. И. Введенский и был одним из них.

В Центральном Государственном Историческом архиве Санкт-Петербурга сохранился его письменный отзыв на книгу Н. О. Лосского «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма». (Ф. 14, Оп. 27, Д. 629, Л. 211–212).

Значение защиты магистерской диссертации Н. О. Лосским должно быть оценено в контексте общего развития русской философии этого времени. Это событие означало, что среди русских метафизиков появилась особая разновидность — те, кто хотели построить учение о трансцендентном научно-гносеологически.

Наш петербургский кантианец этого никак не мог принять. По содержанию отзыва Введенского легко заключить, что «маскировка» Н. О. Лосского была сразу же разгадана. А. И. Введенский прямо указывает: «...Автор от сознания активности довольно смело заключает к активности сознания и таким путем своему психологическому исследованию придает исподтишка метафизическое значение». Теперь понятно, почему наш критик в ответ на приглашение к столу после диспута, то есть защиты — принахмурился: «Подождите, может быть, мы расстанемся врагами», — заявил он соискателю. Но здесь-то, в отзыве заключительные выводы Александра Ивановича позитивны и даже почти восторженны; он считает, что с некоторыми небольшими изменениями книга могла бы иметь «немаловажное значение даже и в западной литературе».

Всё же принципы есть принципы, а Введенский оставался Введенским. Он иногда больно задевал самолюбие нашего главного интуитивиста, находя его учение родом одержимости (сумасшествия? — А. Е.). В своем классическом труде «Логика как часть теории познания», выдержавшим четыре издания до 1922 года, он не меньше десяти раз больно «кусал» своего ученика, порою недопустимо больно... Один из «укусов» Лосский процитировал в своих «Воспоминаниях»: «О, как должна гордиться Россия появлением Н. О. Лосского. Что перед ним Архимед, Галилей, Лавуазье, Фарадей, Гаусс, Лобачевский, Кант, Конт, Менделеев и т. д... Говорят, что такие умы, как Аристотель, Декарт, Лейбниц, Кант рождаются не каждое столетие, но такие, как Н. О. Лосский рождаются даже не каждое тысячелетие». Да, так — черным по белому — и было в первом издании «Логики» 1909 года; справедливости ради напомним, что в последующих изданиях грубости были сняты. И все же, как вспоминал Н. О. Лосский — его учитель

---

<sup>2</sup> Газета «Новое время», № 9945 от 10 (23) ноября 1903 г.

всегда говаривал: «Пока я жив, Лосский не будет занимать кафедры в Петербургском университете». Профессором Лосский стал только в 1916 году, когда А. И. Введенский покинул должность заведующего кафедрой. Даже свою докторскую диссертацию — абсолютно метафизическую! — «Обоснование интуитивизма» — он защищал не в кантианском Петербурге, а у метафизика Л. М. Лопатина в Москве. Быть может, примирение противников состоялось 15 ноября 1922 года. Вечером того дня Александр Иванович навсегда прощался со своими коллегами — Николаем Онуфриевичем Лосским, Иваном Ивановичем Лапшиным и Львом Платоновичем Карсавиным, высылаемыми из Советской России.

Здесь не место судить, кто был боле прав — интуитивист Лосский или критик Введенский. Достаточно сказать, что Введенский метафизику не отрицал, но полагал ее продуктом нравственного чувства. Он соглашался, что с такой метафизикой жить как-то гуманнее и увереннее. Но его метафизика совершенно другая, чем онтологическая спиритуалистическая метафизика Лосского, якобы безупречная логически. Ее хитрое устройство у Лосского покоится на гносеологической координации, согласно чему без познающего субъекта нет познаваемого объекта, то есть объекта, присутствующего непосредственно в опыте. Это, конечно, правильно. Только при этом Лосский совсем игнорирует вопрос о соответствии образа объекта самому объекту, что понуждает спросить: «А существовала ли Земля до появления на ней человека?» Н. О. Лосский отвечал бы: «Ваш грубый вопрос никакого отношения к беспредпосылочной гносеологии не имеет». Это сердило Введенского: Лосский «считает непозволительным, то есть предвзятой предпосылкой, рассуждать об явлениях и вещах в себе» и «приглашает, взамен того, заняться рассмотрением того, что прямо, непосредственно дано в опыте, независимо от всякого подведения этого данного под истинное или кажущееся бытие; а вместе с тем он же учит, что всякое бытие есть бытие в сознании (хотя и не в человеческом), а потому духовно, что материализм ошибочен, что человек состоит из комплекса духовных сущностей, которые прямо, непосредственно заглядывают одна внутрь другой и т. п.»<sup>3</sup>.

Серьезный старт движению Лосского к спиритуализму был дан в «Основных учениях психологии с точки зрения волюнтаризма».

### **Отзыв на книгу Н. О. Лосского «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма».**

Под этим не вполне точным заглавием г. Лосский излагает анализ основных душевных явлений с точки зрения волюнтаризма, и задача всей книги состоит в том, чтобы показать подводимость всей психологии под эту точку зрения. С этой целью автор сперва разъясняет, что такое волюнтаризм. И так как при этом приходится тотчас столкнуться с понятием волевого акта, то первую главу он посвящает анализу воли и на основании полученных результатов строит в той же главе окончательные определения волюнтаризма, а в остальных восьми главах он показывает как следует рассматривать с точки зрения волюнтаризма, понимаемого сообразно с этим определением, сознание и знание, порядок смены душевных процессов, личность, интуиции, удовольствия и страдания, эмоции и характер.

---

<sup>3</sup> А. И. Введенский. Логика как часть теории познания. Издание четвертое. — М., 2010. — С. 46.

Эта книга, конечно, не чужда недостатков и ошибок. Один из ее важнейших недочетов служит отсутствие или исторического очерка волюнтаризма, или же, взамен того, систематического отношения его видоизменений в связи с указанием специфических отличий того видоизменения, которое использовано самим автором. При этих условиях не только сделалась бы яснее проводимая автором точка зрения, но вместе с тем читатель чувствовал бы себя более гарантированным относительно подмены, конечно, неумышленной, одного вида волюнтаризма другим. Важнейшей же из ошибок служит то, что автор от сознания активности довольно смело заключает к активности сознания и таким путем своему психологическому исследованию придает исподтишка метафизическое значение. Сверх того, есть немало отдельных частных ошибок.

Тем не менее, эта книга должна быть признана не только вполне удовлетворительной как магистерская диссертация, но даже довольно ценным вкладом в научную литературу. Она богата поучительным тонким анализом различных душевных явлений и автор обнаруживает строгую критическую осмотрительность повсюду кроме только тех пунктов, в которых он надеется перескочить из феноменального мира в ноуменальный. Изложена она легким, ясным и точным языком. А самое главное она представляет собою изложение и освещение всех важнейших вопросов психологии с волюнтарной точки зрения. Такое изложение ценно не только для русской литературы, в которой волюнтарная психология почти неизвестна, но с некоторыми небольшими дополнениями оно имело бы немаловажное значение даже и в западной литературе.

*А. Введенский*

# ПРИМЕТЫ ВРЕМЕНИ

---

*Л. Н. Столович*

## ЛЕОНИД ФЕДОРОВИЧ МАКАРЬЕВ. СТРАНИЧКА ВОСПОМИНАНИЙ

Пишущий эти строки был знаком с Леонидом Федоровичем Макарьевым (1892–1975) целые четверть века: с конца 1949 г. до его кончины. Но я не входил в ближайший круг его друзей и учеников, а после 1953 г., когда я вынужден был покинуть свой родной город на Неве и уехать в эстонский Тарту, я встречался с Леонидом Федоровичем только во время кратких приездов в Ленинград. Разумеется, мои воспоминания об этом прекрасном человеке ни в коем случае не могут претендовать на то, чтобы воссоздать его образ. По счастью, люди, знавшие его значительно лучше меня, сохранили память об этом светлом и добром человеке, наделенном уникальным талантом актера, режиссера, исследователя, мыслителя, писателя, педагога. В 1985 году в Москве издательстве Всероссийского театрального общества вышла книга «Леонид Макарьев. Творческое наследие. Статьи и воспоминания о Л. Ф. Макарьеве», посвященная творческой жизни этого замечательного человека<sup>1</sup>. Там собраны некоторые труды из его творческого наследия, статьи и воспоминания о нем тех, кто имел радость с ним дружить или у него учиться. В именном указателе к этой книге моей фамилии нет. Но Леонид Федорович вошел в мою жизнь, особенно в период моего становления как личности, и, может быть, в этом, не учтенном значении для одного из своих многих знакомых, раскроются его еще неведомые стороны и качества<sup>2</sup>.

Знакомство мое с Леонидом Федоровичем произошло в декабре 1949 г. Психологи, занимавшиеся театром, с которыми я учился на одном курсе (на философском факультете Ленинградского университета, помимо отделения философии, в то время было отделение психологии и логики), позвали меня на просмотр новой постановки Ленинградского ТЮЗа «Вишневый сад». После просмотра состоялось обсуждение спектакля. Я уже не помню, о чем я говорил, но мое выступление понравилось режиссеру, руководителю и «душе» ТЮЗа, профессору Ленинградского театрального

---

<sup>1</sup> Леонид Макарьев: Сборник [ред.-сост. В. Н. Дмитриевский; Вступ. статьи Л. Касаткиной, С. Цимбала; редактор Т. П. Баженова], — М.: Всерос. театр. о-во, 1985. — 260 с., ил.

<sup>2</sup> В своей книге «Стихи и жизнь. Опыт поэтической автобиографии» (Таллинн: «ИНГРИ», 2003) я один из разделов посвятил *Леониду Федоровичу Макарьеву* (с. 125–128).

института — Леониду Федоровичу Макарьеву. Он пригласил меня к себе, познакомил со своей женой Верой Алексеевной, и я стал навещать их гостеприимный дом. Он жил во время нашего знакомства на Щербаковском переулке, недалеко от Фонтанки, а потом на набережной реки Карповки на Петроградской стороне. В квартире Л. Ф., заставленной книжными шкапами и увешанной многочисленными фотографиями его театральной жизни, я обретал на время душевный покой и приобщался к новому для меня миру театрального искусства. Нередко я встречал у Макарьевых их друзей и добрых знакомых, людей очень интересных, в том числе, замечательного чтеца Д. Н. Журавлева<sup>3</sup>. Помню, какое большое впечатление произвела на меня тюзовская постановка Л. Ф. Макарьевым в 1952 году «Горе от ума». Я даже написал на нее рецензию, которую послал в газету «Смена», но газета рецензию не напечатала. Это знакомство с Л. Ф. стало для меня отдушиной в мрачные годы моей студенческой жизни.

Почему я годы моей студенческой жизни называю мрачными? Я поступил на философский факультет Ленинградского университета в 1947 г. с надеждой приобщиться к мировой философской культуре для того, чтобы продолжить свое поэтическое творчество, начатое в отрочестве и ранней юности. Однако вскоре я понял, что Ленинградский университет не зря носил имя Жданова, который, не ограничившись поношением Зощенко и Ахматовой, в 1947 году взялся за философию. Выступая на т. н. «философской дискуссии», главный идеолог партии заявил, что нет и не было никакой настоящей философии, кроме материализма. На философском факультете начались погромы. Один за другим изгонялись лучшие преподаватели то за какие-то неведомые прегрешения, а то просто за то, что родились «космополитами». Новый декан — некто Михайлин, бывший секретарь какого-то провинциального обкома, был личностью психопатологической.

Вот показательный для него и всей психопатологической обстановки на факультете эпизод. На факультете выпускалась стенгазета. Ее редактором был фронтовик-политработник, ставший майором в 22 года, Валерий Почепко, карьеру которого сдерживал еще предвоенный арест отца — «врага народа». Я исполнял должность заместителя редактора и потому могу свидетельствовать как очевидец. В конце 1949 года к 70-летию Сталина мы должны были выпустить специальный номер. Никто не решался нарисовать образ великого вождя, и мы решили его портрет вырезать из одного из многочисленных плакатов. В должный срок газета висела на стене. И вот рано утром декан Михайлин вызывает Валерия к себе в кабинет и внушительным голосом заявляет:

— Вы допустили грубую политическую ошибку!

— Какую? — упавшим голосом спрашивает бывший политрук, которому опыта в политической деятельности не занимать.

— Какой сейчас месяц? — убийственно спокойным голосом коварно спрашивает декан.

— Разумеется, декабрь. — Ничего еще не понимая, отвечает Почепко.

— Вот именно! А у вас товарищ Сталин в летней форме!

При Михайлине было запрещено читать лекции по физике студентам философского факультета одному из лучших наших преподавателей, профессору Григорию Самуиловичу Кватеру, за то, что он однажды сказал на лекции, что закон всемирного тяготения действует в Москве так же, как в Лондоне.

---

<sup>3</sup> Воспоминания Д. Н. Журавлева о Леониде Федоровиче см. в кн: Леонид Макарьев: Сборник, с. 183–185.:

Во время семинарского занятия по диалектическому материализму в моей группе в начале 1950 г., которое проводил парторг факультета Денисов, два студента выразили непонимание некоторых положений ранней работы Сталина «Анархизм или социализм?». В наказание за это они получили тюремное заключение на 5 лет, когда еще к их «непониманию» добавился донос о том, что они сокрушались по поводу тех расходов, которые были сделаны на празднование юбилея Сталина.

Смрадной была и общественная жизнь факультета. Одно за другим проходили комсомольские собрания, на которых разоблачали студентов, скрывших при поступлении в университет, что у них были репрессированы родители или отец попал в немецкий плен. Провинившихся или изгоняли из комсомола (а значит и с «партийного» философского факультета), или, в лучшем случае, клали конец их общественной карьере, как бы они потом не отличались на молодежных стройках или в пропагандистско-агитационной работе. Атмосфера отчуждения пронизывала отношения между студентами. Откровенность оказывалась наказуемой.

Первой моей курсовой работой было сочинение «Эстетические взгляды Аристотеля», написанное на 2-ом курсе в 1948 году. Но за это сугубо академическое сочинение я в стенной газете в 1949 году был заклеен как «космополит»...

И вот в это время я был приветливо и дружелюбно принят в доме Леонида Федоровича — замечательного русского интеллигента, образованнейшего человека, окончившего с золотой медалью классическую гимназию, учившегося на историко-филологическом факультете Киевского университета (1912–1914 гг.) и на историко-филологическом факультете Петербургского — Петроградского университета (1914–1917 гг.).

В студенческие годы, в конце 40-х годов я приобрел в необычайно богатом тогда ленинградском антиквариате книгу И. И. Лапшина «Художественное творчество», изданную в Петрограде в 1922 г. Имя автора мне — студенту философского факультета — тогда ничего не говорило, но очень понравилась большая статья «О перевоплощаемости в художественном творчестве», включенная в этот сборник и составляющая почти его половину. Вскоре я узнал, что эта статья впервые была опубликована в 1914 г. в 5-ом томе «Вопросов теории и психологии творчества»<sup>4</sup>.

Своим «открытием» я поделился с Леонидом Федоровичем, которого уже считал своим старшим другом. Он ведь учился на историко-филологическом факультете Петербургского — Петроградского университета и не мог не знать заведующего кафедрой философии университета в Петербурге Ивана Ивановича Лапшина. Когда я спросил его о Лапшине, он засветился улыбкой: «Это замечательный мыслитель! О перевоплощении в искусстве лучше него никто не писал». Сказав это, он приложил палец к губам: «Это — между нами!» Л. Ф., конечно, знал, что Иван Иванович Лапшин для официальной советской идеологии — «persona non grata». В советское время И. И. Лапшин был почти совершенно забыт и к тому же еще оболган. Очень редкое упоминание его имени находилось в связи с кличкой: «белоэмигрант», высланный из страны на т. н. «Философском пароходе» в 1922 г. вместе с выдающимися русскими философами (Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым, И. А. Ильиным, Л. П. Карсавиным, Н. О. Лосским, П. А. Сорокиным, С. Е. Трубецким, С. Л. Франком) и другими русскими учеными — гуманитариями. В философском отношении И. И. Лапшин был заклеен

---

<sup>4</sup> Лапшин И. О перевоплощаемости в художественном творчестве // Вопросы теории и психологии творчества. — Харьков, 1914. — С. 161–262.

как «субъективный идеалист». Примером такого отношения к И. И. Лапшину может служить посвященная ему 14-строчная статья на странице лучшего справочного издания тех времен «Философской энциклопедии» (см. Т. 3. — М., 1964. — С. 148) и характеристика его эстетических взглядов в «Лекциях по истории эстетики» (Кн. 3. Ч. 2. Л., 1977. С. 135). Отношение Л. Ф. к И. И. Лапшину было совершенно иным, чрезвычайно уважительным, что свидетельствовало о его внутреннем сопротивлении официальной идеологии, притом что он «соблюдал правила игры» и не лез на рожон.

Как я понял потом, И. И. Лапшин вызывал у Л. Ф. Макарьева особую симпатию еще и потому, что теоретически обосновывал и поддерживал эксперименты любимого им К. С. Станиславского. Вот как Лапшин в своей работе «О перевоплощаемости в художественном творчестве» оценивает творческо-теоретическую деятельность Станиславского: «Самый оригинальный пример экспериментирования артиста над своим душевным миром представляют приемы, введенные в творчество актера гениальным Станиславским»<sup>5</sup>. «Станиславский показал, — пишет Лапшин, — что можно воспитать в себе “искусство переживания”; что можно вживаясь в роль, сделать выполнение ее на сцене гораздо более жизненным, благодаря постоянному экспериментированию актера над собою, вчувствованию в роль». Заслуга Станиславского и состоит в том, что он «поставил своей задачей развить в актере эту способность вчувствования произвольными упражнениями и притом упражнениями не искусственными, но вполне естественными»<sup>6</sup>. Закljučая оценку деятельности Станиславского, Лапшин отмечает, что «по этому вопросу Станиславский готовит к печати замечательный труд»<sup>7</sup>. Речь идет о знаменитой книге режиссера «Работа актера над собой», с идеями которой Станиславский, по-видимому, знакомил Лапшина. В конце исследования «О перевоплощаемости в художественном творчестве» философ выражает благодарность за ценные указания, наряду с рядом видных литературоведов и искусствоведов, и К. С. Станиславскому<sup>8</sup>.

Переписка К. С. Станиславского и воспоминания о нем свидетельствуют о его знакомстве с И. И. Лапшиным<sup>9</sup>, имя которого великий режиссер, вопреки всем установкам замалчивать «белоземigrants», прямо называет в своем основном труде «Работа актера над собой»: «Нужно уметь перерождать объект, а за ним и самое вни-

---

<sup>5</sup> Лапшин И. И. Художественное творчество. — Петроград, 1922 [на обложке указан 1923], с. 43. В Предисловии к этой книге И. И. Лапшин пишет, что стремится проанализировать процесс художественного творчества, подобно тому, как он проанализировал «процесс творчества в философии и положительных науках» в своем двухтомном труде «Философия изобретения и изобретение в философии» (1922).

<sup>6</sup> Там же, с. 45.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же, с. 140.

<sup>9</sup> См. Станиславский К. С. Собрание сочинений в восьми томах. — Т. 7. — М.: «Искусство», 1960. — С. 545, 546. В письме к Л. Я. Гуревич от 3 августа 1912 г., в котором упоминается дважды имя И. И. Лапшина, К. С. Станиславский пишет также о своем большом интересе к русской философии в связи с подготовкой своей книги. Судя по письму, он обращался к И. А. Ильину и Л. М. Лопатину за консультацией в разработке ряда теоретических вопросов и терминов, интересовался работами Н. О. Лосского и И. И. Лапшина (см. там же). Л. Я. Гуревич вспоминала, что у Станиславского «можно было очень часто встретить также психолога И. И. Лапшина, автора книги “Художественное творчество”, читавшего лекции и писавшего по вопросам философии, прекрасного знатока музыки» (Л. Я. Гуревич. Воспоминания // О Станиславском. Сборник воспоминаний. — М.: ВТО, 1948. — С. 121).



мание из холодного — интеллектуального, рассудочного — в теплое, согретое, чувственное. Эта терминология принята в нашем актерском жаргоне. Впрочем, название «чувственное внимание» принадлежит не нам, а психологу И. И. Лапшину, который впервые употребил его в своей книге «Художественное творчество»<sup>10</sup>. К этому месту сделано характерное для того времени «страховочное» примечание редактора: «В своих исследованиях о природе художественного творчества Лапшин стоит на ложных, идеалистических позициях»<sup>11</sup>. Вообще говоря, само упоминание имени высланного из страны белоэмигранта-идеалиста Лапшина мог себе позволить только Станиславский. И это не единственная ссылка Станиславского на Лапшина<sup>12</sup>.

Под редакцией Л. Ф. Макарьева вышла книга «Мастерство актера в терминах и определениях К. С. Станиславского» (М., 1961). На подаренном мне экземпляре этой книги Л. Ф. сделал такую надпись:

*Дорогому другу,  
Леониду Наумовичу Столовичу,  
с громадной благодарностью, нежностью  
и сердечной привязанностью  
— на добрую память от Л. Макарьева.  
1-II-62 г.  
Ленинград.*

Отношение Л. Ф. к К. С. Станиславскому и его «системе» отнюдь не определялось «культом» Станиславского в советской художественной политике, по которой общий культ личности Сталина дробился на «культы» отдельных деятелей литературы и искусства: в литературе это был М. Горький, в поэзии — Маяковский, в театре — Станиславский и т. п. Эти творческие личности были действительно очень талантливыми людьми, художниками, вполне достойными почитания. Беда была в том, что их превращали в «эталоны» социалистического реализма, упрощая, примитивизируя их творчество, произвольно используя их как дубину для поношения других, не приемлемых власть имущим художников, таких, как, например, Мейерхольд или Таиров в театре. Отношение Л. Ф. к Станиславскому определялось искренней и глубокой приверженностью к его творчеству и теоретико-театральным воззрениям, которого еще И. И. Лапшин до революции называл гениальным. Отношение к И. И. Лапшину

---

<sup>10</sup> Станиславский К. С. Собрание сочинений в восьми томах. — Т. 2. — М.: «Искусство», 1954. — С. 122.

<sup>11</sup> Там же, с. 411.

<sup>12</sup> Более подробное сопоставление философско-эстетических воззрений И. И. Лапшина и системы К. С. Станиславского см.: Столович Л. Н. И. И. Лапшин и К. С. Станиславский // Вопросы философии. — 1999. — № 10. — С. 165–170. С конца 1980 г. прошлого века имя И. И. Лапшина, как и других выдающихся русских философов, становится известным на его родине. С явным опозданием публикуются его труды, созданные еще в дореволюционной России, в 20-е годы и во время пребывания в период вынужденной эмиграции в Праге. Немало трудов И. И. Лапшина еще не издано. Часть этих трудов опубликовано в книге «Неизданный Иван Лапшин» (СПб., 2006), составленный Л. Г. Барсовой, написавшей обширную и очень содержательную вступительную статью к книге «Жизненный путь И. И. Лапшина». Достоинно внимания, что книга «Неизданный Иван Лапшин» подготовлена и издана в Санкт-Петербургской государственной Академии театрального искусства, ранее называвшейся Ленинградским театральным институтом, в котором с 1939 г. Л. Ф. Макарьев заведовал кафедрой актерского мастерства.

свидетельствует об отнюдь не конъюнктурном восприятии Л. Ф. системы Станиславского.

Те, в высшей степени лестные для меня слова, которые он написал на подаренной мне книге, вероятно, вызваны моим благодарным вниманием к его рассуждениям о театре и искусстве вообще. С необычайной артистичностью он говорил о своем понимании художественного творчества. Он очень любил приводить слова Пушкина, вложенные в уста Сальери, заканчивающиеся таким обращением к Моцарту: «Ты, Моцарт, бог, и сам того не знаешь»:

Какая глубина!  
Какая смелость и какая стройность!  
(«Моцарт и Сальери». Сцена I.)

Л. Ф. словами Пушкина глубина, смелость, стройность определял высший критерий художественности.

Разрабатывая теорию театрального искусства, Л. Ф. обращался к различным научным источникам. Его любимый ученик Сергей Юрский вспоминает: «Большой круглый стол в кабинете завален книгами — Гилгуд<sup>13</sup> прислал свою, на английском языке с дарственной надписью, Шекспир в подлиннике и разные переводы, театральная периодика из многих стран, книги по биологии, по психологии, по математике. Все это читается, все интересно ему. Макарьев охвачен идеей сближения театра с наукой.

— В наш век театр не имеет права отрываться от положительных знаний науки, иначе он рискует превратиться в малокультурный старомодный аттракцион. Театр может и должен научиться не разыгрывать сюжеты, а по-своему выражать новые идеи, в том числе идеи науки. Спорно? Что ж, давайте спорить! Только вот не с кем, все меньше собеседников. Я ведь в отставке. А как много хочется сказать»<sup>14</sup>.

Во время каждого из своих посещений Л. Ф. я видел этот большой круглый стол в кабинете, заваленный книгами. Наверно, он ценил меня как одного из своих собеседников еще и до своей «отставки». Л. Ф. стремился научно разрабатывать проблемы актерского мастерства в аспекте системы Станиславского, и я часто бывал его благодарным слушателем, когда он с присущим ему актерским талантом делился со мной новыми своими идеями. На одной из подаренных мне своих фотографий Л. Ф. написал:

*Милому Лене  
на память о наших «философических беседах»  
в зимние вечера на Щербаковском пер.  
Л. Макарьев. 10/VII.51 г.*

Тогда я еще был перешедшим на 5-й курс студентом философского факультета Ленинградского университета, а Л. Ф. жил на Щербаковском переулке, недалеко от Фонтанки. Наши «философические беседы» касались и собственно философии. Он вспоминал не только И. И. Лапшина. Л. Ф. был осведомлен о развитии русской философии предреволюционных и послереволюционных лет, которой мне не положено было знать: она томилась на полках спецхранов крупных библиотек, но некоторые дореволюционные издания можно было найти у букинистов.

---

<sup>13</sup> Сэр Артур Джон Гилгуд — Sir Arthur John Gielgud (1904–2000) — выдающийся английский актер, театральный режиссер, один из крупнейших исполнителей шекспировских ролей в истории театра.

<sup>14</sup> Леонид Макарьев: Сборник. — С. 234.

У них я приобрел несколько книг замечательного русского философа Густава Густавовича Шпета, обладавшего высокой философской культурой, стажировавшегося у основателя феноменологии Эдмунда Гуссерля и его корреспондента, автора таких глубоких философских трудов, как «Явление и смысл» (1914), «История как проблема логики» (1916), «Герменевтика и ее проблемы» (1918), «Эстетические фрагменты» (1922–1923), «Введение в этническую психологию» (1927) и др., переводчика «Феноменологии духа» Гегеля, изданной в 1959 г. в IV томе собрания сочинений великого немецкого философа после посмертной реабилитации его переводчика. Г. Г. Шпет — человек трагической судьбы. Выдающийся философ, психолог, лингвист, теоретик искусства и культуры, своими философскими воззрениями, не укладывающийся в «прокрустово ложе» деления на материализм и идеализм, крупный организатор гуманитарных наук (с 1924 года — вице-президент Российской Академии Художественных Наук) он в 1935 году был безосновательно арестован, приговорен к 5 годам ссылки, а в ссылке в 1937 году был расстрелян.

Я сравнительно подробно рассказываю о Г. Г. Шпете потому, что Л. Ф. был почти столетия в дружеских отношениях с его дочерью — Ленорой Густавовной Шпет (1905–1976). Притом, эта дружба не омрачалась никакими творческими или личными расхождениями. Она основывалась на том, что Л. Г. Шпет была крупным специалистом по театру для детей. Л. Ф. Макарьев же был и автором первой советской пьесы для детей, и одним из организаторов Ленинградского театра юных зрителей (ТЮЗ), и выдающимся театральным педагогом. Вот, что писал Л. Ф. о своем друге в письме от 1 октября 1961 г. к А. Н. Гозенпуд, которая сама специализировалась на проблемах истории детского театра: «Нора Шпет — это «летопись» и суровая «исповедь» театра для детей. Она пришла в тюзовское движение позже нас, «стариков». Она — умница и историк, критик и «философ» наших театров. Она всегда способна судить о нас как субъективный свидетель, но свидетель искренний и пристрастный. Она — «эстет» и «прагматик», ее спутником является всегда тонкий вкус и практическая неоспоримость здравого смысла <...>

И мы весь вечер вели с ней беседу о современном положении детских театров и о том, что же надо делать, чтобы наше дело не снизилось до уровня идеологической «доходности» вопреки требованиям подлинной идейно-художественной цели театра для детей и юношества»<sup>15</sup>.

Дружба Л. Ф. с Ленорой Густавовной началась, когда ее отец был известным мыслителем, не примкнувшим к ортодоксальному марксизму, а затем расстрелян как «враг народа».

Однажды я застал у Л. Ф., когда он жил еще на Щербаковском переулке, Евгения Пастернака — сына Бориса Пастернака. Запомнилось, как вдохновенно Женя читал 66-ой сонет Шекспира. Тогда я не знал, что встреча с Евгением Пастернаком в квартире Макарьевых связана с Ленорой Густавовной Шпет. Дело в том, что в 1957 г. состоялась свадьба Евгения Борисовича Пастернака с дочерью Леноры Густавовны — Еленой Владимировной именно в квартире Макарьевых как ближайших друзей матери невесты.

С Евгением Борисовичем второй раз я встретился только в середине 80-х годов, притом, при косвенном участии Л. Ф., который уже покоился с Верой Алексеевной на «Актерской дорожке» «Литературных мостков» Волкова кладбища Питера. Дело

---

<sup>15</sup> Леонид Макарьев. Сборник. — С. 77–78.

в том, что в 60-х годах открылась возможность в «Трудах по философии» Тартуского университета, выходявших под моей редакцией, опубликовать преданные забвению труды Г. Г. Шпета. Я сказал об этом Л. Ф., и он дал мне московский адрес Лены Густавовны Шпет. Вскоре такую возможность прикрыли, и я так и не написал ей. Но в 1986 году возможность опубликовать труды Шпета появилась вновь, и я решил воспользоваться данным мне Л. Ф. адресом его дочери. 26 декабря 1986 года я получаю письмо, но не от самой Лены Густавовны, а от ее дочери — Елены Владимировны Пастернак, как неожиданно для меня оказалось, жены Евгения Борисовича Пастернака. Она сообщила мне, что ее мама скончалась уже в 1976 году, и поведала мне о судьбе архива своего деда. Таким образом, будучи в Москве, я стал гостем семьи сына великого русского поэта и внучки одного из крупнейших русских философов. Она показала мне открытку самого Гуссерля, посланную Шпету. Елена Владимировна, будучи отличным филологом, вместе с мужем принимала участие в издании многих произведений своего свекра, в том числе первого собрания его сочинений.

В 1974 году я получил от Л. Ф. превосходно написанную и изданную с оригинальными иллюстрациями В. Гусева книгу «С утра до вечера в театре (Рассказы режиссера)» (Л., 1973) с такой надписью:

На добрую память о наших дружеских встречах дорогому Лене (Л. Н. Столовичу) с лучшими пожеланиями от автора сего многолетнего труда.

23/II.74. Л. Макарьев, Ленинград.

Экземпляр этой книги оказался своеобразным. То ли по забывчивости (Л. Ф. было уже за 80 лет), то ли по какой иной причине, на предыдущей странице была и другая надпись на этой же книге — Лене Густавовне Шпет. Я позволю себе воспроизвести эту надпись как свидетельство дружбы Л. Ф. и Л. Г. Шпет:

Дорогому, милому другу Норочке Шпет с благодарностью за многолетнюю светлую дружбу, за беспримерную помощь в поисках истинного образа ТЮЗ'а, за все, что помогало автору этого первого опыта «детского театроведения», незаметно поглотившего правду о самом театре... Л. Макарьев. 13/VII.73 г.

Леонид Федорович морально меня поддерживал, когда я, после окончания университета, остался безработным. Как я писал, в 1949 г. в стенгазете философского факультета Ленинградского университета меня назвали космополитом за то, что моя первая курсовая работа была посвящена эстетике Аристотеля. Но это были только «цветочки». «Ягодки» созрели, когда я в 1952 г. с отличием окончил университет. О какой аспирантуре для «космополита» по национальности могла идти речь в 1952 году, будь он хоть трижды сверхотличником?! Впрочем, и в 1950 году семь пядей во лбу уже были ничто по сравнению с 5-м пунктом. Для будущего всемирно известного ученого Юрия Михайловича Лотмана, к тому же еще фронтовика, блестяще окончившего филологический факультет университета, носившего имя Жданова, в 1950 году, аспирантура и работа по специальности в Ленинграде были заказаны. В родном для меня Ленинграде, где я пережил самое трудное время блокады в 1941–1942 гг., было порядка 40 вузов, и я неоднократно вел такие диалоги:

- Вам нужен преподаватель по общественным наукам?
- Да нужен. Как Ваша фамилия?
- Столович
- А имя и отчество?
- Леонид Наумович.
- Нет, не нужен.

Тартуский университет в еще советской Эстонии был единственным учебным заведением в стране, которое ответило положительно на более чем сотню моих запросов-предложений преподавать философию и эстетику. Л. Ф. был готов дать отзыв обо мне ректору Тартуского университета Ф. Д. Клементу, пригласившего меня прочитать курс эстетики для искусствоведов. В это очень тяжелое для меня время его сочувствие и сострадание, его возмущение складывающейся антисемитской ситуацией были для меня важной моральной поддержкой. Дружеское расположение ко мне Л. Ф. было для меня поистине подарком судьбы в то время, когда другие ее подарки, мягко говоря, были не очень приятными.

После моего переезда в начале 1953 г. в Тарту Л. Ф. присылал мне теплые письма и каждый раз, когда я приезжал в Ленинград, я с радостью посещал его на набережной реки Карповки. Я посылал или привозил ему все свои выходящие книги. Его письма сейчас находятся в моем архиве, хранящемся в Стэнфордском университете...

В 1972 г. я получил в Тарту приглашение на Юбилейный вечер в честь 80-летия Леонида Федоровича и не мог на него не поехать. Торжественное заседание великолепно вел Сергей Юрский, несомненно, самый талантливый и самый успешный его ученик. Юбиляр сидел на сцене за столиком. И как элегантно сидел! Ведущий не мог удержаться, чтобы не бросить в зал, говоря об артистизме Л. Ф.: «Вы посмотрите, как он сидит!». Говорили, что Л. Ф. Макарьев воспитал такое-то количество Заслуженных артистов, такое-то количество Народных артистов РСФСР и одного Игоря Горбачева. Последний уже имел звание Народного артиста СССР. Смешок в зале вызвало приветственное письмо лучшего исполнителя роли Хлестакова, в котором он объяснял свое отсутствие на юбилейном вечере следованием наставлению юбиляра: нужно, прежде всего, совершать неотложные дела.

Я сейчас не смогу так вспомнить этот замечательный Юбилейный вечер, как это сделал в своих воспоминаниях его ведущий — Сергей Юрский. Ему слово:

«На 80-летию Макарьева в старом тюзее опять мощно вспыхнули воспоминания и понимание. Кажется, все вдруг ощутили в полную меру его масштаб, размах его деятельности. Сколько людей, сколько цветов! Какие речи! Из каких краев телеграммы!

Мастер взволнован. Ни за что не садится в кресло. Слушает стоя — стройный, легкий. Сверкают запонки на белоснежных манжетах. Руки то изящно сложены, то простерты навстречу вновь появившимся, поднимающимся на сцену старым друзьям-ученикам, коллегам.

Макарьев говорит речь. Зал переполнен. Более чем переполнен. Сидят на ступеньках, на полу, стоят в проходах, за кулисами. Мастер говорит речь. Мастер проповедует свое понимание театра, свои идеи, свои мечты. Лучшие свои плоды искусство приносит в кладовую общей культуры. Но пора и искусству научиться стоять не на голой земле, а на прочном фундаменте всех достижений культуры. Театру не хватает культуры речи, культуры движения, культуры общения, мышления, чувств. Будущее театра прекрасно. Не назад к природе, к примитиву элементарной: искренности, а вперед к природе на животворной почве достигнутых знаний, к высоким откровениям духа. Мастер говорит речь. Он ценит мысль и не позволяет себе быть чувствительным. Он прощается. Мужественно, светло. Глаза его сухи. А в зале у многих на глазах слезы. Потому что заново охватила любовь к нему. И потому что он... прощается.

На банкете он обходит всех с бокалом в руке. Благодарит, чокается, пьет, шутит. Мы чокаемся с ним, мы обнимаемся... мы говорим... в последний раз. Он улыбается. Он ироничен, подвижен. Он молод...



Как я люблю моего Учителя!»<sup>16</sup>.  
И я могу сказать: как я любил Леонида Федоровича!  
Незадолго до его кончины я получил от него письмо с его фотографией.  
На оборотной стороне неровным почерком было написано:

*От Л. Макарьева с мечтою о частых встречах  
с дорогим и милым другом Леной Столовичем*

Это одна из самых дорогих моих реликвий.

---

<sup>16</sup> Леонид Макарьев: Сборник. — С. 234–235.

**Три возраста Холодной войны. The Cambridge history of the Cold War. Ed. by Melwyn P. Leffler & Odd Arne Westad. Cambridge University Press: Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, Delhi, Dubai, Tokyo, 2010. Vol. I, II, III.**

Холодная война завершена. Она с полным правом может быть предметом исторического анализа — даже в нарушение неписаного закона, рекомендующего честному историку держаться подальше от тем, закрытых менее чем полвека назад и пребывающих в «оперативной памяти» человечества или, по крайней мере, его репрезентативной аудитории. Основанием служит большая протяженность этого исторического феномена во времени, его территориальная и содержательная глобальность — причем в самом исконном смысле этого термина. Когда размышляешь о Холодной войне, невольно всплывает слово «всепоглощающий». Однажды герой одного из древнеирландских скел сказал королю: «ты отдал мне свое королевство не просто на день и ночь, но навсегда: ведь в мире нет ничего, кроме дня и ночи». И с середины 40-х годов XX в. до начала 90-х в мире, пожалуй, не было ничего, кроме Холодной войны. Какое бы событие в сколь угодно отдаленном краю света мы ни взяли для анализа, мы неизбежно приходим к необходимости рассмотреть его в контексте противостояния мировых систем. Какая бы сфера бытия нас ни заинтересовала — от урожайности риса в Китае до зарубежных гастролей Большого театра, от чехословацкой литературы до проблем надежности реакторов атомных подводок — мы неизбежно вторгнемся в сферу соревнования двух полюсов, к которым, так или иначе, тяготело все в мире в течение полувека. Холодная война суть наиболее универсальный фон, «задник» всемирной истории второй половины XX столетия. И она же — самый важный, в конечном итоге, двигатель почти всех исторических процессов этой бурной эпохи.

Однако гораздо интереснее другое. Два десятилетия, прошедшие после формального завершения Холодной войны, показали со всей очевидностью, что она отнюдь не закончилась. И дело, как оказалось, отнюдь не в злобных происках коммунистов и капиталистов всех мастей, не в доктрине Трумэна или мирных советских инициативах, а в банальной «борьбе за мир во всем мире». Меняются и умножаются центры противостояния, существенно скорректирована сама основа мировой экономики, мир разительно изменился, особенно за последние 40–50 лет. Однако основным содержанием истории современности продолжают оставаться интенции глобального доминирования, успешно апробированные именно на виртуальных (а порой и не только)

полях сражений Холодной войны. Судя по всему, это неотъемлемый атрибут современного этапа существования той самой «Мир-системы», которая сформировалась, как полагают многие исследователи, в последние столетия.

Трёхтомная «Кембриджская история Холодной войны», насчитывающая, в общем, без малого 1800 страниц, представляет собой попытку суммирования опыта исследований почти полувекового противостояния двух систем и продолжает блистательную серию кембриджских обобщающих трудов, успешно сочетающих строгую научность с энциклопедизмом и читабельностью, отвергающей унылый и напыщенный академизм. Труд издан под общей редакцией Мелвина П. Леффлера и Удда Арне Вестада, первый из которых одновременно выступает автором фундаментальной и принципиально важной главы о трансформации американской глобальной стратегии между 1945 и 1952 гг. (V, I, P. 67–89), а второй — автором программной первой главы «Холодная война и международная история двадцатого века» (V, I, P. 1–19). Авторами трехтомника являются семьдесят три историка и специалиста иного профиля из восемнадцати стран. В общем и целом сохраняется традиционный для «Кембриджских историй» принцип заказа глав авторам, этнически или регионально связанным с теми проблемами, которым данный раздел текста посвящен. Почти десятилетняя работа над изданием, начатая в 2001 г. и сопровождавшаяся несколькими конференциями, многочисленными перекрестными консультациями и взаимным рецензированием соавторов, позволила выйти на рубежи взаимопонимания и высокой степени симметричности оценок важнейших исторических событий эпохи. Объём исследования является надежной гарантией от его поверхностности, а представительный интернациональный коллектив авторов — от явного преобладания точки зрения одной из сторон. Хотя, без сомнения, в условиях несомненной капитуляции и сдачи почти всех позиций советским (читай — российским) блоком неподвзятая точка зрения является скорее недостижимым идеалом в оценке прошедших событий — тем, к чему стоит стремиться и чего никогда не достичь. И все же, все же...

Глобальность задачи требует глобальности фундамента. Вопреки часто обнаруживающей себя традиции восприятия Холодной войны как мирового конфликта, напрямую определенного историческими процессами Второй мировой войны, составители в предисловии к своему труду существенно расширяют событийную и идейную базу этого явления. Холодная война рассматривается как явление, вытекающее из «геополитических, идеологических, экономических и социополитических условий двух мировых войн и межвоенного периода», а авторы ставят своей задачей анализ того, как «рынки, идеи и культурные события определяли политический дискурс, дипломатию и стратегию после Второй мировой войны» (V, I, P. XV).

Главы трехтомника могут быть весьма условно, но вполне отчетливо, разделены на несколько категорий. Первую из них образуют тексты, посвященные наиболее общим, в полном смысле стратегическим, вопросам. Таковы главы «Идеология и происхождение Холодной войны, 1917–1962» (David C. Engerman, V, I, P. 20–43), «Идентичность и Холодная война» (Robert Jervis, V, II, P. 22–43), «Холодная война и интеллектуальная история конца двадцатого столетия» (Jan-Werner Müller, V, III, P. 1–22). Вторая категория включает главы, анализирующие важнейшие процессуальные события эпохи или посвященные крупным региональным трансформациям и катаклизмам. Это «Советизация Восточной Европы» (Norman Naimark, V, I, P. 175–197), «Политика национальной безопасности США от Эйзенхауэра до Кеннеди» (Robert J. McMahon, V, I, P. 288–311), «Деколонизация, мировой Юг и Холодная война, 1919–1962» (Mark



Philip Bradley, V. I, P. 464–485) или «Европейская интеграция и Холодная война» (N. Piers Ludlow, V. II, P. 179–197). Третий блок посвящен национальным историям или локальным конфликтам, вписанным в историю мирового противостояния — он, пожалуй, самый многочисленный, что и понятно, и объяснимо. Это «Корейская война» (William Stueck, V. I, P. 266–287), «Кубинский ракетный кризис» (James J. Hershberg, V. II, P. 65–87), «Франция, “Голлизм” и Холодная война» (Frédéric Bozo, V. II, P. 158–178), «Китайско-советский раскол» (Сергей Радченко, V. II, P. 349–372), «Объединение Германии, 1985–1991» (Helga Haftendorn, V. III, P. 333–355) и многие другие. На наш взгляд, определенной «изюминкой», бесспорно содержательно и структурно украшающей работу, являются достаточно многочисленные включенные в нее главы, посвященные конкретным предметным, иногда весьма «материалистичным», аспектам Холодной войны. Так, чрезвычайно интересны «Нефть, ресурсы и Холодная война, 1945–1962» (David S. Painter, V. I, P. 486–507), «Распространение и нераспространение ядерных вооружений во время Холодной войны» (Francis J. Gavin, V. II, P. 395–416), «Разведка в Холодной войне» (Christopher Andrew, V. II, P. 417–437), «Транснациональные организации и Холодная война» (Matthew Evangelista, V. III, P. 400–421) и даже — неожиданно, но крайне любопытно — «Биосфера и Холодная война» (J. R. McNeill, V. III, P. 422–444).

Вместе с тем, при составлении томов исследования достаточно четко выдерживается хронологический принцип. Первый том в основном посвящен предыстории Холодной войны и ее первым полутора десятилетиям; в поле зрения глав второго тома попадают преимущественно события 1959–1976 гг. (от кубинской революции до кризиса политики разрядки); соответственно, в третьем томе в основном освещаются проблемы финального этапа противостояния систем. Впрочем, иногда этот принцип нарушается — там, где это событийно и исторически оправдано.

Следует, очевидно, согласиться с тезисом редактора и составителя У. А. Вестада о том, что типология источников, привлекаемых для исследования исторического прошлого, разительно поменялась за прошедший век. Опора на архивные материалы, которые нередко рассматриваются представителями старой исторической школы как панацея от всех бед и важнейший источник информации, утратила свою абсолютность. Изучение истории базируется на гораздо более представительном фонде источников, да и сами цели исторического исследования давно вышли за рамки реконструкции политической и дипломатической борьбы прошедших десятилетий (V. I, P. 1–3). В силу этого традиционная зависимость исследователя от доступности официальной документации и степени открытости архивных фондов становится достаточно условной и на передний план выдвигается скорее личность историка и его умение задавать вопросы прошлому.

По мнению авторов, прослеживается достаточно четкая граница между первым десятилетием Холодной войны и последующими ее периодами. Если до середины 1950-х гг. политиками Запада конфронтация с СССР рассматривалась в основном в аспекте обуздания экспансионистских устремлений И. В. Сталина и его соратников, то с уменьшением роли этой группировки в советском правительстве Холодная война превратилась в настоящее противостояние систем — стала битвой мировых альянсов и политических идей. Инерция конца Второй мировой уступила место новым моделям международных отношений.

Холодная война, как следует из логики исследования, с одной стороны, закономерно вытекала из противостояния капиталистической и социалистической систем,

ставших абсолютно непримиримыми противниками уже в 1918–1919 гг. (в этом смысле антигитлеровская коалиция представляет собой один из самых любопытных и маловероятных исторических парадоксов). А, с другой, именно она как ничто иное способствовала созданию глобального миропорядка и, разъединяя, объединяла мир, делала его системным. Строящаяся с XVI столетия мировая система с конца XIX в. была достаточно нестабильным однополярным конструктом с единым центром в виде Британской империи. И лишь раздел мира между СССР и США с их союзниками, как ни удивительно, построил по-настоящему двухполярный и, в общем, единый мир, основанный на балансе сил.

Принципиально важное внимание уделяется асимметричности исторических процессов по обе стороны «железного занавеса». В частности, Холодная война для Запада, в особенности для Западной Европы, сопровождалась своего рода идеологической гражданской войной, не разрушавшей государственных структур, но игравшей гигантскую роль в развитии «свободного мира», политических, экономических и социальных сдвигах в истории европейских народов. Эта война как движущий фактор почти исчезла с завершением конфронтации систем. В меньшей степени, завуалировано, но эта тенденция обнаруживает себя и с советской стороны Железного занавеса.

С другой стороны, в исследовании уделено вполне достойное внимание Третьему миру. В самом деле, одним из самых существенных феноменов Холодной войны стало то, что мировая периферия, развивающиеся страны, еще недавно выполнявшие роль невзрачных статистов всемирной истории, стали активнейшим образом вовлекаться в мировой исторический процесс. Переплетение в тесный клубок антиколониалистских движений и борьбы между самими развивающимися странами, основанное на резком росте национального самосознания в Южном полушарии и в Азии, было осложнено непрерывным и интенсивным вмешательством в него лидеров борющихся мировых систем. Нет ни одного локального конфликта второй половины XX в. (а именно в них Холодная война и становилась на время Горячей), который открыто или завуалированно не был бы инспирирован или использован США или Советским Союзом либо как площадка решения политических проблем, либо как полигон для обкатки новых видов вооружения и тактических приемов.

Отметим, что в этом аспекте, на наш взгляд, явно недостаточное внимание в трехтомнике уделено ближневосточному вопросу. Ему посвящена одна-единственная глава «Холодная война на Ближнем Востоке: от Суэцкого кризиса до Кэмп-дэвидского соглашения» (Douglas Little, V. II, P. 305–326), а также отдельные сюжеты в ряде других разделов книги. Такое «обрезание» (особенно хронологически, фактически игнорируя эпоху создания государства Израиль, завязку его конфликта с арабским миром, а также противостояние конца 70-х–80-х гг.) одной из наиболее горячих точек послевоенного мира выглядит достаточно странно. Стоит напомнить, что именно здесь с наибольшей яркостью проявили себя многие существенные для современности процессы — вспомним, например, что исламская проблема во многом следствие именно Холодной войны на Ближнем Востоке, а деградация роли основного оружия XX века — танка — была обнаружена именно на ближневосточных полях сражений. Во всяком случае, на фоне гораздо более подробно прописанных Латинской Америки или Индокитая, арабский мир, на наш взгляд, несколько теряется.

В то же время, рельефно и подробно освещен главный фронт Холодной войны — Европа. Детальный анализ положения в отдельных странах, изменения их политиче-

ского курса, связь с блоковой стратегией, сочетаются с весьма удачными региональными обзорами, как это имеет место в случае Балкан или Восточной Европы.

Доброотно написаны и достаточно обширные пассажи, посвященные анализу развития ядерных сил, гонке ядерных вооружений и достижению Советским Союзом стратегического паритета с Соединёнными Штатами, особенностям ядерной политики других членов клуба обладателей этого оружия. Технические и научные революции в этой сфере, акцентуация тех или иных средств доставки атомного оружия неизменно транслировались в существенные корректировки стратегии противоборствующих блоков, что само по себе может быть основой самостоятельной периодизации Холодной войны. Ядерное оружие явилось одним из ее главных действующих лиц, что нашло вполне адекватное отражение в кембриджском трехтомнике. Приведённые в книге графики достаточно наглядно отражают, например, драматическую историю и хронологию соперничества двух сверхдержав в области МБР и стратегических бомбардировщиков (V, II, P. 101).

Чрезвычайно интересен анализ европейской культуры эпохи Холодной войны. Написанная объективно и с отличным знанием реалий соответствующая глава (Jessica C. E. Gienow-Hecht, V, I, P. 398–419) стала, без сомнения, одним из украшений издания. Она привлекает внимание к сомоочевидному, но часто игнорируемому факту — связанные с Холодной войной проблемы, угрозы и ограничения не тормозили культурное и художественное развитие, но, напротив, провоцировали его, ведя к осязаемому культурному прогрессу по обе стороны Железного занавеса.

И еще одна — вероятно, наиболее слабо отраженная в трудах традиционных историков — сторона конфликта нашла выражение в рецензируемом издании: воздействие на окружающую среду. Как в достаточно инновационном исследовании, в этой главе делается акцент на трех принципиальных аспектах экологии Холодной войны: производстве ядерных вооружений, «Зелёной революции» и изменениях транспортной инфраструктуры. Принципиально важно, что Холодная война совпала по времени с небывалым до того критическим давлением человека на природное окружение, что дает основание выделять период после 1945 г. в отдельную природную эпоху — антропоцен. Отметим, что наиболее интересным кажется анализ агрикультурного соперничества систем, своего рода «войны за желудки», в которой Запад победил, пожалуй, гораздо более наглядно, чем в ядерном противостоянии — «прорыв фронта», закончившийся распадом СССР, собственно, случился именно на этом направлении. Драматические различия в стратегии «Зелёной революции», изменившей сельское хозяйство ключевых регионов Земли, и в Советском Союзе, руководство которого так и не смогло вовремя осуществить необходимые инновации и интенсификацию, дорого обошлись Восточному блоку. Особое внимание привлекает сельскохозяйственная революция в Юго-Восточной Азии, наиболее откровенно шедшая здесь параллельно с противостоянием систем (V, III, P. 426–427). Но «Зелёная революция» необратимо изменила культурный ландшафт планеты, что привело к еще не вполне осознаваемым сегодня последствиям.

Подводя итог, можно сказать, что «Кембриджская история Холодной войны», без сомнения, представляет собой чрезвычайно добротный и объемный труд, дающий полную и панорамную картину глобального противостояния систем. Он достойно продолжает традицию аналогичных изданий, выходящих в этой серии, которая, в свою очередь, является наследником исторических и страноведческих томов, вышедших в 1950–60-х гг. в издательстве «Thames&Hudson». Не являясь специализированным

изданием ни по одному из аспектов конфликта, труд дает исчерпывающее представление о проблеме Холодной войны в целом и об «исторической топографии» всех ее проявлений.

Если же задать себе напоследок вопрос: что с этим делать и как к этому относиться, как «вплести» очевидный проигрыш в Холодной войне в общественную идеологию без ущерба для пресловутой «национальной» или «государственной идеи», то ответ, вероятно, двояк. Во-первых, вспомним немецкую модель самооценки, связанную с другими, вполне горячими, войнами — Первой и Второй мировой. Обе завершились поражением, но «мы храбро и умело сражались против всего мира, имея сильных врагов и никудышных союзников, и сделали все, что могли, а порой и чуть больше». А, во-вторых, кто сказал, что игра закончена?

*А. А. Хлевов*

**Книга о Николае Новикове**  
**(И. Ф. Щербатова. Николай Новиков в русской культуре.**  
**М.: Прогресс-традиция, 2011)**

Тираж этой книги объемом в 12,5 печатных листов не указан. Скорее всего, он не был большим; оттого книжка осталась незамеченной для внemosковских читателей, растворившись на столичных книжных прилавках. А книжка хорошая — содержательная и актуальная. Она — о великом переломе в XVIII веке нашей истории, который вывел Россию на современность, на XIX–XX века. В двадцатом она достигла статуса мировой державы, одним существованием своим определяя судьбы мира. Тогда Россия приняла на себя предписанную свыше трагическую роль, а истоки ее трагедии коренятся во временах петровского перелома трехвековой давности.

«Богом упоенный» Николай Иванович Новиков был одним из самых выдающихся деятелей этой эпохи. Значение его, как о том замечает И. Ф. Щербатова, «заключается именно в том, что он невероятным для возможностей одного человека масштабом книгоиздательства сделал книгу обычным элементом жизни». (С. 11). Такого достаточно, чтобы в культурной стране почитать Н. И. Новикова, допустим, назвав его именем какую-либо из общенациональных библиотек.

Но И. Ф. Щербатова исследует не издательскую деятельность Н. И. Новикова, а, прежде всего, место Новикова в мировоззренческом пространстве эпохи, которую по привычке мы зовем веком Просвещения, при этом переживая какую-то гамму позитивных чувств. Автор же, сдерживая свои чувства, прежде всего, исследует эпоху, делая вывод о том, что она была завершением русского средневековья, расставанием, прощанием с ним. Она пишет: «Петр I решительно развеял морок Средневековья во всем, что касалось внешней стороны культуры, но преодолеть Средневековье в головах еще только предстояло...» (с.84). Эта задача и выпадает на XVIII век. Он был временем «выхода из Средневековья» (с. 63), из «средневековой оторопи» (с. 88). Автор говорит, что общественное сознание того времени «определялось патерналистски-корпоративной психологией, свойственной средневековому состоянию» (с. 63) и упоминает «позднефеодальный нравственно-психологический климат» эпохи (с. 77).

Разумеется, автор делает акцент на слове «уход», но четко обозначает упомянутое «средневековье» XVIII века. Просвещенные М. Щербатов и А. Безбородко энергично обосновывали рабство, а члены Комиссии по составлению нового Уложения — горо-

жане, купцы, казаки и духовенство — покорнейше просили матушку-императрицу предоставить им право владения крепостными людьми. Более того. Интрига русской истории того времени состояла в том, что «уникальность и стремительность развития русской культуры XVIII века» («В течение одного столетия Россия от эстетических чувств выразительности, присущих Средневековью... пришла к зрелому сентиментализму») было обеспечено средневековой социально-политической структурой общества во главе с самодержавием и дворянством. Автор даже, так сказать, по-средневековому персонализует русскую историю XVIII века. Она есть, прежде всего, история царствований. «Развитие культуры происходило поэтапно, содержание каждого этапа напрямую зависело от личности монарха» (с. 17). Петр Великий «волевым усилием изменяет вектор развития России». При Елизавете, которая «гениально почувствовала фундаментальную функцию культуры» (автор прибавляет: а в тех условия — еще и спасительную функцию) «были окончательно утверждены европейские формы светской жизни и сделаны решительные шаги в сторону освоения светской культуры» (с. 18). Елизавете в духе европейского Просвещения наследовала Екатерина. Она предложила обществу «принять участие в совершенствовании законодательства и обсуждении причин социальной напряженности» (речь идет о работе известной Комиссии по составлению нового Уложения) (с. 20). Впрочем, увидев неготовность общества к самодеятельности, она озаботилась его просвещением, образованием и воспитанием (с. 21).

Затем И. Ф. Щербатова рассуждает следующим образом: Русское общество, входя в атмосферу Просвещения, не могло воспринимать его адекватно, то есть в содержании его двух главных идей — свободы и равенства людей. Это произошло потому, что русские не пережили «важнейшего для формирования личности опыта Возрождения» (с. 18). Петр, начавший новую эпоху, «проигнорировал гуманистическую составляющую культуры» (с. 67). Оттого наш восемнадцатый век не понимал «явления личности в ее уникальности и значимости»; проблема личной свободы его не интересовала. «...Назначение человека виделось в подчинении интересам государства; этим же критерием измерялись не только лояльность человека, но и его соответствие образцам нравственности» (с. 18). Человек служит государю и государству, а государь — благу народа, общему благу.

Итак, у нас не было Возрождения с его апологией личности. Лишь немногие из многих просвещенных дворян правильно восприняли две главные идеи Просвещения, уже названные выше. Сославшись на В. Ф. Пустарнакова, автор назвала этих немногих — Я. Козельского и А. Радищева, а на рубеже XIX века — И. Пнина, В. Попова, А. Кайсарова, А. Куницына (с. 81).

Перед Россией, — заключает И. Ф. Щербатова, — стояла Возрожденческая задача. России нужна была гуманистическая прививка, гуманистическая расположенность у всего образованного общества. «Соответственно, для того времени речь может идти о степени включенности общества в гуманистический тип мышления, для которого характерно укорененное в общественном сознании положение о значимости и самоценности человека, признание его духовного богатства и физической красоты» (с. 89). На той же странице И. Ф. Щербатова продолжает: «Решение любых социальных проблем в дальнейшем будут основываться на заданном когда-то в гуманистическом прозрении понимании личности и человеческого достоинства, ниже которого человек и общество без нравственных потерь оказаться не смогут».

Утверждение, что наш XVIII век — это исход из средневековья и становление гуманистического сознания и составляет главную идею книги. Автор называет два вопроса, внимание к которым стало источником гуманизации общественного со-

знания — крестьянский и вопрос формирования парадигмы в условиях разрушения средневековых канонов морали (и в частности под влиянием утилитаризма европейского Просвещения). Так пришло время Н. И. Новикова.

И. Ф. Щербатова вырисовывает формы, в которых протекал процесс совершенствования, гуманизации общества. С одной стороны — это горькое или ироничное осуждение крепостника, не склонного быть отцом для своих крестьян, с другой — морализаторский дидактизм на фоне нравственных приоритетов государственной политики в образовании и, наконец, перфекционизм (который она обнаруживает, прежде всего, у масонов).

Таким складывалось «самосознание именно века Просвещения», а «Николай Новиков оказался сопричастен каждому из трех подходов к проблеме совершенствования человека и общества, что сделало его «ключевой и во многом символической фигурой Екатерининского царствования» (с. 68). Его жизнь была отдана «служению русской утопии — преобразению человека и общества» (с. 17). «В первую, во вторую и третью очередь следует отметить гуманистическую направленность журналистики Новикова» (с. 50).

Далёкий от антикрепостничества Н. И. Новиков видел, как крепостничество разрушает человека, и апеллировал к идее внесловного равенства перед Богом и упрасивал помещика о гуманном отношении к крестьянам. После революционных потрясений XIX–XX веков эти призывы кажутся не просто наивными, но — оппортунистическими. Однако они — что бы ни говорить — воспитывали тех, кто хотел принять воспитание. Дворянское мыслящее меньшинство воспитывалось! И. Ф. Щербатова почти поет панегирик дворянству XVIII века. Дворянин ощущал себя — конечно же, так! — представителем человечества, но при этом обладал «изрядным» (с. 48) индивидуалистическим иммунитетом (Петр III и его «судьбоносный для российского дворянства манифест о вольности дворянства», названный автором на с. 12). Такое самосознание было осложнено зависимостью от власти — с одной стороны, а, с другой — необходимостью патерналистского долга перед крестьянством. Именно в этой среде, — заключает И. Ф. Щербатова, — получали реальный смысл и значение такие моральные понятия как честь, благородство, достоинство, самоценность личности» (с. 48). Новиков «бросал семена именно в эту почву».

И. Ф. Щербатова излагает историю четырех журналов — «Трутень», «Пустомеля», «Живописец» и «Кошелек» (1769–1774) и научных изданий (1772–1778) Новикова. В первом случае она подчеркивает его желание мешать «культурному сословию» предаваться идиллии в крепостническом раю (с. 55). Очень удачно показано, что Новиков, оставшийся в истории как главный оппонент Екатерины II, на самом деле был родом из ее «Наказа» — «эффектного зачина политики просвещенного абсолютизма» (с. 50.). Однако автор все же согласна с либерально-демократической критикой, проводившей прямую линию от масона Новикова к декабристам и соглашается с тем, что знаменитый «отрывок путешествия в \*\*\* И\*\*\* Т\*\*\*» написан А. Н. Радищевым, ставшим благодаря ему автором в новиковском «Живописце».

Позитивная оценка научных изданий Новикова более сдержанна; автор подчеркивает их пионерский характер и отмечает очевидные в этом случае их недостатки: гуманитарные науки в России еще только зарождались.

Естественно, большая часть книги (со с. 93 и до конца, до 200-й) посвящена масонству, противоборство которого с рациональным Просвещением определило интригу русского сознания XVIII века. Автор рассказывает о сближении Новикова с масонами, начавшиеся с 1775 г., о его поисках истинного масонства, дает небольшие портреты знаменитых Шварца, Гамалея, Лопухина, Кутузова, рассказывает о его журналах этого периода («Утренний

свет», «Московское издание», «Вечерняя заря» и «Покоящийся трудолюбец»), об иной издательской деятельности и, наконец, о драматической развязке этой истории.

Невозможно без волнения читать страницы книги, посвященные последним двум десятилетиям жизни Новикова в Авдотьино. Он предстает трагической и величественной фигурой в истории русского самосознания, окутанной какой-то тайной. И 195–196 страницы книги как-то указывают на нее. Оказывается, биолокационная разведка, произведенная в конце XX века, обнаружила разветвленную сеть подземных ходов и в самом Тихвинском-Авдотьино и к соседним усадьбам, принадлежавшим масонам... «Безусловно одно, — заключает И. Ф. Щербатова, — система подземелий Авдотьино и вытянувшиеся в ряд девять “домов связи” — это дожившее до наших дней свидетельство уникальной преданности братьев делу ордена розенкрейцеров. Запечатленная в земле и камне утопия» (с. 196).

Понятно, автор внимательна к масонству, обнаруживая его различные достоинства в идейном пространстве русского XVIII века. Она очень четко указывает причины его распространенности в России, в которой стало просыпаться личностное раскрепощенное сознание: «Исторически масонство шло в русле гуманистических утопий, являясь реакцией на рационализм и религиозный нигилизм просветительства — с одной стороны, и на догматизм православной церкви — с другой» (с. 92). Она правильно считает, что масонство стало ответом на «потребность выстроить свой личный религиозный опыт», а обнаруженное при этом «известное пренебрежение к внешней стороне веры дает ей основание рассматривать масонство как явление в определенной мере созвучное реформационному движению». Масоны, — а в этом и раскрывается их перфекционизм, — мыслили Царствие Божие внутри человека и выстраивали Его в себе служением людям. Их философия — это теософия, нравственное учение и практическая мораль. Вместе с ними в Россию в изобилии проникают труды европейских мистиков и теософов — Фомы Кемпийского, Иоанна Арндта, Масона, Парацельса, Беме, Сведенберга, Экартсгаузена, Сен-Мартена.

Новиков «нашел в масонстве цельную мировоззренческую систему, объединявшую идеи нравственного возрождения, внутренней духовной свободы просвещенного человека, общечеловеческого братства в поле, как ему казалось, истинного христианства» (с. 193). Масонство стало теоретико-мировоззренческой опорой личной деятельности Новикова — сочувственника страждущих и гонимых. И. Ф. Щербатова пишет, что самоощущение масона — он носит Бога в себе и потому хранит свое достоинство и верит в себя — является тогда же «признаком гуманистического мироощущения» (с. 97).

Русский XVIII век, вошедший в наше сознание как век Просвещения, предстает на страницах книги И. Ф. Щербатовой сложным, неоднозначным, включившим в себя разнообразные проявления и светского и духовного просвещения и просветительства, элементы различных идеологий и культур. Они, — доказывает автор, — имели главной целью воспитание в человеке человека. Русский XVIII век разрешал возрожденческую задачу.

Интересное исследование И. Ф. Щербатовой можно смело рекомендовать к внимательному прочтению. Правда, что-то в ней смущает. Это что-то замечается уже на обороте титульного листа, в аннотации. В ней говорится, что в работе «автор оспаривает общедоступное мнение о принадлежности Новикова к просветителям. В книге он предстает как гуманистический тип деятеля и мыслителя...». Пожалуй, такое противопоставление неверно — просветительство и гуманизм не исключают друг друга. Кроме того, такое утверждение противоречит четкому суждению автора о разнородности и неоднозначности духовно-интеллектуального содержания русского XVIII века.



Однако автор книги идет дальше, отрицая доминирование просветительского типа сознания в русском XVIII веке. Это сделано ею в самом конце книги, в «Заключении», где она утверждает, что в борьбе идей масонство было побеждено «приверженцами Просвещения, но Просвещения ограниченного, придворного, часто иллюзорного. При этом ничто не говорило о принципиальном значении идеологии Просвещения ни для власти, ни для просвещенного дворянства» (с. 197). Автор активно апеллирует к именам В. А. Жуковского, братьев Тургеневых и В. Ф. Одоевского как ретрансляторов идей Новикова — Кутузова в александровский мистицизм.

Это верно, но неполно. Как в этом случае оценить ту часть «просвещенного дворянства», которая, вооружившись идеями естественного права и представительного правления вышла, 14 декабря 1825 года на Сенатскую площадь? Если судить о русском XVIII веке по его результату — а им и было историческое выступление декабристов, — то приходится признать, что в нем доминировал просветительский тип сознания, но, разумеется, не в чистой дистиллированной форме, а сильно замешанный на «русскости»: разум неотрывает от чувствительности, красота сопряжена с альтруистической моралью, польза видится в служении Отечеству: «Мы русские — какой восторг!»

В книге Н. И. Щербатовой затронуты многие такие проблемы русской жизни XVIII века, которые «аукнулись» в ее более поздней истории XX века и, может быть, современности. В общем-то, продумывая такое «аукание», приходишь к выводу о том, что книга-то и вполне актуальна и довольно печальна; совсем так, как печальна наша история.

Проследим соображения автора: итак, появилось по-европейски образованное и культуuroобразующее сословие. Появилась литература и взяла на себя обязанность и право поучать и воспитывать читателя... «От Новикова прямая ведет к «Путешествию» Радищева, потом к «Запискам охотника» И. С. Тургенева, к маленьким людям Достоевского, к Герцену, Лескову, Салтыкову-Щедрину...» (с. 61). Здесь же, на этой странице, чуть выше сказано: «Новиков заложил то, что легло потом в основу интеллигентского комплекса вины перед народом». В другом месте автор говорит, что «крах масонской утопии дал ход доминированию ведущего понятия русской культуры XIX века — понятия лишнего человека» (с. 199).

Увы, горестно заключает автор, «народ не только не имел возможности какого-либо приобщения к этой культуре, но мимо него шла и вся работа общества по созданию и укреплению именно гуманистической составляющей культуры: понятий человечности, человеческого достоинства, не говоря уже об элементарных правах» (с. 62). «Народу надлежало оставаться в рамках традиционной морали и веры. Новая культура была не для него... Православная бытовая культуры низших слоев как-то незаметно перетекала практически в раздел этнографии и фольклора» (там же). И еще не все. Там же И. Ф. Щербатова беспощадно добавляет: «Образованное дворянство являлось как бы сосредоточием европейской культуры, лишенной в России корней и традиций, но воспринимавшейся уже как общекультурный знаменатель»; «И дворянская культура, парадоксальным образом принимавшая статус национальной, повернулась к ней (то есть, к народной бытовой культуре — К. В.) спиной» (там же).

Разве не вспомним мы «Вехи» и гершензоновские предупреждения? Или леонтьевский «византизм» — эту сердцевину русской истории? Разве, читая эти строки, мы не скажем, что русские — это, прежде всего, культура?

*К. В. Артём-Александров*

## АВТОРЫ

- Барыкина Инна Евгеньевна** — кандидат исторических наук, докторант Санкт-Петербургского института истории РАН, [ibarykina@mail.ru](mailto:ibarykina@mail.ru)
- Белоусова Юлия Владимировна** — аспирант РХГА (кафедра философии, богословия и религиоведения)
- Векшина Наталия Михайловна** — аспирант СПбГУ (философский ф-т, кафедра философии религии и религиоведения), [natalya\\_vekshina@mail.ru](mailto:natalya_vekshina@mail.ru)
- Винюкова Анна Кареновна** — аспирант (каф. философской антропологии и истории философии РГПУ им. А. И. Герцена факультета философии человека), преподаватель русского языка и литературы Профессионального лицея № 110, [adalimif@pochta.ru](mailto:adalimif@pochta.ru)
- Воробьева Светлана Александровна** — доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой гуманитарных наук Санкт-Петербургской государственной химико-фармацевтической академии, [vorobyovasa@mail.ru](mailto:vorobyovasa@mail.ru)
- Гальцин Дмитрий Дмитриевич** — кандидат исторических наук, научный сотрудник Библиотеки Академии наук, [dmitrygaltzin@gmail.com](mailto:dmitrygaltzin@gmail.com)
- Годарев** — Лозовский (Годарев) Максим Григорьевич — председатель Санкт-Петербургского философского клуба Российского философского общества, [godarev-lozovsky@yandex.ru](mailto:godarev-lozovsky@yandex.ru)
- Головущкин Дмитрий Александрович** — кандидат исторических наук, доцент кафедры религиоведения Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, [golovushkinda@mail.ru](mailto:golovushkinda@mail.ru)
- Гриб Сергей Анатольевич** — доктор физико-математических наук, ведущий научный сотрудник главной астрономической обсерватории РАН в Пулково
- Григоренко Андрей Юрьевич** — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения РГПУ им. А. И. Герцена, [relig-rgpu@yandex.ru](mailto:relig-rgpu@yandex.ru)
- Доманский Валерий Анатольевич** — доктор педагогических наук, профессор, зав. кафедрой филологического образования и межпредметной интеграции ЛОИРО, [valerii\\_domanski@mail.ru](mailto:valerii_domanski@mail.ru)
- Ермичев Александр Александрович** — доктор философских наук, профессор кафедры философии (РХГА), [7723516@gmail.com](mailto:7723516@gmail.com)

**Камнев Владимир Михайлович** — доктор философских наук, профессор СПбГУ, kamnevvladimir@yandex.ru

**Кашеваров Анатолий Николаевич** — доктор исторических наук, профессор (СПбГУ), заслуженный работник Высшей школы РФ, kashevar12@mail.ru

**Кафанова Ольга Бодовна** — доктор филологических наук, профессор. зав. кафедрой межкультурных коммуникаций Санкт-Петербургского государственного университета водных коммуникаций, olg\_kaf@mail.ru

**Кузьмина Елена Владимировна** — кандидат исторических наук, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, социально-гуманитарный факультет, кафедра истории и теории религии

**Лебеднова Дарья Алексеевна** — аспирант РХГА, darinale@bk.ru

**Матвеев Сергей Александрович** — аспирант РХГА, swj5@yahoo.com

**Мелих Юлия Биляловна** — доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, yuliamelikh@yahoo.com

**Мефодий (Зинковский), иером.** — кандидат физико-математических наук, кандидат богословия

**Найдорф Марк Исаакович** — кандидат философских наук, доцент (Одесский национальный политехнический университет), mnaydorf@yandex.ru

**Пилецкий Сергей Григорьевич** — кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии Ярославской государственной медицинской академии, sergeypiletsky@yandex.ru

**Попова Врвара Сергеевна** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Балтийского федерального университета им. И. Канта, varyud@mail.ru

**Родионова Ольга Ивановна** — аспирантка кафедры истории русской философии философского факультета МГУ им. Ломоносова, Rodionova-olga.msu@yandex.ru

**Сапронов Петр Александрович** — доктор культурологи, кандидат философских наук, профессор, руководитель Института богословия и философии Русской христианской гуманитарной академии, ibif@inbox.ru.

**Семанов Андрей Михайлович** — аспирант (РХГА), nesmiy.olga@yandex.ru

**Сергеева-Клятис Анна Юрьевна** — кандидат филологических наук, преподаватель государственной классической академии им. Маймонида, a.sergeeva-klyatis@gka.ru.

**Соколов Роман Александрович** — кандидат исторических наук, доцент кафедры исторического регионоведения исторического факультета СПбГУ romansokolow@mail.ru

**Столович Леонид Наумович** — доктор философских наук, профессор Тартуского университета

**Туровцев Тимур Александрович** — кандидат философских наук, старший преподаватель ИБиФ

**Цендровский Олег Юрьевич** — студент 5-ого курса НГЛУ им. Добролюбова, г. Н. Новгород, unbknt@gmail.com

**Щученко Владимир Александрович** — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой реставрации и экспертизы объектов культуры Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, rucultura@yandex.ru

## АННОТАЦИИ

*Барыкина И. Е. Внутренняя политика и личность императора Александра III: источники и историография*

В настоящей статье предпринята попытка проследить эволюцию конструирования образа императора Александра III по историческим источникам и составленным на их основании антологиям, биобиблиографическим справочникам, музейным экспозициям и научной литературе. В историографии сложился определенный стереотип: консервативная политика и контрреформы Александра III противопоставляются либеральному курсу и реформам Александра II. Однако современные реконструкции прошлого, открывая новые пласты культурной памяти, вносят уточнения в эту картину.

**Ключевые слова:** самодержавие; внутренняя политика; государственное управление; реформы, контрреформы

*Barykina I. E. Internal politics and person of Emperor Alexander III: Sources and Historiography*

This article attempts to trace the evolution of constructing the image of the Emperor Alexander III on historical sources and compiled on the basis of their anthologies, bio-bibliographic directory, museum exhibit, and the scientific literature. In historiography there is a certain stereotype that conservative politics and counter-reforms of Alexander III in opposition to liberal reforms and the rate of Alexander II. However, modern reconstruction of the past, revealing new layers of cultural memory, make improvements in this picture.

**Keywords:** autocracy, internal politics; governance; reform, counter-reform

*Белоусова Ю. В. Образ с точки зрения семиотики*

Визуальный образ с точки зрения семиотики является сообщением Другому в определенной системе кодов. Двоичная структура Означающего и Означаемого открывается в социальной коммуникации через высказывание, жест, мимику, символ, рисунок. Восприятие образа осуществляется на разных уровнях — как межличностная коммуникация: Я-Другой, массовая коммуникация (реклама), виртуальная коммуникация (социальные сети). В медиасреде функционируют устоявшиеся алгоритмы значений от мифологиче-

ски-архетипического до ситуативно-исторического, при этом постоянно формируются новые коды, расширяющие горизонт восприятия современного человека.

**Ключевые слова:** коммуникация, образ, код, сообщение, знак, текст

*Belousova Y. V. Image from the point of view of Semiotic*

Visual image from the semiotic point of view is a message to Other in a definite system of codes. Binary structure of Signifier and the Signified is revealed in social communication through utterance, gesture, mimic, symbol, picture. Perception of image is carried out in different levels: interpersonal communication (I — Other), mass communication (advertisement), virtual communication (social network services). The well-established algorithms of meaning (from mythological-archetypical to situational-historical ones) are functioning in media space and also new codes are constantly forming, which widens the scope of perception of person in modern world.

**Keywords:** communication, image, code, message, text, sign

*Векишина Н. М. Камчатская духовная миссия и мнение ее главного деятеля митрополита Нестора о христианизации Камчатки*

Данная статья посвящена исследованию миссионерской деятельности митрополита Нестора (Анисимова), последнего начальника Камчатской духовной миссии, его мнению о процессе христианизации Камчатки и важности этого полуострова для России.

**Ключевые слова:** миссионерство, православие, Камчатка, Нестор (Анисимов), русификация

*Vekshina N. M. Spiritual mission in Kamchatka and the opinion of its chief Metropolitan Nestor about the Christianization of the Kamchatka.*

This article is devoted to studying the missionary work of Metropolitan Nestor (Anisimov), last Head of Kamchatka Spiritual Mission, his opinion of Kamchatka's Christianization and importance of this peninsula for the Russian state.

**Keywords:** Missionary work, Orthodoxy, Kamchatka, Nestor (Anisimov), Russification

*Винюкова А. К. Убывание Логоса: от Гераклита к Аристотелю*

Настоящая статья посвящена проблеме значения философского концепта логос. В ней рассматриваются изменения семантического поля данного концепта во временном промежутке от Гераклита до Аристотеля. А также анализируется связь концепта с другими важными понятиями античности, такими как Нус, эйдос, энтелехия.

**Ключевые слова:** логос, значение, Нус, слово, эйдос-форма, энтелехия.

*Vinyukova A. K. Decrease of Logos: from Heraclitus to Aristotle*

This article is devoted to the problem of the philosophical concept of Logos. It discusses the semantic field of logos-concept changes in the time interval from Heraclitus to Aristotle. And also analyzes the relationship logos-concept with other important concepts of antiquity, such as Nous, Eidos, entelecheia.

**Keywords:** Logos, meaning, Nous, the word, eidos-form, entelecheia.

*Воробьева С. А. Религиозные основания права в русской философии первой половины XIX века.*

Статья посвящена проблеме права в интерпретации славянофилов. Определяются ключевые свойства их понимания справедливости и ее источников, отмечается причина сложного отношения русского народа к юридическим началам. Данные размышления нашли свое продолжение в философии права второй половины XIX в., как у последователей славянофилов, так и у их оппонентов.

**Ключевые слова:** народ, право, религия, гражданское общество, государство

*Vorobyova S. A. Religious foundations of the law in Russian philosophy at the first half of XIX century*

The article devoted to the problem of law in the interpretation of the Slavophiles. Determined by key properties of their understanding of justice and its sources, and a reason of difficult attitude of Russians to legal principles. These reflections have continued in the philosophy of law in the second half of the XIX century at followers of Slavophiles and at their opponents.

**Keywords:** people, law, religion, civil society, government

*Гальцин Д. Д. Церковь Афродиты Глеба Евгеньевича Боткина (1938–1969)*

Статья рассказывает о неоязыческом учении — культе Афродиты, созданном и разработанным русским эмигрантом и писателем Г. Е. Боткиным. На основе доступных материалов освещаются проблемы духовного пути Г. Е. Боткина, основании им своей «церкви», некоторые особенности ее функционирования и вероучения.

**Ключевые слова:** Афродита, Античность, неоязычество, мистицизм

*Galtsin D. D. Gleb Botkin's Church of Aphrodite (1938-1969)*

The article talks about the neo-pagan doctrine — the Cult of Aphrodite, created and developed by the Russian émigré and writer Gleb Botkin. On the basis of available material lights the problem of Gleb Botkin's spiritual path, found its «church», some aspects of its functions and the Credo.

**Keywords:** Aphrodite, Antiquity, neo-paganism, mysticism

*Годарев-Лозовский М. Г. Атемпорально-синхронистическая парадигма: движение как сумма состояний покоя*

Настоящая работа обосновывает и постулирует эвристичный принцип существования в природе фундаментального типа вневременной связи явлений.

**Ключевые слова:** бесконечность, атемпоральность, синхронистичность, детерминизм, причинность.

*Godarev-Lozovsky M. G. Atemporal-Synchronistic paradigm: Move as the Sum of rest states*

Present work proves and postulates the heuristic principle of the existence the fundamental type of timeless connection of phenomena in a nature.

**Keywords:** infinite, atemporal, synchronicity, determinism, causality

*Головушкин Д. А. Самобытность или заимствование? Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века.*

Статья посвящена одному из дискуссионных вопросов российской церковной истории первой половины XX века: является ли обновленчество в русском православии самобытным феноменом или это отголосок процессов происходящих в это время западном христианстве? Одновременно она решает важную теоретико-методологическую проблему: определяет, что само по себе представляло в историческом развитии русское православное обновленчество — явление религиозного модернизма или религиозного фундаментализма.

**Ключевые слова:** обновленчество, обновленческое движение, религиозный модернизм, религиозный фундаментализм.

*Golovushkin D. A. Originality or borrowing? Phenomenon of Renovationism in Russian Orthodoxy of the First Half of the 20th Century.*

The article addresses a controversial issue in the Russian Church history of the early 20th century — the Renovation movement in Russian Orthodoxy. The article will analyze whether Russian Orthodox renovationism is an original phenomenon, or just an echo of developments

that took place in the Western Christianity at the same time? Thus, the article simultaneously contributes to our theoretical understanding of what was Russian Orthodox Renovatism in its' historical development — religious modernism or religious fundamentalism.

**Keywords:** Renovatism, Renovation movement, religious modernism, religious fundamentalism.

*Гриб С. А. Вестники свободы и свидетели истины. Возможность диалога Востока с Западом*

Излагаются основные идеи трёх видных мыслителей России: отца Павла Флоренского, Н. А. Бердяева и Я. С. Друскина. При этом рассматриваются гносеологические и онтологические представления, изложенные в их произведениях. Описывается последовательный путь к Истине, основанный на интуиции, но не опирающийся на доказательство, и доказательный путь дискуссии, ведущий в бесконечность.

**Ключевые слова:** онтология, объективация, экзистенциализм, антиномизм, интуиция, дискуссия, тождество, аксиология, свобода, диалог

*Grib S. A. Messengers of the freedom and witnesses of the truth. The possibility of the dialogue between the East and the West*

Main ideas of three prominent thinkers of Russia Father Pavel Florensky, N. A. Berdiaev and Y. S. Druskin are considered. Their epistemological and ontological conceptions, used in their works are described. The gradual way to the Truth based on the intuition without the proof and the discursive way of the proofs directed to the infinity are discussed.

**Keywords:** ontology, objectivation, existentialism, antinomies, intuition, discursive, identity, axiology, freedom, dialogue

*Григоренко А. Ю. Магия как социальный институт*

Статья посвящена анализу сущности магии и колдовства и их социальной роли в архаическом обществе. Автор исследует социокультурные функции магии и колдовства.

**Ключевые слова:** магия, религия, общество, норма, функция, социальный институт.

*Grigorenko A. Y. Magic as a social institution*

The article analyses an essence of magic and sorcery, investigates the social functions of magic and witchcraft. The author demonstrates magic is important social institution.

**Keywords:** magic, religion, society, norm, function, social institution

*Доманский В. А. Портретная живопись в романе М. Ю. Лермонтова «Княгиня Лиговская»*

В статье обсуждается проблема связи художественного и писательского искусства в творчестве М. Ю. Лермонтова. «Портрет» является как изображением, так и описанием, литературным приемом, раскрывающим замысел автора, и Лермонтов часто обращается к нему, используя экфрасис. Для творческой манеры Лермонтова характерен акцент на опосредованно-визуальном свойстве литературы. Отмечается значение зарисовок и художественных опытов Лермонтова для понимания системы образов в его романах.

**Ключевые слова:** Лермонтов, роман, портрет, экфрасис

*Domansky V. A. Portrait painting in Mikhail Lermontov's novel «Princess Ligovsky»*

This paper discusses the problem of the relationship of art and literary arts in the works of Mikhail Lermontov. «Portrait» is a picture and description, a literary technique that reveals the author's intention, and Lermontov often refers to it, using ekphrasis. Creative manner is

characterized by an emphasis on Lermontov indirectly-visual properties of literature. Notes the importance of sketching and artistic experiments of Lermontov to understand the system of images in his novels.

**Keywords:** Lermontov, novel, portrait, ekphrasis

*Ермичев А. А. Отзыв А. И. Введенского на магистерскую диссертацию Н. О. Лосского*

В статье рассказывается об обстоятельствах защиты Н. О. Лосским магистерской диссертации и реакции на нее одного из главных оппонентов, крупного русского философа А. И. Введенского. В Приложении приводится отзыв Введенского на диссертацию Лосского.

**Ключевые слова:** Лосский, Введенский, интуиционизм, критицизм

*Ermichev A. A. Review of Wedensky on the Lossky's dissertation*

The article tells about the circumstances of defense of Lossky's dissertation and the reaction to it of one of the main opponents — major Russian philosopher Alexander Wedensky. The Supplement contains Wedensky's review on Lossky's dissertation.

**Keywords:** Lossky, Wedensky, intuitionism, criticism

*Камнев В. М. Консерватизм: русский извод*

В статье анализируется русский консерватизм конца XIX-начала XX века, столкнувшийся с исторической необходимостью революционных перемен того социально-политического строя, который он защищал. Показано, что принципиальное неприятие радикализма превратило русский консерватизм в противника модернизации России и отбросило консервативную мысль далеко назад.

**Ключевые слова:** консерватизм, радикализм, модернизация.

*Kamnev V. M. Conservatism: Russian redaction*

In the article there is analyzed Russian conservatism of the end XIX — beginning XX-th centuries, faced to historical necessity of revolutionary changes of sociopolitical system which it protected. It is shown that the basic aversion of radicalism has transformed Russian conservatism into the opponent of modernisation of Russia and has rejected conservative thought far back.

**Keywords:** conservatism, radicalism, modernisation.

*Кафанова О. Б. М. Ю. Лермонтов и Жорж Санд*

В период ранней рецепции Жорж Санд в России Лермонтов был одним из немногих писателей, поддержавших идеи женской эмансипации. Впервые тенденции феминизма нашли выражение в драме «Маскарад», где встречается прямая реминисценция из сочинения французской романистки. Кульминацией литературного феминизма Лермонтова стал образ Веры Лиговской, противопоставленный пушкинскому идеалу женщины.

**Ключевые слова:** М. Ю. Лермонтов, Жорж Санд, женская эмансипация, литературный феминизм.

*Kafanova O. B. M. Y. Lermontov and George Sand*

During the early introduction of the works of George Sand in Russia Lermontov was one of the few writers who supported the idea of women's emancipation. First feminist tendencies found expression in his novel «Masquerade», which has a direct reminiscence from the works of French novelist. The character of Vera Ligovskaya had become a manifest of the literary image of Lermontov's feminism as opposed to Pushkin's ideal of a woman.

**Keywords:** Lermontov, George Sand, the emancipation of women, literary feminism.



*Кашеваров А. Н. Пропагандистский аспект антицерковной кампании 1958–1964 гг.*

Статья освещает события наступления советской пропаганды на Русскую православную церковь при Н. С. Хрущеве, подготовку правительственных решений, работу по их реализации, а также реакцию на них церковной общественности.

**Ключевые слова:** СССР, Н. С. Хрущев, Алексей I, атеизм, пропаганда.

*Kashevarov A. N. The propaganda aspect of the anti-church campaign of 1958–1964.*

The article covers the events of Soviet propaganda offensive on the Russian Orthodox Church in N. S. Khrushchev, the training of Government's decisions, work on their implementation, and the response to them in the Church community.

**Keywords:** USSR, N. S. Khrushchev, Alexis I, atheism, propaganda.

*Лебеднова Д. А. «Młoda Polska»: Художественная культура Польши рубежа XIX–XX веков*

Статья посвящена «Молодой Польше» — направлению в польском художественном искусстве рубежа XIX–XX вв., в котором отразились тоска по Старой Польше, мечты о свободе, любование спокойной польской природой, интерес к человеческой личности, судьбе и истории.

**Ключевые слова:** Польша, искусство, живопись, история

*Lebednova D. A. «Młoda Polska»: Polish Art abroad XIX–XX centuries*

The article is devoted to the «Young Poland» — the stream in Polish Art abroad XIX–XX centuries. It reflected a longing for the old Poland, the dream of freedom, admiring the tranquil Polish nature and interest in the human personality, fate and history.

**Keywords:** Poland, art, painting, history

*Матвеев С. А. Тонкая энергетика человека в свете индийского учения о кундалини*

В статье рассматриваются ключевые моменты древнеиндийских представлений о тонкой энергетике человека: система энергетических центров (чакр), динамическая энергия (прана), энергетические каналы (нади), паранормальные способности (сиддхи) в свете учения о кундалини. Категории тонкой энергетике человека можно обнаружить в священных писаниях. Пробуждение универсальной жизненной силы кундалини, с точки зрения йоги, — важная ступень на пути богоосознания.

**Ключевые слова:** кундалини, прана, сиддхи, чакры

*Matveev S. A. Human Subtle Power in light of the Indian doctrine of Kundalini*

This article describes the key moments of ancient Indian views about subtle energies of the human beings: the system of the special points of intensity (chakras), dynamic energy (prana), energy channels (nadis), paranormal powers (siddhis) in the light of the kundalini doctrine. The categories of the human subtle energies can be found in the sacred writings. The yoga says that the awakening of the universal vital force kundalini is the important step on the way of God-realization.

**Keywords:** kundalini, prana, siddhis, chakras

*Мелих Ю. Б. Формы причинности в трансцендентальной философии С. И. Гессена*

Статья посвящена русскому неокантианцу С. И. Гессену и его учению о причинности. Кроме обстоятельного анализа форм причинности и их связи с научным знанием, устанавливается отношение этого учения к другим неокантианским доктринам и его влияние на русских мыслителей.

**Ключевые слова:** причинность, трансцендентальная философия, Кант, наука

*Melikh Yu. B. The forms of causality in transcendental philosophy of S. I. Gessen*

The article is devoted to Russian neo-Kantian S. I. Gessen and his doctrine of causality. In addition to detailed analysis of the forms of causality and their relationship with the scientific knowledge set relationship to other neo-Kantian doctrines and its impact on Russian thinkers.

**Keywords:** causality, transcendental philosophy, Kant, science

*Мефодий (Зинковский), иером. Богословие прот. Г. Флоровского и понятие личности*

В статье анализируется понятие личности в богословии прот. Г. Флоровского. Его взгляды можно описать как реалистичный «антропологический максимализм», утверждающий спасение человеческой личности в синергии с Богом. Однако, увлекаясь понятием свободы, о. Георгий противопоставляет ценностно-личностное и природное бытие, что придает ряду его высказываний платонически-экзистенциальный характер.

**Ключевые слова:** личность, природа, свобода, «двойная» онтология

*Methodius (Zinkovsky), hieromonk. G. Florovsky's Theology and the concept of the personality*

The article is devoted to analysis of the notion of person in G. Florovsky's Theology. His realistic «anthropological maximalism» views salvation as a free synergy of human person with God. However, taking great interest in the notion of freedom, Florovsky contrasts axiology-personal and natural ontologies which lends some of his thoughts Platonic-existential nature.

**Keywords:** person, nature, freedom, dual ontology

*Найдорф М. И. «Герой культуры» в картине мира: к теории культурологического исследования*

В статье обсуждается категория «герой культуры» и её применение в рамках культурологического исследования. Показано, что «герой культуры» — это категория, связывающая принятую в обществе модель ожидаемого поведения с именем исторического или вымышленного персонажа, имеющего в данной культуре статус образцового. Проводится различие категорий «культурный герой» и «герой культуры» в их связи с мифической и исторической концепцией времени в культуре.

**Ключевые слова:** миф, картина мира, культурный герой, герой культуры,

*Naydorf M. I. The «Hero of Culture» in the picture of the world: to the theory of cultural studies*

The article deals with the category of «hero of a culture» and its uses within the framework of culturalological research. It is demonstrated that «hero of a culture» is a category connecting a socially expected behavior pattern to the name of a historical or fictional character who is perceived as exemplary in a particular culture. A distinction is made between the categories of «culture hero» and «hero of culture» in relation to a mythical and historical concept of time in culture.

**Keywords:** myth, picture of the world, culture hero, hero of culture

*Пилецкий. Аврелий Августин о мести и возмездии*

Данная статья посвящена древнейшей и актуальнейшей во все времена проблеме — проблеме возмездия. Она в концентрированном виде затрагивает, по сути, все глубинные аспекты человеческого существования и человеческого общежития. Автор берёт на себя задачу именно через призму темы возмездия и её значения в человеческой жизни проанализировать творчество выдающегося средневекового философа — Аврелия Августина.

**Ключевые слова:** средневековая философия, теоцентризм, грех, возмездие, высшая справедливость.

*Piletsky. Aurelius Augustine on Revenge and Retribution*

This paper is devoted to the oldest and most actual in all the times problem — the problem of retribution. It in concentrated form concerns, in fact, all the deepest aspects of human existence and human community. Author undertakes the task just through the theme of retribution and its meaning in human life to analyze the creation of the outstanding medieval philosopher — Aurelius Augustine.

**Keywords:** medieval philosophy, Theo-centrism, sin, retribution, high justice

*Попова В. С. Проблема «другого Я» в культурфилософском свете (о некоторых идеях русских мыслителей)*

Статья посвящена проблеме «другого Я» в философии В. С. Соловьева, А. И. Введенского, Н. О. Лосского и Ф. А. Степуна, которые дали свои трактовки сознания чужой одушевленности и сознательности. Этот вопрос, в понимании данных авторов, приводит к проблеме кризиса культуры как утрате человеком своего Я и, соотв., Я своих ближних, что актуально в состоянии современной пост-культуры.

**Ключевые слова:** «Я», «другое Я», кризис социальности, коммуникативная рациональность, пост-культура

*Popova V. S. The problem of the «alter ego» in the light of Cultural Philosophy (some ideas of Russian thinkers)*

The article deals with the problem of the «alter ego» in the philosophy of V. S. Solovyov, A. I. Wedensky, N. O. Lossky and F. A. Steppun, who gave their specifically interpretation of consciousness of otherness animation and awareness. This issue, in the understanding of these authors, leads to the problem of the crisis of culture as the loss of a man of his «I», and respectively, others «self», which is important in a state of post-modern culture.

**Keywords:** «I», «alter ego», social crisis, communicative rationality, post-culture

*Родионова О. И. А. П. Чехов: мысли о религии и некоторых других предметах*

В статье рассматриваются размышления Чехова о религиозных вопросах. Утверждается, что Чехов обладал хорошей эрудицией в религиозной сфере и имел собственный взгляд на некоторые религиозные проблемы. В частности, затрагиваются такие проблемы как происхождение нравственности, сущность греха, язык богослужения, уровень религиозной просвещённости населения, соотношение религии и культуры, деятельность религиозно-философских собраний интеллигенции 1901–1903 гг.

**Ключевые слова:** Чехов, религия, богословие, интеллигенция, нравственность.

*Rodionova O. I. A. P. Chekhov: thoughts on religion and other important subjects*

Chekhov's considerations on religion matters are studied in this article. We affirm that Chekhov was erudite in the religious field and had his own view on some religious problem. In particular, we concern questions of origin of morality, essence of sin, language of service, religious education level of the population, relationship between religion and culture, activity of the Religious-Philosophic Meetings in 1901–1903.

**Keywords:** Chekhov, religion, theology, intelligentsia, morality.

*Сапронов П. А. Романовы как династия*

В статье анализируются судьбы династии Романовых, выясняются их особенности при сравнении с понятием «династийности» как таковой, в чем автор видит возможность найти разгадку трагической судьбы российской имперской власти.

**Ключевые слова:** Романовы, Российская империя, власть, династия

*Sapronov P. A. Romanovs as dynasty*

This article analyzes the fate of the Romanov dynasty, showing their features when compared to the concept of «dynastic» as such, as the author sees the possibility to find a solution of the tragic fate of the Russian imperial power.

**Keywords:** House of Romanov, Russian Empire, power, dynasty

*Семанов А. Ранние годы Джона Гилла и исповедание веры Гоат-Ярда 1729 года.*

В статье рассматривается мало исследованный вопрос о формировании внутри британского протестантского сообщества гиперкальвинистской ортодоксии, связанной с именем пастора Джона Гилла, заметного деятеля нач. XVIII в. Перипетии его жизни тесно связаны с его учением, что находит свое отражение в статье.

**Ключевые слова:** протестантизм, гиперкальвинизм, Дж. Гилл, теология

*Semanov A. The early years of John Gill and the confession of faith Goat Yard in 1729.*

In the article studied the question of the formation of the Protestant community in the British Hyper-Calvinism orthodoxy associated with the name of Rev. John Gill, a significant figure of the beginning of XVIII century. The ups and downs of his life closely associated with his teaching, which is reflected in the article.

**Keywords:** Protestantism, Hyper-Calvinism, John Gill, theology

*Сергеева-Клятис А. Ю. Пастернак в 1922 году: к вопросу о восприятии современниками творчества Пастернака*

Статья посвящена тому резонансу, которое вызвало в русской эмигрантской прессе книга стихов Б. Пастернака «Сестра моя жизнь». Отмечается чрезвычайное разнообразие оценок и глубокое осмысление художественных и смысловых особенностей данного произведения у авторов отзывав и рецензий.

**Ключевые слова:** русский Берлин, Пастернак, эмиграция, поэзия

*Sergeyeva-Klyatis A. Y. Pasternak in 1922: on the perception of the contemporaries of Pasternak*

Article focuses on the resonance, which caused in Russian émigré pressed book of poems by Boris Pasternak, «My Sister Life». Noted the extreme diversity of estimates and deep understanding of artistic and conceptual features of this book from the authors of these reviews.

**Keywords:** Russian Berlin, Boris Pasternak, emigration, poetry

*Соколов Р. А. Монашество в исследованиях Аркадия Ивановича Васильева (По материалам Архива Санкт-Петербургского института истории РАН)*

Статья посвящена советскому историку А. И. Васильева, посвятившему свою деятельность прошлому российского Северо-Запада. Указывая на неопубликованную монографию А. И. Васильева о псковских средневековых монастырях, автор отмечает ее научное значение и перспективность намеченных в ней исследований.

**Ключевые слова:** Псков, монастыри, проповедь, русификация

*Sokolov R. A. Monasticism in the research of Arkady Ivanovich Vasiliev (According to the Archives of the St. Petersburg Institute History of RAS)*

The article is devoted to Soviet historian A. Vasilyev, who dedicated his work to the Medieval Northwest Russia. Indicating an unpublished monograph by A. Vasilyev about Pskov medieval monasteries, the author notes its scientific value and prospects outlined in that research.

**Keywords:** Pskov, monasteries, preaching, Russification

*Столлович Л. Н. Леонид Федорович Макарьев: Страничка воспоминаний*

Статья посвящена советскому актёру, режиссёру, педагогу и драматургу, знатоку русской культуры Л. Ф. Макарьеву, а также советской культуре середины-второй половины XX века.

**Ключевые слова:** Л. Ф. Макарьев, культура, театр, мысль

*Stolovich L. N. Leonid F. Makaryev: Page of memories*

The article is devoted to Soviet actor, director, teacher and playwright, an expert on Russian culture Leonid F. Makaryev, and Soviet culture of the mid-second half of the twentieth century.

**Keywords:** Leonid F. Makaryev, culture, theater, thought

*Туровцев Т. А. Природа ангела и реальность души*

Статья посвящена вопросу «есть ли у ангелов душа?», который решается отрицательно через аргументы как теологического порядка, так и точки зрения христианской психологии на душу как незавершенную персональность.

**Ключевые слова:** ангел, душа, природа, грех, личность

*Turovtsev T. A. The nature of an angel and the reality of the soul*

The article is dedicated to question of «whether the soul of angels?», which has a negative solution in theological arguments and the point of view of Christian psychology on the soul as an incomplete personality.

**Keywords:** angel, soul, nature, sin, personality

*Цендровский О. Ю. Идеал величия в философии Ницше*

В статье детальному разбору подвергается ключевая для философии Ницше тема — образ великого индивида. В ходе систематического изложения рассматривается ницшевское понимание человеческого величия и анализируются его основные свойства. Помещая ницшевский идеал величия в широкий контекст метафизики воли к власти, автор настаивает на необходимости рассматривать его как фундаментальный и глубоко обоснованный антропологический концепт, а не продукт романтического произвола.

**Ключевые слова:** нигилизм, переоценка ценностей, величие, этика Ницше, антропология.

*Tsendrovsky O. Y. The Ideal of Greatness in Nietzsche's Philosophy*

The article expounds a key topic of Nietzsche's philosophy — the image of great individual. In the course of systematic exposition Nietzsche's understanding of human greatness is considered and its basic properties are analyzed. Placing Nietzsche's ideal of greatness in the broad context of will to power metaphysics, the author insists on the necessity to treat it as a fundamental and deeply-grounded anthropological concept, not an arbitrary product of romantic imagination.

**Keywords:** nihilism, transvaluation of values, greatness, Nietzsche's ethics, anthropology.

*Щученко В. А. Метаисторическое измерение в культурной политике Российского государства*

Кроме исторической данности существует еще трансцендентный метаисторический уровень бытия государства, определяемый порядком абсолютного, безусловного и вечного (вневременного). Свое отражение этот уровень получает в культуре и культурной политике, столь же сложной, как и жизнь целой страны. Об этом данная статья.

**Ключевые слова:** Россия, СССР, культура, метаистория

*Schuchenko V. A. Meta-historical dimension in the cultural policy of the Russian state*

In addition to the historical datum, there is still a transcendent metahistorical level of the state-being, determined by the order of the absolute, unconditional and eternal (atemporal). This level reflected in the culture and cultural policy, as complex as the life of the whole country. About it in this article.

**Keywords:** Russia, the USSR, culture, metahistory

## Информация для авторов

«Вестник Русской христианской гуманитарной академии» — русскоязычный научный журнал, издающийся с 1997 г. С 2009 г. журнал выходит с периодичностью четыре раза в год. В «Вестнике РХГА» публикуются научные статьи, имеющие научную ценность архивные материалы, материалы научных и научно-практических мероприятий, хроника научной жизни.

Присылаемые в редакцию тексты должны соответствовать следующим формальным требованиям: объем от 0,5 до 0,75 а. л., редактор Word, шрифт Times New Roman, размер 12, интервал одинарный, сноски подстрочные (ГОСТ Р 7.0.5–2008) не более 150 знаков каждая, список литературы затекстовый (в конце статьи). Статьи должны сопровождаться аннотацией на русском и английском языках (каждая версия 400–500 знаков), а также списком из 4–6 ключевых слов на русском и английском языках. Авторам необходимо представить о себе следующие сведения: ФИО полностью, ученая степень, ученое звание, место работы, должность, домашний адрес, телефон, адрес электронной почты.

Материалы, не соответствующие описанным требованиям, могут быть отклонены редакционной коллегией без дальнейших разъяснений.

Решение о публикации поступивших материалов принимается редакционной коллегией на основании внутренних и внешних рецензий.

Редакция оставляет за собой право вносить в публикуемые тексты правку, которая не ведет к изменению смысла.

Электронная версия «Вестника РХГА» размещается в Интернете. Представление материала на рассмотрение редакционной коллегии равносильно признанию права редакции на электронную публикацию.

С аспирантов плата за публикацию рукописей не взимается.

К рассмотрению принимаются материалы, присланные на электронный адрес редакции [journal.rhga@gmail.com](mailto:journal.rhga@gmail.com).

---

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия  
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023  
Тел. 314-35-21 (доб. 218), 571-50-48 (доб. 218); факс 570-02-36  
[www.rhga.ru](http://www.rhga.ru)

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

**ВЕСТНИК  
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

**2013. Том 14. Вып. 4**

Подписано в печать ????.2013. Формат 70 × 100<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. ????. Тираж ??? экз. Заказ № 53

Типография???



# РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

## Программы высшего и среднего профессионального образования

**Формы и сроки обучения:** очная, очно-заочная, заочная, дистанционная.

Дополнительное образование и переподготовка. Второе высшее.

**ВПО:** бакалавриат — 4 года, магистратура — 2 года, аспирантура — 3–4 года.

**СПО:** Колледж иностранных языков  
и Психолого-педагогический колледж — 3 года 10 месяцев.

**Вступительные испытания:** 15 мая — 25 июля. ЕГЭ в зависимости от выбранной специальности: биология, иностранный язык, история, литература, математика, обществознание, русский язык.

Конкурсные испытания в вузе: психометрический тест, сочинение-эссе, собеседование.

**Стоимость обучения:** 20000–47000 руб. за семестр  
(в зависимости от направления и формы обучения).

Возможно полностью или частично бесплатное обучение  
за счет грантов Ученого Совета РХГА.

**Дни открытых дверей:** последний четверг каждого месяца в 17:00.

**Адрес:** наб. реки Фонтанки, 15 (м. «Невский проспект», «Гостиный Двор»)

тел.: (812) 314-35-21; 971-67-71

abiturient@rhga.ru, ozo@rhga.ru, info@rhga.ru

www.rhga.ru

## НАПРАВЛЕНИЯ ПОДГОТОВКИ:

Искусствоведение и гуманитарные науки  
Культурология  
Педагогика  
Психология  
Религиоведение  
Теология  
Философия

Филология  
• английский язык и культура  
• испанский язык и культура  
• итальянский язык и культура  
• финский язык и культура  
• турецкий язык и культура  
• китаистика и японистика