

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

REVIEW

THE RUSSIAN
CHRISTIAN
ACADEMY
FOR THE HUMANITIES

2014
volume 15
issue 1

Since 1997

*Published
4 times a year*

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2014
том 15
выпуск 1

*Издается
с 1997 г.*

*Выходит
4 раза в год*

Санкт-Петербург

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

А. А. Ермичев

Редакционная коллегия

Е. Г. Андреева, К. Е. Нетужилов, О. Е. Иванов, П. Ю. Нешитов,
А. М. Прилуцкий, М. В. Руднева, Р. В. Савинов (*выпускающий редактор*),
П. А. Сапронов, Р. В. Светлов, А. А. Хлевов

Редакционный совет

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

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2014. Том 15. Вып. 1. — СПб.: Изд-во РХГА, 2014.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief

Dmitry Shmonin

Editor

Alexander Ermichev

Editorial Board

Ekaterina Andreeva, Konstantin Netuzhilov, Oleg Ivanov, Petr Neshitov,
Alexander Prilutskii, Maria Rudneva, Rodion Savinov (*Editorial Assistant*),
Petr Sapronov, Roman Svetlov, Alexander Khlevov

Advisory Board

Dmitry Bourlaka (St. Petersburg, Russia) — *chairman*,
Vsevolod Bagno (St. Petersburg, Russia), Sergey Dudnik (St. Petersburg, Russia),
Alexander Korolkov (St. Petersburg, Russia), José Ángel Garcia Cuadrado (Pamplona,
Spain), Jan Krasicki (Wroclaw, Poland), Marek Inglot, SJ (Rome, Italy), Mikhail Maslin
(Moscow, Russia), Maurizio Piseri (Valle d'Aosta, Italy), Sergey Horujy (Moscow, Russia)

The Russian Christian Academy for the Humanities Publishing House
St. Petersburg, Russia

© Русская христианская
гуманитарная академия, 2014
© Авторы выпуска, 2014

СОДЕРЖАНИЕ

БОГОСЛОВИЕ

Публикация

- Флоровский Г. Назначение предания в древней церкви (перевод с англ. А.А. Почекунина) . . . 11
Почекунин А. А. «Рыцарь веры» о даре любви (послесловие переводчика) 29

Актуальное богословие

- Шишков А. В. Первенство в Церкви
в богословии митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа) 32
Андреева Л. Е. Биоэтический нарратив в современном теологическом дискурсе
(на примере технологии суррогатного материнства) 42

Библейское богословие в России

- Корзо М. А. «В десятословии ничтоже являет нам вечного обетования».
К вопросу о месте Декалога в православной мысли XVII — начала XVIII вв. 49
Головащенко С. И. Богословский и научный дискурсы в библейских исследованиях
Киевской духовной академии XIX — начала XX вв. 57

ФИЛОСОФИЯ

Философские основы научного мышления

- Лебедев С. П. Алгоритмы познания. Физический исследовательский алгоритм 67
Лебедев В. Ю. Логические парадоксы и проблемы метаэтики
(социально-философский очерк) 79

История философии

- Галанин Р. Б. Горгий и бихевиоризм 85
Савинов Р. В. Исидор Севильский об образовании и интеллектуальной практике 92
Шиповалова Л. В. История философии как аргумент современной философии
науки. Ф. Суарес и научная объективность 105

<i>Василькова С. Н.</i> Абсолютный идеализм Гегеля в контексте современной научной картины мира	113
<i>Артемов Т. М.</i> Онтологическое понимание в философии М. Хайдеггера	120

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Философия России первой половины XX века

Вступление	126
<i>Евлампиев И. И.</i> Русская философия первой половины XX века — основа нашего движения в будущее	127
<i>Казин А. Л.</i> Философия России	134
<i>Корольков А. А.</i> Апогей русской философии	138
<i>Сапронов П. А.</i> Феномен русской философии	141
<i>Исупов К. Г.</i> Русская философия в стадии молчания (о подпольной философии в России) ..	149
<i>Муравьев А. Н.</i> Философствование XX века на Западе и в России	163

Русская философия в диалоге культур

<i>Красицкий Я.</i> Польская и русская философии глазами друг друга	173
<i>Нешитов П. Ю.</i> Формула русской философии: Гегель плюс Пушкин	188
<i>Вихнович В. Л.</i> Петербургский эпизод Германа Когена и не только... ..	199

Из архива «Русской мысли»

<i>Антощенко А. В.</i> Конфликт между Г. П. Федотовым и правлением Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже (1939)	210
<i>С. Н. Булгаков — Г. П. Федотов</i> Из переписки 1939–1940 гг.	215
<i>Степун Ф. А.</i> Краткий обзор немецких книг о вопросах русского богословия и русской философии (Предисловие К. В. Артема-Александрова)	220

КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ИСТОРИЯ

<i>Веселова С. Б.</i> Преодоление хаоса. Жизненный мир мегаполиса в концептах архитекторов, философов и социологов начала XX века	225
<i>Обухов К. Н.</i> Конструирование индивидуальной идентичности на пределе манифестации социальной реальности	235
<i>Шилова О. Н., Горюнова М. А.</i> Факторы и условия сетевого взаимодействия образовательных организаций	245
<i>Галоян А. С.</i> Стратегия этнизации: вызов без ответа?	254

Образы культуры

<i>Губарева О. В.</i> Образно-стилистический метод анализа икон: научная актуальность	261
<i>Дмитриева А. А.</i> Голландская живопись XVII в. и камера-обскура	268

К 100-летию начала Первой мировой войны (1914–2014)

<i>Нетужилов К. Е.</i> Разбить неприятеля или уничтожить врага? Об отношении к противнику в русском офицерском корпусе в период Первой мировой войны	274
---	-----

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

- Лурье З. А.* Мартин Лютер и Эразм Роттердамский о войне с турками:
к вопросу о религиозной идентичности в рамках конфессиональной Европы 282
- Шадрихина И. А.* Самоубийство В. В. Маяковского в контексте солнцеборческого мифа . . . 288

Метаморфозы религиозного дискурса

- Прилуцкий А. М.* Семиотика социо-религиозных контекстов ритуала 297
- Колкунова К. А.* Современные концепции квазирелигий 305
- Смирнов М. Ю.* О «научном атеизме» и «религиозном энтузиазме» 314
- Товбин К. М.* Пострелигиозное коллажирование в современном старообрядчестве 322
- Артемьев Т. М.* Онтологическое понимание в философии М. Хайдеггера 336

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- «Соловьевские исследования» за 2013 год. (*А. А. Ермичев*) 342
- С. И. Дудник.* Маркс против СССР. — СПб.: изд-во Наука, 2013. — 304 с. (*Р. В. Светлов*) . . . 345

НАШИ ПОТЕРИ

- Л. Н. Столович. Б. А. Ерунов* 347
- М. С. Уваров (К. Г. Исупов)* 348
- Информация для авторов.** 350

CONTENTS

THEOLOGY

Publication

- Florovsky G.* The Function of Tradition in the Ancient Church
(Trans. and comm. by Alexander Pochekunin) 11
- Pochekunin A.* «The Knight of Faith» about the Gift of Love (Post Scriptum of the Interpreter) .. 29

Contemporary Theology

- Shishkov A. V.* Primacy in the Church in the Theology
of Metropolitan John of Pergamon (Zizioulas) 32
- Andreeva A. E.* Bioethical Narrative in Contemporary Theological Discourse
(as exemplified by the technology of surrogate motherhood) 42

Biblical Theology in Russia

- Korzo M. A.* «Nothing gives us eternal promise in the Decalogue». Some Remarks
on the Place of the Decalogue in the Orthodox Thought in XVII-early XVIII centuries 49
- Golovashchenko S. I.* Theological and Scientific Discourses in Biblical Studies
of the Kievian Theological Academy in XIX — early XX centuries 57

PHILOSOPHY

Philosophical Principles of Scientific Thought

- Lebedev S. P.* Algorithms of Cognition — Physical Algorithm of Research 67
- Lebedev V. Ju.* Logical Paradoxes and Meta-Ethical Problems (a Socio-Philosophical Essay) 79

History of Philosophy

- Galanin R. B.* Gorgias and Behaviorism. 85
- Savinov R. V.* Isidore of Seville about Teaching and Cultural Practice 92
- Shipovalova L. V.* The History of Philosophy as an Argument
of Modern Philosophy of Science. F. Suarez and Scientific Objectivity 105

<i>Vasilkova S. N.</i> Hegel's Absolute Idealism in the Context of the Modern Scientific Worldview	113
<i>Artemyev T. M.</i> Ontological Understanding in Heidegger's Philosophy	120

RUSSIAN PHILOSOPHY

Russian Philosophy of the early XX century

<i>Introduction</i>	126
<i>Evlampiev I. I.</i> Russian Philosophy of the early XX century — as the Basis to Enter the Future	127
<i>Kazin A. L.</i> Russian Philosophy.	134
<i>Korol'kov A. A.</i> The Apogee of Russian Philosophy	138
<i>Sapronov P. A.</i> Russian Philosophy as a Phenomenon	141
<i>Isupov K. G.</i> Russian Philosophy at the Silence Stage (on the Underground Philosophy in Russia)	149
<i>Muravyev A. N.</i> The XX century Philosophizing in the West and in Russia	163

Russian Philosophy in the Dialogue with Other Cultures

<i>Krasitsky Y.</i> Polish and Russian Philosophies in the Eyes of Each Other	173
<i>Neshitov P. Y.</i> The Formula of Russian Philosophy: Hegel plus Pushkin	188
<i>Vihnovich V. L.</i> Hermann Cohen's Petersburg Episode and Something More than that...	199

From the Archives of «The Russian Thought»

<i>Antoshchenko A. V.</i> The Conflict between George Fedotov and the Board of St. Sergius Orthodox Theological Institute in Paris (1939)	210
<i>S. N. Bulgakov — G. P. Fedotov.</i> From the Correspondence of 1939–1940	215
<i>Stepun F. A.</i> The Brief Overview of German Books on the Questions of Russian Theology and Russian Philosophy (preface by M. A. Artem-Alexandrov)	220

CULTURAL STUDIES AND HISTORY

<i>Veselova S. B.</i> Bridging the Chaos. The Life-World of the Megalopolis in the Concepts of Architects, Philosophers and Sociologists in the early XX century	225
<i>Obukhov K. N.</i> Structuring the Personal Identity at the Edge of Manifestation of Social Reality	235
<i>Gorunova M. A., Shilova O. N.</i> Factors and Conditions of Educational Institutions Networking	245
<i>Galoyan A. S.</i> Strategy of Ethnization: a Challenge not Broken?	254

Images of Culture

<i>Gubareva O. V.</i> Figurative and Stylistic Method of Analysis of Iconography: its Scientific Relevance	261
<i>Dmitrieva A. A.</i> Dutch Painting of XVII century and the «Camera Obscura»	268

100th Anniversary of World War I (1914–2014)

<i>Netuzhilov K. E.</i> Beat the Adversary or Annihilate the Enemy? On the Relation to the Foe in the Russian Officer Corps in WW I	274
--	-----

RELIGIOUS STUDIES

<i>Lurie Z. A.</i> Luther and Erasmus on the War against the Turks: the Question of Religious Identity within Confessional Europe	282
<i>Shadrihina I. A.</i> Mayakovsky's Suicide in the Context of the Solarfight Myth	288

Metamorphosis of the Religious Discourse

<i>Prilutskii Alex. M.</i> Semiotics of Socio-Religious Contexts of the Ritual	297
<i>Kolkunova K. A.</i> Contemporary Concepts of Quasi-Religions	305
<i>Smirnov M. Y.</i> On «Scientific Atheism» and «Religious Enthusiasm»	314
<i>Tovbin K. M.</i> Post-Religious Collaging in the Modern Orthodoxy of Old Believers	322
<i>Artemev T. M.</i> Ontologic understanding in M. Heidegger's philosophy	336

CRITICS AND BIBLIOGRAPHY

Solovyev's Research in 2013 (by <i>A. A. Ermichev</i>)	342
S. I. Dudnik. Marx against USSR (St. Petersburg: Nauka, 2013) (by <i>R. V. Svetlov</i>)	345

OBITUARIES

Leonid Stolovich, Boris Erunov.	347
Mikhail Uvarov (by <i>K. G. Isupov</i>)	348

Information for contributors	351
---	-----

Публикация

УДК 276

Г. Флоровский

НАЗНАЧЕНИЕ ПРЕДАНИЯ В ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ*

Ego vero Evangelio non crederem, ni si me catholicae
Ecclesiae commoveret auctoritas.

St. Augustinus. Contra epistolam fundamenti Manichaei I. 1

Я не поверил бы Евангелию, если бы меня не побуждал
к этому авторитет католической Церкви.

*Блж. Августин. Против послания манихея
по имени Фундамент I. 1*

Св. Викентий Лириинский и Предание

Знаменитое изречение (*dictum*) св. Викентия Лириинского стало характеристикой отношения Древней Церкви к вопросам веры: *teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* [Всеми мерами надобно держаться того, во что верили повсюду, во что верили всегда, во что верили все]¹. Это стало неизменным критерием и нормой. Особое ударение здесь ставилось на неизменности христианского учения. Св. Викентий фактически призывал к двоякой «вселенскости» христианской веры — в пространстве и во времени. Эта великая идея вдохновляла в свое время и св. Иринея: Единая Церковь, распространенная и рассеянная по миру, и все же говорящая в один голос, поддерживающая единую веру везде такой, какой она передана благословенными апостолами и сохранена чередой свидетелей: *quae est ab apostolis, quae per successionem presbyterorum in ecclesiis custoditur* [Поэтому надлежит следовать пресвитерам в Церкви тем, которые, как я показал, имеют преемство от Апостолов]². Эти две стороны веры, или скорее два измерения, никогда не следует отделять друг от друга. Всеобщность (*universitas*)

* Florovsky G. The Function of Tradition in the Ancient Church, in: Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View. Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Company. (The Collected Works; Vol. 1). 1972. P. 73–92. Перевод и комментарии А. А. Почекунина.

¹ Vincentius Lerinensis. Commonitorium, 2. [Русский перевод И. В. Чельцова: Св. Викентий Лириинский. О вероизложениях вообще, или об общем характере православной догматики. — М.: Православное действие, 1999. — С. 5.]

² Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses, IV. 26, 2. [Здесь и далее русский перевод П. А. Преображенского дан по изданию: Св. Ириной Лионский. Пять книг против ересей. — М.: Университетская типография. Приложение к журналу «Православное обозрение», 1868–1871.]

и древность (*antiquitas*), так же как и согласие (*consensio*), находятся в сопряженных отношениях. Ни один из представленных критериев не являлся самоопределяющим самому себе. «Древность» как таковая еще не достаточный залог истины, если не получено одобрительное согласие (*consensus*) «древних». А к согласию (*consensio*) нельзя непосредственно прийти, если не следовать за Апостольским истоком. Истинная вера, полагал св. Викентий, доступна только двояким восхождением — как к Писанию, так и к Преданию: *duplici modo... primum scilicet divinae legis auctoritate, tum deinde ecclesiae catholicae traditione* [Двояким образом оградить свою веру: во-первых, авторитетом Священного Писания, а во-вторых, преданием Вселенской Церкви]³. Это, однако, не означало наличие двух истоков христианского вероучения. В сущности, правило или канон, слово Божие «совершенно» и «самодостаточно» во всех соотношениях — *ad omnia satis superque sufficiat* [Всесовершенно и всегда вполне вразумительно при снесении одних мест с другими]⁴. Какая же надобность восполнять его неким другим «авторитетом»? Почему же надлежит взывать к авторитету «церковного разумения» (*ecclesiasticae intelligentiae auctoritas*)? Причина вполне очевидна — значение Писания различно толковалось людьми: *ut paene quot homines tot illinc sententiae erui posse videantur* [Почти сколько голов, столько же, по-видимому, можно извлечь из него и смыслов]⁵. Такому множеству бесчисленно разнообразных «отдельных» мнений св. Викентий противопоставил «соборный» церковный разум, разум Кафолической Церкви⁶: *ut prophetae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur* [Направлять нить толкования пророческих и апостольских Писаний по норме церковного и вселенского их понимания]⁷. Предание, по словам св. Викентия, не являлось автономным ведомством и восполняющим источником веры. «Церковное разумение» бессильно что-либо добавить к Писанию. Но его единственное назначение — прояснять и раскрывать истинный смысл Писания. Предание, по сути, есть подлинное истолкование Писания. И в таком восприятии внутренне соразмерно Писанию. Предание является действенным «Писанием, правильно уясненным». А Писание св. Викентием признавалось — единственным, первоисточным и предельным *каноном* христианской истины.

Герменевтический вопрос в Древней Церкви

Это положение св. Викентия полностью согласовалось с установленным преданием. И с превосходным высказыванием св. Илария Пиктавийского: *scripturae enim non in legendo sunt, sed in intelligendo* [Ибо Писание не для чтения, а для разумения]⁸. В IV веке проблема правильной экзегезы по-прежнему находилась в эпицентре борьбы Церкви против ариан не меньше, чем во II веке в борьбе с гностиками, самнитами

³ Vincentius Lerinensis. Loc. cit. С. 4.

⁴ Там же. С. 4.

⁵ Там же. С. 4.

⁶ Термин «catholicus» (*catholicae* от *греч.* καθολικός, от ката и олос) значит всеобщий, всецелый, повсюдный, повсеместный. Так называлась первоначально христианская Вера и Церковь в отличие от еретических и схизматических обществ, а с того времени когда Церковь стала отделять свою Веру от них Вселенскими Соборами, этот термин стал равнозначным слову православный (*орбодоξος*). — *Прим. перев.*

⁷ Там же. С. 4.

⁸ Hilarius Pictaviensis. *Ad Constantium Augustum liber primus*, II, cap. 9, ML X, 570; эту фразу также повторяет св. Иероним (Hieronymus. *Dialogus Adversus Luciferianos* cap. 28, ML XXIII, 190–191).

и монтанистами. Все участники спора обращались библейскому тексту. Еретики, равно гностики и манихеи, подкрепляли свои доводы словами и отрывками из Библии и звали к авторитету Св. Писания. Экзегетика в то время являлась основным и, вероятно, единственным богословским методом, а авторитет Писания признавался полновластным и пресовершенным. Сторонники канонического учения были вынуждены поднять важный герменевтический вопрос — что признавать основанием истолкования? Во II веке термином «Писания» первоначально называли Ветхий Завет, к тому же вопрос авторитета этих «Писаний» был до предела заострен и практически отвергнут учением Маркиона. Единство двух Заветов, сплетенных в одну Библию, пришлось обосновывать и подтверждать. Что было основой и залогом христианского и христологического понимания «Пророчества», то есть Ветхого Завета? В сложившейся исторической ситуации произошло первое обращение к авторитету Предания. Писание принадлежит Церкви, и только в Церкви, в общине истинной веры, соответственно, Писание можно надлежащим способом точно истолковать и правильно понять. Еретики, то есть те, кто вне пределов Церкви, не имели ключа к разумению библейских слов. Не является достаточным основанием чтение и извлечение из него библейских глаголов. Писание нуждалось в раскрытии его подлинного основания или поиске его цели, взятое как единое целое, способное упорядочивать и просвещать. Этим светом следовало озарить, как это было — перед тем как стало, истинный первофакт библейского Откровения, великий первозамысел и первоизволение искупительного Промысла Божьего. А совершить это подвижничество можно только усилием внутренней веры. Лишь очами веры становится видимым свидетельство о Христе (*Christuszeugniss*) на ветхозаветных страницах. Исключительно способствованием веры — единство тетраморфного Евангелия⁹ — могло быть в надлежащем виде установлено. Но такая вера не согласуется со своевольными и субъективными взглядами отдельных индивидов. Прежде всего, это церковная вера, берущая свой исток в Апостольском послании, или проповеди (*kerygma*)¹⁰, и, кроме того, соразмерная ему в полной мере. Тем, кто был вне Церкви, не хватало именно такого прочного и всеобъемлющего послания, евангельского «сердца», благоухающего истиной. Писание для них всего лишь мертвая буква или собрание притч и сказаний, заимствованных из чуждых источников, которые они пытались упорядочить и настроить на свой собственный лад. У них была иная вера. Это главный аргумент Тертуллиана в страстном трактате «О прескрипции [против] еретиков» (*De praescriptione*). Он не стал бы обсуждать сакральные библейские слова с еретиками, не имевшими никаких прав использовать в спорах Писание, так как оно им не принадлежало. Писание целиком и полностью принадлежало Церкви. Тертуллиан подчеркивал приоритет «правила веры» (*regula fidei*), бывшего единственным потайным ключом, раскрывающим смысл Писания. И это «правило» было Апостольским, рожденным в нем и выросшим из этого послания. К. Г. Тёрнер верно описал значение и цель этого обращения или отсылки к «правилу

⁹ Св. Ириней Лионский называл четыре книги Евангелия «четверообразным Евангелием» (тетраμόρφον τὸ εὐαγγέλιον). См.: Irenaeus Lugdunensis. *Adversus haereses*, III. — *Прим. перев.*

¹⁰ *Kerygma* (лат. от греч. κήρυγμα — свидетельство, провозглашение, проповедь; от κηρυσσω (*kerusso* — Я свидетельствую, проповедую), от κήρυξ (*kēruks* — глашатай, вестник)) — термин новозаветной герменевтики, один из аспектов сотериологического процесса, совершаемого через харизматических посланников Слова, означающий также формализованные учения, в том числе и вероисповедные положения; по смыслу близкий понятию «благой вести» (εὐαγγέλιον).

веры» в ранней Церкви. «Когда христиане называли “Правило Веры” “Апостольским”, они не имели в виду, что Апостолы сошлись и сформулировали его... Они подразумевали под этим то, что исповедание веры, произносимое каждым из катехуменов перед Крещением, воплощало основополагающую формулу веры, которую Апостолы исповедовали и передали их последователям исповедовать после них». Исповедание веры исполнялось везде одинаково, хотя его непосредственное языковое выражение менялось в зависимости от географического пространства. И оно всегда было тесно связано с формулой, произносимой в таинстве Крещения¹¹. Писание, помимо несоблюдения этого «правила», также может быть ложно истолковано. Писание и Предание, согласно мысли Тертуллиана, были слитны и нераздельны: *ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum* [Ибо там, где обнаружится истина учения и веры христианской, там и будет истина Писания, истина толкования и всего христианского предания]¹². Апостольское Предание веры стало незаменимым ведением в понимании Писания и предельным залогом его правильного истолкования. Церковь не представляла исполнительную власть, имеющую право судить согласно букве Писания, — скорее являлась сокровенным обладателем и стражем той Божией истины, которая сохранилась и хранилась в Св. Писании¹³.

Св. Ириней и «Канон истины»

Св. Ириней, обличая попытки гностиков к своим положениям приладить и приспособить нескладно сложенные ими Божественные глаголы, воспользовался живописным сравнением. Умелый художник создал прекрасное царское изображение из множества драгоценных камней. Теперь, другой человек переставляет камни и приводит мозаичное изображение в другой вид, располагая камни на иной лад таким образом, что делает из него изображение пса или лисицы. Затем он начинает отзывать и говорить, что именно таковой была оригинальная картина, созданная первым мастером, обосновывая подлинность мозаики драгоценностью камней (ψηφίδες). В действительности, однако, оригинальный вид изображения уничтожен — *λύσας τὴν ὑλοκείμενην τοῦ ἀνθρώπου*. Еретики именно таким образом поступают по отношению к Писанию. Они не видят и нарушают «порядок и связь» Св. Писания и «разрывают члены истины» — *λύοντες τὰ μέλη τῆς ἀληθείας*. Слова, выражения и изображения — *ρήματα, λέξεις, παραβολαὶ* — исходные, конечно, а замысел, *ὑπόθεσις*, выдуманный и подложный¹⁴. Св. Ириней предложил еще одну

¹¹ Turner C. H. *Apostolic Succession*, in: *Essays on the Early History of the Church and the Ministry*. Ed. H. B. Swete. — London, 1918. — P. 101–102. Также см.: Yves M. J., Congar O. *La Tradition et les traditions*, in: *II Essai Théologique*. — Paris, 1963. — P. 21 ss.

¹² Tertullianus. *De praescriptione haereticorum*, XIX, 3. [Русский перевод А. А. Столярова. *Общ. ред. и сост. А. А. Столярова: Тертуллиан. О прескрипции [против] еретиков / Избранные сочинения*. — М.: Прогресс-Культура, 1994. — С. 114.]

¹³ Flesseman-van-Leer Cf. E. *Tradition and Scripture in the Early Church*. — Assen, 1954. — P. 145–185; Damien van den Eynde. *Les Normes de l'Enseignement Chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*. — Gembloux-Paris, 1933. — P. 197–212; Stirniman J. K. *Die Praescriptio Tertullianus im Lichte des römischen Rechts und der Theologie*. — Freiburg, 1949; а также введение и примечания Р. Ф. Рёфуле (R. F. Refoulé) в издании: *De praescriptione haereticorum*, in: «Sources Chrésiennes», 46. — Paris, 1957.

¹⁴ Irenaeus Lugdunensis. *Ibid.* I. 8, 1.

аналогию. В те времена в обращении были некие гомероцентоны (*Homero-centones*)¹⁵, составленные из подлинных стихов Гомера, но взятых наугад, вне контекста и предполагаемых произвольным способом¹⁶. Каждая отдельная строфа была по-настоящему гомеровской, но вот только новый сказ, созданный переложением смысла, был отнюдь не гомеровским. Несмотря на это можно было легко обмануться знакомым звучанием гомеровского слога¹⁷. Следует отметить, что Тертуллиан тоже упоминает эти любопытные центоны (*centones*), сложенные из поэтических строф Гомера или Вергилия¹⁸. Видимо, это был распространенный прием в полемической литературе того времени. Итак, точка зрения, которую собираются высказать св. Ириней, становится очевидной. У Писания есть только ему присущие образы и подобию божественных первообразов, свое собственное внутреннее устройство и соразмеримость. Еретики не учитывают этот исходный прообраз, или скорее подменяют своим собственным. Другими словами, они перелагают библейское свидетельство по образцу, совершенно чуждому Писанию. Тем же, утверждает св. Ириней, кто неуклонно соблюдал «канон истины», полученный в обряде Крещения, не составит никакого труда «восстановить все сказанное на соответствующее ему место» (τῆ ἰδίᾳ τάξει). И посредством «канона истины» в силах будут удержать истинный прообраз. В оригинале св. Ириней использует необычное выражение: проσαρμόσας τῷ τῆς ἀληθείας σωματίῳ (которое нескладно передано — *corpusculum veritatis* — в позднем латинском переводе)¹⁹. Но смысл выражения совершенно ясен. Существительное σωματίον не всегда употребляется как деминутив²⁰. Оно может просто служить для обозначения некоего «отдельного тела». Выражение св. Ириней под этим подразумевает Тело (*corpus*)²¹ истины, правильный контекст, первоначальное изображение, «представленный вид», изначальное расположение камней и стихотворных строф²². Поэтому св. Иринею представляется важным строго соблюдать «правило» веры во время чтения Писания. Оно передано верующим (и в которое они посвящены) в обряде принятия вероисповедной формулы в таинстве Крещения. Неуклонное исполнение этого «правила» дарует возможность точно установить и определить первоначальное послание или «истину» Писания. Любимым выражением св. Ириней было «правило истины»: κανὼν τῆς ἀληθείας, *rēgula*

¹⁵ Центон (от *лат.* cento, centonis — платье из разноцветных лоскутов; от *греч.* κέντρων, κέντων) — стихотворное или прозаическое произведение, составленное из строк разных произведений. Здесь, произведения, составленные из стихов Гомера (гомероцентоны). — *Прим. перев.*

¹⁶ В первой публикации статьи (The Function of Tradition in the Ancient Church, in: The Greek Orthodox Theological Review. — Winter, 1963. — Vol. IX. — P. 181–200.) в этом месте сноска на энциклопедическую статью о центонах: Cf. Crusius. s.v. «Centones», in: Pauly-Wissowa R. E. — 1899. — Bd. III. — S. 1929–1932. — *Прим. перев.*

¹⁷ *Op. cit.* I. 9, 4.

¹⁸ Tertullianus. *Op. cit.* XXXIX. [Там же. С. 126.]

¹⁹ *Corpusculum veritatis* (*лат.*) — «тельце истины». — *Прим. перев.*

²⁰ Деминутив (от *лат.* deminutus — уменьшенный). Существительные с общим словообразовательным значением «уменьшительность». Основные способы словообразования — аффиксальный и безаффиксный. Уσμάφιπн (*греч.*) — деминутив от существительного σῶμα. Уῶμα — тело как нечто воспринимаемое; противоположность другому древнегреческому слову σάρξ — плоть как нечто воспринимающее. — *Прим. перев.*

²¹ *Corpus* (*лат.*) — тело, как материальная субстанция (прот. *anima, animus*). — *Прим. перев.*

²² Kattenbusch Cf. F. Das Apostolische Symbol. — Leipzig, 1900. — Bd. II. — S. 30 ff., а также его примечание in: Zeitschrift f. neutest. Theologie. — 1909. — X. — S. 331–332.

veritatis. «Правило», по сути, есть не что иное, как Апостольское свидетельство и послание, их проповедью (κήρυγμα) и возвещением (*praedicatio*)²³ (или глашатайством: *praesfñium*)²⁴ «сохраненное» в лоне Церкви и вверенное ей Апостолами, а затем крепко держалось верой и передавалось, с преисполненным единодушием повсюду, посредством следования пресвитерам: *qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt* [и вместе с преемством епископства <по благоволению Отца> получили известное дарование истины]²⁵. Каким бы прямым и непосредственным ни казалось коннотативное значение этого глубокомысленного выражения, нет сомнений в том, что св. Иринею имел в виду одно — непрерывное сохранение и передачу сокровенной веры силой исходящего и промыслительного вездеприсутствия в Церкви Святого Духа. Целостное устройство Церкви, по св. Иринею, единожды и навсегда даровано как божественная «благодать» и «установление». А «Предание», по его мысли, есть *depositum juvenescens*²⁶ [живое предание], доверенное Церкви, как новое дыхание жизни, так же, как дыхание было даровано первозданному человеку (*quemadmodum aspiratio plasmationis*)²⁷. В этом содержание и утверждение нашей веры и лестница для восхождения к Богу. Епископы или «пресвитеры» в Церкви, по благоволению, стали хранителями и служителями этой в первозданности сохраняемой истины.

«Итак, где находятся (*posita sunt*) дарования (*charismata*) Господни, там надлежит учиться истине у тех, которые имеют преемство церковное от Апостолов (*apud quos est ea quae est ab apostolis ecclesiae successio*), здравую и безукоризненную жизнь и неискаженное и неповрежденное учение. Ибо они сохраняют нашу веру в Единого Бога, все сотворившего, и причащают любовь к Сыну Божию, ради нас исполнившему столь великие распоряжения, и безопасно излагают нам Писания, не хуля Бога, не безчестя патриархов, не уничтожая пророков»²⁸.

Règula Fidei

Предание в ранней Церкви, в первую очередь, являлось герменевтическим основанием и методом. Писание можно было справедливо и в полной мере оценить и понять только в свете и посредством живительного Апостольского Предания, бывшего существенной движущей силой христианского бытия. Конечно, так было не потому, что Предание могло что-то добавить к отраженному в Писании, а потому, что предоставляло оживляющий контекст, всеобъемлющую перспективу, которая позволила бы непосредственно раскрыть и понять истинную «цель» и полноту «первозамысла» Св. Писания, суть Божественного Откровения. Истина, согласно св. Иринею, является «сохраняемым целым, в стройном сочетании членов и без повреждения», телом (*corpus*)²⁹, «согласной мелодией»³⁰. Но уловить верное звучание

²³ *Praedicatio* (лат.) — возвещение, провозглашение, прославление. — Прим. перев.

²⁴ *Praesfñium* (от лат. *praesfñius*) — относящийся к глашатаю. — Прим. перев.

²⁵ *Loc. cit.* IV. 26, 2.

²⁶ *Depositum juvenescens* (лат.) — возможные варианты перевода: «цветущее установление», «драгоценное сокровище», «обновляющийся залог», «обновляющееся достояние». — Прим. перев.

²⁷ *Op. cit.* III. 24, 1.

²⁸ *Ibid.* IV. 26, 5.

²⁹ *Ibid.* II. 27, 1 (*veritatis corpus* [тело истины]). — Прим. перев.

³⁰ *Ibid.* II. 28, 3.

этой «мелодии» можно только посредством веры. Предание не просто передавало наследованное учение в «иудейском изводе» — скорее даровало жизнь, вечно пребывающую в истине³¹. И это не был установленный контроль или соблюдение свода обязательных правил — скорее представление о смысле и действенное утверждение богооткровенных событий, откровение «Господа, который действует». И этот предел удерживался интенсивностью поля библейской экзегезы. Дж. Л. Прэстидж весьма хорошо выразил этот настрой: «Голос Библии можно ясно услышать, только если ее текст толкуется развернуто и целесообразно, в соответствии с апостольской верой и свидетельством исторического осуществления христианского мира. Только еретики полагались на изолированные тексты, а представители вселенского предания больше внимания уделяли целостности библейских оснований»³². Подводя итог своему тщательному анализу назначения Предания в ранней Церкви, Эллен Флессман ван Лэр отметила: «Писание без должного истолкования — еще не Писание. Оно становится таковым, оживает, только под пером истолкователя или когда звучит из его уст». Итак, Писание следует истолковывать «согласно его собственному основному содержанию», раскрываемому правилом веры (*rēgula fidei*). Таким образом, такое правило (*rēgula*) становится, как это и было, главной орбитой в экзегетической вселенной. «Подлинное истолкование Писания — это церковная проповедь, возвещающая о свидетельстве, сохраненном в предании»³³.

Св. Афанасий и «границы веры»

В IV веке ситуация оставалась прежней. Спор с арианами вновь перешел в область экзегетики, по крайней мере так было на ранней этапе. Ариане и сторонники их учения собрали впечатляющий массив текстов Писания в защиту догматических положений своего вероучения. Они собирались свести богословскую дискуссию к единому библейскому основанию. Свои притязания, прежде всего, ариане обосновывали, исключая все остальные, только этим источником. А их экзегетический метод и способ работы с текстом были схожи с практикой ранних раскольников. Они оперировали избранными текстами-доказательствами, не учитывая общий контекст Откровения. Императивом для ортодоксов являлось обращение к разуму Церкви, к «Вере», единожды данной, а потом последовательно и неукоснительно соблюдаемой. Это было и главной целью, и неизменным методом св. Афанасия. Ариане приводили

³¹ Cf. Dom Odo Casel, O. S. B., Benedict von Nursia als Pneumatiker, in: Heilige Überlieferung. — Münster, 1938. — S. 100–101: *Die heilige Überlieferung ist daher in der Kirche von Anfang an nicht bloss ein Weitergeben von Doktrinen nach spätjüdischen (nachchristlicher) Art gewesen, sondern ein lebendiges Weiterblühen des göttlichen Lebens* [Священное предание, следовательно, не просто передача в позднеиудейском (а потом в христианском) виде церковного вероучения, а живое цветение божественной жизни]. В подстрочном примечании Касел ссылается на Джона Адама Мёлера (*John Adam Möhler*).

³² Prestige G. L. *Fathers and Heretics*. — London: SPCK, 1940. — P. 43.

³³ Flesseman. Op. cit. P. 92–96. О св. Иринее см.: Flesseman. Op. cit. P. 100–144; Van den Eynde. Op. cit. P. 159–187; Reynders B. *Paradosis, Le progrès de l'idée de tradition jusqu' à Saint Irénée*, in: «Recherches de théologie ancienne et médiévale», V. — 1933. — P. 155–191; La polémique de Saint Irénée. Ibid. — VII. — 1935. — P. 5–27; Holstein H. *La Tradition des Apôtres chez Saint Irénée*, in: *Recherches de Science religieuse*. — 1949. — XXXVI. — P. 229–270; *La Tradition dans l'Église*. — Paris, 1960; Benoit A. *Écriture et Tradition chez Saint Irénée*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*. — 1960. — XL. — P. 32–43; *Saint Irénée, Introduction à l'étude de sa théologie*. — Paris, 1960.

в доказательство различные библейские отрывки, чтобы обосновать собственное утверждение о том, что Спаситель был сотворен. В ответ Афанасий взывал к «правилу веры». Это был его классический довод. «А мы, держась цели веры (τὸν σκοπὸν τῆς πίστεως), признаём имеющим правильный смысл (ὀρθὴν τὴν διάνοιαν) то, что понимают они худо»³⁴. Св. Афанасий утверждал, что «правильное» истолкование отдельных текстов возможно только в озаряющем свете истины веры. «В рассуждении изречений, ныне представляемых ими из Евангелий, разумение их оказывается неосновательным, это удобно можно видеть, если и теперь обратимся к цели нашей христианской веры (τὸν σκοπὸν τῆς καθ' ἡμᾶς τοῦς Χριστιανοῦς πίστεως), и приняв ее для себя за правило (ὡσπερ κανόνι χρῆσάμενοι), будем, как сказал Апостол, внимательны к чтению (τὸν σκοπὸν) богодухновенного Писания»³⁵. Кроме того, особое внимание следует также уделить непосредственному контексту и местонахождению каждой отдельной фразы и выражения, чтобы не остаться в стороне от истинного смысла, изложенного Апостолом³⁶. В обращении к епископу Серапиону, размышляя о Святом Духе, св. Афанасий утверждал, что ариане вновь — либо отвергли, либо сбились с «цели Божественного Писания» — μὴ εἰδόντες τὸν σκοπὸν τῆς Θείας Γραφῆς³⁷; τὰ λεγόμενα μόνον σκοπῶν, καὶ μὴ τὴν διάνοιαν θεωρῶν³⁸. Слово σκοπός употреблялось на языке св. Афанасия практически как эквивалент того, что св. Ириней обозначал термином ὑπόθεσις — лежащая в основе «идея», исходный первозамысел, подразумеваемый смысл³⁹. Кроме того, слово σκοπός привычный термин, нередко употребляемый в экзегетике определенных философских школ, особенно в неоплатонизме. Экзегетика играла заметную роль в философских начинаниях того времени, а проблема герменевтического основания постепенно назревала. Например, Ямвлих оказался несколько формален в этом отношении. Кто-то должен был открыть «главное» или задать основную тему, изложить целый трактат, тщательно проработав все положения, постоянно держась определенной умонастроенности⁴⁰. Св. Афанасий мог хорошо знать рабочее употребление этого термина. Вводило в заблуждение, утверждал он, цитирование изолированных текстов и отрывков, непоследовательность целостному замыслу Священного Писания. Оши-

³⁴ Athanasios Alexandrias. *Orationes contra Arianos* III. 35. [Русский перевод Московской Духовной Академии: На ариан слово третье / Св. Афанасий Великий. Творения: В 4-х томах. — М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. — Т. 2. — С. 414.]

³⁵ Ibid. III. 28. Там же. С. 406.

³⁶ Athanasios Alexandrias. *Orationes contra Arianos* I. 54. [На ариан слово первое. Там же. С. 246–247.]

³⁷ Athanasios Alexandrias. *Epistulam ad Serapionem* II. 7. [К тому же епископу Серапиону послание II-е. Там же. — Т. III. — С. 56.]

³⁸ См.: Athanasios Alexandrias. *Epistola encyclica ad episcopos Egypti et Libyae* 4. [К Епископам Египта и Ливии — окружное послание против ариан. Там же. — Т. II. — С. 15.] Τὰ λεγόμενα μόνον σκοπῶν, καὶ μὴ τὴν διάνοιαν θεωρῶν. [Изучают и собирают изречения Писания с единственной целью [σκοпῶν], чтобы показать правильность своего мудрствования. — *Прим. перев.*]

³⁹ См.: Müller G. *Lexicon Athanasianum, sub voce: id quod quis docendo, scribendo, credendo intendit* [этим называлось: то, что осмыслялось, излагалось, направляемое верой].

⁴⁰ См.: Prächter K. *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, in: *Genethliakon*. Carl Roberts zum 8. März 1910. — Berlin, 1910. Прёхтер переводит σκοπός словом Zielpunct или Grundthema (S. 128 f.). «Он характеризует метод Ямвлиха как “universalistische Exegese”» (S. 138). Прокл, в своем комментарии к Тимею, противопоставляет Порфирия и Ямвлиха: Порфирий истолковывает тексты способом μερικώτερον, в то время как Ямвлих — ἐποπτικώτερον, который является всесторонним и синтетическим способом: in *Timaeus* I. — P. 204, 24 ff., цитата Прёхтера: S. 136.

бочно толковать термин σκολός, взятый из идиоматического словаря св. Афанасия, как «подспудный смысл» Писания. «Границы» веры, или Писания, есть вероисповедный плод, проросший из зерен «правила веры», как его соблюдали в Церкви и «передавали» от отцов к отцам, тогда как ариане «на каких могут указать Отцов» в связи с их убеждениями⁴¹. Как правильно заметил кардинал Ньюмен, св. Афанасий считал «правило веры» предельным «основанием толкования», противопоставляя «церковное разумение» (τὴν ἐκκλησιαστικὴν διάνοιαν)⁴² «разномыслию» еретиков⁴³. Св. Афанасий неустанно проверял и скрупулезно изучал доводы ариан, чтобы предельно точно изложить основоположения Христианской веры, прежде чем вплотную заняться опровержением арианских текстов-доказательств, с целью восстановления их в истинном свете. Г. Э. У. Тёрнер описал способ экзегезы св. Афанасия так: «Выступая против излюбленной арианами техники выделения грамматического значения текста, не учитывающих непосредственный контекст и существующее поле референций, способствующих более глубокому постижению целостности Библии, св. Афанасий призывает к общей смене вектора церковной Веры как некоего Канона истолкования. Ариане не видят широкого размаха библейского богословия и поэтому в полной мере не учитывают контекст, в который помещены их тексты-доказательства. Смысл Писания должен непосредственно восприниматься как текст самого Св. Писания. Это было воспринято арианами как фактический отказ от обращения к Писанию, его замену на Предание, с условием использования доводов только из Предания. Конечно, беззаботные руки могли надеть “смирительную рубашку” на Библию, что и пытались сделать ариане и гностики своим догматизмом. Это, бесспорно, не входило в намерения самого св. Афанасия. В его представлении это было переходом от опьяняющей экзегезы к экзегезе трезвой, переход от близорукого упования на грамматический буквализм к осмыслению назначения (σκολός, χαρακτήρ) Библии»⁴⁴. Профессор Тёрнер, по-видимому, несколько преувеличил опасность. Довод был все же строго библейским и, в сущности, св. Афанасий признал достаточность Писания, священного и богодухновенного, для защиты истины⁴⁵. Но только Писание следует истолковывать посредством живого вероисповедного Предания, соблюдая и держась «правила веры». Однако «правило», не являлось здравым смыслом, навязанным «внешним» авторитетом, который мог быть «предписан» Священным Писанием. Это была то же «апостольское послание», сохраненное в евангелических книгах, но это была так же и воплощенная проповедь (*in epitome*). Св. Афанасий пишет к епископу Серапиону: «Сверх сего, посмотрим еще на самое первоначальное предание, на учение и веру Вселенской Церкви, — веру, какую предал (ἔδωκεν) Господь, проповедовали (ἔκήρυξαν) Апостолы, соблюдали (ἐφύλαξαν) Отцы. Ибо на ней основана Церковь»⁴⁶. Данный фрагмент точно характеризует и ясно

⁴¹ Athanasios Alexandrias. Epistula de decretis Nicaenae synodi 27. [Послание о том, что собор Никейский, усмотрев коварство Евсеевых приверженцев, определение свое против арианской ереси изложил приличным образом и благочестно / Там же. Т. I. С. 437.]

⁴² Athanasios Alexandrias. Apologia contra Arianos I. 44. [Защитительное слово против ариан / Там же. Т. I. С. 341–343.]

⁴³ Select Treatises of St. Athanasius, вольный перевод кардинала Дж. Г. Ньюмена (J. H. Cardinal Newman), in: Vol. II (Eighth impression, 1900). P. 250–252.

⁴⁴ Turner H. E. W. The Pattern of Christian Truth. — London: Mowbray, 1954. — P. 193–194.

⁴⁵ Athanasios Alexandrias. Contra Gentes I. [Слово на язычников / Там же. Т. I. С. 125–126.]

⁴⁶ Athanasios Alexandrias. Epistulae ad Serapionem I. 28. [К Серапиону, епископу Тмуисскому, послание 1-е. Против хулителей, утверждающих, что Дух Святой есть тварь / Там же. Т. III. С. 41.]

определяет позицию св. Афанасия. Три термина во фразе непосредственно совпадают: *παράδοσις* (предание) — от самого Христа, *διδασκαλία* (учение) — дано Апостолами, а *πίστις* (вера) — Вселенской Церковью. Именно в этом крепкий фундамент (*θεμέλιον*) Церкви — единое и единственное ее основание⁴⁷. Создается ощущение, что Писание непосредственно относится и включено в содержание этого «Предания», дарованное, как и было изначально, Господом. В завершающей главе своего первого послания к Серапиону св. Афанасий вновь возвращается к этой теме: «Ибо изложил я это согласно с преданною нам от Отцев Апостольскою верою, ничего не примыслив отвне, но чему научился, то и начертал (*ἔνευχάραξα*), согласно с Святыми Писаниями»⁴⁸. По другому поводу св. Афанасий словами из самого Писания подтверждает Апостольское предание (*paradosis*)⁴⁹. Показательно, что во всех спорах с арианами никто ни разу не сослался на какие-либо «предания» — во множественном числе. Единственной ссылкой всегда было «предание», скорее — Предание, то есть Апостольское Предание, состоящее из целостного и интегрального содержания апостольской «проповеди», сведенной к «правилу веры». Единство и согласованность Предания являлось решающим и окончательным доводом во всех спорах.

Цель экзегезы и «правило богослужения»

Обращение к Преданию стало действенным обращением к церковному разуму. Предполагалось, что Церковь обладала знанием и пониманием истины, истины и «смысла» Откровения. Соответственно, Церковь обладала как умением, так и авторитетом проповедовать и толковать Евангелие. Этим не подразумевалось, что Церковь «выше» Писания. Она полагалась на Писание, но, с другой стороны, и не была связана его «буквой». Предельной целью экзегезы и толкования было выявление смысла и предназначения Св. Писания, или, скорее, смысла Откровения, смысла события искупительной жертвы Христа (*Heilsgeschichte*). Церкви следовало проповедовать Христа, а не только «Писание». Назначение Предания в Древней Церкви можно правильно понять посредством действенного применения Писания. Слово остается живительным в лоне Церкви, отражаясь на ее жизни и домостроительстве. Вера и жизнь органично переплетаются. Здесь будет уместно вспомнить знаменитый фрагмент из *Indiculus de gratia Dei*⁵⁰, ошибочно приписываемый папе Целестину, а в действительности изложенный св. Проспером Аквитанским:

⁴⁷ Кутберт Р. Б. Шепланд (Cuthbert Richard Bowden Shapland) справедливо предположил, что *θεμέλιον* в этом тексте обозначает у св. Афанасия определенно триипостасное Имя, к которому взывают при Святом Крещении. Фактически, св. Афанасий цитирует *Dominical commission* (Воскрешение) немного позже в том же разделе своего послания и начинает так: «Господь, посылая Апостолов, такое именно основание Церкви повелел положить, говоря... так и научили пошедшие Апостолы», in: *The Letters of Saint Athanasius concerning the Holy Spirit*. — London: Epworth, 1951. — P. 152, n. 2 (P. 134). Перевод, введение и примечания К. Р. Б. Шепланда. [Op. cit. 28. Там же. Т. III. С. 42. — Прим. перев.]

⁴⁸ Op. cit. 33. Там же. Т. III. С. 48.

⁴⁹ Athanasios Alexandrias. *Epistula ad Adelphium* 6. [«Правая вера, заимствованная из Апостольского учения и отеческого предания, подтверждаемая Ветхим и Новым Заветом» / Послание к епископу и исповеднику Адельфию против ариан. Там же. Т. III. С. 307. — Прим. перев.]

⁵⁰ Prosperus Tiro Aquitanus. *De Gratia Dei Et Libero Voluntatis Arbitrio* (О благодати Божией и свободе воли человека). Проспер Аквитанский (ок. 390–455) — теолог-экзегет и поэт, секретарь

«Эти неприкосновенные декреты Святого Апостольского Престола, с помощью которых наши Святые Отцы ввели гибельные новшества. Давайте же обратимся вновь к святым молитвам, одинаково совершаемым, согласно Апостольскому преданию, священниками каждой Вселенской Церкви во всех уголках мира. И пусть правило богослужения устанавливается правилом веры».

Изначально, конечно, эта фраза в ее непосредственном контексте не являлась формулированием общего основания, а ее прямым назначением было свести все к одному отдельному положению: Крещению Младенцев как убежденности наследования первородного греха. Это не являлось авторитетной прокламацией Папы, а было частным мнением отдельного богослова, высказанным в горячем споре⁵¹. Однако не стоит считать обычной случайностью и недоразумением тот факт, что фраза была изъята из ее непосредственного контекста и слегка изменен ее строй, с целью выразить принцип: *ut legem credendi statuât lex orandi* [Таким образом, чтобы правило богослужения устанавливалось правилом веры]. «Вера» нашла свое изначальное выражение именно в литургических, сакраментальных обрядах и формулах, а «символы веры» изначально появились как интегральная часть обряда посвящения. «Исповедальные изложения веры, будь то в вопрошаемой или провозглашаемой форме, стали проявляться в литургии, отражаясь на ее устойчивости или гибкости», — утверждает Дж. Н. Д. Келли⁵². «Литургия» — в развернутом и полном смысле слова — была первоначальным и исходным слоем церковного Предания, а довод из правила богослужения (*lex orandi*) применялся еще в спорах конца II века. Церковное богослужение являлось торжественным возвещением ее Веры. Имянаречение в обряде Крещения, вероятно, стало самой ранней Триипостасной формулой, как Евхаристия была первоначальным свидетельством таинства Искупления во всей своей полноте. Новый Завет, как «Писание», стал бытийной основой в богослужениях Церкви. А Писание впервые стали читать во время совершения службы и молитвословия.

Св. Василий и «Неизложенное Предание»

Ранее св. Ириней уже отсылал к «вере» — как к тому, что даруется обрядом Крещения. Литургические доводы применяли так же Тертуллиан и св. Киприан⁵³. Св. Афанасий и каппадокийцы пользовались этим же доводом. Завершенное изложение всего этого в свете богослужебного предания есть у св. Василия. Опровергая доводы поздних ариан о Святом Духе, св. Василий обосновывал свое доказательство на тщательном разборе доксологии, соблюдаемой в Церквях. Посвященное этому сочинение

пап Целестина I и Льва I. Участник дискуссии о свободе воли и благодати, в которой защищал взгляды блж. Августина. Из произведений последнего составил антологию. Также состоял с ним в переписке. — *Прим. перев.*

⁵¹ См.: Dom. Capuyns M. L'origine des Capitula Pseudo-Celestiniens contre les Semipelagiens, in: *Revue Bénédictine*. — 1929. — Т. 41. — P. 156–170; особенно Karl Fédérer. *Liturgie und Glaube, Eine theologiegeschichtliche Untersuchung* (Freiburg in der Schweiz, 1950) (=Paradosis, IV); cf. Dom B. Capelle. *Autorité de la liturgie chez les Pères*, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*. — 1954. — Т. XXI. — P. 5–22.

⁵² Kelly J. N. D. *Early Christian Creeds*. — London: Longmans, Green & Co, 1950. — P. 167.

⁵³ См.: Fédérer. *Op. cit.* S. 59 ff.; F. De Pauw. *La justification des traditions non écrites chez Tertullien*, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. — 1942. — Т. XIX, 1/2. — P. 5–46. Cf. также Georg Kretschmar. *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*. — Tübingen, 1956.

св. Василия «De Spiritu Sancto»⁵⁴ излагалось в разгар отчаянной борьбы и ограничено рамками исторической ситуации. Однако св. Василий затронул в нем основания и методы богословского исследования. В этом изложении св. Василий обсуждал крайне важное положение, по сути, ключевое положение в осмыслении учения о Троице, а именно — равночастность (*homotimia*)⁵⁵ Святого Духа. Его главной опорой было литургическое свидетельство, доксология определенного образца («с Духом»), соблюдаемое, как он показал, повсеместно в церковных богослужениях. Эта фраза, разумеется, отсутствует в Писании. О ней свидетельствует только Предание. Но его противники не признавали иного авторитета, кроме авторитета Писания. Именно в такой ситуации св. Василий старался достоверно обосновать закономерность обращения к Преданию. Он стремился показать, что равночастность (ὁμοτιμία) Духа, то есть Его Божественность, всегда исповедовала Церковь и признавала частью обращения в веру, совершая обряд Крещения. Безусловно, как справедливо заметил отец Бенуа Прюше, равночастность (ὁμοτιμος) у св. Василия эквивалентна равносущности (ὁμοούσιος)⁵⁶. Подобное осмысление Предания, кроме связности и ясности изложения, обладало малой толикой нового⁵⁷. Его формулировка, однако, была весьма своеобразной: «Из догматов (*dogmata*)⁵⁸ и проповедей (*kerygmata*), соблюденных в Церкви, иные имеем в учении, изложенном в (ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας) Писании, а другие, дошедшие до нас от Апостольского Предания (*paradosis*), прияли мы в тайне (ἐν μυστηρίῳ)⁵⁹. Но те, и другие имеют одинаковую силу (τὴν αὐτὴν ἰσχύον) для благочестия»⁶⁰. На первый взгляд, может сложиться впечатление, что св. Василий учреждает двойкий авторитет и двойкий критерий: Писание и Предание. Однако, в сущности, все обстоит совсем не так. У св. Василия эти термины взаимоисключают друг друга. Проповеди (*kerigmata*) означали то же, что в его позднем словаре, как правило, обозначалось термином «догма» или «вероучение» — общепринятое и авторитетное знание и установление в делах веры, то есть доступное или обнаруженное знание. И обратно. Он

⁵⁴ Sanctus Basilius Magnus. De Spiritu Sancto. [Русский перевод Московской Духовной Академии: О Святом Духе к св. Амфлохию, Епископу Иконийскому / Василий Великий. Творения. — М.: Паломник, 1993. — Ч. 3. — С. 231–356.]

⁵⁵ *Homotimia* (от *греч.* ὁμοτιμία) — богословский термин, отражающий христианское учение о равносущности и равночастности Сына Божьего и Святого Духа Богу-Отцу. — *Прим. перев.*

⁵⁶ См. его введение к изданию труда: Sanctus Basilius Magnus. De Spiritu Sancto, in: Sources Chrétiennes. — Paris: Les Éditions du Cerf, 1945. — № 17. — P. 28 ss.

⁵⁷ Джордж Уильямс в исследовании, посвященном Флоровскому, пишет: «По вопросу об отношении между Писанием и Преданием, конечно же, разделял общие католические воззрения, однако уже в 1948 году он предвосхитил недавнюю формулу II Ватиканского Собора о едином откровении в двух формах. Тогда он впервые обратился к известному месту в сочинении Василия Великого о Святом Духе, где тот говорит о *dogmata* и *kerygmata*. В течение долгого времени, начиная со средневековых западных канонистов, на это сочинение ссылались для обоснования того учения о Писании и Предании как двух независимых источниках откровения, которое было включено в декрет Тридентского собора в контексте полемики с протестантским принципом *sola scriptura* (только Писание)». См. об этом: Уильямс Дж. Неопатристический синтез Георгия Флоровского / Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. — М.: АО «Издательская группа «Прогресс» — «Культура», 1995. — С. 345.

⁵⁸ *Dogmata* (мн. ч. от *лат.* dogma; от *греч.* δόγμα — убеждение, положение; от *δοκέω* (dokeō, «Я считаю достойным, думаю»)) — установленные церковные обряды. — *Прим. перев.*

⁵⁹ В таинстве, в чине богослужения (*греч.*). — *Прим. перев.*

⁶⁰ Sanctus Basilius Magnus. De Spiritu Sancto 66. [Там же. С. 331–332.]

относил догматы (*dogmata*) к устоявшемуся своду «неизложенных обычаев» (τὰ ἄγραφα τῶν ἔθνῶν), или на самом деле к сокровенному порядку литургической и обрядовой жизни. Надо иметь в виду, что понятие и сам термин — «догмат» — к тому времени еще не закрепился⁶¹. И пока не имел строгой и устоявшейся коннотации⁶². В любом случае нас не должно ввести в заблуждение утверждение св. Василия о том, что догматы преданы или вручены апостолами, в таинстве (ἐν μυστηρίῳ). Искажением смысла будет перевод выражения ἐν μυστηρίῳ — «в тайне». Единственно верный перевод — «в таинстве» — в форме обряда и (литургической) службы, или «обычая». Об этом сказано у самого св. Василием: τὰ πλείστα τῶν μυστικῶν ἀγράφηως ἡμῖν ἐμπολιτεύεται [К совершению таинства, приняв их из неизложенного]⁶³. Очевидно, что соблюдение условия «в таинстве» (τὰ μυστικά) связано с обрядами Крещения и Евхаристии, имеющими для св. Василия «апостольский» исток. В этом месте его изложения приводятся слова св. Павла, напрямую отсылающие к «преданиям», дарованным верующим: «или словом, или ... посланием» (εἴτε διὰ λόγου, εἴτε δι' ... ἐπιστολῆς)⁶⁴. Доксология, несомненно, относится к одним из этих «преданий» — οἱ τὰ περὶ τὰς Ἐκκλησίας ἐξαρχῆς διαθεσμοθητήσαντες ἀπόστολοι καὶ πατέρες, ἐν τῷ κεκρυμμένῳ καὶ ἀφθέγκτῳ τὸ σεμνὸν τοῖς μυστηρίοις ἐφύλασσαν [Подобным сему образом законополагавшие в начале о Церкви Апостолы и Отцы достоуважаемость таинств сохранили сокровенностью и соблюдением в молчании]⁶⁵. Бесспорно, все примеры, приводимые св. Василием, сочетаются с обрядовой или литургической природой: соблюдение крестообразного знамения в обряде оглашения, с призыванием Троического имени; обращение на восток в молитвословии; обычай сохранять прямым положение тела во время воскресного богослужения; эпиклеза (*epiclesis*) в евхаристическом обряде; освящение воды и масла, чин отречения от сатаны и его ангелов, троекратное погружение в крещальную купель. Существует множество других «неизложенных таинств Церкви», говорит св. Василий: τὰ ἄγραφα τῆς ἐκκλησίας μυστήρια⁶⁶. Они не упомянуты в Писании. Однако имеют великую силу и значимость, служа сохранению правильной веры. Эти правила действенные посредники свидетельства и посланий. Даруемые, по словам св. Василия, благодаря «молчаливому» и «сокровенному» Преданию: ἀπὸ τῆς σιωπῶμενης καὶ μυστικῆς παραδόσεως ἐκ τῆς ἀδημοσιεύτου ταύτης καὶ ἀπορρήτου διδασκαλίας [По соблюдаемому в молчании и таинственному преданию [...] из необнародованного и сокровенного учения]⁶⁷. Это «молчаливое» и «таинственное» предание, «которое не было обнародовано», не закрытая доктрина, предназначенная для некоей особой элиты.

⁶¹ «Надо сказать, что при первом анализе этого текста Флоровский еще понимал *dogmata* просто как учение. Затем в статье «Писание и Предание: православная точка зрения» (1963) он изменил свое прежнее мнение и доказывал, что под *dogmata* Василий имел в виду скорее установленные церковные обряды, а под *kerugmata*, среди прочего, формализованные учения, в том числе и вероисповедные положения». См.: Уильямс Дж. *Op. cit.* С. 345–346. — *Прим. перев.*

⁶² См. ценное исследование: August Deneffe, S. J. *Dogma. Wort und Begriff*, in: *Scholastik.* — 1931. — Jg. VI. — С. 381–400 и 505–538.

⁶³ *Sanctus Basilius Magnus. De Spiritu Sancto* 66. [Там же. С. 331–332. — *Прим. перев.*]

⁶⁴ «Итак, братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом, или посланием нашим» (II Фес 2: 15); «Хвалю вас, братия, что вы все мое помните и держите предания так, как я передавал вам (I Кор 11: 2). — *Прим. перев.*

⁶⁵ *Sanctus Basilius Magnus. De Spiritu Sancto* 71, Cf. также 66. [Там же. С. 333 и 332–333.]

⁶⁶ Ср.: *Ibid.* 66 и 67. Там же. С. 335.

⁶⁷ Там же. С. 332 и 333. — *Прим. перев.*

«Элитой» являлась Церковь. «Предание», к которому обращается св. Василий по сути является богослужебным церковным священнодействием. Св. Василий обращается здесь к тому, что обозначает термином — «*disciplina arcani*»⁶⁸. Это «учение» в IV веке повсеместно осуществлялось, уставно соблюдалось и поддерживалось в Церкви. Относилось к учреждению чина оглашенных и первоначально имело образовательную и учебную цель. Итак, согласно словам св. Василия, определенные «предания» надлежит соблюдать «неизложненно» в служении, предотвращая осквернения руками некрещеных. Замечание, разумеется, относится к обрядам и соблюдаемым обычаям. Не лишним будет напомнить, что Символ Веры (а также Молитва Господня) в священнодействии IV века являлся частью этого «тайного учения» и не мог быть раскрыт непосвященным. Символ Веры предназначался готовящимся к совершению обряда Крещения к концу положенного срока подготовки, после их торжественного обращения и утверждения. Символ Веры передавался или «предавался» епископом обращающимся в устной форме (*orally*), им необходимо было повторить по памяти Символ Веры в его присутствии: торжество передачи и повторения (посвящаемыми) вероисповедания (*traditio* и *redditio symboli*). Оглашенным давали строгое наставление о запрете разглашения Символа Веры непосвященным и передачи его письменно. Им следовало записать его на «скрижали сердца». Достаточным основанием могут быть главы 12 и 17 из «Поучений» (*Procatechesis*) св. Кирилла Иерусалимского⁶⁹. На Западе Руфиний и блж. Августин считали достойным осуждения запись Символа Веры на бумаге. Созомен в своей «Церковной истории», следуя этому же правилу, не ссылается на содержание Никейского Символа Веры, «который только посвященные и мистагоги имеют право декламировать и слышать»⁷⁰. Только в таком преломлении и историческом контексте должным образом можно оценить и понять рассуждения св. Василия. Он усиленно подчеркивает значение, при совершении обряда Крещения, исповедания свидетельства веры, содержащего установленное принятие веры во Святую Троицу, Отца, Сына и Святого Духа⁷¹. Это «предание» передавалось новообращенным «в таинстве» и соблюдалось «в молчании». В большой опасности те из них, кто приведет в колебание все основания и «все твердыни христианской веры» (τὸ στερῆμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστewς), если отступит от «неизложненного предания», не соблюдая и предав его забвению⁷². Δόγμα и κήρυγμα различаются лишь способом их передачи: *dogma* соблюдается «в молчании», а *kerygmata* «обнародовано»: τὸ μὲν γὰρ σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύονται⁷³. Но цель их одинакова: передать первоначальную чистоту веры, пусть в различном изводе. Кроме того, этот сокровенный

⁶⁸ *Disciplina arcani* (лат.) — древнехристианское тайное учение о священнодействиях или таинствах, которыми являлись следующие восемь: Крещение, Миропомазание, Рукоположение, Установление церковной должности (иподьякона и др.), Причащение, Учение от Троице, Символ Веры и Молитва Господня. В современной церковной терминологии означает в основном правило не допускать присутствия некрещеных и оглашенных, когда совершаются два главных таинства — Крещения и Евхаристии. — Прим. перев.

⁶⁹ Св. Кирилл Архиепископ Иерусалимский. Огласительные и тайнодейственные поучения. — СПб.: Святейший Правительствующий Синод, 1822. — С. 207 и 371. — Прим. перев.

⁷⁰ Salminus Hermias Sozomenus. *Historia Ecclesiastica* 1, 20. [Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. — СПб.: Типография Фишера, 1851. — С. 70.]

⁷¹ См.: Sanctus Basilius Magnus. *De Spiritu Sancto* 67 и 26. [Там же. С. 335–336 и С. 273.]

⁷² См.: Ibid. 25. [Там же. С. 273; также С. 352. — Прим. перев.]

⁷³ «Догмат умалчивается, а проповедь обнародывается» / Там же. С. 334. — Прим. перев.

обычай не основывался на святоотеческом предании — их предания не было достаточно: οὐκ ἔξαρκεῖ⁷⁴. В действительности, дошедшие к нам от «Отцев» выраженные ими «речения» подтверждены словами «из Господня учения, служащего нам правилом» — τῷ βουλήματι τῆς Γραφῆς ἠκολούθησαν, ἐκ τῶν μαρτυριῶν ... τὰς ἀρχὰς λαθόντες⁷⁵. Следовательно, «неизложенное предание», выраженное через обряды и вероизложения, по сути, ничего не добавляет к содержанию веры, изложенной в Писании: оно всего лишь помещает эту веру в фокус⁷⁶.

Обращение св. Василия к «неизложенному преданию» являлось действенным призывом к воцерковлению веры, к ее кафолическому пониманию (*sensus catholicus*), к церковному разумению (φρόνημα ἐκκλησιαστικόν). Он смог выйти из тупика, созданного, глухим к доводам и неразумным псевдобиблицизмом (*pseudo-biblicism*) его противников ариан⁷⁷. И возвестил, что обособленно от «неизложенного» правила веры невозможно постичь истинного предназначения и знания, хранимого в Писании. Св. Василий неуклонно следовал библейскому слову в своих богословских рассуждениях: Писание являлось для него высшим мерилom вероучения⁷⁸. Его экзегеза была умеренна и сокровенна. Кроме того, Писание есть таинство, таинство Божественного «промысла» и человеческого спасения. Являясь «богодухновенной» книгой, письменаи Духа, Писание таило в себе непостижимую глубину. Поэтому истинной экзегезе также следует быть благочестивой и пророческой. Обладание даром духовной проницательности является условием правильного осмысления Святого Слова. «Так как судьбе слов следует начинать с той же подготовки, что и автору. И я вижу, что не каждый может тщательно проверить Его слово, а только те, которые имеют Дух, дарующий проницательность»⁷⁹. Дух даруется через таинства, совершаемые Церковью. Писание должно читать, пре-

⁷⁴ «Ужели не позволять нам одного речения, которое дошло к нам от Отцев» / Там же. С. 336. — Прим. перев.

⁷⁵ Там же. С. 336. — Прим. перев.

⁷⁶ Cf. Dörries H. De Spiritu Sancto, Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956; Jungmann J. A. Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. — 2. Auflage. — Münster I/W, 1962. — S. 155 ff., S. 163 ff.; Dom Amand D. L'ascèse monastique de Saint Basile. — Éditions de Maredsous, 1949. — P. 75–85. Очень полезны и содержательны подстрочные примечания в критическом изданиях трактата «О Святом Духе» (De Spiritu Sancto), сделанные Чарльзом Ф. Джонсоном (C. F. H. Johnson, Oxford, 1892) и Бенуа Прюше (Benoit Pruche. Op. cit. in: Sources Chrétiennes. — Paris: Les Éditions du Cerf, 1945. — № 17). О «тайном учении» (*disciplina arcani*) см.: Perler O., s.v. Arkandisciplin, in: Reallexikon für Antike und Christentum. — Stuttgart, 1950. — Bd. I. — S. 671–676. Joachim Jeremias. Die Abendmahlsworte Jesu. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1949. — S. 59 ff., S. 78 ff., где «тайное учение» (*disciplina arcani*), по утверждению автора, можно обнаружить уже в структуре текста Евангелия, и даже присутствующее в иудаизме; cf. резкую критику этого положения, in: Hanson R. P. C. Tradition in the Early Church. — London: SCN Press, 1962. — P. 27 ss.

⁷⁷ Псевдобиблицизм — ложное и буквальное толкование текста Библии. — Прим. перев.

⁷⁸ Sanctus Basilius Magnus. Epistulae 189, 3. «Итак, человек Божий, поелику не от человек ты принял Евангелие Христово или научился ему, но сам Господь из судей сея земли возвел тебя на кафедру Апостолов, то подвизайся подвигом добрым, уврачуй недуги в людях, если коснулась кого болезнь арианского безумия; обнови древние следы отцов и продолжением непрерывных сношений старайся назидать на том основании любви к нам, которое уже положил. Ибо таким образом можем мы быть близкими между собою духом, хотя по месту жительства на земле весьма удалены друг от друга» (Письмо 189 (197). К Амвросию, епископу Медиоланскому / Василий Великий. Письма. М.: Издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. С. 325). — Прим. перев.

⁷⁹ Ibid. Epistulae 204. [Письмо 196 (204). К неокесарийцам / Там же. С. 348–349. См. также Письмо 181 (189). К Евстафию, первому врачу / Там же. С. 312: «Итак, пусть рассудит нас богодухновенное

бывая в душевном состоянии, озаренном светом веры, а также в окружении общины, преданной вере. Изначальное Предание, предание веры, переданное сквозь вереницу поколений, было для св. Василия надежным ведением и поддержкой в постижении и толковании Св. Писания. В этом св. Василий следовал за св. Иринеем и св. Афанасием. Подобным образом церковное Предание, и, особенно, литургическое свидетельство, использовал в своих рассуждениях блж. Августин⁸⁰.

Церковь как истолкователь Писания

С тех пор как Церковь стала единственным хранителем Апостольского свидетельства (*kerygma*), вместе с этим ей было передано право толковать Писание. Свидетельство (*kerygma*), будучи ниспослано Духом, содержалось вечно живым в Церкви. Кроме того, Церковь обладала Живым Гласом (*viva voce*), передающим и распространяющим Слово Божие. А Живой Евангельский Глас (*viva vox Evangelii*) не только провозглашал библейские слова. Это была и проповедь Слова Божьего в том виде, в каком Его услышала и сохранила Церковь, благодаря вечно присутствующей силе животворящего Духа.

Кроме Церкви и ее духовенства, апостольских «преемников», не существует другого подлинного вестника Евангелия, другого проповедующего глашатая и другого разумного толкователя Слова Божьего. И поэтому тщетно искать истину вне пределов Церкви, Вселенской и Апостольской. Со времен св. Иринеев до времен Халкидона, таким было исходное положение Древней Церкви, и так будет всегда. Св. Иринеев полностью соглашался с этим положением. В Церкви исполнение истины свершилось апостолами: *plenissime in eam contulerint omnia quae sunt veritatis* [С величайшим тщанием избирать то, что относится к Церкви, и принимать предание истины]⁸¹. Действительно, Писание по большей части содержит в себе апостольский «вклад». Его же сокровенно хранила Церковь. Писание и Церковь не следует разделять или противопоставлять друг другу. Писанием, в его истинном разумении, обладала только Церковь, ибо она ведома Духом. Ориген неотступно стоял на таком слиянии (или стяжении) Писания и Церкви. Перед толкователем стояла задача раскрыть слово Духа: *hoc observare debemus ut non nostras, cum docemus, sed Sancti Spiritus sententias proferamus* [Надо быть осторожными, когда учим, чтобы давать не собственное истолкование, а истолкование, полученное от Святого Духа]⁸². И этого можно достичь посредством Апостольского Предания, сохраненного Церковью. Ориген настаивал на *кафолическом толковании* Писания, каким оно даровалось в Церкви: *audiens in Ecclesia verbum Dei catholice tractari* [Слушать в Церкви Слово Божие, преподнесенное вселенским способом]⁸³. Еретики не придерживаются установленного истинного «назначения» или намерения (*voluntas*) Писания в своей

Писание, и у кого учение окажется согласным с Божиим Словом, на стороне того, без сомнения, будет голос Истины». — *Прим. перев.*]

⁸⁰ Cf. Mártel G. La tradición en San Agustín a través de la controversia pelagiana. — Madrid: Espasa Calpe, 1942 (первоначально, in: Revista española de Teología. 1940. Vol. I и 1942. Vol. II); Roetzer W. Des heiligen Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle. — München, 1930; см. также исследование Федерра (Fédérer) и Дома Капелле (Dom Capelle), supra.

⁸¹ Irenaeus Lugdunensis. Loc. cit. III. 4, 1.

⁸² Origenes Adamantius. Commentaria in epistolam S. Pauli ad Romanos I. 3, 1.

⁸³ Origenes Adamantius. Homiliae in Leviticum 4, 5.

экзегезе: *qui enim neque juxta voluntatem Scripturarum neque juxta fidei veritatem profert eloquia Dei, seminat triticum et metit spinas* [Те же, кто преподносит слова Господа отдельно от замысла Писания, и без связи с истиной веры, посеяли пшеницу, а пожинают шипы].⁸⁴ «Назначение» Св. Писания и «Правило веры» взаимно соответствуют и со-измеримы друг другу. Это установление Отцов IV века соблюдалось и после, целиком и полностью совпадая со знанием древних. Св. Иероним, этот великий блюститель Писания, с присущей ему выразительностью и красноречивостью изложения, высказал такую же точку зрения: «Маркион, Василид и другие... еретики не обладают благовествованием Господним, поскольку не имеют Святого Духа, без Которого благовествование, проповедуемое таким образом, становится человеческим. Мы полагаем, что Евангелие состоит не из слов Писания, а из его смысла; не на поверхности, а в костном мозге, не в листьях проповеди, а в корневом значении. В этом случае Писание является действительно полезным для слушателей, когда звучит с Христом, в присутствии Отцов. Те же, кто проповедует, не представляют его основы без Духа Святого... Поэтому надо помнить о великой опасности во время проповеди в Церкви сбиться на порочное толкование Евангелия Господа нашего Иисуса Христа, сделать евангелие от человека...»⁸⁵

В наши дни продолжается такой же поиск истинного понимания Слова Божьего, как и в эпоху св. Иринея, Тертуллиана и Оригена. Св. Иероним, возможно, просто пересказал оригеновские глаголы. За пределами Церкви нет «Евангелия от Господа», а есть всего лишь человеческое иносказание. Исходное понимание Писания (*sensus Scripturae*), содержащееся в *Божественном послании*, можно выявить лишь в сочетании с истиной веры (*juxta fidei veritatem*), соблюдая и следуя правилу веры. Истинная вера (*veritas fidei*), опосредованная таким способом, есть вероисповедание Троицы. Такой же подход применял и св. Василий. Св. Иероним здесь неустанно говорит, изначально, о возвещении Слова устами Церкви тем, кто слушает Слово (*audientibus utilis est*).

Блж. Августин и Кафолический авторитет

В том же самом смысле следует истолковывать общеизвестное, и вполне заслуженно, утверждение св. Августина: *Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas* [Я не поверил бы Евангелию, если бы меня не побуждал к этому авторитет Кафолической Церкви]⁸⁶. Сказанное надлежит читать в общем контексте. Прежде всего, св. Августин излагал эту сентенцию, не относя ее на свой собственный счет. Он говорил о позиции, которой должен держаться искренний верующий, столкнувшись с еретическим требованием — признать авторитетность их утверждений. Оказавшись в такой ситуации, искренне верующему подобает обратиться к авторитету Церкви, от которой, и в которой, он получил Евангелие: *ipsi Evangelio catholicis praedicantibus credidi* [Я уверовал в Евангелие, будучи наставлен кафолическими проповедниками]⁸⁷. Евангелие и Вселенская проповедь (*Catholica*) взаимно принадлежат друг другу. Отсюда не следует, что св. Августин намеревался

⁸⁴ Origenes Adamantius. *Homiliae in Jeremiam* 7, 3.

⁸⁵ Sanctus Hieronymus. *Commentaria in epistolas S. Pauli ad Galatas et Ephesios* I. 1, 11, 12. [Творения Иеронима Стридонского. Толкования на послания Апостола Павла к Галатам и к Ефессянам. — Киев: Типография И. И. Горбунова, 1903. — Ч. 17. — С. 21].

⁸⁶ Sanctus Augustinus. *Contra epistolam fundamenti Manichaei* I. 1.

⁸⁷ *Ibid.* V. 6.

Евангелие «подчинить» Церкви. Он всего лишь стремился придать особое значение тому, что «Евангелие» действительно воспринимается посредством католической церковной проповеди и его нельзя отделять от Церкви. Только в таком контексте Евангелие может стать доступно и быть понято в его исконном смысле. В действительности свидетельство Писания предельно «самоочевидно», но только для «уверовавших», достигших определенной «духовной» зрелости, наступление которой возможно только в лоне Церкви. Он противопоставил это знание и проповедь авторитета (*auctoritas*) Католической Церкви претенциозному непостоянству манихейской экзегезы. Евангелие не принадлежало манихеям. Авторитет Католической Церкви (*Catholicae Ecclesiae auctoritas*) не являлся самостоятельным источником веры. Но был незаменимым основанием верного истолкования. Как ни странно, предложение могло быть выстроено в обратном порядке: не следует верить посредством Церкви, если к этому не побудило Евангелие. Отношение является строго обратимым⁸⁸.

⁸⁸ См.: Louis de Montadon. Bible et Eglise dans l'Apologétique de Saint Augustin, in: Recherches de Science religieuse. — 1911. — Т. II. — P. 233–238; Battiffol P. Le Catholicisme de Saint Augustin. — 5th éd. — Paris, 1929. — P. 25–27 (см. полностью главу I, L'Eglise règle de foi); и особенно: Polman A. D. R. The Word of God according to St. Augustine. — Michigan: Grand Rapids, 1961. — P. 198–208 (это сверенный перевод книги, опубликованной в Дании в 1955 году — De Théologie van Augustinus, Hei Woord Gods bij Augustinus; см. также: Dankbaar W. F. Schriftgezag en Kerkgezag bij Augustinus, in: Nederlands Theologisch Tijdschrift. — 1956–1957. — XI. — S. 37–59 (статья написана совместно с датским книжным издательством Polman).

**«РЫЦАРЬ ВЕРЫ» О ДАРЕ ЛЮБВИ
(Послесловие переводчика)**

A. A. Pohekunin. Post Scriptum of the Interpreter: «The Knight of Faith» about the Gift of Love

Ибо я от Самого Господа принял то, что и вам передал,
что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был,
взял хлеб и, возблагодарив, преломил и сказал...

1 Кор 11: 23–24

Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν,
ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρέδιδετο
ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν...

1 Cor 11: 23–24

Тертуллиан насыщенного войнами и отчаянием ушедшего века, «века титанов», по выражению Эрнста Юнгера, исполнявший на фортепиано Моцарта в четыре руки с Карлом Бартом, уединившись вместе, когда на экуменических конференциях разжигались яростные богословские споры. «Рыцарь веры» не копьем, а пером пытавшийся отстаивать святоотеческое предание, трепетным продолжателем и сокровенным хранителем которого являлся, сверяя по примеру Отцов Церкви время своего собственного бытия по времени Святого Духа, единственно способного стряхнуть пелену и наваждение исторического и культурного сна. «Рыцарь веры» против четырех всадников Апокалипсиса. Георгий Васильевич Флоровский, совершавший подвиг веры не благодаря, а вопреки силе судьбы, бросая ей вызов, что и отличает героев от богов, всю жизнь стоял на позиции восстановления соборности кафолической веры, разворачивая свою диспозицию благодаря обращению к символическому ресурсу общехристианского святоотеческого предания, способного, по его утверждению, интегрировать и синтезировать возникшие расхождения и взгляды. Он выразил свою позицию в неопатристической формуле: богословское возвращение назад к Отцам Церкви и обретение святоотеческого миропонимания и умонастроенности. Таким образом, стараясь усилием разума обратить разрушительные интенции в христианстве вспять, прикоснувшись к живительному источнику предания, при этом запустив

усилием духа единое колесо вселенской церковной веры вперед. Стараясь воссоздать в душе верующих святоотеческую партитуру, исполнение которой сложно услышать сквозь «шум и ярость» эпох.

Статья Г. В. Флоровского «Назначение предания в Древней Церкви» (1963) представляет собой проект возвращения к началам святоотеческого предания в контексте христианского свидетельства. Авторская мысль отправляется вслед Отцам Церкви в поисках утраченного истока предания, чтобы, следуя вперед, вернуться назад, сомкнув прерванную цепь католической традиции. С целью установления родословной и отцовства, чтобы найти утраченный исток, что является, по мнению автора, важной христианской миссией и залогом христианского бытия. Ибо благодать, в виде соединенная, во всем роде распространяется. Однако это вовсе не *déjà vu*, скорее мысль напоминает ницшеанское «вечное возвращение подобного». Автор ищет первоисточник, разворачивая всевозможные святоотеческие диспозиции, описывая способы, методы, пути, границы, правила, при помощи которых, усилием духа и практикой веры можно его найти. Ищет, неустанно обращаясь к разуму Учителей Церкви, соблюдая и держась «правила веры» или «правила истины» в своем изложении, с подобной страстью «рыцарь веры» ищет исток Творения. Продолжает видеть в величественных фигурах Святых Отцов не звенья освященной веками, но отжившей цепи «традиций», не осколки древности, а живых учителей, даровавших нам драгоценные жемчужины своей мудрости, из уст которых мы можем услышать послание о жизни и истине.

С такой точки зрения понятое святоотеческое предание прочитывается как контроверза всему XX веку. Это говорит о свежем взгляде, но в то же время этот взгляд общеизвестен, но, по выражению Аристотеля, «известное известно немногим». У автора, в этом случае, остается всего лишь два концептуальных поля, на которых он может развернуть собственную мысль, являясь их заложником. Античный и христианский или, используя терминологию Александра Кожева, соответственно, топологический и темпоральный. Флоровский, понимая или чувствуя наступившее время изывания темпоральных кодов, вызванную их универсализацией, вынужден был бы обратиться к логике топологии, которая предполагает трансформацию эпистемических правил, логики мышления и даже этосных стратегий. Концептуализация топологического видения святоотеческого предания открывает новую перспективу, раскрывает новые горизонты и неизбежно требует новых концептуальных рядов. Флоровский же не втягивается в богословский поиск иного рода, который требует логика топологии. Он продолжает следовать темпоральному маршруту, намеченному Отцами Церкви, придерживаясь неопатристического метода в своем исследовании. В этой статье, — скорее, осуществляется раскрытие, как писал Ницше, «блистающих оснований», которое дарует «понимание бытия», если происходит такая метанойя, то открывается — «мгновение», озаренное вспышкой «трансцендентного», после этой сущностной перемены человек теперь не есть «само собой разумеющееся достоинство космоса», но «любовное дарение Творца, на которое мир... может ответить только трепетным изумлением и потоками благодарных слез» [1, с. 47].

Согласно концепции теологического субъекта французского философа и богослова Жана-Люка Мариона [см. 6], человек, получивший это дарение, становится исполнителем дара, передавая его в той мере, в какой его принял, и получает его в той мере, в какой сам становится даром. Другими словами, «любовь не исходит из себя, когда исходит из себя, ибо она дается как то, что отдается» [4, р. 210 (с. 197)]. Бог дарует только движение неиссякаемого кенозиса любви. Когда Бог любит (а в действитель-

ности, Он никогда не перестает любить), Он любит просто бесконечно лучше, чем мы. Он любит в совершенстве, без изъяна, безошибочно, с начала и до конца. Он любит первый и последний. Он любит как никто. Ибо одной любви довольно, чтобы воплотить в жизнь всю бесконечность, всю мудрость и все могущество [7, р. 341]. Человек осуществляет устроение себя посредством признания невозможного дара и вписывания его в мир через благодарение. Такая передача не передает никакого объекта, передавая бесконечно больше. Исполняя дар, человек может и должен неустанно исполнять его, оставляя свой след [см. 2] [3, р. 277–303] на даре. Дар остается в первоначальной чистоте только в том случае, если каждый исполнитель исполняет его верно, неуклонно следуя, как сказал бы Флоровский, «правилу веры». Предание — это дар, который выражается в другом даре и воплощается в нем. Предание может быть передано только в тождестве с тем, кто его передает. Содержание предания передается при соблюдении условия, что

тело, в котором она воплощается, предается за нее. Вот почему тот же самый термин, которым называют традицию Откровения, обозначает также предание тела Христова на смерть. Истина предания достигает кульминации в акте, которым Христос отдает Себя людям, дабы сообщить им скрытую от века тайну [4, р. 214 (с. 200–201)].

Бог предваряет нас и превосходит нас, но прежде всего потому, что Он любит нас бесконечно лучше, чем мы любим и как мы любим Его. Бог превосходит нас на основании достойнейшего Возлюбленного [7, р. 342]. Тайна бесконечности и неиссякаемости этой любви в том, что она дана как то, что тотчас протягивается в дар, когда вручается, что Хайдеггер именует *Reichen* [простираем]. Флоровский в этой статье прямо не говорит о даре неиссякаемой милосердной любви. Он не поясняет свой исходный импульс, сохраняя его «в таинстве», видимо, повторяя жест Василия Великого, предупреждающего о скверне руки непосвященного. Кто не способен ничего отдать, тот ничего не получит взамен, ибо рука берущего обрывает передачу, предавая дарение забвению, значит, смерти. Лишь рука дающего передает дарению жизнь, значит, любовь. Любовь должна целиком объять тело, захватить ум, раствориться в них и претвориться в душе, чтобы нам была дарована возможность ее передать. Общий же предел такой любви, как писал Дионисий Ареопагит, «неустанная любовь к Богу и к божественному».

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Судьбы европейской традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории Средних веков и Возрождения. — М., 1978.
2. Giraud V. Augustin, Les signes et la manifestation. — Paris: PUF, 2013. — P. 277–303; Giraud V. *Signum et vestigium* dans la pensée d'Augustin // Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (95). — Paris, 2011. — P. 251–274.
3. Giraud V. Augustin, Les signes et la manifestation. — Paris: PUF, 2013.
4. Marion J.-L. L'Idole et la distance. Cinq études. — Paris: Bernard Grasset, 1992. [Русский перевод: Г. В. Вдовиной: Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. Пять этюдов // Символ (56). — Париж; Москва, 2009].
5. Marion J.-L. L'Idole et la distance. Cinq études. — Paris: Bernard Grasset, 1992.
6. Marion J.-L. Dieu sans l'être: Hors-texte. — Paris: PUF, Quadrige, 2002.
7. Marion J.-L. Le phénomène érotique. Six méditations. — Paris: Bernard Grasset, 2003.

Актуальное богословие

УДК 262.1

А. В. Шишков*

ПЕРВЕНСТВО В ЦЕРКВИ В БОГОСЛОВИИ МИТРОПОЛИТА ПЕРГАМСКОГО ИОАННА (ЗИЗИУЛАСА)

В статье впервые для русскоязычной литературы осуществляется попытка анализа богословской концепции первенства в Церкви, разработанной митрополитом Пергамским Иоанном (Зизиуласом) на основании собственных моделей евхаристической экклезиологии и экклезиологии общения. Подробно описывается ключевой принцип экклезиологии Зизиуласа — «один и многие». В критической части дается разбор логических нестыковок и затруднений, предложенной митрополитом Иоанном концепции первенства.

Ключевые слова: Иоанн Зизиулас; первенство в Церкви; евхаристическая экклезиология; общение; один и многие.

A. V. Shishkov

Primacy in the Church in the theology of Metropolitan John of Pergamon (Zizioulas)

The article is a first in Russian-language literature attempt of analysis of a theological conception on primacy in the Church, created by metropolitan John Zizioulas of Pergamon on the ground of his original Eucharistic ecclesiology and ecclesiology of communion. The key principle of Zizioulas' ecclesiology — the one and the many — is described in details. In the discussion is presented a critique of logical inconsistency of metropolitan John's primacy conception.

Key words: John Zizioulas; primacy in the Church; Eucharistic ecclesiology; communion; the one and the many.

1. В описании современного этапа дискуссии о первенстве в Церкви невозможно обойти фигуру митрополита Пергамского Иоанна Зизиуласа. Этот выдающийся православный богослов на несколько десятилетий определил развитие православной экклезиологии и повлиял на христианскую экклезиологию в целом.

Первой крупной богословской работой Иоанна Зизиуласа в области экклезиологии стала докторская диссертация «Евхаристия, епископ, Церковь: единство Церкви в Божественной Евхаристии и епископе в первые три столетия» [8], которую он защитил в Афинском университете в 1965 г. В ней он обратился к теме местной церкви и места Евхаристии и епископского служения в ней. Отталкиваясь от богословия священномученика Игнатия Антиохийского, он предложил собственную оригинальную модель

* Андрей Владимирович Шишков — научный консультант Синодальной библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви, andrey.v.shishkov@gmail.com.

местной церкви, которую можно назвать одной из разновидностей евхаристической экклезиологии (см. [1] [5]).

Статьи Зизиуласа 70 — нач. 80-х гг. касались различных аспектов экклезиологии и отчасти развивали тезисы, заложенные им в диссертации. С начала 80-х он стал, по словам Пола МакПартлана, «одним из архитекторов» [4, р. XII] православно-католического богословского диалога. В 1985 г. вышла его книга *«Бытие как общение: очерки о личности и Церкви»*, которая суммировала его предыдущие работы. Книга имела огромный резонанс в христианском богословском сообществе. А уже на следующий год Иоанн Зизиулас стал митрополитом Пергамским — иерархом Константинопольской Церкви.

В 1993 г. на пятой конференции комиссии «Вера и церковное устройство» митрополит Иоанн выступил с докладом *«Церковь как общение»*, в котором описал основные принципы своего подхода к экклезиологии общения. Программными статьями Зизиуласа по вопросу о первенстве в Церкви можно считать *«Первенство в Церкви: православный подход»* (1997) и *«Современные дискуссии о первенстве в православном богословии»* (2003). Обе работы приурочены к дискуссии о первенстве, начатой энцикликой папы Иоанна-Павла II *Ut Unum Sint* (1995).

В 2006 г. вышла вторая книга митрополита Иоанна *«Общение и инаковость: новые очерки о личности и Церкви»*, которой он ответил на многочисленную критику в свой адрес.

В середине 2000-х гг. возобновились после длительного перерыва два важнейших для Православной Церкви церковно-богословских процесса: подготовка Святого и Великого Собора Православной Церкви и православно-католический богословский диалог. В обоих процессах митрополит Иоанн Зизиулас занял лидирующее положение (председатель всеправославных подготовительных совещаний и со-председатель Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу). Оба процесса в настоящее время сконцентрированы на экклезиологической тематике, и в частности, на теме первенства в Церкви.

2. Характерной чертой подхода митрополита Иоанна Зизиуласа к вопросу о первенстве в Церкви является поиск оснований для него не в историко-каноническом материале, а в богословии — триадологии, христологии, евхаристическом богословии. Принципиальная а-историчность подхода митрополита Иоанна постоянно подчеркивается им в различных работах [9, р. 5–6]. Экклезиология Зизиуласа базируется на двух основных богословских моделях: евхаристической экклезиологии и экклезиологии общения.

Основными элементами евхаристической модели Зизиуласа являются *Евхаристия, собрание и епископ*. Причем Евхаристия является тем элементом, которым конституируется местная церковь. Зизиулас пишет:

Фундаментальным экклезиологическим принципом в православной традиции применительно к местной церкви всегда выступало отождествление Церкви с евхаристической общиной <...> Там, где Евхаристия, — там присутствует и Церковь в своей полноте как Тело Христово [11, с. 253].

В Евхаристии народ Божий, составляющий местную церковь, соединяется с Христом, становясь единым Телом Христовым. Все харизмы Церкви находят свое выражение в Евхаристии [1, р. 135].

Евхаристия при этом обладает двумя основными свойствами. Во-первых, она кафолична, т. е. «каждое евхаристическое собрание должно включать в себя всех членов

Церкви данной местности, независимо от возраста, профессии, пола, национальности, языка и т. д.» [11, с. 253]. Во-вторых, она географична, т. е. «евхаристическое собрание... есть всегда община, живущая в [географически] определенном месте» [11, с. 253].

Евхаристия невозможна без собрания, в котором она совершается, и предстоятеля, который ее совершает. Этим предстоятелем является епископ. Первенство в местной церкви выражается, прежде всего, в председательстве епископа на евхаристическом собрании, которое идентично местной церкви. Епископ же является центром единства местной церкви, в котором сходятся все церковные служения [10, р. 280].

В Евхаристии Церковь становится отображением эсхатологической общины Христа [11, с. 260]. В этом смысле Церковь Божия как эсхатологическое собрание святых вокруг Христа становится предельным случаем евхаристической модели Зизиуласа. Он говорит о Евхаристии как о событии, в котором предвосхищается «*eschata*». В этом смысле каждая местная церковь «являет образ грядущего Царства» [11, с. 261]. Через Евхаристию собрание местной церкви во главе с епископом становится идентичным с эсхатологическим собранием святых во главе со Христом [5, р. 195].

Между тем, евхаристический подход к местной церкви для Зизиуласа является ограниченным, прежде всего, потому, что делает местную церковь самодостаточной. Если, как утверждает евхаристическая экклезиология, в местной церкви через Евхаристию содержится вся полнота Церкви Божией, то ее отношения с другими церквями становятся не обязательными.

Преодолением ограниченности евхаристической модели Церкви для Зизиуласа становится экклезиология общения [10, р. 49–60]. Согласно этому подходу, местная церковь, чтобы быть кафоличной (обладать полнотой церковности) должна находиться в общении с другими местными церквями по всему миру [10, р. 277].

Ключевым элементом экклезиологии общения у Зизиуласа является принцип «один-многие» («*the one and the many*»). Корни этого принципа в работах богослова мы находим в его представлениях о взаимоотношении христологии и пневматологии, и в частности, в модели «корпоративной личности» Христа [11, с. 130, 145] [5, р. 166–186]. Участие Святого Духа, по словам Зизиуласа, в событии Христа заключается в том, что «благодаря Его [Духа] вовлеченности в икономию во Христе преодолена индивидуальность: Он не “один”, а сразу “множество”» [11, с. 130]. В личности Христа соединяются «многие», о которых апостол Павел говорит: «Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение тела Христова? Один хлеб, и мы *многие* одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор 10: 16–17). Верующие в Евхаристии соединяются посредством Духа Святого в одно Тело Христово, которое является Церковью, при этом Святой Дух выступает как сила общения (ср. 2 Кор 13: 13). Таким образом, как пишет Зизиулас, Церковь становится частью определения Христа [10, р. 68]. При этом для него нет приоритета тела Христа как индивидуума («один») над Телом Христовым как Церкви («многие») — их отношения определяются *одновременностью* и *взаимозависимостью*, которые у Зизиуласа являются характеристиками общения. «Один» не может существовать без «многих» и наоборот [10, р. 68]. Именно в этом заключается основная идея принципа «один-многие».

В дискуссии о первенстве в Церкви принцип «один-многие» становится основой методологического подхода Зизиуласа [9, р. 6]. Он последовательно обнаруживает взаимозависимость и одновременность «одного» и «многих» в триадологии, христологии в ее сочетании с пневматологией и евхаристическом богословии, чтобы затем перейти к экклезиологии [9, р. 6].

В тринитарном богословии принцип «один-многие» выражается в том, что «мы не можем говорить сначала о едином Боге (божественной сущности), а затем о трех Лицах как отношениях внутри этой сущности» [9, р. 6]. По словам Зизиуласа, не существует никакого приоритета единства Бога над Троичностью и наоборот. Троичность лиц является таким же основанием для единства божества, как и единство — для троичности лиц: «“многие” являются существенным (constitutive) элементом для “одного”, точно также как и “один” для “многих”» [9, р. 6].

В христологии в ее сочетании с пневматологией принцип «один-многие» относится к модели «корпоративной личности» Христа. Зизиулас рассматривает Христа не как «одного», становящегося «многими», а как «одного», немислимого без «многих», составляющих Его Тело. При этом подчеркивается конститутивная роль Святого Духа, посредством которого «один» и «многие» находятся в общении. «Не может существовать “главы” без “тела”, “одного” — без “многих”, Христа — без Духа», — пишет Зизиулас [9, р. 6].

Тот же принцип Зизиулас применяет и к богословию Евхаристии. По Зизиуласу, одновременно с множеством конкретных евхаристий, совершаемых в церковных собраниях, существует «одна Евхаристия в Универсальной Церкви» [9, р. 6]. Эта Евхаристия имеет эсхатологический характер и является Евхаристией, совершаемой в эсхатологическом собрании святых, окружающих Христа в Царстве Небесном. Зизиулас считает, что «эта единственная в своем роде (в оригинале — *unique*. — *Прим. автора*) Евхаристия является в то же время множеством евхаристий» [9, р. 6]. При этом невозможно сказать, что первично: одна Евхаристия или множество евхаристий — «один» и «многие» существуют одновременно и взаимозависимо.

В экклезиологии Зизиулас применяет принцип «один-многие» к местной и Универсальной Церкви. Он критикует, с одной стороны, Йозефа Ратцингера и Карла Ранера за то, что, согласно им, Церковь в первую очередь универсальная, а во вторую — местная. С другой стороны — Николая Афанасьева и Иоанна Мейендорфа за прямо противоположное утверждение [9, р. 7]. По Зизиуласу, Церковь является в одно и то же время местной («многие») и универсальной («один»). Причем он считает, что «на одновременность локального и универсального в экклезиологии указывает природа Евхаристии» [9, р. 7], о которой было сказано выше.

Локальность и универсальность Церкви соединяются в фигуре епископа. С одной стороны, он является «главой и центром единства» [9, р. 7] местной церкви. В нем объединяются все существующие в местной церкви харизмы. Но при этом он является «одним», который немислим без «многих», т. е. церковного собрания. С другой — служение епископа является одновременно универсальным, поскольку он является частью соборного епископата универсальной Церкви. Служение, выходящее за рамки местной церкви, в первую очередь заключается в участии епископа в хиротонии предстоятелей для вдовствующих местных церквей и в его участии в деятельности регионального или универсального собора [9, р. 8].

Каждый епископ имеет право и обязанность участвовать в церковных соборах как равный с другими епископами. При этом собор не властен вмешиваться во внутренние дела местных церквей — его власть ограничена общением местных церквей между собой. Таким образом, собор не может стать институтом, стоящим над местной церковью, он выражает свою власть через нее. Это означает, по словам Зизиуласа, что через соборную (*synodal*) систему мы приходим не к универсальной Церкви, а скорее к общению (*communion*) церквей. «В этом случае универсальность становится идентичной с общением», — пишет митрополит Иоанн [9, р. 8].

Правильно понятый принцип «один-многие», который, по словам Зизиуласа, проходит через все церковные доктрины, прямо приводит к служению первенства [9, р. 9]. Богослов рассматривает, как этот принцип работает на различных уровнях церковной организации: местном, региональном, универсальном.

В местной церкви первенствующим (*primus*) становится епископ, который является главой евхаристического собрания. Его служение первенства обусловлено всей общиной, которую он возглавляет. По словам митрополита Иоанна, тот факт, что без присутствия епископа невозможно совершение Евхаристии, показывает, что первенствующий является существенным элементом местной церкви. Однако без собрания епископ не может осуществлять своей функции возглавления общины. Более того, только через епископа (или тех, кому он благословляет это) совершается принятие (*ordain*) людей в Церковь (например, через крещение и миропомазание), однако это принятие происходит через его рецепцию в евхаристическом собрании. Таким образом, «многие» не могут быть Церковью без «одного», но также и «один» не может быть первенствующим без «многих» [9, р. 9].

На региональном уровне первенство связывается в первую очередь с существованием соборных институтов. Образцовым примером митрополит Иоанн считает устройство древней митрополии. В ней епископ столичного города того или иного региона (митрополит) становился автоматически председателем собора епископов местных церквей, входящих в этот регион. Он очень быстро стал считаться первым и главой епископов региона. Однако его первенство было строго обусловлено участием возглавляемых им епископов во всех его решениях и действиях [9, р. 9]. Эта ситуация хорошо описывается 34 Апостольским правилом:

Епископам всякого народа подобает знать первого в них, и признавать его как главу, и ничего превышающего их власть не творить без его рассуждения: творить же каждому только то, что касается до его епархии и до мест, к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо так будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец, Сын и Святой Дух.

В соборном управлении митрополией митрополит («один») не мог ничего делать без своих епископов («многих»), а епископы — без митрополита. В качестве частного случая соборной системы Зизиулас выделяет древние патриархаты Рима, Константинополя, Александрии, Антиохии и Иерусалима.

Следует отметить, что в Православной Церкви на практике выделение регионального уровня, понимаемого в духе древних митрополий, перестало быть актуальным. Современная православная автокефальная церковь состоит, как правило, из двух элементов: каноническая территория и диаспора. Епископы диаспоры административно подчиняются собору поместной автокефальной церкви, а не епископскому собранию того или иного региона в диаспоре. Так что описанный принцип в православной экклезиологии должен относиться скорее не к региональному уровню, а к уровню автокефальной церкви.

Первенство на универсальном уровне для Зизиуласа является предельным случаем регионального. Он пишет: «Логика синодальности (в англ. издании: *synodality* — соборности. — *Прим. автора*) приводит к первенству, а логика вселенского собора приводит к универсальному первенству» [12, с. 268].

Зизиулас считает, что современное первенство чести Константинопольского Патриарха во всей Православной Церкви следует понимать «в духе 34 Апостоль-

ского правила» [9, р. 10]. Следует, однако, заметить, что по описанной выше логике митрополита Иоанна для такого первенства необходимо существование постоянно действующего соборного института, который объединяет всех епископов (в данном случае всей Православной Церкви). Но таких соборов не было в прошлом (Вселенские соборы не были постоянным органом), а возможность их существования остается делом будущего. Подобное понимание универсального первенства (как предельного случая регионального) Зизиулас применяет и к первенству епископа Римской Церкви [9, р. 11–13].

Митрополит Иоанн отводит большую роль универсальному первенству. Он пишет: «Универсальный *primus* <...> представляет собой необходимый элемент единой Церкви» [9, р. 13]. Он является выражением «единства и единственности Церкви во всем мире» [9, р. 13].

3. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа вызвало широкий отклик в христианском академическом сообществе. Его работы, в том числе и экклезиологические, подверглись критике [14, с. 86–152] [2] [3, р. 35–78], на которую отвечали как он сам, так и его последователи [13] [7]. Так как массив критических отзывов велик и уже достаточно известен, я остановлюсь лишь на некоторых моментах, которые, на мой взгляд, были мало освещены в критических статьях.

Первое замечание касается способа применения принципа «один-многие» к теме первенства. Эскурсы в триадологию, христологию и евхаристическое богословие, которые делает митрополит Иоанн в своей статье, должны были открыть нам, что принцип «один — многие» является универсальным принципом, с помощью которого можно показать богословские основания для первенства в Церкви. Между тем, Зизиулас отмечает, что ни в триадологии, ни в христологии, ни в евхаристическом богословии нельзя говорить о приоритете «одного» над «многими» и наоборот. Принцип «один-многие», как его с самого начала задает Зизиулас, не в состоянии фундировать первенство без использования дополнительных предпосылок. Переходя к описанию первенства в Церкви, он без объяснений подменяет «одного» в схеме «один-многие» «первым».

Попробуем найти у Зизиуласа эти дополнительные предпосылки? В триадологии основание для первенства мы находим в представлениях Зизиуласа о монархии Отца [13, с. 145–198]. Отец является причиной бытия Святой Троицы и источником единства в Боге. Он является тем началом, Которое предвечно рождает Сына и изводит Духа. По словам Зизиуласа, в Троице есть порядок, поскольку Отец всегда первый [13, с. 176].

В модели корпоративной личности Христос является «одним», в котором соединяются «многие», и одновременно источником этого единства. Он Глава Своего Тела — Церкви и Новый Адам, дающий начало новому человечеству. Также Ветхий Адам является тем «одним», в котором соединяется все человечество («многие»). Он является причиной, «отцом каждого из нас» [13, с. 183], а потому первым.

Таким образом, чтобы принцип «один-многие» мог быть также и основанием для первенства, он должен включать в себя дополнительную предпосылку. «Один» должен быть началом и источником бытия «многих», тогда он становится еще и «первым».

Однако с экклезиологией дело обстоит иначе. Если следовать этой логике в области экклезиологии, то должна быть местная церковь, которая дает начало всем другим местным церквам. Эта местная церковь должна стать тем «одним», в котором «многие» находят свое единство. В этом случае общение с такой Церковью-Матерью должно стать залогом принадлежности к универсальной Церкви.

Кто годится на роль Церкви-Матери? В истории такой Церковью-Матерью является Иерусалимская Церковь. В ней впервые была совершена Евхаристия. Из нее вышли апостолы, основавшие другие местные церкви, в том числе и апостолы Петр и Павел. По идее эта Церковь-Мать должна быть первой среди местных церквей. Но в практике церковной жизни все обстоит иначе. Например, в эклезиологической модели пентархии, появившейся в эпоху вселенских соборов, Иерусалимская Церковь занимала пятое место. В современной традиции священных диптихов, которые выражают эклезиологический порядок в Православной Церкви, Иерусалимская Церковь также не первая. И пентархия, и диптихи строятся совсем на иной логике.

Дело в том, что источником бытия Церкви является Христос, а не местная церковь. При этом универсальная Церковь совпадает с Телом Христовым. В этой ситуации первенство в Церкви, которое фундируется принципом «один-многие», принадлежит Христу.

Невозможность присвоения первенства какой-либо из местных церквей на основании принципа «один-многие» говорит только о том, что он не может использоваться как универсальный для всех разделов богословского знания.

Второе замечание относится к использованию термина «универсальная церковь». Как правильно отмечает МакПартлан, термин «универсальная церковь» имеет несколько значений [6, р. 171–182]. С одной стороны, универсальная Церковь — это собрание всех святых — эсхатологическая небесная Церковь всех времен. С другой — Церковь, распространенная сегодня (и в каждый конкретный момент времени) по всему миру (*worldwide*). В православном богословии для описания Церкви в этом втором значении часто используется термин «вселенская (oecumenical) церковь» (от греческого слова «ойкумена» — вся обитаемая земля).

Когда Зизиулас говорит о евхаристической природе универсальной Церкви [9, р. 7], он использует этот термин в первом значении — эсхатологической небесной Церкви. Универсальную Церковь в этом значении конституирует единственная в своем роде Евхаристия, которая совершается в эсхатологическом собрании святых вокруг Христа в Царстве Небесном. Следует отметить, что универсальная Церковь в другом значении (распространенная по всему миру), напротив, не конституируется Евхаристией, поскольку никакой посюсторонней, всемирной Евхаристии не существует. Евхаристия — это всегда собрание «на одно и то же», которое всегда имеет свой *topos*.

Следуя логике Зизиуласа, Церковь является в одно и то же самое время (*simultaneously*) локальной и универсальной (универсальной в значении эсхатологического собрания святых вокруг Христа). Каждая местная церковь через Евхаристию «являет образ грядущего Царства», а ее предстоятель — епископ — «являет образ Христа». Универсальность и локальность в Церкви оказываются связанными иконически. Иконическое первенство епископа в местной церкви как предстоятеля евхаристического собрания является выражением вечного первенства Христа в эсхатологическом собрании святых в Царстве Небесном. Господь Иисус Христос, по словам апостола Павла, есть глава тела Церкви; Он — начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство (Кол 1: 18).

В эсхатологическом собрании святых Христос является «одним», без которого не могут существовать «многие», равно как и «многие» являются тем телом Церкви, без которого не может существовать «один». При этом Христос является не просто

«одним», но и «первым», поскольку является источником этой Небесной Евхаристии. Это согласуется с моделью корпоративной личности Христа, в которой Христос также является «одним» и «главой» по отношению к Своему Телу — Церкви («многим»). Таким образом, первенство Христа в универсальной Церкви находит свое основание в принципе «один-многие», как он применяется в христологии.

Несмотря на это, в том же тексте о первенстве [9, р. 7–14] митрополит Иоанн говорит о соотношении универсальности и локальности, используя термин «универсальная церковь» во втором значении — распространенная по всему миру. При этом он не оговаривает различий между двумя значениями этого понятия. Служение епископа рассматривается им как одновременно локальное и универсальное (во втором значении). И вся предшествующая цепочка богословских рассуждений вдруг становится основанием для вселенского первенства в Церкви. Таким образом, Зизиулас сначала прослеживает как принцип «один-многие» присутствует в триадологии, христологии и евхаристическом богословии, чтобы обнаружить его в экклезиологии в отношениях местной и универсальной Церкви (в смысле эсхатологической Церкви). Но потом он безосновательно применяет эти выводы к отношениям местной и универсальной Церкви (в смысле распространенной по всему миру Церкви). Получается, что Зизиулас с помощью смешения и подмены разных значений понятия «универсальная Церковь» подводит богословское основание под свою модель первенства епископа во вселенской Церкви.

Интересным является вопрос о границах применения используемых Зизиуласом евхаристической экклезиологии и экклезиологии общения. Евхаристическая экклезиология описывает Церковь только на локальном уровне и при таких условиях, когда существуют ее базовые элементы — Евхаристия, собрание и епископ. Согласно этой экклезиологической модели в местной церкви осуществляется вся полнота жизни во Христе народа Божьего. При этом за пределами местной церкви ничего, что обеспечивало бы эту экклезиологическую полноту в ней.

Евхаристическая модель перестает работать, когда нарушается один (или сразу несколько) базовых элементов местной церкви. Например, потеря предстоятеля, после которой местная церковь становится вдовствующей, или раскол собрания. В первом случае собрание остается без епископа, а потому и без Евхаристии, во втором — часть собрания перестает участвовать в ней. Чтобы вернуться в нормальное состояние местная церковь обращается к другим церквам. Эти акты общения с другими местными церквами возвращают данную церковь к нормальному течению жизни во Христе. Например, в случае вдовствующей церкви таким актом общения является хиротония епископа, в которой обязательно участвуют несколько епископов других местных церквей. Между тем, эти акты общения не могут быть описаны с помощью евхаристической модели. Для их описания используется другая модель — экклезиологии общения.

Евхаристическая экклезиология может говорить о первенстве в Церкви только в рамках местной церкви. Экклезиология общения позволяет описывать церковную жизнь на региональном и вселенском уровнях.

Так как модель общения в более широком смысле применяется Зизиуласом и в триадологии, и в христологии, и в антропологии, можно сделать определенные выводы о характере этого общения в экклезиологии. Общение местных церквей выступает в этой модели фактически способом самого церковного бытия. Фундаментальный онтологический тезис о «бытии как общении» используется Зизиуласом в экклезиологии

для того, чтобы показать в первую очередь, что разрыв общения одной из местных церквей с другими равносителен уходу в небытие.

Общение есть внутренний принцип бытия. Следуя логике Зизиуласа, можно провести параллель между общением Лиц в Святой Троице, общением членов Тела Христова — корпоративной личности Христа (одним из этих членов является Сам Христос) и общением местных церквей. Но говоря об общении в экклезиологии, мы находим одно отличие от общения в христологии и триадологии. Бог-Отец является началом и источником общения в Святой Троице и занимает первенствующее положение. Христос является источником общения в Теле Христовом и является главой Тела. Но все местные церкви, находящиеся в общении, равночестны и каждая обладает экклезиологической полнотой. Ни одна из этих местных церквей не является началом, порождающим другие местные церкви. Соответственно, общение местных церквей не требует существования какого-то вселенского центра. Поэтому из экклезиологии общения нельзя вывести идеи, что причастность к полноте обеспечивается общением с первенствующей церковью.

Важным обстоятельством является то, что модель экклезиологии общения митрополита Иоанна Зизиуласа не связана с историческим контекстом, а значит не может описывать причин тех или иных исторических явлений. С помощью экклезиологии общения невозможно объяснить причин образования митрополий, патриархатов, автокефальных поместных церквей, конфессиональных церквей, а также подвести основание под историческое первенство той или иной кафедры. Поэтому говорить о первенстве Рима или Константинополя с позиций экклезиологии общения некорректно. В этом смысле принятая в Православной Церкви традиция священных диптихов, на которой основано первенство чести, не может быть обоснована с помощью экклезиологии общения. Тем более, что онтологический принцип общения в его применении к экклезиологии не предполагает первенства одной из местных церквей.

4. Несмотря на описанные выше неточности, вклад митрополита Иоанна Зизиуласа в православное в частности и христианское богословие в целом остается высоким. Он является тем богословом, который, выражаясь языком Томаса Куна, сменил парадигму если не в мировой, то в православной экклезиологии. Новизна подхода Зизиуласа, на мой взгляд, заключается, прежде всего, в том, что он ушел в дискуссии о первенстве от историко-канонического подхода, превалировавшего на протяжении долгого времени в православной экклезиологии. Можно сказать, что он одним из первых уловил тот кризис, который наметился уже в полемике митрополита Сардского Максима с Сергеем Троицким и дошел до своего пика к середине 90-х гг.

Многочисленная критика работ митрополита Иоанна никак не преуменьшает его вклада. Напротив, она свидетельствует скорее о пристальном интересе христианского богословского сообщества к тем темам, которые поднял в своих работах Зизиулас. Более того, даже самые критические отзывы в отношении богословия митрополита Иоанна являются скорее продолжением его деятельности, поскольку они действуют в той системе координат, которую задал этот выдающийся богослов.

Как великий первопроходец, митрополит Иоанн лишь набросал контуры нового подхода, поэтому его модели не лишены неточностей и неувязок. И поэтому так важна систематическая работа по прояснению возможностей и границ богословских моделей. Это особенно важно, когда речь идет об участии в богословских диалогах на высшем уровне, где ответственность за сказанное слово возрастает многократно.

ЛИТЕРАТУРА

1. Bathrellos D. Church, Eucharist, Bishop: The Early Church in the Ecclesiology of John Zizioulas // *The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church*. — Aldershot, Hants/Burlington, VT: Ashgate, 2007. — P. 133–146.
2. Behr J. The Trinitarian Being of the Church // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. — 2004. — № 48.1. — P. 67–88.
3. Brown A. On the Criticism of Being as Communion in Anglophone Orthodox Theology // *The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church*. — Aldershot, Hants/Burlington, VT: Ashgate, 2007. — P. 35–78.
4. McPartlan P. G. Introduction // *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today*. — Alhambra, CA: Sebastian Press, 2010. — P. XII–XXI.
5. McPartlan P. G. The Eucharist Makes the Church: Henry De Lubac and John Zizioulas in Dialogue. — Edinburgh: T & T Clark, 1993.
6. McPartlan P. The Local and the Universal Church: Zizioulas and the Ratzinger-Kasper Debate // *The Theology of John Zizioulas*. P. 171–182.
7. *The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church* / ed. D. H. Knight. — Aldershot, Hants/Burlington, VT: Ashgate, 2007.
8. Zizioulas J. Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries. — Brookline, MA: Holy Cross, 2001.
9. Zizioulas J. Primacy in the Church: An Orthodox Approach // *Sourozh*. — 2001. — No. 84. — P. 3–13.
10. Zizioulas J. *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today*. — Alhambra, CA: Sebastian Press, 2010. — 443 p.
11. Зизиулас И. Бытие как общение. Очерки о Личности и Церкви. — М.: Свято-Филаретовский институт, 2006.
12. Зизиулас И. Современные дискуссии о первенстве в православном богословии // *Петрово служение. Диалог католиков и православных*. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — С. 257–276.
13. Зизиулас И. Общение и инаковость: новые очерки о личности и Церкви. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2012.
14. Вольф М. По подобию Нашему. Церковь как образ Троицы. — Черкассы: Коллоквиум, 2012.

БИОЭТИЧЕСКИЙ НАРРАТИВ В СОВРЕМЕННОМ ТЕОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ (НА ПРИМЕРЕ ТЕХНОЛОГИИ СУРРОГАТНОГО МАТЕРИНСТВА)

Статья посвящена сравнительному анализу позиций по биоэтике представителей различных христианских конфессий. Автор анализирует реакцию богословов на применение технологии суррогатного материнства. В статье приводится теологическая аргументация против широкого применения данной технологии. Отмечается, что применение технологии суррогатного материнства не соответствует библейским и святоотеческим принципам жизни, и противоречит основным принципам социального и догматического церковного учения. Обращаясь к опыту инославных, отмечается, что католическая церковь еще в самом начале распространения суррогатных технологий вынесла определения, запрещающие данные технологии. В основе всех аргументов против суррогатного материнства лежит христианское понимание человека как богоподобного создания, созданного для совершенства в вечном бытии. В тоже время, инославные не отказывают детям, родившимся от суррогатных матерей, в крещении, тогда как РПЦ в крещении отказывает.

Ключевые слова: суррогатное материнство, личность, жизнь, материнство, семья, ответственность

A. E. Andreeva

*Bioethical narrative in contemporary theological discourse
(for example technology surrogate motherhood)*

The article is devoted to the comparative analysis of positions on bioethics representatives of various Christian denominations. The author analyzes the reaction of theologians on the use of technology surrogacy. The article provides a theological argument against the widespread use of this technology. It's noted, that the use of surrogacy technology does not meet the biblical and patristic principles of life, and contrary to the basic principles of social and dogmatic church teachings. Referring, that the Catholic Church at the beginning of the surrogate technology ordered of prohibiting these technologies. All theological arguments against surrogacy founded at the Christian understanding of man as a god-like creation, created to perfection in the eternal life. At the same time, Catholics and Protestants not deny children, born to surrogate mothers, in baptism, while the Russian Orthodox Church denies them in baptism.

Key words: surrogate motherhood, identity, life, motherhood, family, responsibility

* Лариса Евгеньевна Андреева — аспирант, Российский государственный педагогический университет им. А. С. Герцена, Andreeva.Larisa@mail.ru.

Ни мифологический, ни теологический дискурсы никогда не обделяли вниманием тему появления на свет человека. В античной мифологии можно встретить большое количество мифов, где так или иначе затрагивается тема зачатия и рождения богов или человека. Современные религии пытаются найти теологическое толкование данному процессу и с позиций соответствующих религиозных традиций ответить на вопрос о том когда, происходит рождение одухотворенной личности, в момент зачатия или в момент рождения? Не лишена данная проблема и внимания экуменического сообщества, поскольку проблемы биоэтики в силу их особой актуальности часто становятся предметом обсуждения на различных экуменических форумах [9, с. 183]. Преподавание в средней школе — в том или ином формате — основ религиозной культуры [1, с. 92] актуализирует данную проблему в формате педагогического дискурса.

Возможности современной медицины в сфере репродукции людей могут вселять в человека надежду на всемогущество науки или одновременно пугать слобоизнученностью их результатов, рождая различные мифы о младенцах рожденных с помощью ЭКО и суррогатного материнства. Отношение к подобным явлениям может служить индикатором научного и мифологического восприятия действительности.

Любое научное открытие носит амбивалентный характер. Наглядно демонстрирует этот характер новая биологическая технология оплодотворения «in vitro». Впервые проведенная в 1977 г. британскими биологами Р. Эдварсом и П. Степной операция по оплодотворению «in vitro» открыла эпоху вспомогательных репродуктивных технологий [11, с. 7]. Теперь стало возможным экстракорпоральное оплодотворение (ЭКО), оно, в свою очередь, породило такое явление, как суррогатное материнство. С одной стороны, это открытие дает возможность решить большое количество задач в селекции животных, преодолеть бесплодие у человека, но с другой стороны — рождает большое количество соблазнов использовать эту технологию для получения химер, конструирования новых «хороших» организмов, включая человека. Такое положение дел, безусловно, вызывает огромные опасения за будущее людей и требует глубокого осмысления, чтобы сформировать ответственное отношение человека, прежде всего, к самому себе, чтобы не превратиться в андроидов, созданных для выполнения определенных функций, или не стать объектом купли-продажи, утратив свою индивидуальность.

Одним из социальных институтов, который активно призывает осмыслить свои действия и принимать взвешенные решения, является Церковь. «Развитие биомедицинских технологий значительно опережает осмысление возможных духовно-нравственных и социальных последствий их бесконтрольного применения, что не может не вызывать у Церкви глубокой пастырской озабоченности», отмечено в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» [7].

Исходя из этого, нам представляется интересным рассмотреть теологическую аргументацию представителей различных богословских традиций, при помощи которой обосновывается ограничение использования суррогатного материнства, а также проследить тенденции изменения общественного мнения, происходящее под влиянием религиозных убеждений.

Вначале, обратимся к истории данного вопроса. Появление технологий, связанных непосредственно с возможностью внедрения эмбриона в генетически чужой организм, восходит к 70-м гг. XX в. Первый ребенок, зачатый в пробирке, родился 25 июля 1978 г. в городке Оулдем в Англии, это было первое применение методики экстракорпорального оплодотворения (ЭКО), но вынашивала ребенка его биологиче-

ская мать. Первый в мире ребенок по программе полного суррогатного материнства родился в Энн Арбор (Мичиган) в США в апреле 1986 г. [8, с. 19].

Ватикан отреагировал мгновенно. В 1980 г. издается Инструкция о крещении («Instruction on infant baptism») [см. 14]. В этой инструкции разъясняется необходимость крестить всех детей. В 1987 году выходит следующий документ — «Donum vitae», в котором говорится об уважении к рождающейся человеческой личности [см. 15], а в 1995 г. 11-я энциклика папы Римского Иоанна Павла II «Evangelium vitae» (Послание о ценности и нерушимости человеческой жизни) [см. 16]. Ватикан выступил категорически против суррогатного материнства, искусственного оплодотворения, и призвал всех врачей-католиков воздержаться от исследований в этой области.

Католический мир услышал данный призыв, во многих странах Европы законы полностью запрещают или значительно ограничивают использования методик ЭКО и суррогатного материнства. Так, например, суррогатное материнство на коммерческой основе запрещено в Испании. Полный запрет существует во Франции и Италии, а также во многих протестантских странах введены существенные ограничения на использование суррогатного материнства, таких как Нидерланды, Норвегия, Швейцария, Финляндия и полный запрет коммерческого суррогатного материнства в Германии [8, с. 23].

В России в 1993 г. был создан первый центр репродуктивной медицины в рамках совместного проекта НИИ акушерства и гинекологии имени Д. О. Отта (Санкт-Петербург) и Чикагского института репродуктивной генетики. А в 1995 г. родились первые дети «из пробирки» уже в России.

В 2000 г. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви утвердил «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», излагающие базовые положения ее учения по вопросам церковно-государственных отношений и по ряду современных общественно значимых проблем, в том числе в параграфе XII, изложено отношение РПЦ к проблемам биоэтики:

Формулируя свое отношение к широко обсуждаемым в современном мире проблемам биоэтики, в первую очередь к тем из них, которые связаны с непосредственным воздействием на человека, Церковь исходит из основанных на Божественном Откровении представлений о жизни как бесценном даре Божиим, о неотъемлемой свободе и богоподобном достоинстве человеческой личности, призванной «к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе» (Флп 3: 14), к достижению совершенства Небесного Отца (Мф 5: 48) и к обожению, то есть причастию Божеского естества (2 Пет 1: 4) [7, гл. XII].

В конце 2013 г. в России разразился новый скандал вокруг суррогатного материнства, спровоцированный публичным заявлением знаменитостей, изъявивших о своем желании крестить детей, рожденных с помощью суррогатной матери. Разрешением этого скандала стало утверждение в декабре 2013 г. на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви документа «О крещении младенцев, родившихся при помощи “суррогатной матери”», где разъяснено мнение РПЦ по данному вопросу [см. 5].

Что же объединяет сторонников суррогатного материнства, на какой аргумент они чаще всего ссылаются для оправдания использования данной технологии? Это Библейская притча об Агари, ее называют первой суррогатной матерью, описанной в Библии.

Здесь необходимо дать четкое определение термина «суррогатная мать». Первое такое определение появилось в Совете Европы в 1989 г., где суррогатная мать определялась как женщина, которая вынашивает и рождает ребенка для другого человека [8, с. 24]. Для такого понимания, вышеприведенный аргумент возможен, но современное

определение может иметь существенное отличие. Суррогатное материнство — вид вспомогательных репродуктивных технологий, основанных на экстракорпоральном оплодотворении (ЭКО), то есть зачатие вне тела генетической матери и последующий перенос оплодотворенной яйцеклетки в тело другой женщины.

Суррогатное материнство представляет собой вынашивание и рождение ребенка (в том числе преждевременные роды) по договору, заключаемому между суррогатной матерью (женщиной, вынашивающей плод после переноса донорского эмбриона) и потенциальными родителями, чьи половые клетки использовались для оплодотворения, либо одинокой женщиной, для которых вынашивание и рождение ребенка невозможно по медицинским показаниям [13, ст. 55, п.9].

Ветхозаветная история повествует об отношениях, в которые были вовлечены три человека — один мужчина и две женщины. Это полигамия, а не на суррогатное материнство. В технологии с использованием суррогатной матери есть не только вторая женщина, но и процесс оплодотворения «in vitro» с последующим переносом генетического материала и консервацией лишних эмбрионов. Поэтому данный аргумент из уст верующих не должен звучать как некое разрешение со стороны Библии.

На наш взгляд, суррогатное материнство явление сложное, которое затрагивает большое количество аспектов человеческого бытия: «жизнь — личность», «материнство — семья», «желание — возможность».

Проанализируем первый аспект «жизнь — личность». Жизнь — это бесценный Божий дар. Один из постулатов христианской этики гласит, что Богу принадлежит абсолютная власть над всем бытием человека, от зачатия до смерти и рождения в новую жизнь [3, с. 26]. Личностные достоинства человека даруются Богом, а не формируются физиологическим процессом, считает православный богослов Брек. «Зачатие и рождение совершаются не без Промысла Божия; то и другое есть Божие дело, Божий дар», — говорит святитель Филарет [12, с. 147].

Особое отношение к моменту зачатия в христианстве подтверждают давние литургические традиции. Например, утверждение таких праздников, как Зачатие праведною Анною Пресвятой Богородицы (22 декабря), Зачатие честного, славного Пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоанна (6 октября) или Благовещение Пресвятой Богородицы (7 апреля). Рождается ли в момент зачатия личность или нет?

Ответ на этот вопрос открывает или закрывает путь к технологии манипулирования с эмбрионами. Говоря богословским языком, в какой момент совокупность клеток перестает быть биоматериалом и становится одухотворенной личностью? На данный момент и у ученых и у теологов нет однозначного ответа на этот вопрос, а между тем в зависимости от того, как мы на него отвечаем, многое может измениться. Существуют два мнения, в основу которых положены исследования эмбриологов. Первое мнение, которого придерживается РПЦ и консервативный католицизм, что дух уже присутствует при слиянии (синергии) яйцеклетки и сперматозоида. Второе мнение, что одушевленным надо считать многоклеточный эмбрион с того момента, как он приобрел нервную трубку и имплантировался в стенку матки, т. е. спустя 14 дней после оплодотворения.

Определение «начала жизни» порождает проблемы как этического, так и юридического характера. Во-первых, если принять первую точку зрения, то любое манипулирование с эмбрионом после 48 часов его существования, есть манипуляции с человеком, нарушающие права человека на жизнь. Проведение ЭКО с последующей консервацией «лишних» эмбрионов может приводить к страданию живого существа.

Все-таки большинство богословов «дают» 48 часов на проведение процедуры ЭКО, и относят это к строго лечебным технологиям. «Тот, кто будет человеком, уже человек», приводит цитату Тертуллиана РПЦ в «Основах социальной концепции» [7, гл. XII]. Допускают проведение процедуры ЭКО Римско-Католическая Церковь, ислам, с существенной оговоркой о невозможности использования суррогатной матери. К допустимым средствам медицинской помощи может быть отнесено искусственное оплодотворение половыми клетками мужа, поскольку оно не нарушает целостности брачного союза, не отличается принципиальным образом от естественного зачатия и происходит в контексте супружеских отношений.

С определением личностных прав ребенка тесно связан следующий аспект — взаимосвязь «материнство — семья».

Позиция Церкви в том, что рождение ребенка это чудо, где нет места третьей стороне. «Пусть этот человек еще не оформился, но это уже человек с бессмертной душой. И он продолжает жить в вечности», — отмечает епископ Орехово-Зуевский Пантелеимон. У этого человека есть право находиться в своей семье, общаться со своими родителями, узнавать мир его родителей, а не быть в семье чужой «тети»-сурмамы. «Беременная женщина, размалывающая зерна, учит неродившегося», говорит старинная поговорка.

Церковь отмечает особую роль женщины. Тело человека — это храм Святого Духа (1 Кор 6: 19), а женщина это место рождения нового человека [6, с. 3]. Суррогатное материнство предполагает разрушение глубокой эмоциональной и духовной близости, устанавливающейся между матерью и младенцем уже во время беременности. Ребенок в чреве, несомненно, чувствует, несомненно, реагирует на внешние раздражители. Подтверждая этот факт, богословы цитируют Евангелие от Луки: «Когда Елисавета услышала приветствие Марии, взыграл младенец во чреве ее» (Лук 1: 41–44). Иоанн Предтеча, который находился во чреве святой праведной Елизаветы, взыграл, когда к нему приблизилась Дева Мария, во чреве которой был Господь.

Использование технологии суррогатного материнства порождает проблему с определением материнства. Кто является матерью данному ребенку? Это вопрос как юридического, так духовно-нравственного плана. Нельзя считать суррогатную мать только «инкубатором», где развивается ребенок. РПЦ напоминает несколько мест из Святого Писания:

Псалмопевец описывает развитие плода в материнской утробе как творческий акт Бога: *«Ты устроил внутренности мои и соткал меня во чреве матери моей <...> Не сокрыты были от Тебя кости мои, когда я созидаем был в тайне, образуем был во глубине утробы. Зародыш мой видели очи Твои»* (Пс 138: 13, 15–16). О том же свидетельствует Иов в словах, обращенных к Богу: *«Твои руки трудились надо мною и образовали всего меня кругом <...> Не Ты ли вылил меня, как молоко, и, как творог, сгустил меня, кожей и плотью одел меня, костями и жилами скрепил меня, жизнь и милость даровал мне, и попечение Твое хранило дух мой <...> Ты вывел меня из чрева»* (Иов 10: 8–12, 18). *«Я образовал тебя во чреве <...> и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятит тебя»* (Иер 1: 5–6), — сказал Господь пророку Иеремии [7, гл. XII].

Следующий момент в определении смысла семейных отношений.

С богословской точки зрения брак имеет сакраментальный смысл: «союз жертвенной любви, заключенный Христом с Его Телом-Церковью. Православие видит в браке союз во Христе и со Христом» [3, с. 288]. Семья в православии как «домашняя церковь», «которую образуют любящие друг друга мужчина и женщина, соединенные в браке и устремленные ко Христу» [12, с. 43]. «Брак — просвещение и, одновремен-

но, — тайна. В нем происходит преобразование человека, расширение его личности. Человек обретает новое зрение, новое ощущение жизни, рождается в мир в новой полноте» [4, с. 291].

В молитвах чина венчания Православная Церковь выражает веру в то, что чадо-родие есть желанный плод законного супружества, но вместе с тем не единственная его цель. Наряду с «плодом чрева на пользу» супругам испрашиваются дары непреходящей взаимной любви, целомудрия, «единомыслия душ и телес». Поэтому пути к деторождению, не согласные с замыслом Творца жизни, Церковь не может считать нравственно оправданными [7, гл. XII. 4]. Конечная цель супружеских отношений — не деторождение, не личная самореализация, но обоюдное спасение. Брак prepares вечное общение с Богом — на этом основан еще один из постулатов христианской этики. Протестантский священник Д. Барнетт, рассуждая о сути семейного союза, говорит о том, что «Бог сотворил мужчину и женщину для того, чтобы они соответствовали друг другу» (1 Кор 11: 11–12), Бог создал женщину помощником мужчине [2, с. 75] на пути к Богу, как к конечной цели бытия. Подчеркивает, что наличие детей есть не последняя цель супружества. Бездетные семьи должны задуматься над этим. Цитируя Библию — «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1: 27), — богословы обращают наше внимание на то, что значит «по образу и подобию», «мы должны стремиться к обожению, то есть к причастию Божественного естества». «Тайна счастья христианских супругов заключается в совместном исполнении воли Божией, соединяющей их души между собой и со Христом» [4, с. 292]. Мы должны стремиться распознать волю Божию и одновременно подчинить ей свою волю и поведение. Отсюда вытекает третий аспект проблемы «желанье — возможность».

Желание иметь детей и современные возможности медицины, являются ли они «промыслом Божиим» или это «Божье попущение». Есть то, что Господь желает, а есть то, что Он терпит. «Он же, обратившись, сказал Петру: отойди от Меня, сатана! Ты Мне соблазн! Потому что думаешь не о том, что Божие, но что человеческое» (Мф 16: 23). Очень трудно бывает сделать выбор между смирением со своей болезнью и желанием использовать любые методы лечения, чтобы преодолеть бесплодие. Когда человек делает этот выбор, Церковь призывает верующих прийти и посоветоваться со священником, а государство принимать более продуманные законы в такой важной сфере человеческого бытия.

Кроме того, обоснованными кажутся опасения Церкви связанные с возможным использованием донорских половых клеток в качестве помощи при реализации «репродуктивных прав» одиноких мужчин, а также лиц с так называемой нестандартной сексуальной ориентацией. Это лишает будущего ребенка права иметь мать и отца. «Какая польза человеку, если он приобретает весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою» (Мф 16: 26).

Также есть и частные мнения отдельных православных священников на проблему суррогатного материнства, высказываемые ими в многочисленных публикациях в журналах «Нескучный сад», «Московская патриархия», «Фома», на форумах в сети Интернет. Интересные суждения высказывают Епископ Орехово-Зуевский Пантелеимон, протоиерей Димитрий Смирнов, протоиерей Андрей Кураев. Они остались за пределами нашего исследования.

В итоге на сегодняшний день официальные представители всех христианских богословских традиций высказали свое мнение по поводу использования технологии

суррогатного материнства. Эти позиции очень близки в теологическом отношении. В основе всех аргументов против суррогатного материнства лежит христианское понимание человека как богоподобного создания, созданного для совершенства в вечном бытии. Тело понимается как Храм Божий, поэтому каждый человек должен заботиться о своем здоровье, должен стремиться к совершенству, «обожению». В этом человек становится «соратником» Бога. «Тела наши суть храм живущего в вас Святого Духа, которого имеете вы от Бога» (1 Кор 6: 19–20) Но в этой работе человек должен быть помощником Бога, а не брать на себя его функции. В отношении крещения младенцев мнения православных и католиков диаметрально противоположны. Католики и протестанты настаивают на обязательном крещении всех, уповая на Бога и крестных родителей в деле христианского воспитания детей. Православные отказывают в этом, пытаясь «воспитать» согрешивших родителей [5].

ЛИТЕРАТУРА

1. Барабанов В. В., Григоренко А. Ю. К вопросу о преподавании «основ религиозных культур и светской этики» в школах // *Universum: Вестник Герценовского университета*. — 2013 — № 2. — С. 92–102.
2. Барнетт Д. Радость семьи, живущей Словом. — М., 2006.
3. Брек И. Священный дар жизни. — М., 2004.
4. Настольная книга священнослужителя. — М., 1983. — Т. 4.
5. О крещении младенцев, родившихся при помощи «суррогатной матери» // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3481024.html>.
6. О чадородии: Православный сборник статей / Сост. к. ф. н., иерей Ю. Г. Камишин. — Армавир, 2006.
7. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>.
8. Пестрикова А. А. Суррогатное материнство в России. — Самара, 2008.
9. Прилуцкий А. М. Влияние экуменических организаций на религиозную ситуацию в северо-западном регионе // *Регионология*. — 2008. — № 62. — С. 181–190.
10. Свитнев К. Н. Вспомогательные репродуктивные технологии: Правовые коллизии // *Правовые вопросы в здравоохранении*. — 2011. — № 5. — С. 52–59.
11. Свитнев К. В. Суррогатное материнство: история и современность // *Медицинская газета*. 6 сентября 2006. — № 67. — С. 7.
12. Семейные ценности православия (методика и технология) / Колл. мон. под ред. Г. И. Климантовой. — М., 2006.
13. Федеральный закон от 21 ноября 2011 г. № 323-ФЗ «Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации» (с изменениями и дополнениями). — М., 2012.
14. Instruction on infant baptism // URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19801020_pastoralis_actio_en.html.
15. Instruction on respect for human life in its origin and on the dignity of procreation replies to certain questions of the day // URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_en.html.
16. «Evangelium vitae» To the Bishops Priests and Deacons Men and Women religious lay Faithful and all People of Good Will on the Value and Inviolability of Human Life // URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_en.html.

Библейское богословие в России

УДК 241.6

М. А. Корзо*

«В ДЕСЯТОСЛОВИИ НИЧТОЖЕ ЯВЛЯЕТ НАМ ВЕЧНОГО ОБЕТОВАНИЯ». К ВОПРОСУ О МЕСТЕ ДЕКАЛОГА В ПРАВОСЛАВНОЙ МЫСЛИ XVII — НАЧАЛА XVIII ВВ.

В богословской мысли и пастырской практике восточнохристианской Церкви Декалог не играл до к. XVI заметной роли. Проникая в православную книжность сначала Речи Посполитой, а затем и Московской Руси под влиянием католических и протестантских памятников, Декалог первоначально воспринимался лишь как дополнение предписаний Нагорной проповеди. Его утверждение в качестве базового элемента катехезы происходит в нач. XVIII в. под влиянием «Первого учения отроком» и иных сочинений Феофана Прокоповича.

Ключевые слова: Декалог, православная традиция, иноконфессиональные влияния, Феофан Прокопович.

M. A. Korzo

«Nothing gives us eternal promise in the Decalogue». Some remarks to the place of the Decalogue in the Orthodox thought, the seventeenth — the eighteenth centuries

Until the end of the sixteenth century the Decalogue had played not very prominent role in the theological thought and pastoral practice of the East Christian Church. Although under the influences of Catholics and Protestant texts the Decalogue penetrated later into the Orthodox ones, he was long seen as a kind of addition to the prescriptions of the Sermon on the Mount. Only thanks to the primer «Pervoe učenie otrokom» by Feofan Prokopovič and other works of the author the Decalogue found its place in the catechetical instructions of the eighteenth century.

Key words: Decalogue, Orthodox tradition, ino-confessional influences, Feofan Prokopovič.

В учении и практике Католической Церкви ветхозаветным предписаниям всегда отводилось значительное место. В качестве самостоятельной единицы приходской катехезы Декалог использовался с конца XII в.: не содержащее какого-либо толкования простое перечисление запретов и предписаний излагалось в удобной для запоминания со слуха рифмованной форме [14, s. 266–268]. К XV в. широкое распространение получают пространные рифмованные декалоги, которые слагались как для нужд приходской практики, так и для проведения сельских миссий. Особая роль в развитии этого религиозного жанра принадлежит францисканцам [17, s. 171–172, 209–212, 221–222].

* Маргарита Анатольевна Корзо — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН, korzor@mail.ru.

Все эти процессы не в последнюю очередь были связаны с возрождением интереса к библеистике, когда появляются специальные сочинения с толкованием десятословия и обоснованием его роли в жизни простых верующих. Такое внимание к ветхозаветным предписаниям можно объяснить по крайней мере тремя факторами. Католическое каноническое право рассматривало заповеди Декалога как универсальное обобщение всех данных Богом правовых установлений, как изложение естественного права, вписанного в душу человека, но затемненного в результате грехопадения [см. 13]. Ветхозаветные предписания служили также основой для классификации греховных деяний во время исповеди; именно на их основе в католической моральной теологии более позднего времени составлялись т. н. «испытания совести». Третьим фактором можно считать учение о недостаточности одной лишь веры для спасения, учение о необходимости добрых дел. В рамках данного учения добрыми могут считаться лишь те поступки, которые угодны Богу, то есть те, что непосредственно вытекают из его предписаний. Отсюда и стремление католических моралистов дать в толковании Декалога наиболее подробный перечень того, что Бог предписывает человеку и что Он ему запрещает. Догматическое постановление об обязывающей для христиан силе ветхозаветных предписаний было вынесено Тридентским собором (1545–1563) [см. 15].

Очередной всплеск интереса к Декалогу заметен к эпохе Реформации, когда Декалог, по замечанию Дж. Босси, все больше превращается в основополагающую систему христианской этики [12, р. 116]. В богослужебной практике многих протестантских общин также утвердился обычай совместной рецитации десятословия [16, 86–88]. В пастырской и педагогической практике лютеран с особой силой акцентировались нравственно-дисциплинирующие функции ветхозаветных предписаний. С их изложения Мартин Лютер начинает свой «Краткий катехизис» 1529 г., задавая этим базовую модель для построения катехитических поучений не только лютеран, но и представителей других протестантских конфессий. Именно в среде богословов ранней Реформации разгорелась дискуссия о том, насколько нравственные предписания Ветхого Завета сохраняют обязывающую силу после провозглашения Христом закона любви как главного принципа жизни христианина и стоит ли вообще провозглашать Декалог (или Закон, как чаще всего он именовался в протестантской мысли той эпохи) верующим, то есть тем, кому было адресовано благовестие Евангелия? В рамках данной дискуссии, получившей условное название «антиномистского спора», было сформулировано ключевое для Протестантизма учение о «трех функциях Закона».

В восточнославянской традиции Декалогу отводилось совершенно иное место. Так называемый четый тип Библии, включающий фрагменты ветхозаветных книг, получает сколько-нибудь широкое распространение только с конца XV в. Нет свидетельств, что десять заповедей упоминались в Паримейниках. Одно из самых ранних их перечислений мы встречаем в антииудейском памятнике «Палея толковая» и в Хронографе русской редакции [8, стб. 595–596] [см. 10]. Декалог упоминается и в ряде правовых памятников в составе компиляции греческого происхождения «Избрание от закона Богом данного Израилю, тоже Моисеем». Данный памятник, содержащий простое перечисление ветхозаветных предписаний без какого-либо их истолкования воспроизводится также в сборнике «Мерило праведное» и в печатных версиях «Кормчей книги» XVII в.

Использование схемы Декалога в покаянной практике, а также в катехитических сочинениях восходит в восточнохристианской традиции к рубежу XVI–XVII вв. И в этом можно усмотреть значительное влияние католической моральной теоло-

гии. Усвоение нового понимания роли ветхозаветных предписаний происходило постепенно. Еще в популярных в Речи Посполитой четых сборниках «Учительных Евангелиях» конца XVI в. десять заповедей ассоциировались не всегда только с фрагментом Исх 20: 1–17. Присущее же западной традиции понимание распространяется первоначально в православной книжности Речи Посполитой; и уже посредством украинских и белорусских катехизисов влияния эти проникают в XVII в. и в московскую книжную традицию.

При этом весьма симптоматично, что хотя православные авторы и начинают включать толкования Декалога в свои учительные сочинения, они зачастую предваряют их вопросом о том, в какой мере новозаветный человек должен следовать установлениям Ветхого Завета. Как в самом раннем православном пространным катехизисе, созданном в пределах Киевской митрополии — «Большом катехизисе» деятеля братского движения Лаврентия Зизания (М., ок. 1627), так и в «Православном исповедании веры» Киевского митрополита Петра Могилы (церковнославянская версия — М., 1696) Декалогу противопоставляются шесть «совершенных» Нового Завета. Речь идет об уточнении Христом предписаний Закона в Нагорной проповеди через противопоставление: «Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...». Впоследствии книжникам украинско-белорусского происхождения, которые создавали свои вероучительные сочинения в московских пределах и — что еще более важно — для великорусского читателя, было уже совершенно не свойственно такое осторожно-дистанцированное отношение к заповедям Ветхого Завета [см. 5].

Несмотря на утверждение Декалога в качестве органической части катехитической литературы, в XVII в. мы не встречаем посвященных ему пространных богословских рефлексий. Первый опыт подобного рода принадлежит перу выходца из стен Киево-Могилянской академии Феофану Прокоповичу. Еще в киевский период жизни, в 1712 г., им было составлено небольшое по объему сочинение «Книжица, в ней же повесть о распри Павла и Варнавы съ иоудействующими». Опубликованная лишь в конце XVIII в. (латинский перевод — Лейпциг, 1782; русская версия — М., 1784), работа эта имела довольно ограниченное хождение, хотя и вызвала целый ряд полемических откликов у современников.

Рассуждение Феофана выстраивается вокруг фрагмента Деян 15: 10. Автор ставит перед собой задачи прояснить, что именно имел в виду апостол, когда говорил о Законе Моисея; показать, в чем конкретно состоит непосильность («неудобьносимость» в терминологии сочинения) Закона для христианина, и, наконец, объяснить, какую роль играют заповеди Ветхого Завета в жизни человека Завета Нового.

Полученный через Моисея Закон распадается на Законы нравоучительный, обрядовый и судебный. Последний Феофан из своего рассуждения исключает. Во время распри апостола Петра с «иудействующим» крылом молодой христианской общины, как считает богослов, речь шла о двух первых Законах — нравоучительном и обрядовом. Петр ставил под сомнение возможность буквально следовать этим заповедям, называя оба Закона игом. Ветхий Завет потому и «отложися», толкует далее слова апостола Феофан, что иудеями не были исполнены в полной мере не только нравоучительный, но и обрядовый Законы [6а, с. 87]. Если бы это было не так, то в пришествии Христа не было бы никакого смысла.

По условиям Завета между Богом и человеком заповедям нельзя следовать частично или неполно, но только всецело и безгрешно (что Феофан называет «совершенным законотворением»). Человеку, природа которого ослаблена первородным грехом

и грехами повседневными, это просто не под силу. Только Христос был совсем без греха, и только он мог совершенно следовать Закону. А потому, продолжает Феофан, раз Закон принципиально неисполним, то и законотворением ни оправдаться, ни спасти человек не сможет ни при каких условиях.

После этой вступительной констатации Прокопович выстраивает основную часть своего рассуждения вокруг дальнейшего прояснения двух вопросов: почему оправдание Законом требует от человека полного безгрешия и почему никто (даже святые и праведники) не может быть свободен от власти греха.

Бог заповедал людям не просто творить добро и уклоняться от зла, но делать это «от истинной к нему *сыновней* любви и от истинного *сыновняго* страха» (курсив мой. — М. К.) [6а, с. 33]. Мотивом соблюдения заповедей не должно быть ожидание воздаяния и какой-то выгоды или рабский страх перед наказанием за их пре-ступление. Не только буквальное следование предписаниям, но и внутреннее воле-расположение составляют суть совершенного (или спасающего человека) законотворения. Наследие же первородного греха в человеке таково, что оба эти требования человеком невыполнимы. Более того, человек «не отрожденный» своими естественными силами не может исполнить заповеди даже частично, несовершенным образом [6а, с. 59–60]. Вступая в полемику с пелагианством, не склонным излишне драматизировать последствия грехопадения для человеческой природы и оставляющим большой простор для действий свободной человеческой воли, Феофан настаивает на непосильности ветхозаветного ига даже для святых, которые, как и все остальные люди, несут бремя преступления Адама.

И здесь богослов задается закономерным вопросом, зачем Бог установил Закон, если Богу изначально было известно, что совершенное исполнение заповедей превосходит человеческие силы и в принципе невозможно? Первоначальный замысел Творца состоял в том, чтобы человек получил жизнь вечную именно «законотворением»: «Сотвори Закон и жив будешь», — так обобщает Феофан императив Ветхого Завета. Но поскольку уже первый человек не выстоял в этой заповеди, «по сему случаю закон Божий [уже] не жизни податель» [6а, с. 113] и ему на смену приходит Евангелие, вера в которое становится источником жизни для христиан. «Ветхим заветом спасается праведный, а новым спасается грешный человек», — резюмирует свои рассуждения Прокопович [6а, с. 122].

Но при этом сам Закон не отменяется и сохраняет обязательную силу и для христиан, а Евангелие или вера во Христа дает человеку силы к исполнению этого Закона. В этом месте Феофан останавливается подробнее на роли Закона в жизни человека Нового Завета, выстраивая свое рассуждение в соответствии с протестантским учением о «трех функциях Закона». Не разбирая специально функцию «политическую» (*politicus*), позволяющую ограничивать проявления социального зла в общественной жизни, Прокопович говорит о теологической или духовной роли Закона (*usus theologicus seu spiritualis*), когда последний предстает своеобразным зеркалом, показывающим человеку «величество и тяжесть греха», «дабы [человек] смотря на закон, познавал бы скудости своя» [6а, с. 107]. Главным аргументом для Феофана (как и для протестантских богословов) было Послание апостола Павла к Римлянам (в частности — «Но я не иначе узнал грех, как посредством закона» (Рим 7: 7)). Это познание позволяет христианину осознать собственное бессилие и вину и, одновременно с этим, побуждает его уповать на волю Бога и стремиться к совершенному ее исполнению («в законном учении аки в зеркале видящее неисправления наша, непрестанно да прибегаем к милосердию Божию верою во Христа» [6а, с. 142]).

«Книжица» Прокоповича вызвала сильное недовольство у ряда иерархов русской Церкви. Весьма примечательно, что оппонентами Феофана выступили не великорос-

сы, но те представители православного духовенства, которые, как и он, прошли через киевскую систему схоластического образования. Главным обвинением в адрес Прокоповича были отчетливо прочитываемые в его сочинении протестантские симпатии.

Местоблюститель патриаршего престола Стефан Яворский перечисляет заблуждения Феофана в одном из писем 1718 г. в связи с поручением Петра I поставить Прокоповича и ряд других иерархов на «вдовствующие престолы» [6, с. 5–8]. Предположительно к этому же времени относится и направленное против «Книжицы» полемическое сочинение Яворского «Иго удобьносимое» [см. 2]. Не называя нигде Прокоповича по имени, местоблюститель именует его «противником». Вторым значимым оппонентом выступил ректор Киевской Академии Феофилакт (Лопатинский), который в свое время вместе с Феофаном закончил курс наук в Могилянской коллегии в Киеве. Рукопись «Иго Господне благо и время его легко, си есть, закон Божий, с заповедьми своими от призрачных, новоизмышленных тяжестей и неудобств противнических освобожден» [7] [см. 4] не датирована; она было составлена, предположительно, до 1720 г.

Главная претензия к автору «Книжицы» и, одновременно с этим, свидетельство того, что он оказался на самом деле не до конца понят своими критиками, состояла в том, что Прокопович якобы полностью «отменяет» Закон нравоучительный; или, другими словами, он не считает, что заповеди Ветхого Завета распространяются в полной мере и на христиан. На самом же деле, как утверждали оппоненты Феофана, говоря об иге в Деян 15: 10, апостол имел в виду только обрезание и все прочие ветхозаветные обряды и ритуалы, которые очевидным образом были упразднены пришествием Христа и Евангелием.

Совершенно неприемлемым считался и тезис Прокоповича о принципиальной неисполнимости Закона в силу поврежденности человеческой природы грехом. Поскольку и святые несут бремя преступления Адама, то, в интерпретации Феофана, никакая их добродетель, ни единое их доброе дело и даже само страдание за Христа «не есть совершенно чисто и весьма непорочно» (Иго удобьносимое. — Л. 396). А потому даже добрые дела праведников являются, как утверждает автор «Книжицы», по сути дела грехами.

Богословы обвинили Прокоповича в том, что «истое намерение его было в письме оном показать православным читателем путь къ Лютерству и Калвинству <...> под покровом толкования словес Петровых, и изобретения ига неудобьносимаго в законе господнем» (Иго господне благо. — Л. 326) и «Книжица» вносит «в мир Российский мудрования оная Реформатская, доселе в Церкви Православной не слышанная» (Иго господне благо. — Л. 9 об.), поскольку сам тезис о неисполнимости Закона, как считали оппоненты Феофана, — это «ересь лютеранская и калвинская» (Иго удобьносимое. — Л. 3).

Теоретические рассуждения Прокоповича о Законе получили своего рода практическое выражение в подготовленном им для образовательных целей толковании заповедей Декалога. Речь идет в первую очередь об изданном в 1720 г. букваре «Первое учение отроком», основную часть которого составляло катехитическое поучение; на протяжении всего XVIII в. сочинение было основным школьным катехизисом в Российской Империи. В 1723 г. указом Святейшего Синода «Первое учение» было введено во всеобщее употребление при обучении не только духовных лиц, но и мирян [9, № 4172]. Десятословие стало самостоятельным объектом анализа и в другом, подготовленном Феофаном на материале киевских лекций, но изданном уже после его смерти катехизисе «Сокращенное христианское учение» (СПб., 1765). Нет положительных свидетельств, что данный учебник использовался в школьной практике

в России, хотя он и упоминается в ряде образовательных проектов той эпохи (например, в 1764 г. в проекте устройства малых школ В. В. Крестинина) [3, с. 611]. С другой стороны, этот катехизис был полностью воспроизведен в 1790 г. в «Букваре языка славенского» Львовского Ставропигийного Института и использовался на украинских землях, вошедших к тому времени в состав монархии Габсбургов.

Стоит отметить, что в издававшихся в России элементарных учебниках сам текст Декалога появляется лишь с 30-х гг. XVII в., но до выхода в свет «Первого учения» не встречалось какого-либо толкования заповедей Ветхого Завета. Не стало исключением и небольшое катехетическое поучение «Заповеди божия, и церковныя, и иная некая виновная спасению словеса» (М., 1702), воспроизведенное потом в московских букварях 1704 и 1708 гг.: развернутое истолкование получили лишь церковные предписания, но не десятословие.

«Первое учение» сочинялось Феофаном по повелению Петра I: в предисловии он объясняет, что именно царь пожелал, чтобы было составлено толкование Декалога и напечатано в составе букваря, дабы дети впредь осваивали азы грамотности не по псалмам и молитвам, но на тексте толкования Закона.

«Первое учение» начинается именно с толкования Декалога (глава «О Законе Божии иже въ десятословии»). Декалог дан человеку для того, чтобы он знал, какие поступки угодны воле Бога, а какие — ей противоречат и, соответственно, как надлежит поступать и от чего воздерживаться. Но поскольку Закон рассматривается Феофаном в первую очередь как зеркало или отражение человеческих пороков, то при толковании каждого конкретного предписания он говорит преимущественно о том, что заповедь запрещает, и перечисляет по пунктам, кто грешит против данного предписания. Таким образом, предполагалось, что на основе Декалога дети должны были в первую очередь усвоить именно негативные запреты. Позитивные предписания в толкованиях десятословия занимают второстепенное место, поскольку, как подчеркивает Феофан, человек спасается в первую очередь не делами, но верой. Вопросно-ответная часть толкования заповедей завершается рассуждением «Ведения обще к закону Божию потребная», в котором Феофан в общих чертах повторяет высказанные им в «Книжице» мысли.

«Первое учение» получило достаточно критичную оценку у современников. Феофан снова был обвинен в увлечении протестантизмом, а из всех разделов учебника именно толкования заповедей Ветхого Завета подвергались наибольшему нападкам, поскольку именно там чуждые влияния проявились, по мнению критиков, с наибольшей очевидностью. Пафос всех протестов состоял еще и в том, что этот «зараженный» чуждыми идеями учебник высочайше предписывалось использовать в школе и для наставления верующих в приходе.

Детальному анализу содержащихся в букваре Прокоповича «заблуждений» посвящен пространный трактат молдавского господаря Димитрия Кантемира «Места примрачная в катихисисе, иже от без имяннаго автора на Славенском языке издан и “первое учение отроко(м)” имянован есть» (далее цитируется по рукописи: ОР БРАН. — Шифр 33.11.3; описание рукописи [1, с. 118]). Больше всего несогласий высказывается именно в связи с толкованием как отдельных ветхозаветных предписаний, так и в связи с пониманием Феофаном Закона в целом. Князь считает, что автор катехизиса совершенно несправедливо сводит «Закон Божий» исключительно только к Декалогу, не включая в понятие «закон» предписания, данные Христом в Новом Завете: «На вопрос оный, что есть закон Божий <...> отвещати подобаше, яко Закон Божий есть учение Евангельское еже по блаженному Павлу есть о Христе Иисусе» (Места

примрачная. — Л. 13–13 об). В действительности существуют два Закона: Ветхого Завета и Нового Завета. Первый был дан иудеям «по жестокосердию сердца их», «Закон же нового завета полный благодати, освобождает закона греха» (Л. 78 об–79) и именно его изложение должно быть представлено в букваре. Кантемир возражал и против тезиса, что все злые поступки человека проистекают от «первобытного естественного повреждения» («греховным прародителей повреждением преклонни есмы о(т) начала жития ко злу» — как выражал эту мысль Прокопович (Первое учение. — С. 2)); тезиса, который был краеугольным камнем в обосновании Феофаном «неудобоносимости законного ига». Кантемир не видел необходимости в столь подробном, выдержанном в духе западной схоластики толковании ветхозаветных предписаний, с детальным перечислением грехов против каждой заповеди. Не приемлет князь и «законнический» подход Феофана, в частности, воспринятую последним от Августина мысль о невозможности отпустить грехи кающемуся, если последний не возместил нанесенный другим ущерб (имеется в виду максима Августина «Non remittetur peccatum, nisi restituatur ablatum» [11, col. 662]): такой подход справедлив лишь по отношению к закону и суду человеческому; а Закон Божий основан на милосердии, и им не может быть прощен только грех против Св. Духа (Места примрачная. — Л. 69 об. Позиция Кантемира проанализирована также в [3, с. 602–604] [4, с. 19–29]).

На критику Кантемира Прокопович ответил письмом на имя неизвестного духовного лица (вероятно, грека Афанасия (в миру Анастасия) Кондоиди, проживавшего в то время в доме у Кантемира). Данное письмо приводится в приложении к русским рукописным спискам «Мест примрачных» [7, л. 101–108]. Феофан последовательно, пункт за пунктом, разбирает доводы своего оппонента; хотя и не приводит никаких новых, не использованных уже в «Первом учении», аргументов в защиту своей позиции.

После «Первого учения» толкование заповедей Декалога становится неотъемлемой частью всех популярных катехитических поучений, издававшихся в составе учебной литературы. Позднейшие сочинения этого жанра митрополита Московского Платона (Левшина) («Православное учение, или сокращенная христианская богословия». СПб., 1765; «Краткий катехизис ради обучения малолетних детей христианскому закону». М., 1775; «Сокращенный катехизис для обучения отроков с присовокуплением молитв и христианского нравоучения». Б. г.) создавались под сильным влиянием сочинений Прокоповича, во многом буквально следуя предложенной Феофаном модели структурирования и толкования истин вероучения. При этом фрагменты о Декалоге составлялись Платоном как переделка раздела о заповедях из «Первого учения» [3, с. 70].

Таким образом, Феофан Прокопович предложил новое содержание религиозного образования, когда важной составляющей изложения веро- и нравоучения становился именно Декалог. Именно на его основе была сделана попытка сформулировать кодекс практического поведения и основных христианских, а также, по большому счету, и гражданских обязанностей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бабий А. И., Ничик В. М. Д. Кантемир и Ф. Прокопович // Идеиные связи прогрессивных мыслителей братских народов (XVII–XVIII вв.). — Киев, 1978.
2. Государственный Исторический Музей, Москва. Отдел рукописей. — Собрание Уварова № 153–1^о.

3. Ежов А. По каким книгам обучались у нас Закону Божию в XVIII столетии, и — чему обучались? // Странник. — 1896. — Т. 1. Апрель; 1896. — Т. 2. Май.
4. И[звеков] Д. Один из малоизвестных литературных противников Феофана Прокоповича // Заря. Журнал учено-литературный и политический, издаваемый В. Кашпиревым. — 1870. — Август. Отдел второй. — С. 1–35.
5. Корзо М. А. Толкование предписаний Декалога в рукописном катехизисе Симеона Полоцкого // Этическая мысль. Вып. 10 / Ред. А. А. Гусейнов. — М., 2010. — С. 156–173.
6. Послание Стефана Яворского, Митрополита Рязанского и Муромского, к Преосвященнымъ Алексию Сарскому и Подонскому и Варлааму Тверскому и Кашинскому, об учении Иеромонаха Феофана Прокоповича // Чтения в Обществе истории и древностей Российских при Московском университете. — 1864. — Кн. 4. Смесь. — С. 5–8.
- 6а. Прокопович Ф. Книжица. — М., 1784.
7. Отдел Рукописей Библиотеки РАН, Санкт-Петербург. — Шифр 31.4.28; Шифр 33.11.3.
8. Палея толковая по списку сделанному в г. Коломне в 1406 г. Труд учеников С. Н. Тихомирова. — М., 1892.
9. Полное собрание законов Российской Империи. Собрание I. — СПб., 1830. — Т. VII.
10. Хронограф редакции 1512 года // Полное Собрание Русских Летописей. — М., 2005. — Т. 22.
11. Augustinus. Epistola CLIII // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Recensuit, correxit, edidit J.-P. Migne. — Parisiis, 1841. — Т. XXXIII.
12. Bossy J. Christianity in the West, 1400–1700. — Oxford; New York, 1987.
13. Bossy J. Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments // Conscience and Casuistry in Early Modern Europe / Ed. Edmund Leites. — Cambridge, 1988. — P. 214–234.
14. Dajczak J. Katechetyka. Metody, przedmioty, dzieje katechezy i osobowość katechetyczna. — Warszawa, 1956. — S. 266–268.
15. De iustificatione. Ca. 19 // Canones et Decreta Sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini. — Romae, 1904. — P. 32.
16. John Calvin: a biography / Ed. T. H. L. Parker. — London, 1975.
17. Wydra W. Polskie dekalogi średniowieczne. — Warszawa, 1973.

БОГОСЛОВСКИЙ И НАУЧНЫЙ ДИСКУРСЫ В БИБЛЕЙСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ XIX — НАЧАЛА XX ВВ.

Статья посвящена проблеме соотношения научного и богословского компонентов в библейских исследованиях Киевской Духовной академии. Показано, что инициированное под влиянием западной рационалистической библейской критики решение этой проблемы в отечественной религиозно-культурной ситуации вылилось в усиление апологетических мотивов: супранатуралистического истолкования истории и прочтения Библии как Священного Писания Церкви. Проанализированы малоисследованные работы профессоров-библеистов КДА кон. XIX — нач. XX в.

Ключевые слова: библейские исследования, Киевская Духовная академия, богословие и наука, библейская история, библейская религия, библейская апологетика.

S. I. Golovashchenko

*Theological and Scientific Discourses in Biblical Studies of the Kievian Theological Academy
in XIX — early XX centuries*

The article is devoted to the relation of scientific and theological components in biblical studies of the Kiev Theological Academy. It is shown that initiated under the influence of Western rationalist biblical criticism solution to this problem in the national religious and cultural situation resulted in a gain of apologetic motives: «supranaturalistic» interpretation of history and reading the Bible as Holy Scripture of the Church. The insufficiently studied works, written by KThA professors — biblical scholars of XIX — early XX ct. are analyzed in this article.

Keywords: Biblical Studies, Kiev Theological Academy, Theology and Science, Biblical History, Biblical Religion, Biblical Apologetics.

Идейные основания и герменевтические программы библейской науки в Киевской духовной академии XIX — начала XX вв. определялись внешними и внутренними факторами эволюции духовно-академической культурно-интеллектуальной среды. В частности, анализ исследования и преподавания Священного Писания в КДА в связи с критикой и рецепцией плодов западноевропейской библеистики (см. [18] [15] [19] [14] [13]) фокусирует внимание на вопросе, который, будучи богословским и библеистическим, оказался не менее актуальным и для т. н. «позитивной» науки.

* Сергей Иванович Головащенко — кандидат философских наук, доцент, Национальный университет «Киево-Могилянская академия» (Киев, Украина), s_golov@i.com.ua.

Речь идет о проблеме соотношения научного и богословского компонентов в исследовательской парадигме и соответствующих дискурсов высказывания по поводу результатов изучения и толкования Библии. Проблема эта явилась в лоне рационалистической библейской исторической критики. Однако она оказалась причастной не только к науке истории, так и к таким богословским дисциплинам, как библейская или церковная история.

Ведь бесспорной, но до конца не исследованной остается идейно-смысловая связь библейской картины мира с европейским «понятием истории». Эта связь столетиями выявлялась посредством «синоптического» дискурса — практики рассказа о мировой истории с обязательным включением туда библейской священной истории. Но именно такая практика и реализовывалась в православных духовных школах, когда преподавание библейского нарратива о миротворении и первоистории человечества было метаисторической основой и смысловой доминантой, а относительно наидревнейших времен — и альтернативой светской «всемирной истории» [14, с. 48].

Рассмотрим проблему соотношения богословского и позитивно-научного компонентов в исследовании и преподавании Библии, прежде всего библейской истории, как она ставилась и решалась в КДА конца XIX — начала XX ст. Источниками станут несколько работ известных киевских библеистов, объединенные критически-апологетическим пафосом и яркой моралистически-дидактической направленностью (см. [1] [2] [3] [4] [7] [8] [9] [10] [11]).

Кроме традиционно доминировавшей еще со второй половины XIX ст. необходимости критически реагировать на идейное и теоретическое влияние западного богословия в библеистике, особенно т. н. «негативной» критики [19], начало XX ст. побуждало православных богословов обращать внимание на ряд дополнительных угроз, как мировоззренческих, так политических и моральных:

- секуляризацию и сциентизацию сознания образованных слоев тогдашнего российского общества;
- сопутствующее распространение антиклерикальных идей, снижение авторитета христианской идеологии и церковной морали;
- распространение социалистических идей и радикальных политических движений (революция 1905–1907 гг. была тут весьма показательной);
- рождение и развитие сионистского движения, частично даже связанного с социалистическим (значение сионизма определялось политическим местом еврейских общин в культуре и экономике европейских стран, а также одновременной апелляцией к уникальному опыту еврейства как в укреплении собственной религиозной идентичности (иудаизм), так и в секулярной эмансипации (т. н. «гаскала»)).

Далее остановимся на характерных чертах сопоставления теологического и научного дискурсов в отечественной библеистике конца XIX — начала XX ст., ярко выявленных в апологетических работах киевских авторов духовно-академической школы.

Так, казалось бы, специальные вопросы о происхождении и авторстве тех или иных библейских книг, об истории библейского текста, его аутентичности как исторического источника приобретают значение не только научное, но догматическое и духовное, поднимаются не только относительно науки о Библии, но и как вопросы религиозно-исторические. Об этом писал профессор библейской истории Ф. Я. Покровский [8, с. 61]. Речь он вел о столкновении т. н. «супранатуралистического» объяснения исторических процессов с подходом критически-рационалистическим; причем последний

объявлялся деструктивным в духовном смысле [8, с. 61–62] [9, с. 630–631]. Критически оценивая взгляды рационалистов на эволюцию Пятикнижия и других частей ветхозаветного канона, киевский библеист явно указывает на доминирование во взглядах оппонентов определенного философского и логического схематизма [8, с. 65].

Выразительных намеков на идейную тенденциозность критиков-рационалистов (в частности на влияние гегелевской традиции) разворачивается в панорамную демонстрацию философских влияний на исследование Библии, произведенную В. П. Рыбинским в очерке об истории ветхозаветной библейской критики. Рационализм в библеистике еще с конца XVIII в. основывался, с одной стороны, на перенесении опыта изучения светской литературы на литературу сакральную, а с другой стороны — на отрицании мистического, «супранатурального» фактора истории происхождения библейских текстов, обусловленного влияниями философских систем английского деизма, немецкого рационализма и романтизма.

В. П. Рыбинский нарисовал также систематическую картину признаков, подходов и методов западноевропейской «негативной» библейской критики второй половины XIX — начала XX вв. Тут и применение критического подхода не лишь к Пятикнижию, но и ко всему библейскому тексту, и появление, кроме традиционной текстуальной, других актуальных видов критики: литературной, археологической, исторической, психологически-антропологической и даже богословской, а также комбинирование разных методов. Среди системных черт критической трансформации религиозной истории человечества и древних евреев, осуществленной на ветхозаветном материале библеистами «графо-вельгаузеновской школы» исследователь выделяет:

- утверждение политеизма как первичной формы древнеизраильской религии; рассмотрение библейского монотеизма как результат долгого исторического процесса, проходившего под влиянием соседних культур, в т. ч. вавилонской;

- выделение в этой религии «до-пленного» и «после-пленного» периодов; резкое отмежевание религии древнего Израиля от иудейства т. н. «после-пленной эпохи»;

- утверждение решающего значения пророков, очистивших эту религию от натуралистических примесей, придавших ей духовный, этический характер и выработавших также внешние формы религии, зафиксированные в т. н. «священническом» кодексе и вообще в Моисеевом Законе.

Результатом стало положение рационалистов о том, что все религиозные установления и обычаи древнееврейского народа получили свое завершение не в начале израильской истории (о чем говорит церковная традиция), а лишь в конце ее [11, с. 598–611].

Следует отметить несколько эвристически ценных моментов рефлексии киевских библеистов по поводу рационалистической библейской критики. Первый — это фиксация и разбор реально слабых мест в аргументации тогдашних критиков-рационалистов. В частности, критика Ф. Я. Покровским тенденций панлогизма (вероятно, гегельянских по происхождению), порождавших логический схематизм и пренебрежение эмпирическими фактами, если эмпирия не укладывается в логическую схему. Такая критика проведена на примерах из истории древнего Израиля и самого библейского текста [8, с. 67–70].

В. П. Рыбинский, в свою очередь, обнаружил еще одно слабое место в теоретических построениях и аргументации западных оппонентов. Это было распространенное среди критиков-рационалистов мнение, что признание близкого сходства изображенных в Библии верований, моральных понятий и религиозных практик с небиблейскими

элементами культуры, например вавилонской, содержит «смертельный удар по привычным представлениям о богодухновенности Ветхого Завета». Киевский библеист в отзыве на выступления известного немецкого пропагандиста «панвавилонизма» отмечает слабость такой посылки: подобные констатации опасны лишь для обыденных, плоских представлений о богодухновенности. При правильной постановке это «вопрос не столько догматический, сколько исторический» [10, с. 127–128].

В. П. Рыбинский признает исторический генезис религиозных верований разных народов, но при условии признания примата супранатурального начала религиозной истории человечества, явленного в библейском повествовании. При этом главным является удержание телеологических, провиденциалистских позиций: утверждение особого значения ветхозаветной религии как «религии богооткровенной», очищенной от «языческих примесей и согласной с целью домостроительства нашего спасения», «явлением чрезвычайным, понятным лишь при условии допущения Божественного вмешательства» [10, с. 126, 129].

Намного более корректным (и это бесспорное теоретическое достижение киевского библеиста), Рыбинский считает фиксировать именно «существенные отличия», которые часто «являются более важными, нежели черты сходства» [10, с. 140]. Идя к этому выводу, он выделяет ряд принципиальных моментов. Он обличает еще одну методологическую ошибку тогдашней рационалистической библейской критики: широкое применение безосновательных экстраполяций и обобщений на ограниченном эмпирическом базисе, когда при обнаружении потенциального источника для библейского сюжета или верования вне Палестины «достаточно двух-трех черт сходства, и генезис идеи или установления уже доказан» [10, с. 139]. Кроме того, и это наиболее весомо, киевский исследователь указывает на принципиальное отличие небиблейских мифологий от библейского повествования о сотворении мира, последовательно выстроенного в духе персоналистического монотеизма и теократии. Например,

авилонский миф является не только космологией, но и теогонией <...> боги вавилонян <...> не творцы мира, а продукты творения <...> Идеи чистого творения вавилонский миф не знает <...> Все вавилонское повествование несет на себе отпечаток грубого политеизма [10, с. 132].

Правда, следует признать: идеи супранатурального характера библейской истории и прамонотеизма [10, с. 140–144], с позиций которых В. П. Рыбинский критикует взгляды библеистов-рационалистов, также проблематичны методологически и дискуссионны с точки зрения различения научного и богословского дискурсов. Тем не менее признание исторического развития религиозности человечества, хоть и трансформированное апологетической установкой провиденциально ориентированного монотеистического супранатурализма, все же создавало предпосылки применения компаративного подхода к анализу эволюции религиозных явлений.

«Супранатуралистический» взгляд на историю, сотериологический провиденциализм и персоналистический монотеизм как доминанты восприятия религиозной истории в целом и библейской истории в частности стали основанием апологетических позиций рассматриваемых тут представителей киевской духовно-академической библеистики. Потому вполне органичным выглядит их стремление перевести эту позицию в практически-дидактическую плоскость. Речь идет о такой рецепции западноевропейской истории, археологии, филологии, литературоведения, других наук в освоении разных аспектов происхождения и функционирования библейского текста,

которая, в отличие от «негативной» критики, усиливала бы отмеченный апологетический мотив. Потому неслучайным является поиск и Ф. Покровским, и В. Рыбинским идейных и теоретических «союзников» на Западе. Видим обязательную фиксацию т. н. «умеренного» направления в западной библейской науке, которое, признавая необходимость исторической и литературной критики библейских книг, в то же время стремится сохранить согласие с церковной традицией во взглядах на основные пункты библейской истории. Среди черт такой западной апологетики выделяются: защита исторической достоверности содержания библейских повествований; признание «супранатурального» фактора библейской истории; изложение последовательности событий библейской истории, согласной с церковным порядком [11, с. 612–613].

Своеобразную версию апологетического сопоставления богословского и научного дискурсов относительно прочтения Библии представил в эти же годы преподаватель КДА священник А. А. Глаголев в своем реферате 1902 г. и публичном чтении 1909 г., посвященных осмыслению роли и значения Ветхого Завета. Глаголев вполне осознает необходимость «доказательства значения Ветхого Завета» «для церкви, школы, общества... как в этическом, так и в специально-религиозном отношениях». Интересно, что апологет Глаголев призывает сначала отказаться от «несостоятельных апологетических приемов»:

— от «механистической», (т. е. буквалистской) теории богодухновенности Писания, неспособной «беспристрастно различать между духом Откровения и отдельными моментами Писания, где в разной мере отражены мысли Божии; это часто приводило к «искусственным попыткам оправдания» буквалистски прочитанных моральных формул или случаев поведения, изображенных в Ветхом Завете;

— от такой же механистической ссылки на традицию: «традиция сама по себе не дает объективного масштаба для правильной оценки содержания Откровения»;

— от вызванных «ревностью по Богу, но с неразумием» попыток отрицать наличие изображенных в Ветхом Завете рудиментов элементарных религиозных верований и практик (напр. анимизма), «относительного монотеизма», а также от попыток любой ценой примирить библейские повествования (напр. о миротворении) с естественными науками;

— от вредной «чрезмерной спиритуализации ветхозаветных ожиданий и мессианских надежд», когда пророчество и его исполнение обязательно должны буквально совпадать [4, с. 493–495].

В иерархии познавательных и практических приоритетов, выстраиваемой Глаголевым с опорой на аргументы западного богослова, явно прослеживается все то же доминирование теологического дискурса. Так, впереди всего стоит усвоение учительного и морального содержания Ветхого Завета; затем идет восприятие и учет его художественно-эстетической, литературной ценности; и наконец — понимание «его исторического интереса», то есть значения его как исторического источника [4, с. 493, 497–498, 504].

Главным же является признание решающей роли христианского Откровения для верной оценки смысла ветхозаветного повествования: именно «Господь Иисус Христос дает нам начало для этой оценки» [4, с. 494]. Причем именно на этом основании возможна и критика традиции — именно в масштабе этой абсолютной, сакральной меры. Всякая «свобода суждения», признание наличия «неточных, несовершенных мнений», «подготовительного характера» и «несовершенства религиозного ведения в Ветхом Завете по разным вопросам» перестают быть проблемой именно благодаря подлинно богословской позиции, искреннему усвоению, принятию того факта, что

все противоречия снимаются путем действия «Духа Божия, Слова Божия, вечного и непреходящего». А познание «живого Бога» посредством Ветхого Завета осмысливает его прочтение и должно воплотиться в «проповедь, свободную от схоластики, понятную сердцу и совести» [4, с. 495, 501].

В согласии с этой методологической доминантой находится лейтмотив другой работы А. А. Глаголева, «Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви»: раскрытие и утверждение вечного священного смысла и непреходящего исторического значения Священного Писания сквозь призму единства Ветхого и Нового Заветов, единства самого процесса Священной истории как провиденциальной истории спасения.

Несомненно апологетическая направленность самого текста: это публичные чтения на заседании Церковно-исторического и археологического общества при КДА. То же касается и критики западного рационализма за его отрицание аутентичности Ветхого Завета. Также апологетическим приемом является риторическое сравнение протестантского либерального богословия с древними ересями, когда-то отрицавшими значение Ветхого Завета для христианской Церкви [7, с. 354, 360–361]. Однако, кроме традиционных, А. А. Глаголев анализирует и ряд новейших, современных ему и его слушателям причин отрицания Ветхого Завета в российском обществе. В эпицентре тогда идейно находились:

— атеистическая и рационалистическая критика христианства, критика Библии как «первый шаг в борьбе с религией вообще», соединенная к тому же с социалистическим движением;

— антисемитизм, активизированный в Российской империи во время событий 1905–07 гг.; по мнению Глаголева, он является «полностью неприемлемым для православного христианина эксцессом»;

— связанный с этим религиозно окрашенный «православный» национализм, когда отрицание богодухновенности Ветхого Завета основано на призывах к борьбе с «внутренним еврейством в нас самих» [7, с. 357–359].

А. А. Глаголев, хорошо знакомый с религиозными и политическими аспектами еврейского вопроса как в мировом, так и в российском масштабе (см. [5] [6]), считал нужным резко и принципиально выступить против «недоброго примера сведения счетов с теперешними евреями на ветхозаветно-библейской почве». Не отрицая реальности для тогдашней России и Европы т. н. «еврейского вопроса», он, однако, считал:

Церковь не может благословлять никаких посягательств на свои святыни, одной из которых является Ветхий Завет, хотя бы эти посягательства и мотивировались благороднейшей, например патриотической, целью; спасение родины не может достигаться богохульными вылазками против святых Писаний и священных личностей Ветхого Завета [7, с. 362–363].

Своеобразную «деполитизацию» вопросов о святости Ветхого Завета и его важности для жизни Церкви Глаголев усматривает в радикальном введении этих вопросов в лоно богословского дискурса: «Вопрос о значении Ветхого Завета... нужно изъять из чуждой для него сферы национальной политики и перенести в родную ему стихию религии, вероучения и богословия, содержимых Церковью» [7, с. 364].

Эмансипация вопроса о значении Ветхого Завета от тогдашней рационалистической научной и моральной критики, а также от влияний тогдашней текущей политики для А. А. Глаголева становится возможной путем принципиального утверждения

единства Ветхого и Нового Заветов, единства Священной истории спасения как основы христианской историософии и сотериологии. Ветхозаветное Откровение, будучи «первичной формой сверхъестественного Откровения вообще», придает новозаветному Откровению онтологическую и сотериологическую целостность и завершенность [7, с. 366–367]. Сильным апологетическим аккордом у Глаголева стала аргументация, основанная на текстах Священного Писания и на изложении позиций отцов и учителей Церкви [7, с. 368–380].

Далее обратим внимание на некоторые показательные моменты обоснования им практического значения Ветхого Завета для религиозной и моральной жизни и христианской Церкви, и общества, декларирующего свои христианские основы.

Наиценнейшая черта Ветхого Завета апологетически определяется Глаголевым с точки зрения теологизированного компаративного взгляда на религиозную историю человечества. Это — «чистый монотеизм ветхозаветной религии, <...> который не имел аналогов в древнем мире». Монотеизм Ветхого Завета противопоставлен как пантеизму и деизму «натуральных» религий, так и «теологическим абстракциям» слепого иудейства и средневековой схоластики. Он выражает «живую религиозную веру»; недоступные метафизическому разуму абсолютные свойства Божии получают тут «понятное выражение и разъяснение для религиозного чувства» [7, с. 517–521].

А. А. Глаголев подчеркивает важность явленных в Ветхом Завете «субъективных форм выражения религиозной жизни», «благочестия и праведности». Он подчеркивает сущностное тождество веры ветхозаветной и новозаветной [7, с. 524–529]. Причем киевский библиист-богослов выделяет и исследует прежде всего не «натуральную» (в т. ч. эмоционально-психологическую) природу этой веры, а ее «истинно-религиозную», персоналистическую и теократическую сущность [7, с. 527].

Ценность ветхозаветного мировоззрения и веры неотъемлема от ветхозаветной молитвы; А. А. Глаголев отнюдь не случайно подчеркивает онтологический смысл молитвы как уникального пути общения с личностным Богом; большое место занимает апологетическая похвала Псалтыри и критика попыток ограничить ее богослужбное использование [7, с. 530–534].

Наконец, апологетически сильным аргументом у Глаголева остается утверждение непреходящей ценности морально-этического потенциала Ветхого Завета, связанного с персоналистическим монотеизмом и нашедшего свое полное воплощение в сотериологическом и моральном учении христианства [7, с. 536–546].

Аналогичную систему оценок и методологию исследования и изложения, но уже касательно текста Нового Завета, формулирует Д. И. Богдашевский. В своих работах о евангельских чудесах (1900) та о евангельской истории (1902) он утверждает буквальное (= историческое) понимание евангельского текста, критикуя как рационалистически-натуралистические пояснения, так и чрезмерный аллегоризм и моралистические толкования [1, с. 478, 480–486]. Достоверность евангельского повествования в его наиболее «экстремальном» виде — рассказов о чудесах — базируется, по Богдашевскому, на согласовании природных основ исторического процесса с его супранатуральным началом: Библия рассказывает о «сверхразумном, но не о противоразумном» [1, с. 490, 493] [2, с. 296, 298].

Апология «чудесного элемента евангельской истории» [2, с. 292, 293–297], снятие противоположности природного и чудесного, соединены у Д. И. Богдашевского со стремлением очистить толкование от рационализма, от деистического, пантеистического или натуралистического объяснения [2, с. 298–299]. Выступал автор также

и против такой разновидности рационализации сверхъестественного, как рассмотрение библейских рассказов о чудесах в качестве «простой аккомодации к народным суевериям» [2, с. 299].

Историческое, биографическое, вообще сугубо нарративное восприятие евангельского текста; этическое или же философское его истолкование не являются самодостаточными и должны быть подчинены сотериологическому, провиденциалистскому видению исторического процесса, его церковному пониманию [2, с. 287–290, 301].

Говоря об историчности книги Деяний, Д. И. Богдашевский так же прямо утверждал доминирование теологического подхода над научно-критическим. Именно засвидетельствованная церковным Преданием аутентичность этой книги является для библеиста неоспоримым основанием признания ее историчности. С этой позицией перекликается откровенно теологическое требование (встречавшееся ранее у Ф. Я. Покровского и В. П. Рыбинского) применять уникальные критерии для исследования библейского текста именно как священного, утверждение о невозможности читать книгу Деяний как «обычный рассказ» [3, с. 381–383, 425].

Критикуя западных рационалистов, Д. И. Богдашевский выступал прежде всего против историософского схематизма Ф. Баура и ново-тюбингенской школы, стоявших на гегельянских философских основаниях. Так, утверждение персонального и идейного тождества фигуры апостола Павла, явленной в книге Деяний и в Павловых Посланиях, основано на аргументах против сторонников теории борьбы «петринизма» и «паулинизма» в эпоху апостольского христианства [2, с. 287–288, 292, 300–301] [3, с. 384–385, 389, 391–392].

Позитивная рецепция позиций и аргументов западных авторов случается лишь в случаях, когда они отвечают требованиям церковной апологетики. Так, Богдашевский цитирует А. Гарнака, признававшего исторический характер книги Деяний, или же Г. Эвальда, который критиковал взгляды ново-тюбингенской школы [3, с. 386–387, 388, 396, 397, 398, 399].

Однако использование ссылок на параллельные места (то есть на внутренний библейский контекст) как наиболее сильного аргумента в пользу достоверности содержания книги Деяний у Д. И. Богдашевского органично связано в единую цепь апологетической логики с рассуждениями о том, что объективность изложения истории раннего христианства фактически утверждается истинностью Евангелия, его божественным происхождением и всемирным значением [3, с. 424–425]. Таким образом, автор формирует своеобразный «логический круг», который у него играет роль «круга герменевтического», в котором православный библеист полной мерой реализует свою интенцию апологета.

Итак, секуляризация и сциентизация культурно значимых сегментов общественного сознания; снижение авторитета христианской идеологии и церковной морали; распространение социалистического радикализма; потребность в религиозно-богословском и общественно-политическом осмыслении взаимоотношения библейско-христианской и еврейской (иудаизм и сионизм) традиций в начале XX ст. породили новый импульс развития библейской апологетики. Актуализированное еще с середины и особенно с последней трети XIX ст. под влиянием западной рационалистической библеистики сопоставление научного и богословского дискурсов на этом этапе вылилось в усиление супранатурализма и апологетических мотивов прочтения и толкования Библии — именно как Священного Писания христианской Церкви.

Апологетический мотив рассматривался как определяющий и научные библиологические исследования, и школьное преподавание и изучение Библии, и частное

или публичное чтение ее для религиозного просвещения и морального поучения. Становление и доминирование апологетической позиции в институциональной структуре киевской академической библеистики (прежде всего через структуру, содержание и персональную репрезентацию соответствующих публикаций в официальных академических изданиях) считаем важной чертой общей эволюции киевской православной богословской культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богдашевский Д. И. О Евангельских чудесах (Заметка против рационалистов и в частности против графа Л. Толстого) // Труды КДА. — 1900. — № 8. — С. 473–493.
2. Богдашевский Д. И. О Евангелиях и евангельской истории (против современного рационализма). Публичное чтение // Труды КДА. — 1902. — № 2. — С. 269–302.
3. Богдашевский Д. И. Исторический характер книги Деяний Апостольских // Труды КДА. 1909. — № 11. — Т. III. — С. 381–425.
4. Глаголев А. А., свящ. Непреходящее значение Ветхого Завета. Библиологическая заметка на: Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments, von Emil Kautzsch, Tübingen und Leipzig, 1902. § 38 // Труды КДА. — 1902. — № 11. — Т. III. — С. 491–504.
5. Глаголев А. А., свящ. Сионистское движение в современном еврействе и отношение этого движения ко всемирно-исторической задаче библейского Израиля // Труды КДА. — 1905. — № 4. — Т. I. — С. 513–565.
6. Глаголев А. А., свящ. Седьмой всемирный сионистский конгресс в еврействе // Труды КДА. — 1906. — № 2. — Т. I. — С. 328–341.
7. Глаголев А. А., свящ. Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви (По поводу древних и современных литературных и общественных течений против общепринятого значения и употребления христианами ветхозаветных священных писаний) // Труды КДА. — 1909. — № 11. — Т. III. — С. 353–380; № 12. — С. 517–550.
8. Покровский Ф. Я. По поводу возражений современной критики против существования Моисеева закона ранее древнейших пророков-писателей (Речь, произнесенная на годовичном акте Киевской Духовной Академии 15 октября 1889 г.) // ТКДА. — 1890. — № 1. — Т. I. — С. 61–98.
9. Покровский Ф. Учебник библейской истории Ветхого Завета, доктора Августа Келера, орд. профессора Богословия в Эрлянгене. Т. I. С. 1–498. Эрлянген. 1875 г. Т. II. С. 1–472. Эрл. 1884. Т. III. С. 1–674. Эрлянген и Лейпциг. 1893 // ТКДА. — 1894. — № 8. — Т. II. — С. 630–663; № 9. — Т. III. — С. 146–170.
10. Рыбинский В. П. Вавилон и Библия (по поводу речи Делича «Babel und Bibel») // ТКДА. — 1903. — № 5. — С. 113–144.
11. Рыбинский В. П. Библейская ветхозаветная критика // ТКДА. — 1908. — № 12. — Т. III. — С. 575–613.
12. Головащенко С. І. Європейська біблеїстика в Київській Академії: текстуальна репрезентація персоналій та традицій // Магістеріум. — К., 2002. — С. 22–34.
13. Головащенко С. Філософські та богословські засади західноєвропейської біблеїстики: досвід критики та рецепції в КДА (друга половина XIX — початок XX ст.) // Могилянські історико-філософські студії. — К., 2008. — С. 188–213.
14. Головащенко С. Структура викладання бібліологічних дисциплін у Київській духовній академії, її ідеологія та методика (кінець XIX — початок XX ст.) // Київська Академія. — К., 2009. — Вип. 7. — С. 44–53.
15. Головащенко С. І. Викладання Святого Письма в Київській Духовній Академії (кінець XIX — початок XX ст.) // Труды Київської Духовної Академії. — К., 2009. — № 11. — С. 25–35.

16. Головащенко С. І. Історична критика Біблії та виклад біблійної історії в КДА кінця XIX — початку XX ст. (Ф. Покровський та В. Рибінський) // Наукові Записки НаУКМА. — К., 2010. — Том. 102. Філософія та релігієзнавство. — С. 65–71.
17. Головащенко С. І. Біблія як предмет популярного вивчення: київська візія кінця XIX — початку XX ст. (Володимир Рибінський) // Київська Академія. — К., 2010. — Вип. 8. — С. 44–50.
18. Головащенко С. И. Исследование Священного Писания в Киевской Духовной Академии в 1861–1914 годах: основные темы и проблемы (по публикациям в «Трудах КДА») [Текст] / С. И. Головащенко // Труды Київської Духовної Академії. — К., 2011. — № 14. — С. 40–54.
19. Gołowaszczenko S. Recepia europejskiej krytyki biblijnej w Akademii Kijowskiej. Wymiar hermeneutyczny i ideologiczny // ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich. — Rzeszow: Uniwersytet Rzeszowski, 2007. — № 7/2007. — S. 191–200.

Философские основы научного мышления

УДК 122 + 167

*С. П. Лебедев**

АЛГОРИТМЫ ПОЗНАНИЯ. ФИЗИЧЕСКИЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ АЛГОРИТМ

Статья посвящена проблеме научного мировоззрения как мышления о причинах. Основываясь на аристотелевском учении о четырех причинах, выдвигается положение о научном (физическом) исследовательском подходе как выявлению материальных и действующих причин. Определяется особый тип субъективности, присущий данному мышлению. Его гносеологическим базисом выступает чувственная интуиция и рассудок, которые абсолютизируются в исследовательской практике особой форме созерцания. Данный тип мышления характерен не только для исторических форм философии (досократики), но и для современной науки, в которой преобладают аналитические методы и отвергнута телеология.

Ключевые слова: причинность, наука, объект, исследование

S. P. Lebedev

Algorithms of Cognition — Physical Algorithm of Research

This paper devoted to the scientific worldview as thinking about causes. Based on the Aristotelian doctrine of the four causes, advanced thesis about scientific (physical) researching approach as identifying the material and efficient causes. A special type of subjectivity determined as an inherent in this thinking. His epistemological basis did a sensual intuition and understanding, which absolutized in research practice a particular form of contemplation. This type of thinking is characteristic not only for historical forms of philosophy (pre-Socratics), but also for modern science, which is dominated by analytic methods and rejected teleology.

Key words: causality, science, object, study

Изучение способов организации познавательной деятельности, присущих философам и представителям новоевропейской науки, дает очень богатый и интересный материал для гносеологии и методологии. В результате нашего опыта знакомства с историей познания сложилось представление о том, что исследовательская активность подчинена довольно жестким алгоритмам, управляющим познающими субъектами независимо от их воли и сознания. Такие алгоритмы проявились в своих основных чертах, как представляется, уже в античности. Первый из них сформировался в до-

* Сергей Павлович Лебедев — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Русская христианская гуманитарная академия, lebedevsrg@rambler.ru

фистической физике, второй был построен усилиями Платона и Аристотеля. В связи с данным обстоятельством, думается, было бы справедливым, первый алгоритм называть «физическим», а второй обозначить как «метафизический».

Термин «физика» здесь обозначает тот довольно широкий исследовательский подход, который впервые обнаружился в дософистический период развития философии. Сам такой подход не исчез с утратой интереса к природе, вышел за пределы натурфилософии, получил мощный дополнительный импульс со стороны отвлеченного мышления и умножил свои возможности. Он широко применялся в различных философских учениях (например, у Платона в его учении о неразумной причине, у неоплатоников) и позднее в частно-научном познании, прежде всего в новоевропейской физике. Следует отметить, что слово «физический» в названии алгоритма вовсе не означает, что речь идет лишь о физиках в узком смысле слова и что данный алгоритм реализуется *только* в тех исследовательских процессах, которые ориентированы на природу.

Каждый из упомянутых алгоритмов представляет собой систему связанных между собой познавательных действий. Некоторые из них являются, за редким исключением, широко и хорошо известными. Для их выявления требуется, как правило, всего лишь внимательное наблюдение за историко-философским и историко-научными процессами. Иные же (коих не много) не столь очевидны, и их обнаружение требовало некоторой аналитической работы. Стоит, однако, подчеркнуть, что дело вовсе не в самих упомянутых действиях, взятых по отдельности, а в их закономерной, необходимой и алгоритмичной связи между собой. Алгоритмичный характер их единства проявляется в том, что исследовательские действия субъекта независимо от его воли сплетены в своего рода «цепь» с довольно жесткой последовательностью. Произвольно «выбросить» какое-либо звено из цепи он едва ли сможет, как не сможет включить в нее действия из другого исследовательского алгоритма, не нарушая при этом стройности и последовательности своей концепции.

Стоит ли говорить о важности знания тех причин, которые обуславливают такую связь? Почему одни исследователи при решении той же самой проблемы выбирают один путь, а другие — иной? Да и выбирают ли они свой путь, или он им исподволь чем-то навязывается? Можно ли, далее, говорить о какой-то предрасположенности мыслителей к разным исследовательским путям? И если вдруг окажется, что такое возможно, то важно понять, какими факторами может быть обусловлена эта предрасположенность?

Анализ познавательного процесса позволяет с высокой степенью вероятности утверждать, что некая предрасположенность субъектов к совершенно определенным исследовательским действиям, действительно, имеет место. Можно сделать предположение, что фактором гносеологического порядка (от факторов иного рода позволим себе отвлечься), предопределяющим «предпочтения» познающего субъекта, является, если можно так выразиться, его «гносеологическое устройство». Этим, немного схематичным, термином обозначается, если угодно, «набор» познавательных способностей субъекта и взаимоотношение между ними. Речь идет о чувственном восприятии и умозрении, коими располагает любой интеллектуально и физически здоровый человек. Если иметь в виду просто факт наличия указанных способностей в человеке, то в этом смысле все люди совершенно одинаковы. Однако если взглянуть на «удельный вес», какой каждая из способностей имеет в познавательных действиях конкретного человека, то придется признать, что люди все-таки разные, как бы

это ни было неприятно для самосознания современного человека, чувствительного к оценкам такого рода.

Прежде всего, стоит обратить внимание на то, какую роль играют чувственность и умозрение в гносеологической активности субъекта. С одной стороны, они суть формы его деятельности, с помощью которых он осваивает объект исследования и воспроизводит посредством них свойства последнего. С другой же стороны, деятельность субъекта не только объединяет его с объектом, но и отделяет от него: ведь деятельность субъекта — это все-таки *его* деятельность, его состояние или свойство, отличные от состояний и свойств объекта (разумеется, кроме того случая, когда субъект тождественен объекту). Деятельность — это то, что непосредственно дано субъекту, с объектом же он связан опосредствованно, через свою деятельность. Можно сказать, что субъект «видит» не объект сам по себе, а свою деятельность, направленную на освоение объекта, и ею созданные «продукты» (т. е. образы объекта). То, что субъекту представляется объектом, есть в значительной мере продукт деятельности его самого. Словом, помимо упомянутых форм нашей активности нам непосредственно не дано ничего, что могло бы в строгом значении называться миром вещей самих по себе. Помимо наших деятельностей мы ни с чем не контактируем, поэтому наши деятельности и их продукты — это и есть тот самый мир, который наивное сознание считает «объективной реальностью». «Мир» таков, каким «видит» его та или иная наша форма деятельности. Если сказанное здесь является верным, то наше познание есть объективация наших познавательных способностей, того, сколько их, какие они и как они соотносятся между собой.

Представим, что у человека лишь одна познавательная способность. В этом случае вне зависимости от того, каков мир, человек будет видеть его только с точки зрения присущей ему способности. Никакого намека на то, что в мире, возможно, есть еще что-то иное, ему не будет дано, и мир в этой его инаковости ему просто не будет доступен. Если же, далее, предположить, что субъект располагает двумя разными способностями, то и мир ему предстанет более сложным, подлежащим рассмотрению с двух разных точек зрения (т. е. он сможет в своих формах деятельности воспринять более сложный мир).

Гносеологу, разумеется, очень важно знать, что представляет собой каждая из способностей, каковы ее познавательные возможности, какими формами она располагает, каковы границы ее оправданного применения. Однако, как думается, он не должен ограничиваться рассмотрением познавательных возможностей каждой из способностей, взятых как бы в «чистом виде», действующих строго в границах своей компетенции: мол, чувственность делает исключительно свою работу, а мышление — свою. В реальном познающем субъекте они влияют друг на друга, стараются подчинить себе друг друга, а паритет между ними бывает редко. Стремление к господству, фактическое господство или подчинение, скрытый или явный конфликт между ними находят свое выражение в мотивации исследователя, в использовании определенных методов познания, в построенном им понятийном аппарате и т. п. Крайне важно подчеркнуть, что именно доминирование одной из способностей есть основа познавательного процесса, возможно, самый существенный его фактор, предопределяющий в нем почти все наиболее значимое — и определение подлинной реальности, и «набор» познавательных средств, критериев, и, наконец, «картину мира».

Допустим, что у человека, действительно, две познавательные способности, и одна из них доминирует по каким-то причинам. В чем, собственно, проявляется

доминирование одной из способностей? Думается, что прежде всего это обнаружится в восприятии субъектом «мира»: последний будет представляться ему таким, как о нем свидетельствует именно доминирующая способность. Ее господство выявит себя в господстве форм и продуктов ее деятельности над формами и продуктами деятельности другой способности. Именно она делается для субъекта критерием того, *что* надлежит считать «настоящей» реальностью (чувственно воспринимаемое или умозрительное). Доминантная познавательная способность превращается в своего рода «оптический прибор», через который субъект главным образом и смотрит на область объектов. Этот «прибор» пропускает через себя к субъекту только то, что может воспроизвести в свойственных ему формах деятельности. При этом важно подчеркнуть, что вместе с определенной информацией он внушает субъекту уверенность в том, что эта информация получена от настоящей реальности. Насколько формы деятельности доминирующей способности занимают центральное положение среди других познавательных способностей субъекта, настолько, соответственно, и ее «продукты» также занимают центральное положение в создаваемой этим субъектом картине мира в сравнении с «продуктами» других способностей. Доминанта «заставляет» недоминирующую способность выработать формы деятельности, приемлемые для доминанты (не противоречащие ей), она становится для субъекта критерием «понятности» теоретических объяснений и моделей.

В случае же, если недоминирующая способность обнаружит стремление к тому, чтобы «потеснить» доминанту или даже занять ее место, последняя будет агрессивно отстаивать свое господствующее положение. Из «оптического прибора» она превратится в бескомпромиссный «фильтр», просеивающий проходящую к субъекту информацию — пропускающий родственную для доминанты и блокирующий не родственную и непонятную для нее. Доминирование одной из способностей и превращение ее в фильтр делает субъекта еще до фактического осуществления познавательного процесса предрасположенным и особо восприимчивым к одной стороне реальности и «враждебно» настроенным, не доверяющим и невосприимчивым к другой ее стороне. Еще до процесса познания он готов принять одни его результаты, и совершенно не готов принять другие. При этом важно подчеркнуть, что упомянутые предпочтения или антипатии вовсе не являются делом «доброй» (и уж тем более «свободной») воли субъекта, который, как правило, просто не догадывается о самом факте доминирования в нем какой-либо из способностей. Чаще всего доминирование не попадает в сферу сознательной познавательной активности субъекта, что рассматривается им как полное отсутствие какой-либо доминанты и он питает иллюзию, будто в процессе познания свободен в выборе исследовательского подхода и будто только сам объект изучения «ведет» его за собой.

Доминантой предопределяются не только предпочтения и антипатии субъекта, но и его исследовательские действия, опирающиеся на такие предпочтения. Именно доминирование одной из способностей является причиной формирования двух принципиально различных комплексов исследовательских действий, в каждом из которых последние настолько внутренне связаны, что данные комплексы можно назвать алгоритмами. Позволим себе обозначить несколько наиболее очевидных и важных гносео-методологических состояний, установок и методов, которые неизбежно использует субъект, находящийся во власти чувственной доминанты, и которые в их тесной взаимосвязи составляют содержание физического исследовательского алгоритма.

(Между делом стоит отметить, что в одном субъекте чувственное восприятие и умозрение чаще всего не являются равноправными в отношениях между собой,

но одна из них фактически господствует, а другая подчиняется. В самом деле, чувственность и умозрение представляют собой существенно отличающиеся друг от друга формы деятельности, направленные на столь же не похожие друг на друга объекты, функционирование которых происходит по разным, взаимоисключающим законам, что с очевидностью продемонстрировали элейцы. Субъект, который в одинаковой мере пожелает удовлетворить потребностям как чувственности, так и умозрения, скорее всего, откажется от усмотрения между ними единства и будет вынужден довольствоваться дуализмом.)

1. Чувственная интуиция

Наличие в человеке двух познавательных способностей и доминирование одной из них характеризует объективную сторону «устройства» субъекта. Важно иметь в виду, что господство какой-либо из способностей, разумеется, проявляет себя также и субъективно. Оно имеет вид глубинного непосредственного переживания субъекта, вид непосредственного усмотрения им того, *что* есть собственно настоящая реальность. (В случае с чувственной доминантой это усмотрение не является продуктом размышлений, субъекту вообще для него не нужно ничего делать, оно дается ему непосредственно, вместе с рождением.) Субъект видит определенный тип объектов и верит в их «настоящность». Его видение и вера непосредственно едины в данном усмотрении. Отношение субъекта к реальности, в котором в неразрывном единстве находятся непосредственное усмотрение некоторого вида объектов и вера в их подлинность, пусть будет названо «интуицией»; чтобы не путать с иными значениями данного термина, можно интересующее нас переживание обозначить словосочетанием «доминантная интуиция». Предположение о том, что субъект располагает двумя познавательными способностями, можно дополнить предположением о возможности существования и двух доминантных интуиций — чувственной и умозрительной. (Не лишним будет напомнить, что «настоящей» ему представляется именно та реальность, которая создается усилиями доминирующей познавательной способности.)

Доминирование чувственного восприятия проявляется в *чувственной* интуиции, состоящей в том, что субъект видит в качестве подлинной именно чувственно воспринимаемую реальность. Человек с такой интуицией непосредственно убежден в том, что ничего, кроме чувственно воспринимаемых вещей, поистине не существует, что только чувственно воспринимаемое и есть настоящая реальность. Забегая вперед, отметим, что доминирование умозрительной способности обнаруживается в *умозрительной* интуиции, находясь во власти которой субъект видит подлинно существующими умозрительные объекты. Важно подчеркнуть, что в последнем случае речь идет не о способности мысленно *допустить* существование умозрительных объектов, а именно о способности их непосредственно *«усматривать»* (умозреть). В основе выбора разных путей познания, методов и т. п. лежит, главным образом, видение, т. е. то, *что* видит субъект как настоящую реальность.

Чувственная доминантная интуиция лежит в основе познавательной активности субъекта и инициирует появление физического алгоритма (а умозрительная интуиция — метафизического). В восприятии субъектом реальности чувственная интуиция обуславливает центральное положение ощущений, что само собой понятно. Всеобщими для ощущений являются качественные и количественные характеристики. Вкус, цвет, запах и т. п. составляют качественное содержание ощущений. При этом,

никакое качество не существует вне количественной (экстенсивной и интенсивной) определенности (к примеру, переживаемый желтый цвет всегда может быть более или менее желтым в сравнении с другим, холодное может быть более или менее холодным и т. д.). Качество и количество в первую очередь суть формы чувственного переживания, и только во вторую — категории мышления.

2. Рассудочный тип мышления

Качественные и количественные характеристики ощущений становятся для субъекта с чувственной интуицией своего рода альфой и омегой познавательного процесса: им он доверяет, от них отталкивается, начиная такой процесс, к ним же, как к чему-то надежному и «настоящему», как к некоему критерию, он надеется прийти в результате исследовательских действий. Важно иметь в виду, что мышление, составляющее изрядную долю этих действий, должно быть не любимым, а таким, которое адаптировано к чувственному восприятию. Оно должно иметь формы, позволяющие ему манипулировать качественными и количественными характеристиками (объединять и разъединять между собой качества, делать то же самое с количествами, объединять и разъединять качества с количествами), не вступая при этом в противоречие с ними.

Разумеется, будучи мышлением, оно принципиально отличается от чувственного восприятия (не имеет ни качественных, ни количественных характеристик). Но в то же время оно должно быть мышлением именно и прежде всего чувственно воспринимаемого, да еще и действующим в условиях чувственной доминанты. Поэтому субъекту, находящемуся во власти последней, оно не представляется принципиально отличным от чувственности, не существует для него «наряду» с ней и не «заслоняет» ее собой. Напротив, доминирование чувственности как раз в том и состоит, что именно она и продукты ее функционирования определяют границы и содержание усмотрений субъекта, заслоняют собой все остальное и воспринимаются субъектом как начало всего, в том числе и самого мышления. Для субъекта, находящегося во власти чувственной интуиции, на переднем плане восприятия находятся чувственно воспринимаемые качественно-количественные характеристики вещей, тогда как мышление, манипулирующее ими, либо вообще оказывается незаметным для него, либо же, если оно все же попадает в поле его зрения, кажется ему несущественным, не самостоятельным по отношению к чувственности, всего лишь субъективным, своего рода несамостоятельным продолжением чувственно воспринимаемого. Такое мышление, которое приспособливает свои формы для описания доминирующего чувственного восприятия, довольно давно получило название «рассудка». Последний есть мышление, имеющее чувственное восприятие своим первым и преимущественным предметом. Из сказанного важно сделать вывод о том, что если мышление в той или иной степени соответствует специфике осваиваемого им объекта, то мышление, приспособленное к чувственно воспринимаемым объектам, мышление объектов совершенно умозрительных и мышление, стремящееся объединить первые со вторыми, должны существенно различаться между собой.

Следует специально отметить, что чувственная доминанта оставляет мышлению довольно значительные возможности для его собственного развития. Она не препятствует тому, чтобы мышление обрело отвлеченные формы (если, конечно, эти формы не ведут к признанию самостоятельного существования умозрительных объ-

ектов). Субъект, умеющий отвлеченно мыслить и находящийся при этом во власти чувственной доминанты, будет иметь уверенность, что, какими бы абстрактными ни были его мысли, они относятся к чувственно воспринимаемым вещам. Власть чувственной доминанты не прекращается даже тогда, когда субъект склонен придавать своим абстракциям статус самостоятельных объектов, если только эти объекты не свободны совершенно от чувственно воспринимаемых характеристик. Например, мышление математика все еще пребывает в области, подчиненной чувственной доминанте, поскольку математика не выходит за пределы количественных теоретических объектов и их количественных отношений, а количество — это свойство прежде всего чувственно воспринимаемых вещей, и совершенно не присуще *чисто* умозрительным объектам. Поэтому математика, хотя и имеет дело с умозрительными объектами, но с такими, которые представляют собой абстракции объектов чувственно воспринимаемых, которые суть результат обособления особых свойств последних.

3. Самоограничение поиска материальными и движущими началами и причинами

На определенном этапе перед познанием ставится задача понять процесс возникновения некоторого вида объектов и обнаружить их начала и причины. Позволим себе напомнить, что всего известно четыре вида начал и причин — материальные, движущие, формальные и целевые. Первые две причины могут быть восприняты на чувственном уровне, две последние — умозрительны. Все они были выявлены в доаристотелевский период развития философии.

Как будет «вести себя» в этом случае чувственная доминанта и соответствующая ей интуиция? В какой сфере она подвигнет субъекта искать упомянутые начала и причины, а какую запретит рассматривать в качестве источника таковых? Очевидно, что она не станет побуждать его искать начала в той области, которой она просто-напросто «не видит» и в реальность которой не верит. Вероятно, не будет ошибочным предположение о том, что такой субъект усмотрит реальные начала, скорее всего, только в тех объектах, которые соответствуют его доминанте, т. е. в данном случае — среди чувственно воспринимаемых объектов. Анализ истории познания показывает, что субъекты такого склада склонны ограничивать свой поиск лишь материальным и движущим началами, которые в той или иной мере доступны чувственному восприятию и не нуждаются для своего обнаружения в работе полностью *отвлеченного* мышления. В самом деле, уже простому чувственному наблюдению вполне доступно усмотрение того, что чувственно воспринимаемые вещи возникают из чувственно же воспринимаемого материала, перемещаемого чувственно воспринимаемыми движущими причинами.

И на ранних этапах развития философии, когда мышление было еще, условно скажем, не вполне развитым и не знало своих отвлеченных форм, философы полагали, что всю полноту сущего можно объяснить исходя из всего лишь двух причин — из материальной и движущей. В границах досократовского («физического») подхода в качестве материальных начал фигурировали различные стихии — вода, огонь, воздух, их разнообразные смеси, атомы и нечто подобное; в роли же движущих причин использовались вполне «ощутимые» силы «любви» (притяжения) и «вражды» (отталкивания). Исключение составлял, пожалуй, только Нус Анаксагора.

При этом важно отметить, что обе причины интерпретировались по-преимуществу как чувственно воспринимаемые (пусть и не всегда фактически, но уж точно — в принципе). Работа с указанными началами и причинами, доверие только им есть отличительная особенность гносеологической установки субъекта с чувственной интуицией. Для него характерна вера в то, что всю полноту реальности можно теоретически свести к указанным началам. Эта вера лишь во вторую очередь результат идеологических предпочтений, в исходном же пункте она суть следствие гносеологического устройства субъекта. Чувственная доминанта последнего обуславливает то, что он ясно видит указанные начала и совсем (или почти совсем) не видит начал умозрительных; что он готов верить в единственность и исключительную реальность первых, и совершенно не готов признавать «какие-то там», «мифические», «вымышленные» умозрительные начала. Ему кажется, что сам мир вопиет об этих причинах. Однако речь, как представляется, должна идти не столько о том, что мир таков, каким он видится нашему субъекту, сколько о том, что таков сам субъект; дело, иначе говоря, в видении или невидении им умозрительной реальности, т. е. дело в доминантной интуиции, которая позволяет (или не позволяет) субъекту отнестись к некоторой области объектов как к реальной (или нереальной), как к объективной (или всего лишь субъективной), как к заслуживающей доверия (или нет). Конечно, такой субъект признает целевую и формальную причины там, где они, именно как причины, лежат на поверхности и где игнорировать их в таком качестве просто невозможно, например, в человеческой деятельности, которая целесообразна по существу. Но в иных областях (как ему кажется, более глубоких), в которых целесообразность и запрограммированность присутствуют, но не столь очевидно, как в человеческой деятельности, он согласен интерпретировать их только и именно как свойства, но отказывается видеть за ними соответствующие им причины (целевую и формальную). И, что совершенно предсказуемо, он категорически не готов данные причины искать в самых глубинных областях реальности.

Стоит отметить, что обозначенная здесь позиция свойственна не только для древнего «физического», но и для современного научного, особенно для естественно-научного сознания. Новоевропейская физика возникла вследствие отказа от аристотелевского подхода, использующего умозрительные причины (целевые) для объяснения физических явлений (движения и покоя), и возврата к подходу, близкому к левкиппо-демокритовскому (по крайней мере в плане «набора» причин). Современная физика рассматривает доступную ей область исследования под углом зрения лишь материальной (частицы вещества, кванты энергии и т. п.) и движущей причин (притяжение и отталкивание в электромагнитных, сильных, слабых и гравитационных взаимодействиях). Под влиянием физики в научном сознании сложилась и окрепла убежденность в том, что научный характер познания связан с поиском и применением *только* материального и движущего начал.

4. Стихийная исследовательская парадигма, или аналитически-ориентированный поиск начал

Интересным и важным, далее, является вопрос о том, *что* именно субъект усмотрит в качестве начала? Вопрос важен потому, что, обнаружив некие начала, исследователь станет конструировать из них универсальный теоретический образ реальности, и от первых зависит последний.

Сам факт вступления субъекта в познавательный процесс означает, по-видимому, что он пока еще не знает, что собой представляет то первое, из которого появляется все остальное, и это знание ему еще только предстоит получить. Однако его вступление в познавательный процесс нужно понимать одновременно и так, что он не совершенно лишен некоторого предварительного представления о том, каким должно быть начало. Неким образом субъект все-таки уже должен иметь представление об этом «первом», чтобы поиск его имел возможность начаться. Не будь в распоряжении субъекта пусть даже самого приблизительного предварительного представления о началах, он не смог бы и приступить к осмысленному, целенаправленному их отысканию, не знал бы даже, в каком направлении организовать свою исследовательскую активность. Получается, что еще до обнаружения реальных начал субъект должен иметь представление о том, как им надлежит «выглядеть», чтобы удовлетворять статусу начал. Еще до процесса познания человек уже готов с одним представлением о началах согласиться, а с другим — нет. К примеру, очень многим безотчетно кажется, что начала должны быть простыми, а не сложными. Почему? Откуда берутся кажущиеся само собой понятными и очевидными представления о том, как вообще должны выглядеть начала?

По-видимому, одним из важнейших источников таких предварительных представлений является чувственный (доминирующий) опыт. Последний свидетельствует, что вещи конечны, все они разлагаются, выявляя то, из чего они состояли, и что осталось от них после их распада, «пережив», точнее «пересуществовав», их (как полагал молодой Аристотель, все преходящее превращается в то, из чего оно состоит [Метафизика, 1000b 25–26]; или: из чего каждая вещь состоит, на то она и разлагается [там же, 1066b 39–40]). Что-то в этой тотальной проверке на фундаментальность обнаруживает себя не гибнущим на фоне всего погибающего. Ясно, что для чувственного восприятия именно она предстает как существующая по преимуществу, не гибнущая, но именно поэтому и не возникающая. И если появится надобность ответить на вопрос, из чего возникает «все», то взгляд естественно падает на то, что, как минимум, представляется существующим до возникновения «всего» остального.

Тотальный процесс гибели, разложения становится ориентиром для поиска начал. Ведь важнейшей частью чувственного (доминирующего) опыта является человеческая практическая деятельность, которая тоже, вероятно, влияет на поиск начал. Ведь в продуктах человеческой деятельности доступные чувственному восприятию начала их возникновения и результат их разложения фактически представляют собой одно и то же (на какие детали вещь можно разложить, из тех же деталей можно ее и собрать).

Нужно отметить, что чувственный опыт есть, хотя и важный, но не единственный фактор, склоняющий субъекта к тому, чтобы начала искать путем разложения. Другим фактором, исподволь влияющим на субъекта, является, по-видимому, рассудочное мышление, главнейшая из деятельностей которого — формирование общих представлений — проходит преимущественно аналитическим путем. В самом деле, поиск рассудком общих свойств идет путем разложения сложных чувственно воспринимаемых объектов на совокупность простых свойств, обозначаемых с помощью слов. Чем более общим является свойство, тем большему количеству вещей оно присуще, как бы входя в их состав, тем большее количество вещей не может без него обойтись, и тем более фундаментальным оно представляется рассудочному субъекту. Чем более общ признак, тем он абстрактней, бедней определениями, тем он «проще» (мыслится без связи с другими свойствами и самостоятельным по отношению к единичным вещам). Самые общие свойства вещей должны быть

предельно простыми, такими, из которых уже нельзя что-либо изъять. Надеясь на то, что наиболее общие свойства являются и наиболее фундаментальными, субъект, имеющий задачу разыскания начал, направляет свое мышление путем теоретического разложения сложных единичных объектов на совокупность свойств, претендующих на универсальность. Учитывая то, что в условиях чувственной доминанты активность мышления часто оказывается незаметной для субъекта, аналитическая работа рассудка воспринимается субъектом не как его собственная деятельность, а как устройство и «деятельность» объекта.

Движение рассудка к наиболее общим и, как ему кажется, фундаментальным свойствам, совпадает с аналитическим процессом в природе. Можно предположить, что совпадение аналитических сторон чувственного опыта и рассудочного мышления усиливают друг друга и совместно влияют на субъекта, склоняя его поверить в то, что начала должны быть предельно простыми, далее не разложимыми, и что движение разложения (разрушения, гибели) есть движение к наиболее фундаментальным сферам, к началам. Следует подчеркнуть, что и в чувственном опыте, и в рассудочном мышлении наряду с аналитическими процессами имеются также и синтетические. Дело, однако, не в том, есть они или нет, а в том, важны ли они для рассудочного субъекта, ищущего начала, попадают ли они в поле его зрения и представляются ли достойными того, чтобы претендовать на роль средства поиска начал. Чувственный опыт у всех людей примерно одинаков, взору всех предстоит, в общем-то, одно и то же, но ищущий начала разумный мыслитель, обозревая тот же самый чувственный опыт, обратит внимание на синтетические процессы и их сделает доминирующими, а рассудочный отдаст предпочтение аналитическим.

Получается, что чувственная доминанта и связанное с ней рассудочное мышление предопределяют в субъекте наличие некоего представления о началах еще до самого процесса поиска их. Такое представление играет не теоретическую, а методологическую роль; теоретически оно неопределенно, потому что субъекту еще неизвестно, окажется ли начало одним непрерывным телом или множеством тел, делимых или неделимых. Зато оно имеет методологическую определенность — предписывает, разлагая вещи (или наблюдая за разложением), искать начала до тех пор, пока не обнаружится нечто неразложимое, что-то предельно простое.

Впервые такой подход проявил себя в древнегреческой физике (натурфилософии), но позднее вышел за ее пределы. Ища всеобщих начал, философы находили их в стихиях — воде, воздухе, огне, в атомах; в чувственно воспринимаемых, но абстрактных свойствах вещей — в сухом, влажном, холодном, теплом; в математических объектах — в точках, линиях, плоскостях, треугольниках и т. п. Что бы ни выдвигала мысль философа на роль начала, последнее непременно должно было быть простым, абстрактным, в определенном смысле — пределом разложения. Этот остаток деления и свойственные ему формы движения признаются простой, самостоятельной и самодостаточной основой всего остального.

Она может выглядеть по-разному в зависимости от эпохи и уровня накопленного знания. Так, она может предстать неким простейшим континуальным нечто, например, телом (воздухом, огнем и т. п.) у древних или «энергией» у современных физиков. В. Гейзенберг писал:

Мы теперь можем сказать, что современная физика в некотором смысле близко следует учению Гераклита. Если заменить слово «огонь» словом «энергия», то почти в точности высказывания Гераклита можно считать высказываниями современной науки. Фактически

энергия это то, из чего созданы все элементарные частицы, все атомы, а потому и вообще все вещи [1, с. 30–31; ср. с. 37–38].

Как бы «высоко» ни воспаряла мысль в конструировании начал, теоретический образ последних должен быть тем не менее связан с чувственным восприятием. Он должен обладать пусть и абстрактными, но «понятными» для чувственного восприятия свойствами, как минимум иметь пространственное выражение. Такие предельно простые начала, содержащие в себе отчасти чувственные, отчасти мысленные характеристики, в древности получили название «стихий». Думается, что исследовательской установке, ориентирующей субъекта на поиск чего-то предельно простого, из которого надлежит построить все остальное, можно присвоить «рабочее» название «стихийной исследовательской парадигмы» или «аналитического образа начал». (Слово «стихия» означало в древнегреческом языке букву — предельно простую, более неделимую единицу речи, а «парадигма» — пример, образец. Словосочетание «стихийная парадигма» может означать «буква (нечто простое) как образец, пример».) Стихийная парадигма может быть представлена в качестве функции от чувственной доминанты и рассудочного мышления. В свою очередь, практически неизбежным непосредственным следствием стихийной парадигмы являются несколько производных исследовательских допущений и совершенно определенный метод.

5. Самодостаточность и «энтропийность» абстрактных начал

Начало, найденное аналитическим путем, оказывается простым, содержащим в себе одно или крайне ограниченное число свойств. Объект, который уже не может быть разложен (т. е. не может исчезнуть), предстает как нечто самостоятельное и самодостаточное. Свойства, которыми он располагает, кажутся субъекту достаточными для его непрерывного существования. Важно в связи с этим понять, насколько хорошо указанные свойства позволяют такому объекту выступать в роли начала для всего остального.

Хотя «физический» субъект убежден в правильности аналитического (разлагающего) подхода к поиску начал, полученный этим способом продукт неожиданно для такого субъекта (но вполне предсказуемо с позиции метафизического алгоритма) создает проблемы при использовании его в указанном качестве. У простого и самодостаточного объекта нет «сил» (ни логических, ни физических) для того, чтобы из себя самого создать нечто отличное от себя самого. К примеру, итогом реального, физического разложения всех вещей — т. е. процесса, в котором слабеют и рушатся связи между вещами — может быть представлена последняя и одновременно высшая точка возрастания энтропии. Совершенно не случайно физика, имевшая дело только с неживыми объектами (т. е. построенными с помощью лишь материальной и движущей причин), пришла ко второму началу термодинамики, утверждающему, что естественное направленное движение всех систем — это предельно возможное возрастание энтропии, т. е. тепловая смерть. Она есть предел распада всего, что распадается. Некая вещь оказывается продуктом всеобщего распада, вселенским, универсальным трупом, пределом разложения. Субъекту, действующему в рамках физического алгоритма, крайне трудно понять самому и внятно (без противоречий, без метафор, неточностей и непоследовательности) объяснить другим, почему и как самодостаточный и предельно простой (максимально энтропийный) элементарный

объект оказывается способным сам по себе усложниться (т. е. перейти в состояние с меньшей энтропией), если до небытия истощены присущие ему энергии и он сам? Как он может сдвинуться с «мертвой» точки (предельная энтропия) в сторону усложнения, если те, возможно, еще наличествующие в нем силы, не смогли удержать его на предшествующей ступени и позволили-таки достигнуть этого предельно простого и одновременно предельно слабого состояния?

Даже для носителя физического алгоритма ясно, что сама по себе такая абстракция не может быть ни началом, ни причиной чего-то, отличного от нее. Но и оставить идею простоты начала, открываемого аналитическим путем, такой субъект тоже не готов. Выход ищется разными путями. Можно, например, начало представить, с одной стороны, простым (допустим, похожим на крайне малую частицу), а, с другой — сложным (положим, обладающей произвольно большой энергией). Такое начало смоделировано из материального и движущего видов причинности, удовлетворяет требованию простоты и отлично от высшей точки энтропии. Произвольно большой запас энергии создает иллюзию победы над энтропией.

Можно пойти и другим путем — например, отказать процессу энтропии во всеобщности и прибегнуть к помощи такой же по виду, но внешней причины, которая еще не дошла до «бессильного» состояния и располагается где-то рядом (в соседней «открытой системе»). Очевидно, что такой прием не в состоянии изменить ситуацию принципиально, но может лишь отдалить печальный конец. Если такие внешние причины будут обнаруживаться постоянно, то энтропия никогда не наступит, хотя общая направленность к ней сохраняется. Нужно отметить, что оба варианта решения проблемы не в состоянии внятно объяснить направленность, противоположную энтропии. А между тем, в опыте человек находит подтверждение именно такой, неэнтропийной направленности.

Объекты, построенные лишь из материального и движущего начал, не содержат в себе неэнтропийной направленности, в них нет «стремления», нет внутренней направленности (ни физической, ни логической) на те сложные вещи, которые теоретик надеется из него вывести. Признание *необходимой* направленности между абстрактным началом и созданными из него сложными вещами означало бы, что в самом этом начале невольно предполагается существование еще чего-то (причем, чувственно не воспринимаемого), что, не совпадая с материальным и движущим факторами, как раз и является причиной такой направленности. Данное предположение блокируется чувственной доминантой, не могущей допустить умозрительных начал. Без них же направленность может быть только энтропийной.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гейзенберг В. Физика и философия. — М., 1989.

ЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДОКСЫ И ПРОБЛЕМЫ МЕТАЭТИКИ (СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ ОЧЕРК)

В статье рассматривается связь между метаэтической проблематикой (смысл жизни, витально значимый выбор) и самоидентификацией субъекта выбора. Проблема соблюдения самоидентификации в ситуации выбора соотносится с логическими парадоксами («парадокс спаржи»), подразумевающими наличие имплицитных, позволяющей характеризовать ситуацию как мотивированную свойствами предмета, к которому декларируются определенные отношения. Требование изменения отношения к чему-либо не всегда выполнимо, поскольку такое изменение отношения может быть связано со скрытым нарушением требования тождества субъекта. Именно такого рода отношение мы встречаем в случае экзистенциально окрашенного отношения субъекта к жизни. Добиваться изменения отношения к жизни, перехода из одной модальности отношения к другой можно разными способами, но возможности ограничиваются подлинностью восприятия и жизни, и самого себя, находящегося в ней. Человек подчас готов смириться с качествами жизни, представляющимися ужасными, если уверен, что они гносеологически подлинны. В этих случаях изменений отношения можно ждать лишь в результате коренного изменения самого субъекта, в частности, метаноии. Отношение к вещам, имеющим предметную онтологию, отличается от отношения к вещам метаэтического порядка, от которых зависит сама возможность решения этических проблем и даже возможность их осмысленной постановки (смысл и бессмысленность, цель и бесцельность, бытие Бога и осознание себя втянутым в поле Его бытия). Эта особенность должна учитываться при анализе личностных проблем человека в рамках работы психологов, педагогов, пастырей.

Ключевые слова: метаэтика, выбор, логика, парадоксальность, субъект, жизнь, смысл

V. Ju. Lebedev

Logical Paradoxes and Meta-Ethical Problems (a Socio-Philosophical Essay)

The paper looks for connections between metaethical issues (the meaning of life, vital choice) and the self-authenticity of the subject of choice. The problem of authenticity preservation in the context of choice is relevant to logical paradoxes (such as the «asparagus paradox») that imply an implicatum making it possible to characterize the situation as brought to life through the features defining the object of the declared attitude. The requirement of changing the attitude can not be invariably met because such a change of attitude can be related to the implied violation of the subject's authenticity of self specification. This type of attitude is characteristic of an existentially biased attitude of a subject

* Владимир Юрьевич Лебедев — доктор философских наук, профессор, Тверской государственный университет, lebedevvu@yandex.ru

to life. In order to change this attitude to life and make a person switch to a different modality, a variety of means can be applied. At the same time this variety is limited to those allowing for the authenticity of perception of life and oneself as part of this life. A man will sometimes readily accept the life conditions he deems malignant if they are sincerely treated as gnoseologically genuine. When this is the case the change of attitude is feasible solely through the vital changes of the subject as such, metanoia in particular. The attitude to things of objective ontology differs from the attitude to issues of metaethical origin defining the very feasibility of solving the ethical problems or even the very feasibility of their meaningful posing (sense and senselessness, aim and aimlessness, the existence of God and consciousness of self as involved into the sphere of His existence). This feature is particularly relevant for the analysis of personality problems conducted by psychologists, educators and pastors.

Keywords: metaetic, choice, logic, paradox self-identity of agent, life, sense

Формулировка парадокса, являющегося типичным для класса парадоксов тождества, сводимых, в конечном счете, к парадоксам теории множеств, обрела популярность благодаря писателю, математику, англиканскому клирику Льюису Кэрролу (Ч.-Л. Доджсон). Его наиболее известный вариант выглядит следующим образом: «Хорошо, что я не люблю спаржу, потому что если бы я любил ее, мне приходилось бы ее есть». Формулировка содержит совершенно очевидную импликацию, которая часто включается в формулу парадокса в развернутом виде: «Я не люблю спаржу, так как мне не нравится ее вкус». Эта импликация позволяет характеризовать ситуацию не как случай чистого отношения (выполнение двухместного предиката), а отношения хотя бы частично мотивированного качеством предмета отношения (здесь при попытке формализации пришлось бы учитывать выход к модальностям), пусть и качеством предполагаемым, воображаемым и вообще трудно верифицируемым.

Сущность данного парадокса состоит в неявном нарушении требования сохранения тождества субъекта (на проблему сохранения тождества указывал еще А. Шопенгауэр, впрочем, не он первый). Тот, кто оказался бы любящим спаржу, уже не был бы тем субъектом, который ее не любит. Перед нами два субъекта, и непонятно, каким образом в данном случае произошел переход от одного к другому (если же мы берем более важные привязанности и пристрастия, напр., любовь не к спарже, а, допустим, к жизни). Здесь уместно было бы радикальное желание превратиться в другого человека (со своим отношением не только к спарже, но и ко всем иным предметам того мира, в котором он живет). Возможен, впрочем, и вариант, сопряженный с понятием историчности (ее и привлекают обычно наряду с фактором темпоральности для решения парадоксов такого типа, восходящих к элеатам), открытости, динамичности субъекта — спаржу можно постепенно полюбить и тогда воспоминания о собственном прежнем отвращении будут восприниматься критически, как ошибочные (таким образом ситуация моделировалась в рамках философии жизни, экзистенциализма, в немалой степени — марксизма). Но всегда ли возможен такой переход?

Очевидно, что нет. Во всяком случае, применительно к вещам с непредметной онтологией, а также к метаэтическим проблемам (то есть к таким, от которых зависит сама возможность осмысленного решения этических проблем; это прежде всего смысл жизни и связанная с ним система аксиологических характеристик человеческого бытия и бытия культуры, общества, мира в целом). Учет онтологической специфики рассматриваемой реальности хорошо демонстрирует известный случай с анализом онтологического доказательства бытия Бога. На возражения Канта относительно того, что возможность помыслить некую сущность никак не гарантирует, не влечет предположения о реальном наличии этой сущности, Гегель и С. Франк, возразили следующим образом: то, что

применимо, например, к талерам в кармане, неприменимо к Богу в силу радикальных онтологических отличий (это, кстати, делает бессмысленными псевдопарадоксы вроде «Может ли Бог сотворить груз, который не сможет поднять», поскольку здесь Бог мыслится в антропоморфных категориях, подобно кантовским талерам; разрешение таких парадоксов прекрасно тренирует способность к решению проблем повышенной сложности, потому их обсуждение всегда весьма полезно, но к собственно богомыслию как раз не имеет отношения). Равным образом то, что применимо к спарже, неприменимо, например, к человеческой жизни в целом. Экзистенциальная проблематика в этом смысле требует принципиально иного осмысления. Область применения указанного выше «динамичного» разрешения парадокса таким образом сужается.

Одно дело — пересмотреть свои жизненные позиции, отказаться, искренне отречься от чего-либо — и совершенно иное — находиться в таком экзистенциальном состоянии, *внутри которого* невозможно правдиво, честно и непротиворечиво помыслить о возможной смене экзистенции, о некоей экзистенциальной альтернативе. Выход возможен только после скачкообразного изменения всей ситуации и бытия личности в ее пределах (это может быть как некое принципиальное изменение всего мира, так и переворот, метанойя самой личности, что может быть часто приравнено к чуду). Однако и в этом случае происходит пусть и частичное, но нарушение тождества субъекта: витально, персонально, индивидуально субъект сохраняет самоидентичность, но экзистенция полностью меняется; возможно, поэтому случаи такого рода не очень часты. Без такого скачка (извне мотивированного!) человек неспособен, во всяком случае интеллектуально, честно и экзистенциально подлинно мыслить возможность изменения отношения к миру и жизни. Только сам человек может засвидетельствовать, что экзистенциальный переворот не повлек нарушения тождества индивидуальности. Но такие события являются единичными, их невозможно обобщать и предсказывать как социальные, повторяющиеся. Таким образом, забавный чисто логический парадокс (недооценивать взрывной потенциал внешне невинной книги Кэрролла вообще присуще поверхностным книгоглотателям) обретает грозные черты проблемы не только реальной, но и угрожающей: *taedium vitae*, отвращение к жизни, тошнотворная усталость от нее известны еще античной культуре (оно даже вошло в римское право), а сейчас становятся массовым социальным явлением, на что указывает неутешительная суицидальная статистика. Отсюда становится предельно ясным поведение некоторых людей, подавленных депрессией, но не желающих при этом расстаться со своими страданиями; для них депрессия есть состояние тягостное, но экзистенциально аутентичное, другое же (например, сформированное приемом лекарств, психотерапией и т. п.) неподлинно, хотя, возможно, и менее дискомфортно и проблематично. Это не случайно: начиная с эпохи романтизма в обществе закрепляется престижный паттерн красивого, отчасти — мифологизированного страдания, красивого отчаяния, трагизма [см. 2]. В результате описанный выше парадокс тождества оказывается в целом соответствующим ходу самоанализа современным человеком самого себя. Утрачена готовность к радикальному перевороту, говоря более религиозным языком, готовность к метанойе, мысль о ее возможности и нужности. Общество все более становится обществом без покаяния.

Что лучше и что *аутентичнее* — заблуждаться, но жить при этом легко, или мучительно проживать каждый день в состоянии экзистенциального скандала, но быть уверенным в правильности своего мировосприятия (такой тип мировосприятия реализован в его религиозном варианте Кьеркегором, а в безрелигиозном, чисто худо-

жественными средствами, напр., Л. Ф. Селином — и неприятие многими читателями романов последнего вызвано не «натурализмом» и использованием обценной лексики, а непонятностью, чуждостью самого опыта восприятия жизни в таком ее модусе; читатели-пуристы не смущены и шокированы, а банально, хоть и сильно, испуганы (репрезентативная подборка материалов представлена в [3]) — это первая серьезная проблема, становящаяся уже социально-философской и культурологической. Логика переходит в социальную философию, а затем в философию-жизнестроительство, гносеология постоянно переходит в аксиологию, и наоборот.

Вторая проблема: следует ли присваивать статус истинности и подлинности пессимистическому мироощущению, если сам человек признает, что жизнь подобным неприятным образом открылась именно ему, что *для него* такое восприятие *безусловно истинное* и адекватное, но для других оно может быть иным, другие вольны апеллировать к собственному опыту и экзистенции как им заблагорассудится. Не открывается ли жизнь разным субъектам в несколько разных модальностях, которые не исключают жестко друг друга?

Отдельная проблема — проблема веры, эпифеноменальной веры, что часто встречается, например, в пастырской практике, имеющей дело как раз с тем материалом, который предоставляет наличная культура (что и делает духовенство социальной группой, наделенной весьма реалистичными установками по отношению к действительности, но благодаря этому и очень прочными установками, предполагающими неизбежность данного нам положения вещей в мире и самого этого мира). В этих случаях человек даже в состоянии глубокой экзистенциальной фрустрации продолжает верить, что жизнь если и не прекрасна, то во всяком случае несколько лучше и посему «ежедневной жизни муку» (Г. Иванов) надлежит терпеть далее неопределенное время (не путать с несколько иной ситуацией, когда человек надеется на райское блаженство, а в недоброкачественности земной жизни он убежден как в безусловной истине — это может быть вариантом подвижничества и даже безусловной святости). Порою это спасает человека от аутодеструктивных действий. В данном случае имеет место волевая позиция, а возможно, особый тип экзистенции, близкий к тому, что представлено в философской аналитике Кьеркегора [1, с. 15–112].

Данный случай было бы интересно облечь в строгий формализованный язык и подвергнуть формально-логическому анализу, ведь логическое моделирование этических проблем предпринималось уже Гуссерлем, но эту, как нам кажется, небезынтересную задачу мы оставляем на будущее, намечая подступы к самой проблеме.

Вернемся к очерченной выше ситуации метазнания, расширив ее, не ограничиваясь только религиозным санкционированием веры в осмысленность и не окончательную испорченность мира и жизни в нем; важно, что в таком случае человек убежден, что все окружающее его несколько лучше, чем он таковое воспринимает (другой вопрос, откуда в таком случае это метазнание взялось, имела ли место некая изначальная жизненная интуиция — в духе С. Франка [4] — или скрытое божественное откровение, или и то, и другое вместе). Здесь, неожиданно, ситуация спаржи (или чего-то столь же предметного и конкретного) труднее поддается разрешению — даже ввиду указания, что «любовь» к спарже есть более отношение (и соответственно ценность отношения), которая может и не соотноситься с утверждениями о свойствах самой спаржи. Я могу, скорее, знать и быть убежденным, что вкус спаржи таков, что он может кому-то нравиться. Про жизнь гораздо труднее сказать: «Кому-то это может нравиться, а лично мне нет». Относительно жизни вряд ли возможно перечислить все ее возможные качества,

зато ценности отношения, будучи спроецированы на невещественную реальность, каковой является жизнь (точнее реальность непредметную) имеют большую степень оправданности и уместности. Конечно, мы отдаем себе отчет, что предыдущая фраза создает риск выхода к проблеме Юма, со всеми сложностями ее решения (от экзистенциалистских до логико-математических). Жизнь (социальная и культурная в том числе) оказывается метаобъектом, не облакаемым в привычные понятия, вернее, понятийное оформление повлечет реификацию и сужение значения, что затруднит использование слова в ряде контекстов, в том числе и в том, который в данный момент интересует нас. Здесь мы окончательно видим, что решение парадокса спаржи в большей степени зависит даже не от соблюдения принципа тождества субъекта, а от оговорки, содержащей онтологическую характеристику предмета любви/отвращения.

На возможное решение проблемы влияет такое свойство жизни, как тотальность, нерасчленимость лишь на отдельные фрагменты, невозможность отстранения от нее (ср. с онтологической моделью С. Франка: нельзя помыслить реальность, не находясь уже в ней, не будучи радикально к этому причастным). Требуется отдельного рассмотрения, как такие свойства соотносятся с самой возможностью внутреннего радикального переворота. Равноправны ли разные модусы восприятия жизни по своей истинности и аутентичности — такова третья проблема. Отсюда и все трудности, связанные с попытками переубеждения в качествах мира или их отсутствии. Возможно, достаточно скромные результаты рациональной психотерапии объясняются еще и этим: она не предполагала такое изменение личности, которое позволяло бы говорить о нарушении тождества.

Формальный анализ данной проблемы, помимо прочего, был бы интересен как еще одна попытка применения формальных методов в этике (этика как точная наука). Сказанное имеет прямое отношение к метаэтической проблематике. Метаэтика, в свою очередь, выводит нас к проблемам экзистенциальной фрустрации и смысла жизни, которые, в свою очередь, легко обретают социальные черты. Степень фрустрированности в обществе — величина отнюдь не константная, как выяснилось в эпоху, открытую Дюркгеймом с его революционной монографией, и проблемность современного состояния культуры весьма велика. Многокомпонентность данного явления мотивирует и разнообразие подходов к нему: социально-философский (так сказать, обстоятельный, контекстуальный), клинический (грубо-оценочный) и аксиологический (формально-аналитический).

Уныние как феномен вовсе не тождественно тяжкому эмоциональному фону и даже сознанию экзистенциальной подлинности такого существования (что в свою очередь влечет отсутствие сильного желания покинуть это состояние, поскольку противоположное, альтернативное ему воспринимается как экзистенциально неподлинное, а значит, то, что не может привлекать). Здесь уместно вспомнить пример Р. Шпемана, указывающий на то, что вряд ли кто-нибудь согласился бы прожить всю жизнь в наркотическом сне с приятнейшими сновидениями, после чего безболезненно умереть, поскольку нарушалась бы аутентичность бытия [5, с. 26]. Равным образом и попытка вывести другого или себя самого из состояния отвращения к действительности с помощью, напр., уговоров, переубеждений, упреков, психотерапии, лекарств чревата отказом от подлинности существования — человек не хочет принуждать себя «есть спаржу, которая не нравится», хотя ее можно было бы, например, незаметно крошить во вполне съедобный салат. Однако такое мужественное бытие встречается в основном в сфере религиозного сознания, религиозного менталитета. Человек в этом случае может сказать: «Мне очень плохо, все вокруг ужасно, но это — правда, истинное

положение вещей и иначе просто не может быть, обратное было бы обманом, фикцией, нечестностью, экзистенциальной “потемкинской деревней”. Отказ от религии как встречи со Священным повлек негативные последствия социального плана, причем такие, которые могут угрожать существованию самого общества. «Парадокс спаржи» можно было бы, с некоторыми оговорками, назвать «парадоксом Священного».

Современное общество является носителем культуры схваченного момента, утраты онтологичности. Жизнь и не мыслится как недискретное целое, и не предстает отрефлектированной совокупностью ряда периодов (в последнем случае акцентировался бы момент перехода от одного к другому — как это пытается делать Бердяев, рассуждая о проблеме суицида). Ситуация «Распада атома» Г. Иванова превращается в привычный социальный шаблон, образ культурного бытия. Происходит исчезновение рефлексии, онтологизма, что и характеризует социальную и культурную ситуацию постмодерна. Историчность свертывается, сокращается до «Я» в данный момент. Мы опять выходим к древним логическим парадоксам, в данном случае уместно вспомнить «Кратила»: поскольку мир текуч, ни одну вещь нельзя назвать неким именем, его можно только переживать, а ценностью выступают дискретные моменты времени и соответствующие переживания. Подобное мироощущение весьма характерно для культуры постмодерна, так стоит ли удивляться увеличению масштабов экзистенциального и ноотического кризиса? В терминах социологии П. Сорокина его можно охарактеризовать как самоощущение человека на закате вырождающейся сензитивной эпохи, ориентированной именно на восприятие в рамках стандартного пространственно-временного, равномерного континуума. Мироощущение мучительно-прекрасного героя Иванова становится уже не элитарным, а массовым (только без того изящества отчаяния, которое мы видим у Иванова — декаданс сменился масскультурной пародией на него).

Специфика метаэтических проблем состоит в нетранслируемости их решений. Это, казалось бы, чисто теоретическое наблюдение влечет масштабные практические социальные последствия, явленные всякий раз, когда в качестве существования кого-то требуется убеждать. Это может ярко сказаться в работе психологов, педагогов, суицидологов, пастырей, специалистов по антропологии и психологии кризисных состояний.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кьеркегор С. Страх и трепет // Страх и трепет: Сб. С. 15–112.
2. Прилуцкий А. М. Структура религиозного дискурса: от мифологии к теологии // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия «Социальные науки». — 2007. — № 2 (7). — С. 163–169.
3. Селин в России: Сб. — СПб., 2000.
4. Франк С. Л. Смысл жизни. — М., 1998.
5. Шпеман Р. Основные понятия морали. — М., 1993.

История философии

УДК: 091

Р. Б. Галанин*

ГОРГИЙ И БИХЕВИОРИЗМ

В статье предпринят анализ бихевиористской интерпретации трактата Горгия *О небытии*, сделанный профессором Александром Мурелатосом в его работе *Горгий о функции языка*. Следуя его аргументации и пояснениям касательно мысли софиста мы видим, как последний пытается опровергнуть две теории значения — референциальную и идеационную или менталистскую, установив язык как самостоятельную реальность, никак не связанную с внешним миром. Горгию удастся избавиться от референции, используя т. н. категориальный аргумент, согласно которому, подобно тому как каждому органу чувств соответствует свой характерный объект и своя определенная деятельность, так и для слова, по аналогии, есть *свой* объект, свой орган восприятия и своя деятельность. Используя подход Мурелатоса, становится возможным уменьшить пропасть, созданную Горгием, между словами и вещами, языком и внешним миром и объяснить возможность коммуникации в речи *Похвала Елене*. При этом допуск в онтологию объективного мира, к сожалению, по-прежнему остается заказанным.

Ключевые слова: Горгий, софисты, аналитическая философия, бихевиоризм.

R. B. Galanin
Gorgias and Behaviorism

The article deals with behavioural analysis of Gorgias' *Treatise On Not-Being or on Nature* given in A. P. D. Mourelatos' *Gorgias on the function of language*. By following his argumentation and elucidation of Gorgias' thought we see how the latter tries to overthrow ideational and referential conceptions of meaning and establish language as sui generis reality. Gorgias managed to break down any reference as such. For that purpose he used so called categorial argument according to which logos has its own object and organ of perception, and unique activity much as our sense perception has its personal organs and sense-data. Applying Mourelatos' behavioural interpretation one may minimize Gorgias' gap between words, mind and things, and explain how communication in *Encomium of Helen* and other speeches can be possible. But let's not forget that using tempting behavioural context, we keep on burn down a fragile bridge between mind, word, and external world.

Key words: Gorgias, the Sophists, Analitical Philosophy, Behaviorism

Если мы посмотрим на сохранившиеся высказывания, скажем, Протагора, то главное, с чем мы столкнемся — проблема интерпретации. В случае же Горгия — к при-

* Рустам Баевич Галанин — аспирант, Русская христианская гуманитарная академия, mousse2006@mail.ru.

меру, его *Трактата о Небытии* — долгое время вообще не стоял вопрос, стоит ли этот *Трактат* воспринимать серьезно — т. е. не только как пародию на элейцев или риторический экзерсис [8, р.3]. Даже такой маститый шотландский историк философии, как сэр Уильям Гатри еще каких — то несколько десятилетий назад мог сказать, что «все это, разумеется, представляет собой очаровательный вздор» [7, р. 197]. Уже в наше время знаменитый Джон Диллон придерживается схожих воззрений:

«Мы рассматриваем эту работу, — пишет ирландский ученый, — как всецело философский розыгрыш (proof), однако, нельзя сказать, что из него не могут быть получены кой-какие серьезные следствия. Все же, нужно сказать об этом, есть некоторые, которые относятся ко всему этому более серьезно» [6, р.352].

Именно об одном из таких «серьезных» — которых, на самом деле, очень много — здесь и пойдет речь. Помня о большом количестве интерпретаций этого текста [9], обратимся к весьма авторитетной и в то же время стоящей как бы особняком — имеется в виду бихевиористская интерпретация *Трактата о Небытии* и речи *Похвала Елене*, согласно которой слова — это стимулы, а все то, что они способны вызвать в человеке — реакции, и которая связана в первую очередь с такой фигурой англосаксонской философской школы как Александр Мурелатос — автор знаменитого *Пути Парменида* [10]. Следует сразу отметить, что Мурелатосу важна была прежде всего сама бихевиористская схема *стимул-реакция*, — здесь Мурелатос упоминает в первую очередь Джона Уотсона, — нежели выведение из нее сложной теории истины, разработкой которой занимался, к примеру, Уиллард Куайн в своих работах. Мурелатос пишет, что

«бихевиористская концепция значения может быть понята как покрывающая широкую область допущений, предположений и теорий <...> более того, подобно тому как референциальная концепция иногда комбинируется с идеационной, так и здесь на данный момент существуют усложненные версии бихевиористской концепции, которые не только обеспечивают референциальные функции, но также и такие вещи как логическую строгость и условия истинности» [11, р. 156].

Мысль о бихевиоризме Мурелатосу пришла в голову, когда он обратился к *Против ученых* 85 Секста Эмпирика: «это скорее необъяснимо, — пишет ученый, — насколько лексика параграфа 85 близка лексике современной бихевиористской теории» [11, р. 163]. Вещи не означают что-то, не присутствуют, они буквально сваливаются на нас, ударяют в нас, бросаются на нас, проникают в нас — $\rho\rho\omicron\lambda\iota\tau\omicron\nu\tau\omega\nu, \acute{\upsilon}\rho\lambda\omicron\tau\omega\sigma\epsilon\omega\varsigma$ [там же]. Скотт Консиньи — автор монографии о Горгии — относит Мурелатоса к атнифундаменталистам, которые наряду с субъективистами и эмпирицистами, составляют третий методологический «лагерь» исследователей софистики в целом и Горгия в частности [3, р. 28].

В 1987 г. Мурелатос написал ставшую уже классической статью [11], в которой задался следующим вопросом: как согласовать невозможность коммуникации в *Трактате* с ее неизбежностью в *Похвале Елене*? Свою статью Мурелатос считает продолжением мысли Гвидо Калогеро, согласно которому, для Горгия логос не имеет какой-либо теоретической функции по отражению реальности, а есть всего лишь практическая или риторическая функция, которая через убедительность должна привести разум к определенному аффективному состоянию [4, р. 162]. Из этой мысли вытекает общая идея статьи Мурелатоса — показать, как «в третьей части *Трактата о Небы-*

тии Горгий атакует две очаровательные концепции о природе языкового значения, а именно — что значение- это референция и что значение — это мысленный образ или идея» [11, р. 136]. Напомним, что первый пассаж третьей части *Трактата* в передаче Секста в *Adv. Math.*, VII, 83 говорит о том, что внешняя реальность, будучи слышимой, видимой и чувственно воспринимаемой, соответствует определенным чувственным способностям так, что «видимое из этой области постигается зрением, а слышимое слухом, а не наоборот». Параллельный пассаж из трактата Псевдо-Аристотеля *De MXG* [О Мелиссе, Ксенофане, Горгии] 980a 18–21 выглядит так:

«Если же и познаваемы вещи, как, говорит Горгий, смог бы кто сделать их очевидными для другого? Ибо увиденное, как смог бы кто, говорит он, высказать при помощи слова? Или как ему — услышавшему, но не увидевшему — стало бы это понятно?».

На основании сравнения этих двух пассажей, Мурелатос высказывает следующее утверждение: «Доктрина о различии сфер чувственности способствует не объяснению коммуникативной неадекватности логоса; она обеспечивает аналогию <...> Горгий доказывает основание того, что мы бы назвали категориальными различиями» [11, р. 137]. Суть категориального аргумента Горгия заключается в том, что подобно тому как каждому органу чувств соответствует свой характерный объект и своя определенная деятельность: *видимое* — для глаза и зрения, *слышимое* — для уха и слушания, но не наоборот, — так и для слова, по аналогии, есть *свой* объект, свой орган восприятия и своя деятельность. После этого Мурелатос рассматривает фрагмент *De MXG* 980b 3–8, где говорится о том, что слушающий не может понять или иметь мысленное представление вещи, о которой при помощи слов или знаков ему сообщает говорящий, разве что сам не переживет чувственный опыт самой вещи — увидит ее цвет, форму, издаваемый ею звук. Это дальнейшее развитие категориального аргумента посредством вопроса о мысленном познании (*διανοεῖσθαι*) вещи «превращает категориальную проблему в затруднение для слушателя» [11, р. 139]. И, таким образом, круг проблем еще более расширяется, поскольку, если некто рассказывает кому-то другому о некоей объективно существующей вещи, при этом этот другой — слушатель — ту вещь никогда не видел и вообще не знает существует ли она на самом деле, то, в итоге, волей не волей у него рождается определенное (или неопределенное) представление о вещи, которое *полностью* основано на словах говорящего, поскольку слова все же существуют и что-то да значат. При этом мысль о вещи будет чем-то совершенно отличным от самой вещи. В таком случае «следуя формулировке Джорджа Керферда, мы можем говорить о второй категориальной пропасти — между мыслями и вещами» [там же]. Существует пропасть не только между словами и вещами, но также между представлением, основанным на словах и реальностью самой по себе.

Выход из этого затруднительного положения Мурелатос находит при помощи двух средств. Во-первых, при помощи двойного толкования глагола *ἐννοεῖ* — в первом случае этот глагол используется в смысле того чего у слушателя *пока нет*, во втором случае, — как то, чего слушателю *следует достичь*.

«В последнем предложении, — говорит Мурелатос, — небрежный дословный перевод модальной конструкции может ошибочно привести кого-нибудь к заключению, что Горгий-де утверждает, что *принципиально невозможно* (курсивы авт. — Г. Р.) иметь понятие (или представление, или мысленный образ) цвета или звука, что противоречит импликации, заявленной в первом предложении относительно того, что говорящий имеет определенную мысленную осведомленность (*επινοεῖ*), которую слушатель старается достичь» [11, р. 139].

Во-вторых, Мурелатос обращает внимание на клаузулу ἄλλ' ἤ, «которая может показаться хорошо пригодной для того, чтобы подкосить тезис о невозможности общения путем предоставления исключений» [там же]. По Мурелатосу, союз ἄλλ' ἤ, что соответствует русскому предлогу *кроме*, или союзу *разве что*, позволяет нам при прочтении этого фрагмента предположить ситуацию, согласно которой как слушатель, так и говорящий могли бы иметь чувственный опыт той вещи, о которой идет речь — пусть и в разное время. В таком случае «коммуникация, в итоге, должна быть возможной в полной мере» [11, p. 140]. Мурелатос ниже уточняет в каком смысле нужно понимать эту ἄλλ' ἤ:

«Таким образом, — говорит он, — клаузула *all' ē* обозначает не условие, которое если оно прибавлено к обстоятельствам сообщения «слова или знака» от говорящего к слушателю приводит-таки к коммуникации; скорее она выдвигает напоминание того, что содержится в единственном случае, при котором для Горгия возможно мысленное постижение *pragma*: это случай личного опыта (*first-hand experience*). В самом деле, риторика этого пассажа показывает явный контраст между *полученным пониманием* (все курсивы автора. — Г. Р.) посредством языка (*derived comprehension via language*) и *личным опытом* (*first-hand experience*)» [11, p. 140].

Итак, мы имеем проблему тождества восприятия одной вещи в двух различных субъектах. Принимая феноменологическое прочтение этого фрагмента как наиболее подходящее, Мурелатос использует «знаменитую классификацию восприятий, включающую как чувственные восприятия, так и идеи» [11, p. 144] Давида Юма. Мурелатос воссоздает гипотетические ситуации, соответствующие пассажам трактата *De MXG*, но более отчетливо выявляющие феноменологические импликации последнего. Например, в случае, если речь идет *только* о чувственном восприятии, возможна такая картина:

(а) «Говорящий и слушающий одновременно наблюдают определенный объект, например, лошадь. Говорящий произносит: «Лошадь коричневая», и слушатель согласно кивает головой. И здесь вопрос, выдвинутый Горгием заключается в следующем: Является ли то, что видит слушатель совершенно подобным тому, что видит говорящий, чтобы это гарантировало справедливость того, что слушатель понял утверждение говорящего?» [11, p. 145]

(b) В случае *только* мысленного представления происходит следующее:

«Говорящий, описывая лошадь, которую он видел в прошлом, произносит: «Та лошадь была коричневой». Слушающий подтверждает высказывание. Вопрос Горгия: Является ли соответствующее мысленное представление совершенно подобным, чтобы гарантировать... и т. д.» [там же].

И третий вариант, (с) когда оба — чувственное восприятие и мысленное представление — объединяются:

«Говорящий смотрит на лошадь, которая исчезает из поля зрения слушающего. Говорящий произносит: «Эта лошадь коричневая», и слушающий подтверждает высказывание. Вопрос Горгия: Является ли картинка слушающего совершенно подобной тому, что видит говорящий, чтобы гарантировать... и т. д.» [там же].

Мурелатос утверждает, что во всех трех примерах Горгия управляющим глаголом является αἰσθάνεσθαι, который употреблен в нескольких смыслах — как αἰσθησις,

формирующий чувственное восприятие, и как αἴσθησις, формирующий память или мысленное представление. В итоге он приходит к выводу, что проблематика примеров с лошадьми, рассмотренных выше, имплицитно содержатся в трех вышеуказанных парафразах трактата *De MXG* таким образом, что если мы принимаем одно утверждение, то с необходимостью должны принять и другие, поскольку «глаголы εἰποειν и aīsthanesthai меняют свою значение в нашем прочтении в зависимости от того, какая из трех ситуаций выдвигается на передний план» [11, р. 145–146]. В заключении этой части статьи, Мурелатос, отвергая примат мысли, допускает примат чувственных впечатлений, которые сохраняются в памяти и воспроизводятся в воображении.

«В выражениях ситуаций (a) — (c) это допущение значит, что если только коммуникация может быть благополучной в случае (a), то существует малая надежда, что она могла бы быть успешной и в случае (c) или (b). Тем не менее, аргумент Горгия, несомненно, заключается в том, что коммуникация несовершенна в случае (a). Последнее же подтверждает предположение, сделанное нами ранее, что Горгий не одобряет эмпирической теории значения. Это же подтверждает наше суждение, что мы не должны интерпретировать клаузулу *all' ē* в строке b5 как предположение такого одобрения» [11, р. 146].

Дальнейшая логика исследования, как нетрудно догадаться, должна нас привести к последней проблеме: из случая с двумя субъектами и проблемой тождества восприятия к случаю с одним-единственным субъектом и той же самой проблемой, которую мы находим указанной в строках *De MXG b14–17*:

«Ибо очевидно, что даже один и тот же [человек] в отношении себя не воспринимает чувственным образом одни и те же вещи (ὁμοία) в одно и то же время, но одни посредством слуха и другие посредством зрения, и различным образом *теперь* и *раньше*».

Мы имеем здесь следующую ситуацию: когда субъект в одно и то же время имеет разные возможности восприятия, и, когда субъект имеет одни и те же возможности восприятия вещи, но в разное время. Мурелатос эти два случая называет *синхроническим* и *диахроническим* соответственно [там же].

Мысль Горгия в случае синхронии восприятия можно проиллюстрировать следующим примером, который приводит Мурелатос, пример с водопадом. Если вдуматься, то мы, глядя на водопад, не воспринимаем его как нечто целое, мы слышим оглушительный рев падающей воды, сама эта вода предстает перед нами в виде водного глянцевого столба или стены, «там нет третьего объекта, водопада-в-себе, целиком воспринятого при помощи моих двух чувств» [11, р. 147]. Другими словами, мы мысленно достраиваем образ водопада в своем сознании, или, лучше сказать, неосознанно умозакключаем на основании наших чувственных данных, что перед нами водопад. При этом водопад, который вижу я — это один водопад, а водопад, который видишь ты — это совсем другой водопад и нет никакого «третьего» водопада-самого-по-себе, доступного нам обоим. В добавок ко всему может возникнуть вопрос относительно тождественности вещей (ὁμοία) — например, того же водопада — качественно ли тождествен этот водопад или нумерически. Кажется, что в последнем случае с нашими «индивидуальными» водопадами картина такова: есть нумерически один водопад (предположительно бескачественный), который в с сознании двух воспринимающих его субъектов превращается в два качественно различных водопада. Причем, в нашем случае синхронии, даже для одного субъекта нет единого водопада, ибо один водопад — это тот, который я слышу, а другой — тот, который я вижу — и они полностью

отличны. Что до диахронии, то вчера, к примеру, лоскут ткани, казавшийся мне пурпурным, сегодня выглядит синим, поклажа, казавшаяся легкой с утра, неудобноносима вечером, и это не потому, что «все течет».

«Нет нужды, — пишет Мурелатос, — кому-нибудь принимать доктрину текучести, чтобы признать то, что вещи изменчивы, что человеческий ум, равно как и человеческое тело, меняются, и что в конечном итоге — что, возможно, наиболее важно для опровержения (*elenchus*), использующего сомнение — память подвержена ошибкам» [11, p. 149].

Таким образом профессор Александр Мурелатос вместе с Горгием опровергают референциальную концепцию при помощи категориального аргумента. Говоря о «влиятельной статье» Мурелатоса, Б. Кассен отмечает, что

«категориальный аргумент, который он (Мурелатос. — *Г. Р.*) определяет при помощи аналогии между замкнутостью каждого чувства в своей чувственной сфере (зрение-цвет) и замкнутостью логоса в самом себе без какой либо возможности отсылки к *pragma*, способен опровергнуть концепцию значения референциального типа, представителем которой был, например, молодой Рассел» [1, с. 41].

Также добавим, что и концепции «первого» Витгенштейна, Карнапа и всех тех, кто полагает, что «логика» объективного мира совпадает с логикой языка. Согласно категориальному аргументу, как уже говорилось, мы не можем вывести из комплекса наших восприятий некий единый-в-себе-сущий объект, водопад, например, но как бы собираем его по частям наподобие конструктора. Деталью же этого конструктора являются наши деятельно-чувственно-материальные способности-триады: ухо/слух/звук; глаз/зрение/цвет; пальцы/тактильность/твердость и т. д. Соответственно, нет никакой единой референции ни для чего, но есть лишь разлитое по нашим чувственным способностям множество отношений и качеств, которое при помощи нашего рассудка собирается в нечто единое и удобопостигаемое, наподобие реально существующего объекта. Идеационная или ментальная концепция значения, согласно которой слову должна соответствовать пусть не реальная вещь, то хотя бы идея или понятие, опровергается при помощи проблемы тождественности восприятия: поскольку восприятие каждый раз иное, не только внешний мир, но и сам субъект постоянно изменчив, постольку нет никакой возможности, чтобы из этой постоянной текучести и неопределенности родилось нечто устойчивое, наподобие ментальной идеи или понятия. Как следствие, язык замыкается на себе, слово, будучи стимулом, получает свой смысл и значение благодаря адекватной или неадекватной поведенческой реакции на него, которой, в свою очередь, индивид обучается в процессе своего психического развития и от которой добровольно не может избавиться. Именно таким образом может быть объяснен вербальный успех в *Похвале Елене*. Слову не нужно ссылаться на реальность, но достаточно вызывать ассоциации с предметами, эмоциями, образами, фантазиями и т. д. Эти ассоциативные связи в основе своей имеют социально одобренный — а значит, относительно произвольный — характер. Это лишний раз доказывает исключительно социально-поведенческую природу любого языка и лишний раз подтверждает, что доступ в онтологию объективного мира от нас вполне надежно прикрыт.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кассен Б. Эффект софистики. — М.; СПб., 2000.
2. Секст Эмпирик. Против ученых // Секст Эмпирик. Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1976.
3. Consigny S. Gorgias, Sophist and Artist. — S. Carol., 2001.
4. Calogero G. Studi sull' Eleatismo. — Roma, 1932, rev. ed., Florence, 1977.
5. De Xenophane, de Zenone, de Gorgia // Aristotelis opera. Ed. Bekker. — Vol. 2. — Berlin, 1831, repr. 1960.
6. Dillon J. The Greek Sophists / Trans. by J. Dillon, T. Gergel, with an introduction by J. Dillon. — London, 2003.
7. Guthrie W. The Sophists. — Cambr., 1971.
8. Kerferd G. B. Gorgias on Nature or On What is Not // Phronesis. 1955. — Vol. № 1. — P. 3–25.
9. Schiappa E. Interpreting Gorgias' Being in *On Not- Being or on Nature* // Philosophy and Rhetoric. 1997. — Vol. 30. — № 1. — P. 13–30
10. Mourelatos A. The Route of Parmenide. — New Heaven, 1971.
11. Mourelatos A. Gorgias on the function of language // Philosophical Topics. 1987. — Vol. XV. — № 2. — P. 135–169.

ИСИДОР СЕВИЛЬСКИЙ ОБ ОБРАЗОВАНИИ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ**

Статья посвящена проблеме культурной практики и образованию периода «темных веков» и ее отражению в программе Исихора Севильского (VII в.). Показано место, занимаемое Исихором в культуре своего времени, его программа раскрыта на основе его главных «педагогических» текстов. Деятельность Исихора как пастыря и педагога отражает итоговую стадию периода патристики (раннего христианства), и заключалась в завершении селекции античного культурного наследия и систематизации выбранных сведений в канон церковной учености, что отразилось в таких его трудах, как «Этимологии» и «Различия». Опыту употребления этих знаний и практике их овладения посвящены главы его трактата «Суждения», где проводится мысль о морально-теологическом значении чтения и обучения. Это объясняет, почему Исихор так сурово отнесся к античной культуре, отвергнув в своем каноне риторику, поэзию и философию.

Ключевые слова: Исихор Севильский, Средневековье, схоластика, знание, чтение

R. V. Savinov

Isidore of Seville about teaching and cultural practice

The article dedicated to the problem of cultural practices and education in the Dark Ages, and its reflection in the program of Isidorus *Hispalensis* (VII cent. B. C.). Shown the space occupied by Isidore in the culture of his time, his program uncovered on the basis of its main «teaching» texts. The activity of Isidore as a pastor and teacher reflect the final stage of the patristic period (Early Christianity), and had the sense in selection of cultural heritage of Antiquity and composing selected information into the canon of the Church's erudition, which reflected in his works *Etymologiae* and *Differentiae*. The experience of using this erudition and practice its studying devoted some chapters in his treatise *Sententiae*, where a main theme is idea of the moral and theological significance of reading and studying. It explains why Isidore so severely took the ancient culture and rejected from his canon a rhetoric, a poetry and a philosophy.

Keywords: Isidore of Seville, Middle Ages, Scholasticism, knowledge, reading

* Родион Валентинович Савинов — кандидат философских наук, savrodion@yandex.ru.

** Статья подготовлена в рамках проекта «Образовательные парадигмы и исторические формы трансляции знания: актуальность классического опыта», грант РФНФ № 13-06-00103.

1. Место Исидора в культуре раннего Средневековья

Переходные эпохи, особенно эпохи радикальных цивилизационных преобразований, характеризуются двумя главными тенденциями: стремлением преодолеть старый, утративший доверие контекст и сохранить те стороны прежнего устройства, которые поддаются трансформации и расцениваются как значимые. Такие периоды — время не только приобретений, но и утрат, и на переломе от Древнего мира к Средневековью одной из вех данного процесса стал Исидор Севильский.

а) Исидор, еп. Севильский (ок. 570–636) — один из наиболее значительных деятелей раннего Средневековья. Происходил из знатной семьи, вероятно, римо-иберийского происхождения (эти и другие данные о нем приведены по [5]). Его становление и карьера протекали в условиях распада античного социального устройства и формирования на его месте т. н. «варварского королевства» вестготов. Именно поэтому основная деятельность Исидора была связана с поиском тех скреп, которые были бы способны объединить распавшийся социум.

С одной стороны, Исидор показал себя как защитник церковных интересов и принял деятельное участие в победе над арианством, от исповедания которого в это время отказались готские короли. Отмечается присутствие его на двух соборах (в Севилье в 619 г. и в Толедо в 633 г.), закрепивших победу православия над арианством. Состоял в тесном общении с королевским двором. Выступал как защитник церковных интересов в вопросе о неприкосновенности монастырского имущества. Сохранился и (приписываемый) Исидору монашеский устав.

Но с другой стороны, Исидор был и одним из крупнейших интеллектуалов своего времени, уже пережившего Боэция, Кассиодора и других непосредственных наследников античной традиции. И в условиях ее прерывания он смог создать одно из наиболее универсальных и фундаментальных произведений — известные «Этимологии», поддерживая тем самым начавшую утрачиваться образованность и относительно высокий уровень общей культуры, а также нечто вроде ее краткой редакции — «Различия». Также является автором ряда моралистических («Суждения») и библейско-экзегетических трактатов на Новый и Ветхий Завет. Связь с королевским двором обеспечила Исидору доступ к информации об истории новых правителей Испании, в результате чего им было написано несколько официальных исторических хроник, которые наряду с хрониками Мартина Турского, Павла Диякона и Беды Достопочтенного являются ведущими источниками по истории «темных веков».

б) Исидор был признан святым и канонизирован в 1598 г., провозглашен учителем церкви в 1722 г. И по образу мыслей, и по роду деятельности, и по характеру сочинений Исидора можно отнести к позднему «святоотеческому» периоду, времени догматического, институционального и культурного становления христианства. Традиционно этот период делят на три крупных этапа. Первые два — ранний или апологетический (Тертуллиан, Климент, Ориген) и средний или период соборных движений и догматических синтезов (Афанасий Великий, Василий Великий, Кирилл Александрийский, Августин), когда приоритетными были проповедничество, догматические интересы и попытка создания христианского *modus vivendi*. В центре интересов третьего, позднего периода, начинающегося на Западе после Августина, выступили проблемы соотношения светской и церковной властей, преодоление внутренней разобщенности христианского мира и завершение процесса селекции культурного наследия языческого мира. (На Востоке — понятие в значительной мере относительное, означающее грекоязычное культурное сообщество, связанное с византийской администрацией

и ориентированное на Константинополь, а не Рим — в это время встречается такой представитель святоотеческого синтеза, как Максим Исповедник. Фигурой, аналогичной Исидору, на Востоке мы считаем Иоанна Дамаскина, жившего 50 годами позже Исидора [ср. 4, с. 346–347].)

Представителем третьего, позднего периода патристики и является Исидор Севильский, не только хронологически, но и типологически. У него, действительно, обнаруживается напряженное внимание к административным вопросам, стремление к консолидации христианского сообщества и шаги на пути его конфессионального объединения, но главным образом, как мы видели, стремление переосмыслить и выделить, исходя из интересов защищаемого им христианского сообщества, тот культурный капитал, который должен был помочь христианам понять Св. Писание, а также принести пользу им как цивилизованным людям.

в) Но именно в этом и состояло главное затруднение, с которым столкнулся Исидор и в котором, возможно, он не сумел сориентироваться, с одной стороны, понимая те требования, которые поставило перед ним его время, а с другой, продолжая следовать тем нарративам отношения к внецерковной культуре, которые усвоил от своих учителей, прежде всего — Августина, и в еще большей степени от Иеронима.

Полагают, что создание Исидором «Этимологий» было отчасти инициировано идеей Августина о сведении всех необходимых для библейской экзегетики знаний в краткий и доступный компендий [3, с. 135]. Исидор, кажется, прямо об этой программе нигде не упоминает и в оправдание своего труда говорит лишь, что «выполнил обещание», данное еп. Браулону [2, с. 5]. Стояла ли за этим некая программа, которую реализовывал Исидор, или это традиционное в старинной культуре «*dedicatio*», не ясно.

Также едва ли можно предположить, что текст «Этимологий» имел непосредственное педагогическое значение. Во-первых, он представляет недостаточно разработанный материал по сравнению даже с трактатами, которые употреблялись в школах раннего Средневековья. Во всяком случае, несомненно, что Исидор располагал гораздо более основательными сочинениями и свою книгу им не противопоставлял. Во-вторых, как мог в условиях раннего Средневековья быть изучен объем «Этимологий» (если рассматривать их как учебный курс)? Ведь его усвоение потребовало бы столь значительных усилий, но было бы столь общим, что кроме «начитанности» не принесло бы пользы.

Вероятно, перед Исидором стояла довольно прагматичная, а по условиям его времени и жестокая задача ревизии всего объема культурных знаний, оценки соответствия его уже сложившейся к тому времени форме христианской культуры. С соответствующим отбором одного материала и преданием забвению остального. Это уже не широкая терпимость или, во всяком случае, внимание к точке зрения оппонента, интерес к разным достижениям античности и готовность их усвоить, как это было у Климента, Евсевия и Августина, придающие их трудам особую ценность. Позицию Исидора лучше всего характеризует слово «партийность» с его ограничительными коннотациями. Относясь к знанию с сугубо прагматической позиции (в «Этимологиях»), осложненной пониманием знания как морального деяния (в «Сентенциях»), Исидор от пересмотра и ревизии непосредственно приходит к цензуре.

Здесь, конечно, немного Августина и гораздо больше аскетической программы Иеронима с его категорическим «*monachus non doctoris, sed plangentis habet officium*» («дело монаха — не учиться, а плакать [о грехах]») [7, col. 357B] и его ужасом, что он «*Ciceronianus est, non Christianus*» («цицеронианец [т. е. ритор], а не христианин») [8,

col. 416]. Поэтому пафос Кассиодора и Боэция, призывавших к сохранению античного наследия и его непосредственных источников, был, по-видимому, чужд Исидору.

Напротив, автор «Этимологий» весьма подозрительно будет относиться к учености, особенно черпаемой из «libri gentilium» (языческих книг), и придет к внутреннему — понимаемому им самим — противоречию между, с одной стороны, необходимостью знаний, а с другой, их предосудительным влиянием на нравственность христианина. И по этой причине, выполняя завещанную предыдущим периодом задачу селекции культурного наследия античности, Исидор предпочел выполнять свой «партийный», пасторский долг, вероятно, предполагая, что сочинения Варрона и других, утраченных для нас авторов, всегда будут лежать на полках библиотек, а задачей наставника так и останется — оградить паству от этого чтения. Исидор, таким образом, оказался в плену привычки к культуре, и эта привычка, выработанная не у него одного, сделала его как одним из крупнейших культурных деятелей Средневековой Европы, так и тем, по вине которого многое из его — Исидора — культуры оказалось утрачено безвозвратно.

2. Структура знания

В своем представлении о знании Исидор следует как античной, так и вполне сложившейся к тому времени христианской парадигме образованности. Своим основным руководителем Исидор выбирает Кассиодора и следует ему как в общих, систематических построениях, так и в частных определениях [1, с. 250–256]. Гораздо более важное значение имеет та специфическая трактовка, которую получает знание, в том числе и научное, у Исидора.

а) Прежде всего, «знание» (scientia) у Исидора охватывает широчайший круг сведений и стоящих за ними умений. По большому счету, все так или иначе определенное культурное содержание может подпасть у него в категорию «знания». Это признак своеобразного исидоровского эклектизма. Если Кассиодор мог ясно отличать разные стороны теории и практики, уделяя внимание преимущественно «спекулятивным» разделам, то Исидор, имея перед собой также и сведения из области медицины, архитектуры и агрикультуры, не мог иначе понимать их, как особые науки. Ко всему он относится одинаково серьезно. Возможно, влияние Кассиодора здесь было дополнено влиянием Варрона, так же включавшего в состав наук, а не просто умений, и медицину, и архитектуру.

В связи с этим у Исидора сохраняет некоторое значение и философия, которая у Кассиодора была почти дезавуирована. Исидор знает о классическом делении философии на физику, логику и этику. Первые две исчерпывают (и расширяют) сферу «свободных искусств» (Diff. II, XXXIX, 149–153), третья кроме нормативной составляющей также включает теологию и способы понимания Св.Писания, что мотивируется утверждением авторитета Библии в этике: благочестие имеет источником Писание, а понимание Писания само является моральным актом (Diff. II, XXXIX, 154–155). Этому способствует и вводимое Исидором различие между знанием (scientia) и мудростью (sapientia): первое — человеческое, относительное, второе — божественное, абсолютное (Diff. II, XXXVIII, 147), но обе они являются формами морального действия, т. е. их конечная оценка принадлежит этике-теологии.

Сфера культуры у Исидора, тем самым, радикально теологизируется или конфессионализируется. Именно теолог, исходя из моральных соображений, получает

право решать, что достойно найти свое место в культуре, а что должно быть из нее изъято. Этика-теология выступает цензором культуры, и эта цензурная основа подхода Исидора была отмечена нами выше. И является она у него не актом произвола, а практической задачей христианского пастыря и ученого. Совмещение этих двух ролей и составляет интеллектуальный образ Исидора.

б) Для Античности сфера знания обобщалась в понятии философии, которая выступала источником внутреннего единства и легитимации различных аспектов интеллектуальной культуры. Именно поэтому самое общее и самое распространенное определение философии — она есть любознательность (с неизменным указанием греческой семантики), или знание (всей) реальности, божественной и человеческой. Данное определение без изменений перешло, благодаря Августину и более ранним отцам церкви, и в христианскую культуру. В таком виде оно и приводится Исидором (Etym. II, 24, 1 [2, с. 89]; ср. Diff. II, XXXIX, 149). Вместе с тем само понятие «философии» у Исидора (равно как и у Кассиодора) является очевидно избыточным, поскольку ничего конкретного не описывает, ибо у нее нет своего содержания — это или греческое название «мудрости», т. е. чисто филологическая категория, или же общее имя для свободных искусств.

Как мы увидим ниже, для Исидора дело обстоит гораздо сложнее, чем для Кассиодора, который и совершил редукцию философии к частным наукам из образовательного цикла. Исидор же будет помнить о том, что у философии было свое собственное содержание, но это содержание он принципиально отвергнет. Это решение одного из самых авторитетных и известных эрудитов раннего Средневековья приведет к тому, что места для философии в классическом (доуниверситетском) средневековом универсуме знаний, отправляющемся от построения Исидора, не будет (что, конечно, не означает, что в рамках тех или иных проблем не поднимались философские вопросы).

в) Вследствие эклектичности, с одной стороны, и нормативности предлагаемого описания — с другой, Исидор обращает внимание не только на общее содержание культуры (знания), но и его технический инструментарий, т. е. средства создания знания. Эти проблемы он рассматривает в «Этимологиях» (Etym. VI, 3–14). Он дает общие характеристики библиотекам, примечательным писателям, рассказывает о существующих жанрах литературы (причем в данном случае не проводит различия между светской и церковной литературой), о писчих материалах и, в связи с этим, о формировании книги как законченного произведения — от наброска на восковой табличке до манускрипта на папирусе или пергаменте. У него отражается — сквозь призму античных источников — даже практика смывания одних текстов для записи других (что образует палимпсест). Наконец, Исидор раскрывает характер труда писцов, их различие в силу переписывания тех или иных сочинений («переписчики называются так же, а еще антиквариями, но переписчики списывают как новые, так и старые [книги], а антикварии только старые, отчего и получили это имя» (Etym. VI, 14, 1)), говорит об их орудиях — писчих инструментах, а также о характеристиках феномена письма, которое для него представлено исписанным листом.

Насколько Исидор пытается отойти от античного культурного капитала в своих рассуждениях о знании в целом, настолько же он зависим от него в своих конкретных выкладках, что весьма красноречиво показывают указанные главы «Этимологий». Сфера интеллектуальной деятельности у него в целом предстает через призму античных научных и литературных источников. Они даже заслуживают своего оправдания,

поскольку их техника совпадает с техникой христианской интеллектуальной культуры: и язычники, и христиане одинаково пишут книги, пользуются одними и теми же литературными формами, обладают не меньшим достоинством как писатели и собиратели книг. Мученик Памфил и Иероним — знаменитые библиотекари (Etym. VI, 6), Августин — писатель, чьи результаты превосходили достижения античной культуры (Etym. VI, 7, 3), и языческая, и христианская письменность одинаково имеют этическое содержание (Etym. VI, 8, 10–12).

Обращение к античному наследию имело, вероятно, также и значение воспоминания о высоте языческой культуры, чего Исидор прямо не отрицает. Он вспоминает, что в древности были книги «на слоновьей брющине, на тканях из листов мальвы и пальмовых ветвях» (Etym. VI, 12, 1–2), что именно древности принадлежит первенство в разработке культурных технологий (Etym. VI, 12, 9–11), а интеллектуальную деятельность сопровождала роскошь (Etym. VI, 11, 2).

Однако для Исидора это не имеет решающего значения. Время уже произвело отбор технической стороны культуры, задача Исидора — отбор моральный. Поэтому основной его интерес остается в сфере оценки результатов античной (языческой) культуры и разрешения тех проблем, которые из этой деятельности возникали.

3. Интеллектуальная практика

Вследствие радикального морально-практического и теологического (конфессионального) отношения Исидора к культуре, перед ним встали вопросы регуляции интеллектуальной деятельности, а поскольку источником культурного капитала являются для него книги, то суть его задачи свелась к определению того, **что** читать и **как** читать.

а) Мир культуры Исидора — это главным образом мир книг, и этот мир радикальным образом стратифицирован: на вершине его — Библия, источник всякой истины и правды. За ним следуют писания, принадлежащие учителям церкви, которые образуют универсум христианской культуры. За этими писаниями лежит сфера отверженной церковью литературы — сочинений еретических и апокрифических. Это — территория смешения церковного и светского, христианского и языческого, за которой лежит область не-церковного, собственно языческого. Будучи «столпом и утверждением истины» в мире, церковь окружена «иным» и вынуждена как-то реагировать на это «иное». Возможности такого реагирования, в духе патристического периода в его завершающей стадии, и пытается предложить Исидор.

Как мы отметили, его мысль направляется двумя основными факторами. Во-первых, основной культурный багаж, которым обладает Исидор — это наследие язычества, отчасти переработанное его предшественниками, отчасти данное в первоначальном виде. Во-вторых, Исидор понимает свою задачу как цензуру этого языческого наследия, приступая к этому делу со всей строгостью пастыря.

Исидор не склонен прямо признавать того, сколь многим христианская культура обязана античной, хотя молчаливо, но весьма ясно это проявляется и у самого Исидора. Напротив, принципиальная позиция Исидора скорее отрицательная; во всяком случае, наиболее значительные достижения античной культуры он или дезавуирует, или прямо отвергает.

Таковых Исидор насчитывает три: красноречие (риторика), поэтика и философия. Каждый из этих предметов отвергается им на своем собственном основании мораль-

ного характера и альтернативу им Исидор видит именно в Библии и следующем за ней богословии. Опять же, отрицание это доходит у него почти до полной крайности.

Языческое **красноречие** отвергается Исидором на том основании, что язык Библии прост и следует соблюдать мысль в той же простоте. Ведь Библия содержит «скрытое сияние мудрости и истины, помещенное в слова простых и скромных», тогда как «сказанное язычниками внешне блещет красноречивыми словами, внутри же не оказывается никакой добродетели и мудрости» (Sent. III, 13, 3–4). Именно простота языка Св. Писания позволяет ему быть выразителем божественных «мистерий» (*mysteriae*) (Sent. III, 13, 2; 7), а внешне незамысловатые образы оказываются символами глубочайших тайн.

Далее, однако, выясняется, что негодование Исидора вызвано попытками сравнивать просторечный язык Библии с образцами античной риторики и что результаты этого сравнения оказываются не в пользу первой. Исидор на это замечает: «Важные тексты Св. Писания мало ценят из-за простоты языка, но сопоставление его с языческим красноречием выглядит возмутительно» и дает в связи с этим наставление любить больше не слова, но истину, которая скрыта в Писании, ибо «святые речи явлены в безыскусных словах, внутри же сияют таинственной мудростью» (Sent. III, 13, 3; 7–8). Следует и аргумент от Исидора-епископа, власть имеющего (Sent. III, 13, 6).

Таким образом, риторика берется Исидором под подозрение потому, что она имеет в себе определенный критический потенциал, а также является предметом соблазна для изучивших ее людей, поскольку оказывается, что в противопоставлении Писания и Цицерона (Иероним!) «выявляется правдивая простота, а напротив — ложь, которая искушает человека своими ошибками и под словесными украшениями скрывает соблазнительные ловушки» (Sent. III, 13, 8).

Какой же выход предлагает автор «Этимологий»? Обличая ложь риторического искусства, он рекомендует по возможности ограничиваться в преподавании «общими буквами» (*communes litterae*), т. е. изучением элементарного чтения и счета, «потому что они просты и чтение их способствует смирению», тогда как прочие искусства, особенно риторика, «никуда не годны, ибо вкладывают в людские умы пагубную гордыню» (Sent. III, 13, 10; об «общих буквах» см. Etym. I, 3–4 [2, с. 7–12]).

Не менее сурового отзыва заслуживает у Исидора и античная **поэзия**. Впрочем, отнюдь не вся, поскольку язычники были умны и не были чужды добродетели. Поэтому отношение Исидора к поэзии двойится. С одной стороны, он обличает ее безнравственность, поскольку «развлекая, пустые сказки тревожат ум эротическими прилогами (*ad incentiva libidinum*). И уничтожить надо не только аромат, который предлагается демонами, но и их обольстительные речи» (Sent. III, 13, 1). Обращаться к такого рода литературе христианину вовсе запрещено. С другой стороны, Исидор приводит мнение Варрона, что поэты (*vates*) получили свое имя от «силы ума» (*vi mentis*), хотя и никак не оценивает эту трактовку (Etym. VIII, 7, 3).

Вообще, ясно, что осуждение Исидора — представителя иеронимовского аскетизма — заслуживает то, что обозначается понятием «поэтического воображения». В этом смысле для него особо ценен именно реализм, действительное содержание поэтических произведений. «Дело (*officium*) поэтов — [рассказывать] о том, что действительно происходило, но передавать это с помощью различных косвенных образов, и в несколько приукрашенном виде» (Etym. VIII, 7, 10). Поэтому особого сочувствия заслуживают римские комики и сатирики — непримиримые моралисты и обличители испорченности языческого общества, хотя и сами они, с точки зрения Исидора, были не на высоте своего положения.

Исидору известно о драматической и эпической поэзии, а также ее эллинские корни. Из числа поэтов им исключаются сочинители, которые «составили историю, а не поэму» (Etym. VIII, 7, 10), т. е. детально описали те или иные события. Исидор называет Лукана, автора «Фарсалии». Вероятно, из состава поэзии он также исключал «Энеиду» Вергилия и поэмы Гомера (если они ему были известны).

Но если поэзия еще была приемлема для Исидора, по ее моральным и информационным мотивам, то античная **философия** отвергается им на корню и принципиально, без всяких исключений и оговорок.

Как мы видели выше (п. 2б), в позитивном смысле у Исидора, как и его современников, понятие «философия», несмотря на свое возвышенное определение, ничего не означает и сводится или к латинскому эквиваленту греческого «любомудрия», или без следа растворяется в системе «свободных искусств». Зато в негативном смысле у Исидора понятие «философия» включается в категорию *libri gentilium* и оказывается весьма значительным явлением античной культуры, вызывая соответствующую оценку.

Исидор показывает примечательную осведомленность в истории философии (хотя и не без издержек своего века) и постановке вопросов. Характер его знаний можно определить как «доксографический»: он берет определенный комплекс мнений и оценивает его с точки зрения своего христианского мировоззрения и культурного опыта. Поэтому не удивительно, что глава «о языческих философах» помещена им в «Этимологиях» в книгу «О Церкви и ересях». Для его целей это изложение вполне удовлетворительно и характерно, но не исчерпывает уровня осведомленности Исидора в этом предмете. Также, хотя основным источником сведений для Исидора служат христианские источники, он, по крайней мере один раз, обращается к цитированию первоисточника (Варрон).

Указав, что имя «философа» впервые дали Пифагору и оно стало означать вопрошающих о том, что есть мудрость, Исидор напоминает о делении философов на физиков, логиков и этиков (Etym. VIII, 6, 2–6). Далее идет доксографический отдел, повествующий о том, какие есть философские ереси, ибо «эти также делятся на свои ереси (*in haeresibus suis*)». Исидор упоминает платоников, эпикурейцев, пифагорейцев, перипатетиков, киников, стоиков, академиков и даже гимнософистов. Попутно приводятся их «мнения» о природе мира. Например, о платониках говорится, что «Бог у них творец душ, ангелов они признают телесными и говорят, что через много лет души снова войдут в различные тела», а в отношении стоиков замечается, что «они говорят, что душа умирает с телом. Добродетель воздержания отрицают. Стремятся к вечной славе, хотя не признают ничего вечного» (Etym. VIII, 6, 7; 10).

Особого внимания и осуждения заслуживают академики, киники и эпикурейцы. Первые за то, что провозгласили принцип всеобщего сомнения. Исидор на это замечает: «хотя и впрямь есть много чего сомнительного и тайного, что Бог пожелал закрыть для человеческого разума, все же есть множество такого, что может быть воспринято чувствами и схвачено разумом» (Etym. VIII, 6, 11). Киники осуждаются Исидором за презрение к морали и откровенный эпатаж. Исидор соглашается, что такие заслуживают называться псами. Наконец, об Эпикуре повторяются канонические слова о его низменности, глупости, безбожии и атомизме. При этом Исидор дает корректное определение эпикуровского атома.

Но Исидор подводит к существу проблемы: «Теологи [у язычников] — это то же, что физики. Названы же теологами потому, что в своих сочинениях они высказыва-

лись о Боге, и ясно, что они по разному рассуждают, что есть Бог» (Etym. VIII, 6, 18). Перечисляются различные мнения на этот счет, при чем Исидор отличает стоический материализм от спиритуалистической точки зрения, в связи с чем он вспоминает и различные учения о началах сущего (Etym. VIII, 6, 18–20). Основная цель Исидора здесь — продемонстрировать ограниченность и разномыслие язычников, которые, сколь бы возвышенно ни думали о Боге, все равно не имели знания о нем. В сущности, все эти мнения богословски и нельзя оценить иначе как «ереси», и Исидор в проведении данной точки зрения исключительно последователен.

В частности, он констатирует, что «эти заблуждения философов вошли в Церковь и стали ересями». В качестве примера он выбирает гностика Маркиона и, указывая на отдельные стороны его учения (едва ли вполне корректно), сопоставляет их с вышеприведенными богословскими суждениями язычников. Итоговый вывод Исидора категоричен: «Еретиков и философов занимают одни и те же темы, и они вкупе должны быть отвергнуты» (Etym. VIII, 6, 22). В сумме новой христианской культуры, по Исидору, для античного любомудрия места нет и никогда не будет.

б) Таким образом, Исидор подверг суровой ревизии все основные отделы античного культурного наследия: что-то принял, что-то ограничил, а что-то вовсе исключил. Фактически задачей «Этимологий» и было дать как бы индекс, каталог той информации, которая прошла отбор и могла быть в той или иной степени быть донесена до христианина. Сложно сказать, как глубоко чувствовал Исидор свою ответственность, но те противоречия, к которым вел избранный им путь, он ясно сознавал.

Призывая, в конце концов, ограничиться для добрых нравов преподаванием одной лишь грамматики, Исидор видел и негативные последствия данного шага. Однажды он отмечает, что понимание Библии возможно только при условии основательного знания грамматики (Sent. III, 9, 1). А поскольку чтение Писания — это одна из главных задач христианина (Sent. III, 8, 2), то чтение приобретает характер высокой нравственной задачи, от которой зависит даже будущая участь верующего (Sent. III, 8, 7; 9, 2–3). Внимание же к смыслу, а не словам только, требует также и знания описанных в Библии реалий, и правильное их понимание, почему образование становится для христианина необходимостью.

Беда в том, что знанием часто злоупотребляют. И именно эти злоупотребления оказываются в центре внимания Исидора. Он указывает на то, что само по себе знание благодати не дает, и даже может быть образование без благодати, при котором люди забывали о Боге, но «упорствовали без смысла в том, — холодном и безжизненном, — что Он покинул» (Sent. III, 10, 2). Еще хуже высокомерие людей, которые выучились читать и теперь «используют знание Писания не во славу божью, а ради своей известности, надмеваются своим знанием и грешат там, где им следовало очиститься от греха» (Sent. III, 11, 1). Страшнее же всего, что образование дает начало ереси, порождая плотских читателей и еретиков, не способных вовсе понять то, что они читают, однако использующих риторическую, диалектическую и богословскую выучку для совращения верных (Sent. III, 12).

Видя это, Исидор, вероятно, и нашел свою «программу» слишком широкой, допускающей слишком многое и слишком многого требующей. «Любовь к мирскому знанию не ведет ни к чему, кроме людской славы. Ведь насколько значительны были научные занятия, настолько же усиливается дух гордыни и еще больше растет хвастовство». «Истреблять нужно такие книги и держаться от них подальше, любя Св. Писание» (Sent. III, 13, 2; 9).

Но одновременно Исидор вынужден признать, что людям «лучше быть грамотными, чем еретиками: ведь еретики черпают свою отравленную влагу, убеждая людей выпить ее, а образованность грамотных людей может пригодиться в жизни, если будет использована в лучших целях» (Sent. III, 13, 11). Ведь неграмотные люди могут быть легко обмануты, кроме того, они не приспособлены и для поучения: ведь «они пренебрегают божественным даром знания, за что караются бестолковостью в делах веры» (Sent. III, 9, 8).

в) Вероятно, именно для преодоления этого противоречия Исидор разрабатывает, насколько это для него оказалось возможным, вопросы практики чтения. Чтение как моральное деяние, за которое христианин несет ответственность — это одна из центральных тем его трактата «Суждения». Она, в сущности, и является позитивной образовательной программой Исидора, поскольку специально данную проблему он не рассматривал и даже не останавливается на вопросе о ее «этимологии». Из наследия античности он помнит только гимнасий, да и то как место физических упражнений (Etym. XVIII, 17–18).

Высший смысл чтения — это изучение Библии, причем по достоинству это занятие стоит сразу после молитвы: «когда мы молимся, мы говорим с Самим Богом, когда же читаем, Бог говорит с нами». Однако чтение также является и источником знания, поскольку «о том, чего мы не знаем, мы узнаем, читая» (Sent. III, 8, 2–3). Таким образом, именно чтение является основной интеллектуальной практикой, практикой рациональной и морально-значимой.

Обучение чтению включает в себя два компонента: понимание и умение изъяснить то, что понято (Sent. III, 8, 5). Однако знание проистекает не только из чтения, но и из размышления, благодаря которому сохраняются прочитанные слова и раскрывается стоящий за ними смысл. Поэтому важно не только твердое знание грамматики, но и сопутствующее ему понимание смыслов текста. Для Исидора уже поэтому чтение является базовым уровнем экзегезы — те, кто неправильно понимает Писание, также неправильно его читают, ища в просторечной мудрости риторические красоты или видя в словах Библии только конкретные картины, а не мистические символы (Sent. III, 12, 1–5). В этом — корень ересей: «плотские читатели» (*carnalis lectores*) подходят к Писанию со своими мерками и, не разумея «здорового смысла» (*sanus sensus*), впадают в множество ошибок.

Другим фактором, влияющим на чтение, является содействие благодати, о чем Исидор лишь упоминает. Закономерно, что для разумения мистерий библейского текста требуется сверхъестественное содействие. Оно, собственно, и направляет читателя к Библии и отвращает его от того, что Бог покинул (вероятно, имеется в виду языческая ученость). В противном случае чтение не будет иметь результата, а приобретенные навыки лишь испортят человека, внушив ему высокомерие. Ведь «образование (*doctrina*) без поддержки благодати, как бы вложенной в уши, никогда не достигнет сердца; оно прозвучит внешне, но никогда не проникнет в глубину», и такие, даже если «изучат ловкие ухищрения диалектики или красноречивое искусство словесности, то совсем не приобретут веры Христовой во славу божию (*in Dei virtute*), но будут лишь составлять аргументы по правилам людского красноречия» (Sent. III, 10, 1; 13, 5). Отношением к чтению для Исидора, таким образом, определяется достоинство человека: достойные получают награду, а недостойные примут осуждение.

Итак, для чтения как морального деяния требуется своего рода очищение, которое освободит человека от смущающих влечений и направит к истине. Кроме благодати

и молитвы (Sent. III, 8, 1), это прилежание, которое как бы приближает понимание к предмету (Sent. III, 9, 3). Для этого требуется отвлечься от прочих забот и полностью посвятить себя книгам и размышлениям, поскольку мирские заботы не дают сосредоточиться, а также соблазняют желанием славы и грехом высокомерия (Sent. III, 9, 4). В сущности, Исидор говорит, что только монахи, достигающие «духовного покоя» в своем уединенном общежитии способны быть настоящими читателями и с пользой употреблять эти знания. Из этого становятся весьма понятными сомнения Исидора в необходимости допущения широты образования (п. 3б), ведь дело монаха — по максиме Иеронима — слезы, а не знания.

Кроме вдумчивого отношения к библейскому тексту и стремления раскрыть его смысл, необходимо также следить за тем, что читаешь: Исидор указывает на опасность искажения еретиками тех или иных авторитетных сочинений, причем они «подписывают свои суждения именем католических учителей, чтобы читающий без сомнений верил им. Иногда они хитростью вводят свои богохульства в книги наших [авторов] и такой подменной разрушают истинное учение, или прибавляя то, что нечестиво, или убирая то, что свято» (Sent. III, 12, 7). Надо сказать, что идея порчи текстов профессиональными противниками была весьма распространенным аргументом во времена Исидора и, вероятно, в условиях ограниченного количества обращаемых книг и их рукописного производства имела под собой основания. Филологами выявлено, кроме ошибок писцов, большое количество псевдоэпиграфов и редакций, зачастую противоречащих самим себе. Наиболее известный случай — сочинения Пс.-Дионисия Ареопагита, которые были распространены в несторианской среде, однако православными считались «испорченными еретиками»: от осуждения и забвения их спасла настойчивая атрибуция ученику ап. Павла Дионисию Ареопагиту и составление к ним комментариев Максимом Исповедником.

Таким образом, прочтение-размышление оказывается недостаточным: Исидор включает в это (единое) деяние третье оставляющее — сопоставление (*collatio*). Прочитав то или иное авторитетное высказывание и размыслив над ним, читатель должен сопоставить его с другими вариантами или высказываниями авторитета, дабы убедиться, что оно аутентично. Эта процедура выводит чтение на новый уровень — кроме знания и разума оно дает также и осведомленность (*docibilitas*) (Sent. III, 14, 1). Сравниваются слова со словами, высказывания с высказываниями, информация с реальностью. Методы, используемые Исидором, также попадают в эту категорию, поскольку основаны на различных способах сопоставления (соотнесение, противопоставление, извлечение) слов и понятий. Значимость этого подхода Исидор видит в том, что он разрешает сомнения, которые возникли на предыдущих уровнях чтения (Sent. III, 14, 2).

В рамках акта сопоставления находит новое подтверждение и аллегореза, поскольку она основана на сопоставлении тварного и нетварного, а символы служат для читателя направляющими знаками, ибо «духовные смыслы Св. Писания кроются под видом иных смыслов, и без некоего очевидного указания скрытые тайны Закона едва видны» (Sent. III, 14, 3). Тем самым чтение вновь увязывается с моральным расположением, открывающим человека знанию, и становится глубоким этическим актом, содержащим в себе как благо (разумение), так и зло (неразумность). Но и здесь Исидор призывает к умеренности, поскольку разнообразие смыслов может привести к их противоречию друг другу, вызвать словопрения, богохульства и ересь. Поэтому следует держаться истины, т. е. собственного смысла Писания и авторитетных сочи-

нений, и — вновь — не поддаваться на тонкие ухищрения еретиков, предлагающих различные сложные трактовки учения (Sent. III, 14, 4–6). А в этом — опять же — посредником является благодать, поскольку «слово божье, вливаясь в уши, достигает в итоге сердца, когда благодать божья глубоко овладевает мыслящим умом» и «достойные проникнуты божественными законами, смиренны и вдохновлены благом ради Бога» (Sent. III, 10, 1; 11, 3).

Итак, чтение для Исидора — это изучение Св.Писания и церковных авторитетов, поэтому оно является одним из наиболее ответственных поступков, который зачастую определяет судьбу человека: уклонение от здравомыслия лишает его благодати и обрекает на вечное осуждение. Практика чтения синтезирует в себе и теологию, и науку, и этику, оказываясь осью, вокруг которой выстраиваются уровни культуры. Но чтение получает у Исидора и прямую мистическую трактовку, поскольку в нем открывается действие благодати. Из культурной практики чтение у Исидора становится практикой конфессиональной, религиозной, наряду с молитвой и другими практиками, и к ее оценке Исидор подходит с теми же критериями — ведет ли чтение к вечному спасению и как его достичь.

Однако Исидор знает, что способности людей не одинаковы. Есть люди медлительные умом, есть те, кто плохо запоминает, есть и те, кому неинтересно учиться. Исидор настаивает на том, что большинство сложностей преодолевается прилежанием и настойчивостью. Прежде всего, медлительные, но настойчивые стараются больше прочесть, поэтому совершенствуют свое знание грамматики. Попытки углубиться в смысл прочитанного заставляют их внимательнее размышлять и тем самым становятся более расположенными к знанию (Sent. III, 9, 2; 6–7). Чтение также способствует памяти, преодолевая ее недостатки, а выработанная склонность к размышлению позволяет долее задерживаться на том или ином высказывании, что не дает его забыть (Sent. III, 14, 7–8).

Напротив, нерадивые и невнимательные заслуживают решительное осуждение Исидора. Первые за то, что способны выучиться, но пренебрегают этим даром, за что наказываются неразумием (Sent. III, 9, 5–6). Другие умеют читать, но делают это без должной внимательности, из-за чего их знания оказываются пусты. «И незнание того, что ты хотел, — меньший грех, чем неполное усвоение того, что ты узнал. Ведь мы читаем для того, чтобы узнать желаемое, а узнав, должны правильно понимать то, что изучили» (Sent. III, 8, 6). Корнем ереси и греха в данном случае оказывается несоблюдение читательской этики, которое развращает ум. В духовном смысле эти пороки одинаково недопустимы.

4. Выводы

Изучение текстов Исидора, где он обращается к проблеме знания и его достижения, позволяет сделать ряд выводов, которые важны как для понимания творчества Исидора, так и для направляемой им культуры раннего Средневековья.

1) Исидор является представителем патристического периода, выполняя те задачи, которые были поставлены церковью перед интеллектуалами, в частности: завершение процесса селекции культурного наследия античности, которое в целом характеризовалось как «языческое».

2) Вследствие этого перед Исидором возникла задача обобщить приемлемое с точки зрения христианства знание в некоем каталоге, результатом чего и стали его трактаты «Этимологии» и «Различия». Отбор материала приводит Исидора к пробле-

ме эффективной трансляции знания, т. е. образования. Этому посвящены некоторые главы его трактата «Суждения».

3) Дать образование для Исидора, воспитанного в книжной культуре и для которого культура — это книги, значит научить читать. Поэтому чтение становится в программе Исидора осевой интеллектуальной практикой, вокруг которой оформляется мир наличной культуры, от Библии до античных философских сочинений. Именно регуляция этой практики с точки зрения богословской этики и понимание ее как возможного нравственного деяния с вытекающей из этого ответственностью и заставляет Исидора попытаться регламентировать самое чтение, указав на его этические, практические и смысловые характеристики.

4) Вследствие жесткой связи образование — нравственность, Исидор должен был подвергнуть строгой цензуре тот культурный капитал, который мог стать доступен для христианина. Вследствие этого большое количество достижений античной культуры (признаваемых самим Исидором), были исключены им из универсума христианской культуры по причине их предосудительности, а у самого Исидора присутствует склонность к все большему ограничению доступного знания.

Как итог «программы» Исидора стали не только крупные утраты в культурном наследии античности: поставленные им задачи активно решались средневековым обществом в трактатах «Об образовании клириков» (Храбан Мавр и др.), а попытка преодолеть ограниченность исидоровой программы дала начало парадигме свободных искусств, а затем университетам [см. 6].

ЛИТЕРАТУРА

1. Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли / Пер. с фр. Е. Ф. Шичалиной. — М.: ГЛК, 2002.
2. Исидор Севильский. Этимологии или Начала, в 20 книгах. Кн. 1–3. О свободных искусствах / Пер. и комм. Л. А. Харитонова. — М.: Евразия, 2006.
3. Жильсон Э. Философия в Средние века. От истоков патристики до конца XIV в. / Пер. с фр. А. Д. Бакулова. — М.: Республика, 2004.
4. Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. — СПб.: Аxiоma, 2006.
5. Харитонов Л. А. Исидор Севильский // Исидор Севильский. Этимологии или Начала, в 20 книгах. Кн. 1–3. О свободных искусствах / Пер. и комм. Л. А. Харитонова. — М.: Евразия, 2006. — С. 160–226.
6. Шмонин Д. В. Схоластика как философия образования // Вопросы философии. — 2011. — № 10. — С. 145–154.
7. Hieronymus Stridonensis. Contra Vigilantium // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Ed. J. P. Migne. — Т. 1–122 (далее — PL). — Т. 23. — Col. 337–352.
8. Hieronymus Stridonensis. Ep. 22 (Ad Eustochium) // PL. — Т. 22. — Col. 394–425.
9. Isidorus Hispalensis. Differentiae // PL. — Т. 83. — Col. 93C–95B.
10. Isidorus Hispalensis. Etymologiae // PL. — Т. 83. — Col. 235C–242A, 305B–309B.
11. Isidorus Hispalensis. Sententiae // PL. — Т. 83. — Col. 679B–689B.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК АРГУМЕНТ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ НАУКИ. Ф. СУАРЕС И НАУЧНАЯ ОБЪЕКТИВНОСТЬ

В статье выдвигается тезис о возможности междисциплинарного синтеза истории философии и философии науки. Обращение к философской традиции может быть осуществлено как ответ на возникающие в философии науки проблемы. Рассматривается понятие научной объективности и проясняется конструктивная роль, которую может играть историко-философский анализ его возникновения.

Ключевые слова: объективность, Ф. Суарес, история философии, философия науки

L. V. Shipovalova

The History of Philosophy as an Argument of Modern Philosophy of Science.

F. Suarez and Scientific Objectivity

The article raised the point about the possibility of an interdisciplinary synthesis of the history of philosophy and the philosophy of science. Appeal to the philosophical tradition can be carried out as a response to emerging issues in the philosophy of science. I consider the notion of scientific objectivity and clarify the constructive role that can be played analysis of its occurrence in the philosophical tradition.

Key words: objectivity, F. Suarez, history of philosophy, philosophy of science

Название данной статьи претендует на то, чтобы поставить под вопрос однозначность границ, разделяющих философские дисциплины. Потому оно рискует вызвать подозрение с двух сторон. Во-первых, со стороны тех философов науки, кто в настоящее время еще разделяет пафос позитивизма с его негативным отношением к критической функции философии в отношении науки; во-вторых, со стороны тех, для кого историко-философское исследование обладает строгой предметно-методологической определенностью, кто с большим скепсисом воспринимает внимание к нему «извне». Представляется, однако, очевидным, что иногда позиция «между» является не только возможной, но и необходимой. В статье предполагается описать такую ситуацию оправданного «нарушения границ».

* Лада Владимировна Шиповалова — кандидат философских наук, доцент кафедры философии науки и техники философского факультета СПбГУ, ladaship@gmail.com. Работа подготовлена при поддержке гранта РГНФ. Проект № 12-03-00560.

Основной тезис на первый взгляд звучит достаточно тривиально. Обращение к истории философии есть необходимый ответ на возникающие в современном философствовании проблемы. В данном случае в фокусе оказывается философское исследование такого феномена, как наука, который, безусловно, является определяющим для современности способом быть и мыслить. При всем многообразном понимании предметного пространства философии науки, ни у кого не возникает сомнений, что исследование базовых научных понятий, определяющих сущность научной деятельности, ее цели и ценности, не может не быть причислено к существу актуальных задач этой дисциплины. Что здесь, однако, должно быть названо *философским исследованием*? С одной стороны, философия науки в школьном смысле слова описывает определенность оснований науки, отвечая на вопрос о том, что есть наука в ее существовании. С другой стороны, диалектический метод философии является способом работы с предпосылочностью научного знания, возведением оснований науки к «беспредпосылочному началу» (данные термины отсылают к платоновскому различию «методов всяких геометров» и «диалектического метода», а также предпосылочного и беспредпосылочного знания, которое обсуждается в VI–VII книгах Государства, см. Платон, Государство, 510b–511c; 53d). И чтобы ни значил этот метод в каждом конкретном случае, он всегда включает в себя проблематизацию оснований науки, предпосылок, удивление им, а также их последующее обоснование (см. [12]).

Что оказывается удивительным и побуждает мысль? Удивительным (представляющим собой проблему) является нечто неоднозначное, двусмысленное, например, несоизмеримость для тех, кто привык во всем искать меру, или единство и многообразие числа, обнаруживаемое в искусстве счета. Об этом удивительном нельзя не думать тогда, когда оно касается собственных принципов, предпосылок, когда под вопросом оказывается то, что представляет собой способ идентификации мыслящего (в данном случае ученого, который ставит вопрос об основаниях собственной деятельности). Что значит обоснование? Аристотель учит нас тому, что при овладении философской наукой обоснования, мысль в своем движении *возвращается* к тому, что первоначально казалось удивительным, но уже усмотрев причину, обосновав возможность и необходимость неоднозначности, противоречивости (Аристотель, Метафизика, 983a13–21).

Как обстоит дело с понятием научной объективности в контексте философского обоснования науки? О ее признании в качестве основания науки, базовой ценности и цели, свидетельствует введение ее в существо определения науки, как стремящейся к «объективно-истинному описанию мира» [9, с. 633–634]. При этом характерно, что содержательно понятие объективности определяется далеко не однозначно, кроме того, часто утверждается принципиальная недопустимость редукции различных смыслов к одному (см. [22] [25]). Казалось бы, можно остановиться на едином формальном негативном смысле: «объективность как независимость от субъекта» [20, р. 5]. Однако негативность не может быть достаточным способом определения. Определение объективности как независимости от субъекта часто связывается с попперовским смыслом объективированного «третьего мира» научного знания, существующего независимо от научных субъектов, его порождающих. Эта независимость оставляет открытым вопрос об онтологическом статусе, заставляя «укоренять» его либо в реальности первого мира (природы), либо в коммуникативных практиках второго (общества) (см. об этом [21, р. 620]).

Утверждение же позитивного фундамента противоречивым образом отсылает либо к независимой реальности, либо к научному субъекту, его беспристрастности

и незаинтересованности, социальным конвенциям и интерсубъективным практикам удостоверения истинности. Кажется понятным, что абстрактное различие природы и общества, объекта и субъекта, реальности и мышления есть наследие объективизма и натурализма классической рациональности и, как таковое, должно быть уже преодолено. Однако это наследие предъявляет свои права в ситуации «научной войны» и выражается в противостоянии реализма, с одной стороны, и социального конструктивизма или так называемого релятивизма, с другой (о ситуации научных войн в исследованиях науки и о понятии научной объективности как о том, что обостряет разногласия см. в работах П. Богосьяна [16], Дж. Брауна [17], А. Сокала [7]; позиция так называемого релятивизма или социального конструктивизма в работах Е. Лонгино [24], Д. Блура [15], Р. Рорти [27]).

Одна сторона утверждает, что объективность научных исследований определяется через единство природы научных объектов и эпистемические критерии объяснения. Вторая — апеллирует к прагматическим критериям истинности, к социальным практикам, подтверждающим и утверждающим объективность исследований. В той ситуации идет борьба за единственно правильный смысл объективности, а также за то, чтобы утвердить собственное право на понимание науки. В этой борьбе по разные стороны оказываются эпистемологический реализм, базирующийся на парадигме классического естествознания, а также социальные и исторические исследования науки, претендующие на преодоление этой парадигмы. Эта ситуация, имеющая в своем основании догматически закрепленные и противостоящие друг другу смыслы объективности, делает актуальной проблему философского поиска «новой объективности» (см. [1] [10]). В такой ситуации вопрос о полноте смысла понятия становится не только теоретической задачей уточнения определения, но и практическим требованием, связанным с самоопределением ученого в отношении его деятельности и философа науки в отношении его предмета.

Итак, очевидно, что научная объективность оказывается поводом философского удивления, причем таким, который невозможно не принять всерьез. Как в такой ситуации может разворачиваться дело обоснования? С одной стороны, возможен позитивный выход: утверждение правоты одной из сторон. Причем этот выход в любом случае может быть обоснован указанием на конкретные научные практики: объективность, удостоверяемая независимыми экспериментами (реализм), очевидна не в меньшей мере, чем объективность беспристрастной экспертизы, апеллирующей к консенсусу или количественным методам оценки (конструктивизм). С другой стороны, будет ли такая амнезия в отношении того, что вызвало удивление, философским обоснованием? Ведь критика предпосылочности науки должна включать критику объективированных сущностей, замерших в своем догматическом, однозначном прочтении и функционировании. Такая критика в отношении базовых научных понятий может означать возвратный вопрос к их истоку, к пространству, в котором возможно дополняют друг друга и взаимодействуют альтернативные смыслы. Причем таким истоком должен быть не язык повседневности, но философская традиция. Именно здесь понятие имеет *историю*, то есть начало, где соприсутствуют противоречивые возможности его прочтения, развитие, в котором становятся актуальными различные смыслы, где они доводятся до противостояния в качестве оснований практических действий и, наконец, возобновляющееся обращение к истоку как ответ на современную проблемную ситуацию.

В таком деле обоснования философия науки необходимо трансформируется в историю философии, в исследование происхождения базовых научных понятий.

Пересечение границ оказывается оправданным, поскольку только из области первой дисциплины может возникнуть тот необходимый вопрос, который может получить возможный ответ из области второй. Неявным образом пересечение дисциплин признают историки и философы науки, которые допускают исследование «происхождения науки из философских идей» [см. 5]. Не чуждо оно и историкам философии, которые пишут об актуальности тех мыслителей, идеи которых, на первый взгляд, очень далеки от духа современности [13, с. 200]. Подчеркнем, что обращение к истории философии в исследовании базового научного понятия должно иметь место не для того, чтобы утвердить один из его смыслов, но чтобы оправдать и обосновать двусмысленность, утвердить ее необходимость и конструктивность. В данном случае под вопросом научная объективность, в современности противоречиво отсылающая одновременно как к субъекту науки, так и к независимой реальности.

Второй тезис данной статьи состоит в том, что понятие научной объективности в своем истоке, в философствовании Ф. Суареса является принципиально двусмысленным и эта двусмысленность необходима и конструктивна, а потому ее обнаружение может служить аргументом в современной проблемной ситуации философии науки. Обращение именно к этой философской традиции далеко не случайно. Во-первых, начало философской концептуализации объективности традиционно связывается в частности и по преимуществу с философствованием Ф. Суареса. Последующее развитие в том или ином смысле имеет в виду этот источник. Часто отмечается, что декартовское употребление данного понятия может быть возведено к схоластическому (см. [19] [28]). Трансформация объективности в контексте вопроса о достоверности в XVII веке также проясняется на основании схоластического различия между формальным и объективным понятием [см. 21]. Кантовское активное использование данного термина интерпретируется как его извлечение «из схоластического забвения» [4, с. 47]. Кроме того, обращение к идеям Суареса в качестве истока формирования оснований новоевропейской философии и современной научности также не является неожиданным (см. [8] [6]). Потому в данном контексте естественно звучит предположение, что смысл понятия, которое будет впоследствии использоваться в качестве характеристики оснований научного знания и научной деятельности, начал формироваться именно в тот период. Но, прежде чем обратиться непосредственно к этому смыслу, необходимо прояснить, что здесь значит «необходимая и конструктивная двусмысленность».

Во-первых, внешний симптом двусмысленности — способность порождать противоречивые интерпретации. Причем здесь уже речь идет не столько о противоречивом функционировании этого понятия, определяющего основания науки, сколько о том, что современная историко-философская исследовательская традиция обнаруживает себя в ситуации споров и разногласий в отношении его содержательной определенности. Симптом назван внешним, поскольку на этом уровне может быть поставлен вопрос о правильной интерпретации, и соответственно, двусмысленность истолкована как привходящая. Во-вторых, двусмысленность понятия может быть понята и как сущностная, объясняющая неслучайность последующих противоречий. Тогда понятие оказывается, например, выражающим существо переходной эпохи, в которую случается перемена оптики, изменение способа понимания философских проблем; или оно обнаруживает смысл посредника, который связывает различное, удерживает в единстве многообразное. Один из исследователей творчества Ф. Суареса, Ж. Перейра, использует в данном контексте понятие анаморфоза [26, р. 28]. Анаморфоз, однако, предполагает правильную, исходную форму, а если искажение впоследствии становится

также естественным, то, по-видимому, это должно быть предусмотрено и в исходном изображении. Конструктивность двусмысленности здесь значит, во-первых, возможность быть основанием истории понятия и, во-вторых, возможность осуществлять предусмотренные определением функции.

Что можно сказать о двусмысленности объективности в этом контексте?

Во-первых, в отношении понимания объективного понятия (*conceptus objectivus*) в схоластике, в частности у Ф. Суареса, который использует его как уже сформировавшееся и общепотребимое, в современной исследовательской литературе действительно существуют дискуссии и разногласия. На наш взгляд, эти дискуссии не случайны. Статус данного понятия оказывается достаточно проблематичным при том, что оно определяет предмет метафизики — сущее как таковое. Суарес дает следующее определение данному понятию, вводя его в паре с формальным:

Формальным понятием называется сам акт, или (что то же самое) слово, посредством которого интеллект постигает некоторую вещь или общий формальный смысл. <...> Объективным понятием называется та вещь (*res illa*), или формальный смысл (*ratio*), которая собственно и непосредственно познается или представляется формальным понятием. Например, когда мы схватываем в понятии (конципируем) человека, тот акт, который мы совершаем в уме, чтобы постигнуть человека, называется формальным понятием; сам же человек, познанный и представленный этим актом, называется объективным понятием [11, с. 293].

Это определение, а также дальнейшие употребления соответствующих понятий в тексте Суареса, оставляют вопрос: объективное понятие определяет познанную вещь, но чего в этом определении «больше» — познания или вещи? С одной стороны, можно толковать объективное понятие именно в реалистическом ключе, где оно обозначает познаваемую реально сущую вещь, но не «сущее в разуме». Именно так поступает Дж. Грасия, полагая, что объективное понятие не является ни понятием (оно таково только по внешнему именованию), ни ментальной репрезентацией (в качестве такового следует понимать формальное понятие), но тем, что репрезентируется в понятии [23, р. 307, 308]. С другой стороны, можно настаивать на противоположном, доказывая, что последовательность в интерпретации идей Суареса заставляет придерживаться точки зрения, что в словосочетании «познанная вещь», определяющем смысл объективного понятия, главным словом является «познанное» [2, с. 145]. Ж. Перейра пишет о том, что объективное понятие, по сути, может иметь две интерпретации: реалистическую и идеалистическую:

Идеалистический смысл созвучен Декарту, но не подразумевается Суаресом, заключается в том, что все, что мы знаем, — есть понятия, но не представленные вещи. Реалистический смысл, предположенный Суаресом, заключается в том, что объективное понятие в первую очередь относится к вещам, которые существуют независимо от мысли [26, р. 30].

Во-вторых, такое положение дел может свидетельствовать о *собственном двусмысленном статусе понятия*. Оно было введено для того, чтобы обозначить посредника между вещью и интеллектом, и в этом статусе посредника необходимо должно выдерживать неоднозначность своего основания. Дело в том, что крайние термины познавательной ситуации — вещь и интеллект (точнее, формальное понятие как акт интеллекта) — определяются в качестве актуально существующего; и то и другое есть

индивидуальное, конечное сущее. Этого как раз нельзя сказать об объективном понятии. Оно определяется скорее в негативном смысле как по отношению к интеллекту, так и по отношению к вещи. Так об этом проблематичном статусе пишет Т. Кронин:

Хотя эта сущность, которая есть познанное, является реальной, но она не актуальна, поскольку она не существует действительностью знающего субъекта, и не является актуальным бытием природы. Скорее это есть известный средний термин между актуальным знающим субъектом и актуально существующей вещью. Именно в таком своем состоянии эта сущность определяет объект науки, поскольку она избавлена от длительности или актуальности во времени и в этом состоянии безразлична к актуальному существованию [19, p. 124].

Объективное понятие не обладает актуальной сущностью, подобно материальным вещам. Оно не обладает и актуальной сущностью интеллекта, оказываясь тем, что интеллекту «противопоставлено». Оно не является актуальной сущностью вообще. Но в этом своем негативном определении объективное понятие оказывается в потенциальном «бытии познанным» между двумя позитивными основаниями: вещью и интеллектом, связывая и разделяя их; и это «бытие между» для него принципиально.

Грасия пишет, что виной «противоречивого прочтения» данного понятия у Т. Кронина незаконный эпистемологический контекст [23, p. 297]. Однако представляется очевидным, что именно возникающий эпистемологический контекст создает проблемы реализма, определяет переходный статус как философствования Суареса, так и собственно объективного понятия. Вещь в своей *независимости* оказывается проблематичной именно тогда, когда ее *познаваемость* оказывается имеющей значение. Именно в том контексте, где сущее «пробуется как объект познания», и вводятся Суаресом различие объективного и формального понятия [14, с. 186]. Его философствование имеет место в развороте между средневековым классическим рационализмом, ставящим под вопрос то, «что есть на самом деле», и философской традицией Нового времени, определившей «современную парадигму научного мышления», с его очевидной, стоящей перед познающим разумом проблемой, познать то, что существует вне этого разума [14, с. 193]. Г. В. Вдовина определяет метафизику Суареса как актуализацию усилия держаться на грани между логикой и натурфилософией, между миром «внемысленного бытия и миром концептуальных конструкций» [2, с. 216–217].

Представляется, что и схоластическое понятие объективного может быть рассмотрено в контексте такого усилия. Так, Н. Уэллс пишет, что именно объективное понятие как вещь, которая непосредственно и собственным образом известна, есть тот пункт, «где эпистемологический реализм Суареса начинает едва заметным образом осуществлять трансцендентальный разворот» [29, p. 42–43]. На этом развороте объективное в качестве обозначения познанной вещи относится к тому, что существует реально, *а также* к тому, что существует только в интеллекте, *лишенное* реального существования; к тому, что как индивидуальная сущность обладает внемысленным существованием, *а также* к тому, что как универсальная сущность не существует вне интеллекта [23, p. 303, 304]. Суарес об этом пишет следующее:

«Объективное понятие не всегда есть истинная и позитивная вещь, ведь порой мы в понятии мыслим также лишённости и прочие, так называемые сущие в разуме. <...>

Объективное понятие в некоторых случаях может быть единичной и индивидуальной вещью <...>, но часто оно представляет собой универсальную, то есть смутную и общую реальность» [11, с. 294]. «Объективное понятие человека как такового <...> в разуме отграничено от понятий Петра и Павла и прочих единичных существей, от которых в действительности не отличается. Но такое ментальное отграничение есть именование, идущее от формального понятия» [11, с. 321].

Объективное понятие, будучи принципиально «гетерогенным по содержанию» [26, р. 30], собирает в единстве познанного то, что «различно между собой и объективно множественно» [11, с. 320], оно делает, тем самым, познаваемым предмет метафизики (и, отметим в скобках, науки).

Дальнейшая судьба объективного понятия в философской традиции так же далека от однозначной. Она связана, с одной стороны, с разведением смыслов и закреплением отношения объективности либо к реальности, либо к субъекту познающему. С другой стороны, с возможностью даже в тех случаях, когда закрепление представляется однозначным, найти возможность двусмысленного прочтения, которое имеет свое основание уже в первичной концептуализации в схоластике. Отдельные вехи сложной судьбы понятия объективности в философской традиции уже описаны в исследовательской литературе. В отношении философии Декарта проблема двух смыслов объективности рассматривается в контексте противостояния так называемых стандартной и нестандартной интерпретации проблемы материальной ложности идей. Библиографию, посвященную проблеме неоднозначности понятия объективности у Канта, см. [18]. Г. Ф. В. Гегель в I половине XIX в. фиксирует уже два смысла объективности как сформировавшиеся и всеупотребимые. Первый связан с отношением к независимой реальности и представляет понятие объективности в контексте репрезентативизма. Второй кантовский смысл объективности как всеобщности и необходимости определяется в позитивном смысле трансцендентальным субъектом, а в негативном — преодолением партикулярности субъекта эмпирического [3, с. 156]. То, что Гегель делает вывод о необходимости третьего объединяющего понятия, не противоречит тезису об изначальной двусмысленности.

Итак, когда понятие объективного (изначально не субстантивированное) вводится схоластикой в философский оборот, оно обозначает некоторую странную, медиальную, пограничную ситуацию, касающуюся статуса познанной вещи или познанной реальности. С одной стороны, этот статус определяется негативно как по отношению к интеллекту (объективное — то, на что направлен интеллект как на «брошенное перед»), так и по отношению к вещи (вещь в качестве познанной, в объективном бытии лишается характеристик ее актуального существования, связанных с длительностью, бытием во времени, индивидуальностью). С другой стороны, статус объективного определяется позитивно, двусмысленным образом имея в качестве своего основания и актуально сущую вещь, и интеллект, субъекта познающего. Именно благодаря такому неоднозначному статусу объективное понятие делает возможным познание как взаимодействие «независимого мира» и «мира концептуальных конструкций». Эта двусмысленность, говорящая о возможности видеть основание объективности и в вещи, и в существующем актуально интеллекте (в двух различных субъектах), позволяет понять, во-первых, почему не случайны два различных смысла, зафиксированные Гегелем в XIX веке, и, во-вторых, почему закономерно и преодолимо противостояние этих смыслов в современности, создающее проблему философии науки.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ардашкин И. Б. Проблема как основание взаимодействия «реальности» и «конструкции»: к особенностям современного понимания объективности // Вестник Томского государственного университета. — 2008. — № 312. — С. 33–36.
2. Вдовица Г. В. Сущее и реальность в метафизике Франсиско Суареса // Франсиско Суарес. Метафизические рассуждения. — М., 2007. — С. 87–217.
3. Гегель Г. Ф. В. Энциклопедия философских наук. — М., 1974. — Т. 1. Наука логики.
4. Дэстон Л. Научная объективность со словами и без слов // Наука и научность в исторической перспективе / Ред. Александров Д., Хагнер. — М.; СПб., 2007. — С. 37–71.
5. Койре А. Очерки философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий: пер. с фр. А. П. Юшкевича. — М., 2004.
6. Савинов Р. В. Постсредневековая Схоластика как вариант философской Парадигмы нового времени // Вестник РХГА. — 2011. — Вып. 3. — Т. 12. — С. 99–108.
7. Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2002.
8. Солонин Ю. Н. Философия Суареса в историко-философской перспективе // Verbum. — 1999. — № 1. — С. 7–9.
9. Степин В. С. Теоретическое знание. — М., 2000.
10. Столярова О. А. Между «реальностью» и «конструкцией»: философия в поисках «новой объективности» // Философские науки. — 2006. — № 8. — С. 74–90.
11. Суарес Ф. Метафизические рассуждения / Пер. с лат. Г. В. Вдовиной. — М., 2007.
12. Шиповалова Л. В. О философском обосновании науки и научном достоинстве // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. — 2011 — № 3. — Т. 2. — С. 97–104.
13. Шмонин Д. В. Фокус метафизики. Порядок бытия и опыт познания в философии Франциско Суареса. — СПб., 2002.
14. Шмонин Д. В. В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании. — СПб., 2006. — 277 с.
15. Bloor D. Knowledge and Social Imagery. — London, 1971.
16. Boghossian P. A. Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism. — New York, 2006.
17. Broun J. R. Who Rules in Science? An Opinionated Guide to the Wars. — Cambridge Mass., London, 2001.
18. Bunch A. «Objective validity» and «Objective Reality» in Kant's B-deduction of the Categories // Kantian Review. — 2010. — № 14. — P. 67–92.
19. Cronin T. J. Objective being: in Descartes' thought and in a source of Descartes. — University of Toronto, Theses, PH.D., 1956.
20. Daston, L., Galison P. Objectivity. — New York, 2010.
21. Dear P. From Truth to Disinterestedness in Seventeenth Century // Social Studies of Science. — 1992. — № 22. — P. 619–631.
22. Douglas H. The Irreducible Complexity of Objectivity // Synthese. — 2004. — Vol. 138. — № 3. — P. 453–473.
23. Gracia J. J. Suarez's Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism? // American Catholic Philosophical Quarterly. — 1991. — № 3. — P. 287–310.
24. Longino H. E. Science as social knowledge. — Princeton, 1990.
25. Megill A. Introduction: Four Senses of Objectivity // Rethinking Objectivity / Ed. A. Megill. — Durham and London, 1994. — P. 1–20.
26. Pereira J. Suarez: Between Scholasticism and Modernity. — Milwaukee, 2007.
27. Rorty R. Objectivity, Relativism and Truth. — New York, 1991.
28. Wells N. J. Material Falsity in Descartes, Arnauld, and Suarez // Journal of the History of Philosophy. 1984. — V. 22. — № 1. — P. 25–50
29. Wells N. J. Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus, and Suárez. // Journal of the History of Philosophy. — 1990. — № 28 (1). — P. 33–61.

АБСОЛЮТНЫЙ ИДЕАЛИЗМ ГЕГЕЛЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ НАУЧНОЙ КАРТИНЫ МИРА

Гегель в «Науке логики» указывал на возможность того, что в будущем теоретические и опытные науки приобретут более осмысленный характер и явятся внешним изображением конкретности внутреннего содержания всеобщего логического закона — понятия. Тому, кто знаком с положениями современной космологии и открытиями в области теории элементарных частиц, сразу бросается в глаза определенное родство подходов, разворачиваемых в гегелевской системе и методе и в современной физике. Сегодня в физике, достигшей понимания вселенной как саморазвивающегося целого, уже вполне сформировано предметное поле для применимости системы Гегеля, представленной им в «Феноменологии духа», и его метода диалектической логики, наиболее полно отраженной в «Науке логики», и поставлена задача описания эволюции физического мира методом восхождения от абстрактного к конкретному не только в качестве логического, но и онтологического принципа.

Ключевые слова: понятие, абстрактное, конкретное, саморазвивающиеся системы, вакуум.

S. N. Vasilkova

Hegel's Absolute Idealism in the Context of the Modern Scientific Worldview

Hegel in the «Science of Logic» says about the possibility, in the future theoretical and experimental science will become more noetic character and will represents an external figure of the inner content of universal logical law — concepts. Anyone who understand theories of modern cosmology and discoveries in the particle physics, immediately witness a similarity of the methods used in the Hegel's philosophy and in modern physics. Now physics understanding the universe as a self-developing whole, already formed subject field for the applicability of the Hegel's system, presented in the «Phenomenology of Spirit» and in the «Science of Logic», where his method of dialectical logic most fully reflected, and applied to describe the evolution of the physical world as ascending from the abstract to the concrete, and it's not only a logical, but also an ontological principle.

Keywords: concept, abstract, concrete, self-developing systems, vacuum.

Гениальные философские системы, к которым, безусловно, относится и система Гегеля, в ходе исторического развития постоянно порождают идеи, далеко выходящие за рамки той конкретной культуры, в которой эти идеи зарождались. Они способны

* Василькова Светлана Николаевна — аспирант, кафедра философии, Русская христианская гуманитарная академия, drakon_fly@mail.ru.

генерировать новые мировоззренческие смыслы, получающие актуализацию в будущем. Гегель указывал на возможность того, что в будущем теоретические и опытные науки приобретут более осмысленный характер и явятся внешним изображением конкретности внутреннего содержания всеобщего логического закона — понятия:

Может, однако, случиться, что <...> вдумчивое созерцание организует то, что суть лишь явления так, как это соответствует внутреннему движению понятия <...> в результате чего перед умственным взором выступает всеобщее. Осмысленная экспериментальная физика, история и т. д. начертят, таким образом, рациональную науку природы, человеческих событий и дел в виде образа, являющегося внешним изображением понятия [4, с. 125].

Сейчас простое утверждение важности гегелевской идеи исторического развития представляется достаточно тривиальным. Важным для современности в этой идее является то, что она трактуется Гегелем как развитие системной целостности, которая дифференцируется в процессе истории, порождая новые состояния и перестраивая свою внутреннюю структуру. В терминах сегодняшней теории систем такая интерпретация означает, что речь идет о саморегулирующихся и саморазвивающихся системах. Гегелем были выработаны первые представления об особенностях таких систем, которые очевидно соотносятся с установками современной науки.

В процессе своей исторической эволюции наука осваивала разные типы системных объектов: 1) простые системы, 2) сложные саморегулирующиеся системы, 3) саморазвивающиеся системы. Первые из них доминировали в качестве объектов исследования и освоения, начиная со времени становления естествознания и включая эпоху первой промышленной революции (их образцами выступали механические системы); вторые — в эпоху НТР (середина XX в.); наконец, третий тип системных объектов начал определять передний край научных исследований в эпоху второй НТР (последняя треть XX — начало XXI вв.).

Исследования сложных саморегулирующихся систем особенно активизировались в XX веке в связи с возникновением кибернетики, теории информации и теории систем. Категории части и целого применительно к таким системам обретают новые характеристики: целое уже не исчерпывается свойствами частей, необходимо учитывать системное качество целого. Причинность в этих системах уже не может быть сведена к «лапласовскому» детерминизму и дополняется идеями «вероятностной» и «целевой» причинности. Сложные системные объекты предстают как процессуальные системы, самовоспроизводящиеся в результате взаимодействия со средой и благодаря саморегуляции.

Саморазвивающиеся системы представляют собой еще более сложный тип системной целостности. Таким системам присуща иерархия уровней организации элементов и способность порождать в процессе развития новые уровни, каждый из которых оказывает обратное воздействие, при котором следствие функционирует уже как причина изменения предшествующих связей (кольцевая причинность). В результате система обретает новую целостность. Сложные саморазвивающиеся системы характеризуются открытостью, обменом веществ, энергией и информацией с внешней средой. Изменения же типа самоорганизации — это качественные трансформации системы. Они предполагают фазовые переходы. На этапах фазовых переходов возникает масса возможных направлений развития системы: возможно упрощение системы, ее разрушение и даже гибель в качестве сложной тактики самоорганизации. Здесь не будет неуместным вспомнить гегелевскую концепцию «хитрости разума», которая заключа-

ется в «опосредствующей деятельности, которая, позволив объектам действовать друг на друга соответственно их природе и истощать себя в этом воздействии, не вмешиваясь вместе с тем непосредственно в этот процесс, все же осуществляет лишь свою собственную цель» [4, с. 397].

В «Философии природы» Гегель высказывает мысль, что индивидуумы погибают оттого, что они не выполняют задачи, лежащей в понятии их рода. Это — самая важная форма, в какую облеклось восприятие немецким идеализмом платоновского учения об идеях. Родовые понятия не являются здесь, как у Платона, самостоятельно существующим миром чистых форм. Они рассматриваются скорее как аристотелевские идеальные силы, телеологически определяющие наличное бытие. Они образуют идеальную цель — эта цель в эмпирическом мире никогда не осуществляется полностью, но тем не менее она содержит в себе жизненную силу и стремление всех явлений. В явлениях снова и снова повторяется попытка энтелехии, реализации идеи. Философское осмысление понятий биологической науки класса, рода и вида виртуозно произведено Гегелем в его «Философии природы». И если теперь наука утверждает, что не только тем индивидуумам, но и тем видам, у которых случайное изменение приобрело нецелесообразное, то есть не соответствующее жизни рода направление, более чем другим грозит опасность гибели, то это совсем не далеко от мысли Гегеля, что гибель индивидуума происходит в силу его несоответствия идее своего рода. Конечно, современная биология и натурфилософия начала XIX века говорят на совершенно разных языках, но то, что они говорят, не так уж и различается, как склонны думать те, кто никогда не давал себе труда познакомиться с натурфилософией Гегеля.

Человек настолько сложно продуман и создан, что даже мельчайший элемент его тела содержит информацию о целом его организме. С точки зрения науки гибель элементов организма выполняет определенную биологическую задачу — она неразрывно связана с программой жизни. Выживание организма возможно лишь в случае постоянного отмирания некоторых его элементов — процесса апоптоза (*греч.* ἀπόπτωσις, «опадание листьев» — программируемая клеточная смерть, регулируемый процесс самоликвидации на клеточном уровне). Ученые доказали, что отмирающие клетки сами активизируют процесс, который убивает их. Другими словами, если нет смерти — нет и жизни. Если бы не существовало апоптоза, не было бы животных в том виде, в котором они нам известны. Эмбриологи показали, что крылья птицы могут стать функциональными, только если особые мезодермные клетки развивающегося крыла зародыша отмирают в установленные сроки и позволяют другим клеткам развиваться в летательные мышцы. Таким образом, вполне согласно гегелевскому взгляду на саморазвитие абсолютного духа, осуществляется разумная программа, предусмотренная идеей живого организма.

Сегодня исследование и освоение сложных саморазвивающихся систем является одной из главных задач науки и технологического развития. К таким системам относятся и биологические объекты, и объекты нанотехнологий, и генетическая инженерия, и системы современного проектирования, в которых учитывается весь сложный комплекс связей «человек — техника — экологическая система — культурная среда». К саморазвивающимся системам относятся также сложные компьютерные сети, «глобальная паутина» — Интернет. Наконец, все социальные объекты, рассмотренные в контексте их исторического развития, принадлежат к типу сложных саморазвивающихся систем. К исследованию таких систем во второй половине XX века подошла и физика.

Тому, кто знаком с положениями современной космологии и открытиями в области теории элементарных частиц, сразу бросается в глаза определенное родство подходов, разворачиваемых в гегелевской системе и методе и в сегодняшней фундаментальной физике.

В настоящее время концепция Вселенной как целостной и саморазвивающейся системы используется в качестве основополагающего принципа при построении единой теории поля. Это не просто доказывает жизненность диалектики, разработанной в учении Гегеля, но предполагает использование ее понятийного аппарата для адекватного выражения физической теории.

В гегелевской диалектической логике понятие самоорганизующегося целого употребляется в качестве синонима конкретного. Сейчас в физике, достигшей понимания Вселенной как саморазвивающегося целого, поставлена задача описания эволюции физического мира методом восхождения от абстрактного к конкретному. Конкретное рассматривается Гегелем как целое, «состоящее из таких многообразных определений, которые оказываются в нем одинаково постоянными и сохраняющимися» [2, с. 421]. В мышлении конкретное выступает как самодвижущийся процесс от исходной элементарной абстракции к результирующему единству логических определений. Новые результаты, полученные в современной физике и космологии, дают основания для рассмотрения метода восхождения от абстрактного к конкретному не только в качестве логического, но и онтологического принципа.

Абстрактная теория развития, сформулированная в «Науке логики», — пишет А. С. Богомолов, — имеет реально лишь одну интерпретацию: развитие теории как восхождение от абстрактного к конкретному. Между тем в качестве не только логической, но и онтологической универсальной системы она претендует на всеобъемлющий характер [1, с. 112].

Использование указанного метода восхождения всегда приводит к постановке вопроса об «архэ», об изначальной клеточке научного познания — исходной абстракции. От правильности решения вопроса о начале зависит логическая последовательность системного изложения теории и состоятельность самой теории. Начало, по Гегелю, должно быть:

«...абсолютным, или, что здесь то же самое, абстрактным началом: оно, таким образом, ничего не должно предполагать, ничем не должно быть опосредовано и не должно иметь какое-либо основание: оно само, наоборот, должно быть основанием всей науки. Оно поэтому должно быть чем-то всецело непосредственным» [2, с. 57–58]. При этом начало — «есть наличная и сохраняющаяся на всех последующих этапах развития основа, есть то, что остается всецело имманентным своим дальнейшим определениям» [2, с. 59].

Началом философии Гегель считает противоречивое единство «чистого бытия» и «чистого ничто» [2, с. 69]. В качестве исходной абстракции физического мира в современной теории рассматривается вакуум, который, «отчуждаясь» и порождая из себя иное, не исчезает и не растворяется в инобытии, а образует определенную среду или ложится в основание для вновь рождаемых объектов. Становящееся проявляет свои свойства по отношению к своей «материнской» основе — вакууму. Таким образом, вакуум, порождая моменты своего самодвижения, сам становится конкретно — всеобщей частью целого, обеспечивая определения целого.

Вакуум, конкретизируя себя в некоторых содержаниях, продолжает лежать в основании всего последующего и не исчезает из него. Вакуум, подобно платоновской «хоре», не является абсолютным ничто, где отсутствует какое-либо существование, а содержит в себе возможность существования всех возможных форм частиц, которые, в свою очередь, не являются некими единичными объектами, а выступают формами вакуума. Открытие динамической природы пространства — одно из важнейших открытий современной физики; из пустого вместилища вакуум превратился в некое порождающее «ничто» философов, такое ничто, из которого берет начало всякое существование.

Вакуум — это и «клеточка», и всеобщая характеристика любого физического объекта и процесса, и выражение сущности предмета в неразвитом виде, и основа, из которой развиваются все остальные категории. Именно физический вакуум принимает непосредственное участие в формировании и качественных, и количественных характеристик физических объектов.

Следующие признаки первоначала, по Гегелю, таковы: требуется, чтобы оно содержало в себе в неразвитом виде противоречия самой сущности предмета; необходимо, чтобы оно выражало специфику последующих явлений; оно должно быть предельным и непосредственным, то есть не опосредоваться чем-либо иным, а самим быть отношением; наконец, одним из признаков является требование совпадения исходной абстракции, в общем и целом, с тем, что было исторически первым в реальном развитии предмета (в онтологическом аспекте). Физический вакуум настолько удовлетворяет всем этим критериям, что вряд ли можно вычленить какой-либо другой объект, альтернативный вакууму в этом плане.

Как мы видим, в физике на сегодняшний день вполне сформировано предметное поле для применимости системы Гегеля, представленной им в «Феноменологии духа», и его метода диалектической логики, наиболее полно отраженной в «Науке логики».

В философской системе Гегеля очень важным аспектом выступает субстанциальное измерение духа, что тоже чрезвычайно значимо в связи с проблемами в физической теории. В силу противоречия, внутренне присущего абсолютному первоначалу, всеобщая субстанция самоопределяется через все особенности своего бытия вплоть до единичности мыслящего субъекта. Чтобы это развитие осуществилось, логическая идея «решается из самое себя свободно отпустить себя в качестве природы» [4, с. 424], после чего дух, дремлющий в природе, проходит через все феноменологические фазы своего бытия и формы общественного сознания, высшими из которых являются искусство, религия и философия. В чистом философском понятии дух достигает абсолютного самопознания [см. 3] и становится абсолютным духом — духом не только в себе, но и для себя. Это происходит в человеческом духе и через него.

Любопытные аналогии с гегелевскими положениями о роли человека в процессе саморазвития логоса мы можем видеть в современной физике в связи с принятием ею «антропного» принципа, который базируется на факте исключительной согласованности физических постоянных — Вселенная каким-то непостижимым образом приведена в точное равновесие. Самое небольшое отклонение в значении фундаментальных постоянных исключило бы жизнь нашего типа и сделало бы мир совершенно иным. Элемент целеполагания настолько явно выражен в тонкой подгонке всех параметров во Вселенной, что это в результате приводит к появлению жизни и человека.

Многие современные ученые интерпретируют мировой процесс прямо в гегелевском духе — с точки зрения первичности существования мирового разума. Сложность и многообразие вакуума таковы, что он не уступает самому субъекту исследований — человеку.

«Существование Жизни и Разума теснейшим образом взаимосвязаны со свойствами физического вакуума, элементарных частиц и Вселенной в целом. Фундаментальная физика и космология близки к тому, чтобы начать исследования Человека и Вселенной как единой, целостной системы» [5, с. 8].

Уже сегодня можно сделать некоторые выводы.

Во-первых, благодаря открытиям на рубеже веков, которые не оставляют сомнений в диалектическом характере природных процессов, выраженном в сложных самоорганизующихся системах, основополагающим принципом квантовой физики становится принцип целостности. А принцип целостности, неразложимости — это как раз та основа, на которой зиждется спекулятивное мышление.

Во-вторых, в связи с вышеизложенным необходимо отметить, что в современной физике сама постановка вопроса о первичности или вторичности материи или сознания по меньшей мере представляется неверной. Ранее в противостоянии «материализма» и «идеализма» имело место неправомерное сужение основного вопроса философии, выраженного классиками марксизма в схеме отношения сознания к бытию, а не сознания к материи. Положение дел усугублялось трактовкой категории материи только как категории гносеологической. С точки зрения диалектики, речь, по большому счету, может идти только о том, какая из данных категорий, взаимопорождающих и взаимообуславливающих одна другую, играет на данной стадии эволюции мира главенствующую роль. В настоящее время физика перешагнула ставшие для нее узкими рамки механически понимаемого материализма. Во многих областях науки сегодня уже осознан тот факт, что без включения в круг рассматриваемых вопросов категории сознания вряд ли возможен успех в решении поставленных задач.

Необходимо подчеркнуть и третий, на наш взгляд, чрезвычайно важный аспект:

Речь идет о теории отражения, которую в последние годы как-то модно стало отрицать <...> по той причине, что в былые времена она носила почетный титул «ленинская». Но, от того что происходит переосмысление нашего тяжелого исторического прошлого, лишь материя этой способности <...> по меньшей мере, неосмотрительно [6, с. 69].

ЭПР-парадокс (Эйнштейна-Подольского-Розена) по сей день является одним из самых загадочных открытий науки, свидетельствующих о присущей материи способности отражения на уровне элементарных частиц. Объекты, составляющие некогда единое целое, впоследствии разделенные на расстояние, исключаящее их взаимодействие, продолжают коррелировать друг с другом. Это явление, называемое «квантовой телепортацией», свидетельствует о том, что формы отражения материи не сводимы только к физическим взаимодействиям, при которых передача информации возможна только с конечной скоростью — скоростью света. Таким образом, в квантовой физике был сделан важный шаг в формировании представления о мире как единой, целостной, неразложимой системе.

Принятие субстанциальности материи и признание ее способности отражения дает право на жизнь следующей точке зрения: материя на определенном этапе саморазвития способствует саморазвертыванию и становлению того, что мы называем мышлением

духом. Но ведь и у Гегеля «бытие», которое одновременно есть и «объект», и «субъект», в своей первоначальной форме еще «ничто» [2, с. 69]. Представляется весьма важным и то, что, во-первых, дух в гегелевском учении — это не только идеальное, но и «тождество бытия и мышления»; во-вторых, господствующим в самодвижении мира Гегель считает субстанциальность духовного, а не материального. В рамках такой философской системы содержится и ответ на вопрос о предназначении человека в мире. Именно на человека возложена столь почетная миссия: через ступени своего развития, через труд, господство и рабство, несчастное сознание, свободу и ужас, через нравственное самосознание, через искусство, религию и науку достигнуть высшей ступени — прийти к абсолютной истине, которая есть тождество субъекта и объекта, есть абсолютный дух.

В свете вышеизложенного необходимо отметить, что «антропный» принцип заложен уже на первичном уровне генезиса мира. Если ранее считалось, что самоорганизация Вселенной начинается на уровнях возбуждения вакуума, то доминирующей в современной науке является идея о том, что самоорганизация идет уже на первичном уровне исходной абстракции, и на этом же уровне уже заложены предпосылки будущих жизни и разума. Так что вопрос об элементе целеполагания в саморазвитии Вселенной в науке обсуждается всерьез.

В ближайшие годы «планируется к постановке несколько чрезвычайно важных для будущей физики <...> экспериментальных программ: на Large Hadron Collider; с помощью зонда Supermoa / Acceleration Probe; с помощью гамма-лучевого космического телескопа <...> В случае оптимистического варианта исхода этих экспериментов будет получено доказательство верности избранного пути в научных исследованиях и обозначены новые перспективные направления для научного поиска» [6, с. 647–648].

Но уже сейчас можно с уверенностью утверждать, что философская система Гегеля, как никакая другая, соответствует духу современной науки и внимание к ней не только не утрачено, но еще в большей степени, чем когда-либо, усиливается, благодаря ее методологической значимости и эвристической роли в попытках разгадать смысл нашего существования и тайну нашего предназначения. Анализ и развитие предложенных Гегелем научного принципа и метода, а также категориальной структуры логического с позиций современных представлений могут стать важным шагом в разработке философских оснований науки XXI века «с тем, чтобы факт превратился в изображение и иллюстрацию первоначальной и совершенно самостоятельной деятельности мышления» [4, с. 98].

ЛИТЕРАТУРА

1. Богомолов А. С. «Наука логики» Гегеля и современные проблемы диалектики // Вопросы философии. — М., 1981. — № 2.
2. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. — СПб.: Наука, 2005.
3. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — СПб.: Наука, 2006.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1974. — Т. 1.
5. Латыпов Н. Н., Бейлин В. А., Вершков Г. М. Вакуум, элементарные частицы и вселенная. — М., 2001.
6. Минасян Н. А. «Абсолютный дух» и современная картина мира // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения. Антология. Ред. Н. Мотрошилова. — М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2010.

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ В ФИЛОСОФИИ М. ХАЙДЕГГЕРА

Статья посвящена проблеме связи способностей человека с бытием. Роль понимания в данном подходе освещается как открытие всех возможных отношений между вещами. Сущность отношения человека к вещам заключена в воспевании вещей, это осуществляется посредством языка поэзии. Приводятся аргументы М. Хайдеггера о присущей способности человека к говорению. Через язык, который принимает онтологическую значимость говорит само бытие. Понимание бытия при этом возможно как время. Сама по себе возможность играет столь же значимую роль, что и действительность. В связи с этим в статье обращается внимание на такую форму понимания, как символ. Определение М. Хайдеггером понимания как механизма для осознания совокупности возможностей, даже если такие возможности не предназначены для конкретной реализации или вообще не реализуемы в принципе, позволяет допустить определение понимания как совокупности актуальных и потенциальных (действительных и возможных) связей образов и понятий.

Ключевые слова: бытие, возможность, герменевтический круг, понимание, рефлексия, символ, язык.

T. M. Artemyev

Ontological Understanding in M. Heidegger's Philosophy

The article is devoted to the problem of communication between human's abilities and being. Role of understanding this approach is described as the opening of all possible relationships between things. The meaning of man's relationship to things lies in chanting things, this happens through the language of poetry. Heidegger's arguments of the inherent human's ability to speak are mentioned in the article. Through the language that takes ontological significance speaks being. At the same time it is possible to understand Being as a Time. Possibility as it is, plays an equally important role as the reality. In this regard, in the article attention is paid to a form of understanding, as a symbol. M. Heidegger's determination of understanding as a mechanism for the awareness of opportunities, even if such opportunities are not designed for a particular implementation or not realizable in principle, — it allows to define the possibility of understanding as a set of actual and potential (real and potential) connection of images and concepts.

Keywords: being, opportunity, hermeneutic circle, understanding, reflection, symbol, language.

* Тимур Мурманович Артемьев — аспирант, СЗГМУ им. И. И. Мечникова, artemurman@gmail.com.

С М. Хайдеггера берет начало «философская герменевтика». В ней понимание рассматривается как способ познания и способ бытия человека. М. Хайдеггер размещает понимание между *Dasein* и Бытием в следующей структуре:

Dasein — Понимание — Бытие

Бытие человека — *Dasein*, раскрывает мир, используя уже имеющееся у него понимание бытия. Таким образом, герменевтика способствует проявлению бытия, а всё, что способствует выведению свойств бытия из мысли о нём, является онтологическим аргументом в философии. М. Хайдеггер создает философскую герменевтику, совершая так называемый онтологический поворот к бытию. Данный вид герменевтики структурирует герменевтический опыт в ракурсе отношения человека к миру, где понимание — структурное расчленение опыта. Фундаментальная онтология М. Хайдеггера начинается с сущего, понимающего бытие, которое способно вступать в отношения с другим сущим, с *Dasein*. Если раньше философия помещала в центр онтологической проблематики Единое, объект, Бога, субъект, то М. Хайдеггер ставит в центр экзистенцию *Dasein*. *Dasein*, будучи условием наличия мира и бытия — в-мире, предоставляет возможность его познания посредством одного из экзистенциалов — понимания. Понимание здесь следует трактовать как имение, подборание, присвоение части мира и таким образом его познание. С помощью экзистенциалов и понимания, в том числе как мыслящего наличия, *Dasein* возможно описать как априорное условие существования мира. Как и *Dasein*, понимание это состояние, поскольку разворачивается в свободу как заботу во времени. А развитие во времени очевидный признак состояния. «Онтология возможна, поскольку *Dasein* есть в понимании бытия» [12, с. 412]. По М. Хайдеггеру, *Dasein* своё бытие понимает. То есть, для *Dasein* понимать бытие означает то же, что и быть. Однако, притом, что *Dasein*, понимая бытие, существует, *Dasein* в отношении к познанию остается в границах возможности, поскольку находится в сфере постоянно меняющихся смыслов понимания бытия. Так М. Хайдеггер пишет: «Понимание как проектирование есть способ бытия *Dasein*, при котором оно есть его возможности как возможности» [6, с. 89]. Это означает, что *Dasein* можно метафорически представить как проекцию всей совокупности возможного и действительного. Это относится как к самому *Dasein*, так и ко всему онтическому миру, единство которого может быть проинтерпретировано в идее Единого и есть чистая возможность.

Роль понимания в таком порядке состоит в открытии всех возможных отношений между вещами. Таким образом, в философии М. Хайдеггера мы находим очень важную истину, состоящую в определении: «понимание есть изначально возможность» и «эта возможность в конкретном случае может быть не реализована» [6, с. 88]. Как мы сможем увидеть и далее, в этом выводе заключена самая важная характерная особенность термина «понимание» в его современном смысле, а именно его определении как механизма для осознания совокупности возможностей, даже если такие возможности не предназначены для конкретной реализации или вообще не реализуемы в принципе. В подтверждение подобного утверждения мы можем обратиться к такой форме понимания, как символы. Именно символы отображают сущность данной функции понимания в полной мере. «...Любой символ полисемантичен, то есть явно или неявно выражает не один смысл, а некоторую их совокупность» [2, с. 320], при этом нельзя достоверно утверждать, что по поводу какого-либо символа имеется весь набор интерпретаций. Поскольку символ фундирован в идеальной сфере, всегда имеется возможность открыть новую сторону символа, ещё одно из уже известных значений.

Учитывая сказанное, следует уберечься и от перегибов, свойственных символизму начала прошлого века. Это время характеризуется трактованием символа в узких смысловых рамках. В современной тенденции достаточно широко используемое понятие «символ» необходимо подвергать анализу.

«Анализ позволяет выработать критическую точку зрения к любому типу символизма, не дает философу замкнуться в частном типе символизма. Критицизм по отношению к символу позволяет сохранить реалистическое положение о конечности символа, а также освобождает от стремления во всем видеть символы, что свойственно, например, искусству» [4, с. 216].

В философии М. Хайдеггера символы прописаны как выражение понимания, при этом они, очевидно, имеют свойство целостности. Так он пишет: «Целостность имени дела проявляется как категориальное целое *возможной* взаимосвязи подручного» [6, с. 89]. Таким образом, мы видим, что М. Хайдеггер подводит нас к мысли о том, что понимание «представляет собой прежде всего предвосхищение, антиципацию целого возможностей» [6, с. 89]. Понимание как экзистенциал проецирует, набрасывает собственные бытийные возможности в структуру «я могу». Так мудрец видит скрытые связи между явлениями. Это позволяет мудрецу «глубже и яснее понимать происходящие события» [2, с. 294]. Кроме того, что понимание всегда имеет характер наброска, оно развивается в истолковании. Истолкование же есть проработка «набросанных в понимании возможностей» [12, с. 363]. Если у Ф. Шлейермахера непонимание предшествует пониманию, то у М. Хайдеггера понимание предшествует непониманию. Для М. Хайдеггера не возможно не понимать так же, как не возможно не быть в мире. Он пишет: «Dasein как понимание набрасывает свое бытие в направлении своих возможностей. Само это бытие-по-направлению-к-возможностям по-средством отражения этих возможностей как разомкнутых в Dasein есть способность-быть». Гегелевская «рефлексия сознания в себя» превращается здесь в отражение, «отдачу» разомкнутых для Dasein бытийных возможностей в его собственное бытие» [12, с. 304]. Это положение включает в себя описание М. Хайдеггером одной из функций Dasein в набрасывании понимания «в направлении своих возможностей» [12, с. 363].

Сама по себе возможность играет немаловажную, а точнее столь же значимую роль, что и действительность. Согласно М. Хайдеггеру условия «возможности понимания» [6, с. 91], его схему выявляет герменевтический круг. Для М. Хайдеггера круг демонстрирует укорененность толкующего понимания (того понимания, которое связано с познанием и порождено онтологическим пониманием) в форму смысла. При этом бывает понят не только смысл, но и сущее, бытие, вследствие того, что «Сущее, для которого как бытия-в-мире речь идет о самом его бытии, имеет онтологическую структуру круга» [9, с. 180]. В § 32 «Бытие и время» он указывает, что круг — «это правильная структура всякого понимания». При этом следует уметь входить в этот круг. Представители герменевтики до М. Хайдеггера наоборот стремились найти методы, как из него выйти.

Возникает вопрос: как возможно понимание бытия? Хайдеггер дает на него многозначный ответ: как время. В «Dasein» выражается сущность человека, потому как это сущее, которое в отличие от других временных сущих, осмысленно относится к себе и миру. «Dasein» это форма уже понятого бытия. Это сущее такого рода, которое говорит о самом бытии, имеет с ним дело. Понятое бытие, которое обращено на само бытие, само уже истолковано с помощью рефлексии, поскольку и обращение к самому

себе бытия и истолкование требует рефлексии. Здесь определяется место рефлексии в онтологическом понимании.

Рефлексия участвует в понимании, способствуя истолкованию и выявлению набросков, присущих пониманию, поскольку понимание набрасывает себя в настоящем и в будущее, и набрасывает возможные ситуации в прошлом. Рефлексия же всегда направляет свой вектор в прошлое. Так у Э. Гуссерля «предметом рефлексии служит всегда «прошлое сознание»» [12, с. 344]. Поэтому, с одной стороны, актуальность различения по принципу рефлексии на субъект и объект не реализуется, вследствие того, что «само человеческое существование знает себя» [3, с. 222] и обуславливает саму рефлексия, а с другой стороны в философии М. Хайдеггера не происходит и возврата к внутреннему сознанию. Не определяемое теоретическими методами, понимание само образует способ, «каким существование является своими способностями: то, что было осознанием, становится просто принятием и, тем самым, событием самого существования» [3, с. 222]. Таким образом, М. Хайдеггер вносит в судьбу отдельного человека категорию *Dasein*, которая вершит существование в его неразделимости с пониманием целостного и собственного бытия. «*Dasein*» понимается в способах своего существования, а именно в эмоциональных экзистенциях, таких как страх, радость и тому подобные способы понимания человеком самого себя, а также в способах бытия вещей, которые им задает человек. Переход от схватывания сущего к пониманию, «набрасывания в направлении способа несокрытости бытия» [10, с. 26], М. Хайдеггер прописывает как феноменологическую редукцию.

Dasein понимает как само бытие, так и бытие другого. Однако, понимание всегда индивидуальное, только собственное. М. Хайдеггер указывает на неотделимость принадлежности понимания. Подобную неотделимость виртуозно усиливал М. К. Мамардашвили в своих лекциях, дополняя неотделимость индивидуального понимания неотделимостью собственной тени от человека. Каждое отдельное Я не только интуитивно переживает идею Единого, но и понимает бытие вообще. Такое понимание также неотделимо от принадлежности самого понимания к собственности отдельного сущего. Более того, онтология, понимание бытия выступает условием принадлежности понимания к отдельному сущему как человеку, выступает для него условием всякого познания. Понимание бытия, которое понято, в форме экзистенциала заложено в основу всякого отношения с сущим. Так, благодаря априорной интуиции, мы имеем некоторое понимание, которое не может быть выражено в понятии позитивного опыта, но «когда само понимание бытия, предшествующее опыту сущего, становится предметом мысли, мы имеем дело с полаганием фундамента онтологии» [12, с. 264].

Понимание «определяется» в философии М. Хайдеггера посредством отсылок к множеству других понятий, которые, в свою очередь, он разъясняет через группу третьих и так далее. Такой метод является противоречивым для позитивистски настроенного сознания, однако в том и заключается специфика герменевтически ориентированной картины мира, в которой истина не может быть сведена к однозначному указанию $A = A'$.

Понимание по М. Хайдеггеру априорно [см.: 9, с. 176], но объяснение — апостериорно. Объяснение не может вести к пониманию, т. к. экзистенциальное устройство понимания априорно. В качестве экзистенциальной структуры понимание всегда понимает мир. При этом ясность проявляется в экзистенциальном сущем. В гносеологическом плане Понимание экзистирует в познавательное понимание и объяснение, как производные фундаментального Понимания. Мыслительные и созерцательные способности при этом отстоят от фундаментального понимания ещё дальше.

В поздний, герменевтический период своего творчества, М. Хайдеггер вновь обращает внимание читателей на то, как раскрывает мир язык и прежде всего поэтический язык. Именно язык поэзии позволяет услышать голос бытия, вспомнить забытое бытие. Сущность отношения человека к вещам — это воспевание вещей посредством помещения их в язык поэзии. По М. Хайдеггеру, человек лишь потому человек, что способен говорить. Язык, таким образом, принимает онтологическую значимость. «Язык есть дом бытия» — известная фраза М. Хайдеггера. Смысл в этом случае имеет то, что высказано и зависит от интерпретации. В анализе смысла решающая роль принадлежит процессу понимания, при этом, начинать следует с анализа значения, ибо не слово приобретает значение, а значение выражает себя в слове в процессе истолкования понятого.

Согласно М. Хайдеггеру, высказанное истинно, но не в любых говорениях, а только в поэзии. Язык говорит, при этом говорение языка в высказанном не прекращается. То есть, через язык говорит само бытие, при этом человеку рекомендуется слушать голос бытия, так как смысл выражается в звуках. «Человек должен стараться всегда ориентироваться на звучащее в самой глубине его естества бытие» [7, с. 96]. В этом М. Хайдеггер, по-видимому, ориентируется на первостихии древнего индуизма. Одна из таких первостихий — это звук. Звук или речь онтологичны для языка. Речь сопоставима по своей фундаментальности с мышлением. Воззрения М. Хайдеггера схожи с досократическими. Так, мы можем прочесть во фрагментах греческих философов: «То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим» [8, с. 288]. М. Хайдеггеру близка такая постановка вопроса, он пишет: «Человек говорит только благодаря тому, что он соответствует языку, согласно посылу судьбы» [11, с. 163].

Язык М. Хайдеггера парадоксальным образом говорит всё и ничто одновременно. В соответствии с такой онтологией, люди должны, казалось бы, пользуясь понятиями и другими языковыми инструментами всё понимать. Однако в герменевтическом подходе к терминологии у М. Хайдеггера, *Dasein* может составлять из слова множество смыслов. При этом имеет значение интуитивное постижение формы слова и связь этой внутренней формы с другими терминами. Возникающая при этом непонятность текстов имеет своё оправдание в том, что человеку следует прилагать усилия для осмысления услышанного или прочитанного. «Одно из самых тяжелых следствий забвения бытия в метафизике, по Хайдеггеру, — то, что человек привык получать истинный в готовом виде» [7, с. 138], — пишет Е. В. Фалев. Истина у М. Хайдеггера в бытии, однако, она принадлежит и человеку. Её можно отыскивать, расшифровывать через произведения искусства. Он призывает человека быть «пастухом бытия», а не покорять природу, используя ее как сырьё для своих нужд. Взаимообуславливающие зависимости целого и части описываются так, что «предвосхищающее движение предпонимания постоянно определяет понимание текста». [1, с. 93]. Подобное предвосхищающее угадывание целого придает возможности действительную силу в осуществлении дискурсивного расчленения конструкции целого на познаваемые части.

Таким образом, понимание бытия дается человеку в языке. Но проблема усложняется по той причине, что человечество говорит на многих языках. Как достичь взаимопонимания между разноговорящими людьми? Как отмечал Ю. М. Романенко, комментируя подход В. В. Библихина к хайдеггеровской герменевтике:

«...разные языки относятся друг к другу как некие живые зеркала, способные взаимно отражать и обогащать друг друга. В этой странной рекурсии и реверберации слов и смыслов и происходит событие понимания культур» [5, с. 12].

В таком смысле место рефлексии в структуре понимания приобретает особое значение.

В определенном смысле М. Хайдеггер смещает преобладающее оптикоцентричное познавательное отношения к бытию на аудиоцентричное. «Мы понимаем то, что мы говорим, т. е. то, что произносим. В то же время мы беспомощны, когда мы говорим, т. е. тогда, когда должны выяснить то, что думаем» [11, с. 156], — пишет он. Поэтический язык обладает глубиной образов и метафор. Под глубиной подразумевается множество образов и метафор в одном герменевтическом круге акта понимания. Человеческое сознание неспособно объять необъятное, поэтому осознание абсолютного полного понимания М. Хайдеггером исключается.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе / Пер. с нем.: Е. В. Борисов. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011.
2. Гусев С. С. Смысл возможного. Коннотационная семантика. — СПб.: Алетейя, 2002.
3. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. — М.: РОССПЭН, 2004.
4. Никоненко С. В. Реальность, символы и анализ. Философия по ту сторону постмодернизма. — СПб.: Изд-во РХГА, 2012.
5. Романенко Ю. М. Захваченность событием // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. И. Пушкина. Научный журнал. — Том 2. Философия. — № 2. — СПб., 2013. С. 7–16.
6. Соболева М. Е. Философская герменевтика: понятия и позиции. — М.: Академический Проект; Гаудемаус, 2014.
7. Фалёв Е. В. Философия языка Хайдеггера. — СПб.: Алетейя, 2008.
8. Фрагменты ранних греческих философов. — М.: Наука, 1989.
9. Хайдеггер М. Бытие и время. — Харьков: Фолио, 2003.
10. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. — СПб., 2001.
11. Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты. — СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000.
12. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.

Философия России первой половины XX века

ВСТУПЛЕНИЕ

Книжная серия «Философия России первой половины XX века», предпринятая Институтом философии РАН и некоммерческим научным фондом «Институт развития им. Г. П. Щедровицкого», стала важным событием современной культурной жизни. В Москве, в редакции журнала «Вопросы философии», в сентябре минувшего года состоялся «круглый стол», на котором обсуждалась тематика названной серии — состояние русской мысли первой половины XX века, когда революционный катаклизм 1917–1921 годов радикальнейшим образом определил ее судьбу. Участниками «круглого стола» были видные московские ученые — А. И. Алешин, В. К. Кантор, В. А. Лекторский, Ю. Б. Мелих, Б. И. Пружинин, С. С. Хоружий, П. Г. Щедровицкий и др.

На круглом столе предполагалось обсудить следующие дискуссионные вопросы:

1. Является ли философия России первой половины XX века целостным феноменом? И если да, то в чем эта целостность обнаруживалась?

2. Как соотносится философия России первой половины XX века с современной западной философией?

3. Как соотносится философия России первой половины XX века с философией советского периода?

4. Можно ли проследить линии преемственности между философскими идеями и стилем философствования в России первой половины XX века и современной России?

5. Представляют ли идеи русских философов первой половины XX века интерес в свете перспектив?

С разрешения редактора «Вопросов философии» Б. И. Пружинина наш журнал предлагает те же вопросы петербургским исследователям. Учитывая неоднозначность темы и позиций авторов, редакция предоставила им возможность выбрать форму ответа. Предложенные ими заметки, эссе и статьи мы публикуем ниже.

Редакция

*И. И. Евлампиев**

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА — ОСНОВА НАШЕГО ДВИЖЕНИЯ В БУДУЩЕЕ

I. I. Evlampiev

Russian Philosophy of the early XX century — as the Basis to Enter the Future

1. Является ли философия России первой половины XX века целостным феноменом?

Когда мы говорим о целостности какой-то философской традиции, нужно всегда фиксировать ту «систему координат», в которой производится оценка этой целостности. Я имею в виду, что целостность не является *абсолютной* характеристикой; в одном отношении ее можно констатировать, но в другом ее может не быть. Как правило, оценивая какую-либо эпоху в развитии философии с точки зрения ее внутренних принципов, мы найдем не целостность, а набор противостоящих друг другу тенденций. Например, если мы возьмем античную философию классического периода VI–V веков до н. э., то, исходя из ее собственных принципов, мы вряд ли сможем признать ее целостной. Степень расхождения разных традиций демонстрирует, например, известная легенда о том, что Платон хотел собрать все книги Демокрита и сжечь их. О какой целостности тут можно говорить?

Однако с точки зрения более поздней эпохи классическая традиция вполне может выглядеть единой и целостной — благодаря тому, что она оценивается уже не в рамках собственных принципов, а исходя из принципов, выработанных новой эпохой и распространяемых на прошлое, чтобы «выстроить» его как это необходимо для новой эпохи. Но интересно и то, что через некоторое время представление о целостности традиции снова может быть отвергнуто. В случае с античной традицией это произошло в конце XIX века: в возникающем в это время марксизме подчеркивается противостояние «линии Платона» и «линии Демокрита» в античной философии, но одновременно и такой глубокий мыслитель, как Ницше, говорит о резкой противоположности до-

* Игорь Иванович Евлампиев — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет кино и телевидения, evlampiev@mail.ru.

сократической философии и философии Сократа и его наследников. Такое изменение оценки классической традиции связано, конечно, с тем, что она вновь становится предельно актуальной, начинает «резонировать» с темами насущного дня.

Еще один наглядный пример дает европейская философия XVII — первой половины XVIII века. Если мы будем оценивать ее с точки зрения ее собственных представлений и принципов, то никакой целостности здесь найти невозможно; действительно, каким образом можно свести к единству, например, идеи Локка и Лейбница? Однако современные историки философии уже не видят никаких проблем в том, чтобы рассматривать философию этой эпохи как безусловно целостную.

Если говорить о русской философии, то прежде всего следует заметить, что философскую традицию XIX века, условно говоря, от П. Чаадаева до Вл. Соловьева, с некоторой натяжкой можно признать цельной. А вот философия первой половины XX века, безусловно, таковой не является, особенно если мы будем ее оценивать с «внутренней» точки зрения, т. е. в рамках тех принципов, которые выдвигали на первый план сами ее представители. Например, трудно представить себе, что С. Франк и Н. Бердяев признали бы цели и принципы своих философских трудов допускающими согласование с целями и принципами даже трудов С. Булгакова и П. Флоренского, не говоря уже про представителей русского марксизма и русского позитивизма. Здесь мне могут возразить, что в эмиграции Бердяев и Булгаков были друзьями и соратниками, вместе участвовавшими в издании журнала «Путь». Однако как раз это изменение позиции требует объяснения и находит себе объяснение в той ситуации, которая имела место в эмиграции и заставляла многих пересмотреть свое отношение к бывшим идейным противникам. Само же исходное противостояние не вызывает никаких сомнений и было абсолютно четко сформулировано Бердяевым в известных статьях 1914–1917 гг. [см. 1; 2], содержащих резкую критику построений Флоренского и Булгакова — ведь Флоренского Бердяев даже сравнивает с Великим инквизитором Ф. Достоевского. Однако в наше время историки философии главное внимание обращают на точки соприкосновения и ищут общие принципы между всеми течениями русской философии той эпохи, включая и такие направления, как марксизм и позитивизм.

Чтобы объяснить причины существенных различий в понимании цельности философской традиции, необходимо учесть, что философия всегда в той или иной степени стремится предсказать возможные пути развития общества и цивилизации и даже пытается направить это развитие в желательное русло. Я бы даже сказал, что эта функция философии является *главной*, что именно она определяет *сущность* философии, хотя сами философы не всегда осознают это. Одна из характерных черт русской философии заключается как раз в том, что здесь указанная составляющая и указанная функция философии всегда выдвигалась на первый план. Особенно наглядно эта черта проявляется в философии первой половины XX века. Можно сказать, что в эту эпоху русская философия в наибольшей степени отвечала своей сущности и наиболее ясно и осознанно ставила и решала свои главные задачи. Поэтому совершенно справедливо мнение, что именно в первой половине XX века русская философия достигла высшей точки своего развития. Хотя, возможно, более естественно было бы говорить в этом смысле о временном периоде, включающем конец XIX (1880–1890-е гг.) — первую половину XX века, как обычно и говорят историки русской философии.

Исходя из такой характеристики философии первой половины XX века, нетрудно понять причины ее внутренней противоречивости, резкого противостояния в ней

разных направлений и даже отдельных мыслителей внутри на первый взгляд единых направлений. Ожесточенность идейного противостояния была связана с осознанием ответственности за ход истории; мало кто сомневался, что философия является важнейшим фактором исторического развития как России, так и всей цивилизации, поэтому чужая позиция представлялась не просто теоретически ложной, но очень опасной в смысле практической реализации, ее опровержение было необходимо ради благополучного будущего человечества. Такой ход мысли, приводящий к чрезвычайно резким формам критики, постоянно присутствует в рассуждениях философов первой половины XX века (особенно в эмиграции).

Столь же естественны причины нашего современного стремления свести многообразие философских тенденций той эпохи к единству. Ведь мы уже знаем, какой ход приняла история, знаем, что все философские пророчества не оправдались и жизнь оказалась богаче самых логичных предсказаний, поэтому мы можем считать себя обладающими объективным критерием для сопоставления и сближения всех концепций. Получается, что признание целостности философии первой половины XX века непосредственно связано с признанием того факта, что все мыслители той эпохи оказались в равной степени плохими пророками, хотя одновременно мы констатируем, что каждый из них все-таки сумел правильно уловить какие-то аспекты будущего. Именно сумму этих «позитивных» аспектов и пытаются собрать современные реконструкции «целостной» философской традиции.

Фактически в такой системе рассуждений присутствует неявное убеждение, что философия первой половины XX века является для нас уже только «антикварным» наследием, не применимым к нашему собственному историческому бытию. Если же мы признаем, что споры русских мыслителей XX века все еще актуальны и связаны с тем историческим выбором, который делаем мы сами, то мы сможем относиться к разным тенденциям той эпохи не с одним и тем же «тепло-хладным» чувством, соединяющим их в одноцветную серую массу, а так, как нужно относиться к теоретическим моделям нашего собственного будущего: одни признавать ложными и даже опасными, а другие — глубоко проникающими в сущность человека и истории и поэтому позитивными и желательными. Мне кажется, такое отношение является более достойным для людей, которые сами полагают себя философами; но в этом случае невозможно настаивать на цельности нашей философской традиции. Ведь нельзя отмахнуться от мнения Бердяева о том, что Флоренский — это «Великий инквизитор», точно так же как невозможно не занять какой-то определенной позиции по отношению к утверждениям Ивана Ильина (содержащимся в его поздних письмах) о том, что в Бердяева *буквально* вселился дьявол, и он выражает «дьявольскую» философию. При всей «метафоричности» таких суждений в них проводятся настолько серьезные разделительные линии, что стереть их можно только не принимая ни одну из позиций всерьез.

Наконец, нужно отметить еще один весьма деликатный момент. Пытаясь описать русскую философию первой половины XX века как некую цельность, современные исследователи склонны уравнивать значение всех ее представителей, абсолютно избегая сравнения трудов разных мыслителей или работ одного мыслителя, написанных в разные периоды творчества, с точки зрения их философской глубины и основательности. Мне кажется, при таком «демократическом» подходе мы никогда не сможем правильно понять главные тенденции русской философии и ее истинное значение в истории. Пора перестать бояться говорить о том, что в нашей истории есть гениальные мыслители и есть вполне посредственные, хотя последние часто ока-

зываются более известными и популярными — ведь именно в силу примитивности и неоригинальности их философия понятна всем. Сейчас мало кто рискнет написать, что В. Ленин — это «величайший мыслитель эпохи» (как это было еще 50 лет назад), но почему-то утверждения, что поверхностная философская публицистика П. Флоренского или весьма неглубокие рассуждения Н. Федорова — это «вершины» русской философии, продолжают с полной серьезностью воспроизводиться в современных учебниках и монографиях, в то время как такие книги, как «Предмет знания» и «Душа человека» С. Франка или «Философия истории» и «О личности» Л. Карсавина, рядом с которыми мало что можно поставить во всей европейской философии XX века, остаются малоизвестными и теряются на фоне бесконечных славословий в адрес «русского космизма», «софиологии», «космической этики» и т. п. Я против такого понимания цельности русской философии первой половины XX века.

Кроме того, по-настоящему серьезное отношение в творчестве наших великих философов неизбежно должно вести к очень разной оценке их работ написанных в разные годы. К сожалению, почти никто из русских мыслителей не смог всю жизнь создавать философские труды на одном и том же высоком уровне. Например, только при очень невнимательном отношении к главным философским достижениям С. Франка можно утверждать, что его поздняя работа «Реальность и человек», полная неувязок и противоречий и совершенно неоригинальная по своим итогам, может быть поставлена в один ряд с такими капитальными трудами, как «Предмет знания» и «Непостижимое» (хотя многие исследователи исходят из странного принципа: раз эта работа последняя — значит, самая лучшая); точно так же поздние сочинения И. Ильина, написанные в «православном» духе и поэтому весьма популярные в наши дни, не идут ни в какое сравнение с его работами 1910–1920-х гг. Вообще, можно констатировать, что существенное понижение уровня философской мысли характерно практически для всех русских философов, оказавшихся в эмиграции.

Кстати, в качестве важнейшего объективного критерия для различения высших достижений русской мысли на фоне того, что является второстепенным в ней, можно предложить отношение к классическому философскому наследию. Почти для всех по-настоящему значимых русских мыслителей первой половины XX века характерен чрезвычайный интерес к классическому наследию и стремление к оригинальной переработке этого наследия (это отличает и западную философию той эпохи). И наоборот, непонимание актуальности классической философии или поверхностное отрицание ее значения — это очевидный признак отсутствия подлинной глубины философского мышления. В русской философии мы находим выразительные примеры буквально «варварского» отношения к классическому наследию; причисляя мыслителей, демонстрирующих такое отношение (например, Н. Федорова и П. Флоренского), к «самым значимым» в национальной традиции, мы дискредитируем саму эту традицию. Нам мой взгляд, в творчестве многих русских философов именно труды, посвященные интерпретации классических систем или каких-то ярких явлений современной западной мысли, являются наиболее важными, входящими в «золотой фонд» не только русской, но всей европейской философии. Таковы ранние работы И. Ильина, особенно книга «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», книга Б. Вышеславцева «Этика Фихте», работа Н. Бердяева «Я и мир объектов» (выстроенная в форме полемики с главными представителями западного экзистенциализма), книга Г. Шпета «Явление и смысл», книга Л. Шестова «Кьеркегор и экзистенциальная философия» и др.

Таким образом, главная задача современного уровня исследований истории русской философии заключается не в искусственном культивировании весьма прямолинейного и неплодотворного (на данный момент) представления о ее цельности, а в осмыслении всей глубины присущих ей различий и противоположностей. Новое, по настоящему глубокое понимание цельности должно стать итогом такого рассмотрения; как мне кажется, пока мы к такому глубокому пониманию не готовы.

2. Соотношение русской философии первой половины XX века с советской, современной западной и новейшей российской философией

Прежде всего нужно сказать о том, как я вижу развитие западной философии в XX веке. Первая половина века стала для западной философии, как и для русской, эпохой расцвета; возможно, здесь вообще находится высшая точка развития европейской философии начиная с XVII века. В эту эпоху русская философия наиболее тесно взаимодействовала с западной, причем впервые взаимодействовала *на равных*; европейская философия в этот момент существовала в трех своих главных национальных школах — немецкой, французской и русской.

Вторая мировая война привела к катастрофическому слому европейской философской традиции. Во многом это произошло по политическим причинам: политическая гегемония США (план Маршалла и т. п.) привела к агрессивному навязыванию англо-американской культурной традиции и англо-американской позитивистской философии, которая, по сути, не восприняла ничего из философии XIX–XX веков, оставшись по своим основаниям в XVIII веке. Хотя на протяжении двух десятилетий после войны в Европе еще сохранялась инерция предшествующего развития, проявившаяся в последнем ярком течении — французском экзистенциализме, затем позитивизм (понимаемый в широком смысле) одержал окончательную победу. Французские интеллектуалы (Ж. Делез, Ж. Деррида и проч.) сумели придать этому возвращению к примитиву яркую, «карнавальную» форму, однако это не меняет сути произошедших изменений. То, что принято называть «философией постмодернизма», есть не что иное, как новая версия вульгарного материализма, мало чем отличающегося от материализма французских просветителей и имеющего такую же точно идеологическую подоплеку — под предлогом борьбы со всяческой тиранией (тоталитаризмом) он осуществляет самую изощренную ее форму — тиранию всеобщего равенства (суть которой очень ясно описал Ф. Ницше): ведь если все материально, и нет ничего духовного, то нет никаких оснований утверждать, что один материальный субъект хотя бы в чем-то может превосходить другого. Видимость многозначительности и глубины в философских построениях постмодернистов происходит только оттого, что философские идеи, почерпнутые у Кондильяка, Ламетри и Гольбаха, они выражают с помощью нарочито туманного языка, подражающего языку Хайдеггера (кстати, Делез прямо апеллирует к традиции XVII–XVIII веков, называя свою философию «радикальным эмпиризмом»).

Употребляя термин «современная западная философия», нужно помнить о двусмысленности этого обозначения. Западные интеллектуалы, называющие себя «современными философами», делают вид, что они полностью учли в своих построениях позитивные идеи предшествующей эпохи (философии первой половины XX века) и преодолели все «недостатки» ее великих представителей, т. е. пошли дальше них; на деле же у них даже нет способности адекватно понять смысл философии предшествующих двух столетий — ведь они отвергают все «метафизическое», т. е. все

подлинно глубокое и оригинальное, в ней (в качестве наглядного примера можно привести интерпретацию философии А. Бергсона в книге Ж. Делеза «Бергсонизм»: сложнейшую метафизическую систему французского мыслителя, которую проницательные исследователи называют «новым спиритуализмом», Делез превращает в прямолинейный материализм).

В сравнении с этим развитие философии в СССР в 30–80-е гг. выглядит глубоко парадоксальным процессом. С одной стороны, начиная с 30-х гг. философия превращается в своего рода марксистскую «схоластику», в которой остается очень мало живого, хотя и сохраняется определенная «техника» философского мышления. «Оттепель» 50–60-х гг. приводит к раскрепощению и оживлению интеллектуальной жизни; в лице своих самых ярких представителей советская философия вполне выдерживает сравнение с современной ей западной философией. Интересно, что несмотря на цензуру и идеологический диктат советские философы в своих построениях интуитивно двигались в эту эпоху в направлении к тем самым идеям и концепциям, которые стали результатом развития философии начала XX века.

Главным недостатком в это время является как раз невозможность прямого обращения к высшим достижениям национальной традиции, вместо этого советским мыслителям приходится обращаться к классической философии, которая оказалась хорошей школой мысли и позволила существенно поднять уровень философствования в 70–80-е гг. Когда в 90-е гг. «связь времен» была восстановлена, и были заново прочитаны труды философов начала XX века, оказалось, что лучшие наработки советской философии вовсе не противоречат традициям дореволюционной философии и вполне могут быть приведены с ними в некоторое единство. В связи с этим в начале XXI века, когда новая российская философия полностью восприняла наследие столетней давности, главная линия противостояния пролегла не между сохраняющимся марксизмом и возрожденной религиозной традицией (как думали многие в 90-е гг.), а между подлинной философией, в самых разнообразных ее формах, и ее современными западными симулякрами, перенесенными на российскую почву.

В этом смысле русская философия первой половины XX века оказалась естественным и вполне органичным основанием новейшей российской философии в той ее здоровой части, которая не подверглась разлагающему влиянию постмодернизма, более того, именно благодаря возвращению дореволюционной традиции мы смогли избежать процесса деградации философского мышления, подобного тому, который протекал в последние десятилетия на Западе.

Таким образом, мое видение перспектив современной российской философии достаточно оптимистично. Во многом именно благодаря восприятию философской традиции первой половины XX века мы сохраняем достаточно высокий уровень философствования, и эта традиция должна оставаться важнейшим основанием дальнейшего развития. Поскольку она очень органично преломляет в себе как важнейшие концепции западной философии первой половины XX века, так и классические системы, через нее мы сохраняем живую связь со всем наследием мировой философии. Главный же признак упадка философии на Западе — это очевидная утрата связи с традициями прошлого; впрочем это и главный признак, и главная причина всех негативных процессов — ведь философская мысль ни в одну эпоху не должна противопоставлять себя прошлому, она всегда укоренена в этом прошлом и в своей сути чаще всего есть просто попытка по-своему повторить высочайшие достижения этого прошлого. Если же философская мысль полагает себя абсолютно иной (конечно, «более высокой»)

по отношению к прошлому, то она, как растение, вырванное из своей почвы, обречена на быстрое умирание — что мы и наблюдаем на Западе. Этот процесс, протекающий в западной культуре на протяжении последних 40–50 лет, очень ясно описал Владимир Бибахин в книге, посвященной интерпретации итальянского Ренессанса, но дающей очень широкое философское осмысление всей мировой истории, доказывающей, что *ренессанс (повторение прошлого)* — это суть любого великого начинания в истории. Нам стоит прислушаться к словам нашего гениального современника.

Нужно задуматься, — пишет Бибахин, — не слишком ли послушно мы дали загнать себя в безвременье, в застой, в постмодерн, в конец истории. <...> в подвалах мнимой «современности», отгородившейся от времени в воображении собственной исключительности, слишком тесно для настоящих событий. Современность должна была бы стать встречей времен. Настоящее так важно только потому, что через него таинственная глубина прошлого и таинственная широта будущего раскрываются навстречу друг другу [3, с. 18].

И далее, размышляя о подлинной сути Ренессанса XVI–XVII веков, Бибахин констатирует, что современная культура сможет выжить только отказавшись от высокомерного представления о своей «небывалости», оставляющей прошлое навсегда позади; *новое историческое начало* после долгих десятилетий деградации (изображаемой как «невиданное развитие») будет возможно, только если мы сможем осуществить *новый ренессанс, наш ренессанс* — возвращение к самым главным достижениям прошлого.

В своем самом главном и в самом главном для нас Ренессанс от нас закрыт нашим воображением, что будто бы в нашей запредельной исключительности мы потерялись из виду так, что происходящее с нами не измеришь никакой мерой. Мы постклассические, постнеклассические, постмодерные, постреволюционные, посткапиталистические, и не приставайте к нам больше с метафизикой, не читайте нас по Платону, по Гегелю, по Хайдеггеру. Хайдеггер принадлежал еще эпохе, после которой мы уже *пост*. Чего больше, слабоумия или заносчивости, в этой радости колобка, который и от бабушки ушел, и от дедушки ушел, я не знаю. Только одно совершенно достоверно: совсем новый небывалый колобок попадет на зубы первой попавшейся лисе. <...> Чтобы подойти к настоящему Ренессансу, надо найти возможность — это трудно — заметить другое: что древность не сзади, а впереди, человеку от нее не уйти и, возможно, он всего ближе к старому тогда, когда его щечкочет и манит острота небывалой новизны [3, с. 36–37].

Продолжая мысль Бибахина, можно констатировать, что самые оригинальные идеи и концепции русской философии первой половины XX века — это те безусловные достижения нашего прошлого, повторяя которые в настоящем, мы сможем двигаться в будущее и противостоять всем попыткам навязать нам «постметафизическую» философию, т. е. философию, из которой удалено все ее содержание.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Стилизованное православие (о. Павел Флоренский); Бердяев Н. А. Хомяков и свящ. Флоренский // Флоренский: pro et contra. — СПб., 1996. — С. 266–284; С. 380–389.
2. Бердяев Н. А. Типы религиозной мысли в России. Возрождение православия // С. Н. Булгаков: pro et contra. — СПб., 2003. С. 748–781.
3. Бибахин В. В. Новый ренессанс. — М., 1998.

А. Л. Казин*

ФИЛОСОФИЯ РОССИИ

A. L. Kazin
Russian Philosophy

1. Если исходить из преемственности между Россией и СССР, то в первой половине XX века русская философия разделилась на *собственно русскую* (внутренняя и внешняя эмиграция, «философский пароход» и т. д.) и *русско-советскую*. При этом собственно русская философия существовала в СССР так же, как и за границей (П. А. Флоренский, А. Белый, А. Ф. Лосев, Г. Г. Шпет, М. М. Бахтин и др.), хотя, по условиям идеологического окружения, в виде ряда превращенных форм. Более того, русско-советская философская идеология — от интернационал-коммуниста Ленина до национал-большевика и «красного императора» Сталина — унаследовала центральную идею классической русской философии — идею истины-правды (принцип верующего разума), хотя и извратила ее до собственной противоположности (принцип воинствующего атеизма, антиверы). Именно в указанном единстве и заключается целостность русской философии первой половины XX века, как в Отечестве, так и в рассеянии. Ключевой русский духовный акт по своей энергетике оставался религиозным, изменился (в русско-советской философии) предмет веры и мысли.

2. Главным результатом/продуктом новоевропейской цивилизации стал безбожный миф о сверхчеловеке/сверхклассе/сверхнации. Он тщательно выращивался ею, и прежде всего именно в рамках философии Европы, начиная с Ренессанса, через Декарта, Канта, Гегеля к Марксу, Ницше и Хайдеггеру. Сравнительно меньше коснулись России фрейдистские и неопозитивистские тенденции.

Что касается собственно русской православной философии (как в СССР, так и за границей), то она решительно сопротивлялась указанной «сверхчеловеческой» мифологии — достаточно назвать Флоренского с его «обратной перспективой» или Ильина с его «аксиомами религиозного опыта». Так или иначе даже в условиях

* Александр Леонидович Казин — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой искусствознания, Санкт-Петербургский государственный университет кино и телевидения, kisgukit@yandex.ru.

господства социалистического «классового рая», собственно русская философия сохраняла свое переживание творения «в Божьем луче», то есть в цельном знании, а не в том или ином варианте рационального или иррационального антропоцентризма.

3. В данной формулировке вопрос не имеет логического смысла. О соотношении «философии России» и «философии советского периода» см. ответ на вопрос № 1.

4. Что касается современного состояния нашей национальной философии, то придется признать его тревожным. Последний классический христианский русский философ XX века А. Ф. Лосев ушел из жизни в 1988 г., в день просветителей славянства Кирилла и Мефодия. Последующие за ними известные мыслители, как, например, С. С. Аверинцев, сосредоточили свои усилия (отчасти по условиям времени) скорее на изучении мировой культуры, чем в области собственно философской теории. В нынешних университетах России верующий разум не в почете — разве что при факультативных посещениях разного рода «метафизических подвалов», «апофатики ничто», «танатографии эроса» и т. п. Метафизический акт здесь направлен вниз, в inferнальные области. Однако все впереди. С. С. Хоружий пишет о возможном в будущем неопатристическом синтезе православной веры и русского разума — дай-то Бог! В этой связи обращают на себя внимание социально-философские и культурологические труды замечательного московского мыслителя А. С. Панарина, к несчастью, не так давно покинувшего наш мир. Кроме того, существует современная петербургская православная философия — Н. П. Ильина («Трагедия русской философии»), А. Л. Казина («Последнее Царство. Русская православная цивилизация»), А. А. Королькова («Русская духовная философия») и др. Что касается вестернизированной философии в России начала XXI века, то она увлекается виртуальным конструированием «возможных миров», «авангардными экзистенциальными опытами» и т. п., либо просто занимается словесными играми («по Дерриде ботает»). Это, разумеется, роднит ее с остальным просвещенным миром. В принципе философии, как и вообще культуре, следует знать свой шесток. Культура — это то, что *вокруг* культя. Дело философа — осознать истину на уровне умозрения, дело художника — положить ее образ в произведение, но их общее призвание как людей — по мере сил двигаться туда, откуда виден свет.

5. Если говорить о перспективах современной философии Европы, то она имеет их только в союзе с русской православной философией. Покинув пределы христианского духовного пространства, европейская (западная) философия абсолютизировала антропологический принцип мышления, превратив его в самодовлеющий *антропоцентризм*. Этот путь закономерно привел ее к мировоззренческому *позитивизму*, а затем и *нигилизму* во всех его вариантах, вплоть до «словесных игр» как единственному собственно философскому занятию. Упразднив в эпоху модерна Бога, западная мысль в период постмодерна упразднила и человека. Современная Европа и Америка научились жить без Истины, довольствуясь правом увядающего Нарцисса любоваться собственным отражением в пустоте. Новоевропейское *ratio* и христианский верующий разум представляют собой две различные позиции человека относительно Бога и природы. Со времен Ренессанса до наших дней Запад развивал в философии (и вообще в культуре) принцип *Ego* (самосознания) как «пастуха» бытия, будь то собственно рационализм картезианского типа, или германский трансцендентализм, или «философия жизни» марксовско-нищевско-фрейдовского извода. Собственно говоря, западное философствование после Ренес-

санса было ничем иным, как интеллектуальным сопровождением проекта модерна в Европе, претендовавшего на обожествление человека и достижение им успеха (счастья, богатства, власти) на этой земле, здесь и теперь. Разумеется, такой проект был утопичен с самого начала, что и зафиксировал постмодерн: нравственный коллапс культуры, не различающей больше верха и низа, правды и кривды, радости и страдания, мужского и женского, полета и падения, жизни и смерти, Бога и сатаны. Ключевые тенденции постмодерна, будучи продолжены в будущее хотя бы еще на сто лет, грозят смертью всему человечеству.

Путь православной мысли в истории был другой. Иоанновский ум России не стремился вызвать Бога на поединок, как это сделал гордый фаустовский ум Запада. Взамен она получила дар *умозрения*, способность замечать нетварные светлы в бытии. Для того чтобы осознать их, нужна была иная, не-западная философия, которая выстраивала бы свою интеллектуальную структуру как разумное выражение веры. В этом и заключался *подвиг* русской философии: в лице своих классиков она сознательно пошла на самоограничение, на умственную жертву ради того, чтобы не порвалась связь мыслящей твари с Творцом — источником всех смыслов. Таким путем шла *онто-гносеология* Флоренского и Лосского, *онто-культурология* Ильина и Федотова, *онто-антропология* Бердяева и Несмелова, *онто-символизм* Карсавина и Лосева. Крест познания у них был общий. Между ними не было непреходимых перегородок: они реализовали разные формы (модусы) верующего ума, разные пути его тематизации. Истина — это дух, постигнутый в умозрении; благо — это дух, явленный в энергии; красота — это дух, воплощенный в предметном образе. Русская христианская философия стремилась осмыслить перечисленные лики Истины в их единстве, а не противоположении. Тем более она не хотела отрывать от нее человеческое самосознание. По мере надобности наша национальная мысль использовала *ratio* (логическое основание, формальную причину) того или иного смыслового шага, но по существу всегда понимала истину не как правильное суждение, а как *состояние цельного духа, метафизически соотношенного со сверхличной правдой*. Так или иначе она держалась *классического* типа дискурса, парадоксально сохраняя его даже в своем модерне (короткий «серебряный век»). Что касается «православного постмодерна», то подобные опыты у нас не вышли за пределы философско-литературной богемы. Конечно, русская мысль порой ошибалась, забредала куда-то в сторону — но кто гарантирован от ошибок? Судить людей — в том числе и мыслителей — надо по тому лучшему, что они сделали, а не по тем заблуждениям, в которые они вольно или невольно впадали.

В отличие от западной, собственно русская философия (как в Отечестве, так и в рассеянии) не покидала христианского духовного поля. В этом плане русская национальная философия до сегодняшнего дня сохранила *теоцентрический* (классический) тип рассуждения. Основным содержательным принципом русской философии является отказ *верующего разума* от трансцендентального, или любого другого, *самообоснования*, благодаря чему он поддерживает онтологическое (а значит, также этическое и эстетическое) единство с богосозданным бытием. Русский метафизический акт — выход сознания за собственные пределы — это *подвиг* личной любви и веры, а не указание какой-либо рациональной причины, принуждающей сознание сделать именно такой, а не другой выбор. Развивая свою интерпретацию бытия в свете божественного присутствия, русская христианская философия не является ни «параллельным богословием», обращенным

к имени, ни рациональной наукой, оперирующей безличной схемой. Во всех трех своих ключевых ипостасях — онто-гносеологической, онто-антропологической и онто-символической — русская философия сознает условный (ограниченный) характер интеллектуального представительства бесконечного в конечном. Русская философия — это то, что может сказать о мире и человеке языком понятий наша национальная культура.

Представляя теоретическую (умозрительную) грань верующего разума, русская философия ни в коем случае не отделяет ее от других сущностных сторон единой человеческой души, и прежде всего ее этического и эстетического порядка. Любой собственно русский философский текст может быть прочитан как художественное произведение, и наоборот, всякое поэтическое творение, так или иначе, представляет собой нравственно-эстетическое *profession de foi* (символ веры). *Разделение духовной деятельности по ее способу (модусу) не привело у нас к разделению самой деятельности, как это произошло на Западе.* «Чистая» философия в России — такая же нелепость, как и «чистое» искусство.

Из русской философии не надо делать кумира, но надо уважать ее своеобразие как посильной попытки национального ума разобраться в настоящем и приготовиться к тревожному будущему.

А. А. Корольков*

АПОГЕЙ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

*A. A. Korol'kov
The Apogee of Russian Philosophy*

Говорить о целостности философии любой страны и любого периода истории крайне сложно. Вряд ли кто-то может предложить бесспорные критерии целостности даже античной философии, а тем более немецкой, хотя бы учитывая факты существования в едином историческом времени Гегеля, Маркса, Шопенгауэра, а тем более последующего противостояния рационализма и иррационализма. И все-таки не только хронологически соединены имена древнегреческих философов, или имена Канта, Гегеля, Фихте, Шеллинга.

Русская философия являет собой целостный феномен несмотря на то, что она никогда не стремилась к созиданию философской системы, к системотворчеству. И целостность русской философии достигла своего апогея в первой половине XX столетия, ибо именно в этот период она самоопределилась в проблематике, устремлениях, самосознании и самооценках. О целостности русской философии какой-то половины века невозможно говорить в отрыве от целостности феномена русской философии во всей ее истории.

Типологические черты русской философии отмечал еще в 1840-м году первый ее историк, архимандрит Гавриил. Он подметил, что Россия, «не отвергая логики Аристотеля, преимущественно любила Платона». В широко известных ныне очерках о русской философии А. Ф. Лосева и С. Л. Франка фактически тоже выстроена типология этой философии, свидетельствующая об ее целостности. И хотя Лосев настаивает на том, что русской мысли чужды стремления к системосозиданию, но это не противоречит тому, что в ней есть духовная целостность, единство поисков.

Вопрос о целостности философии в России XX столетия предполагает не упрощенное представление о феномене целостности как соединении единообразного,

* Александр Аркадьевич Корольков — академик РАО в Париж, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философской антропологии и истории философии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, a-korolkov@mail.ru.

а то понимание, которое открыто на различной предметной основе Гегелем и К. Н. Леонтьевым: целостность — это единство разнообразия. В таком же ключе характеризовал целостность полифонических романов Достоевского М. М. Бахтин, образно он сравнивал мир романов Достоевского с церковью как общением неслиянных душ, где сходятся и грешники, и праведники.

В русской философии первой половины XX века слишком остры противоречия, чтобы онтологически воссоединиться в органическую целостность. Конечно, можно упрятать поиски «единства в разнообразии» под двумя одеялами — русская и советская философия. Понятно, Бердяев, Булгаков, Ильин, Эрн, Зеньковский окажутся под покровом русской философии, а Ленин, Деборин — под суконным одеялом советской философии.

Едва ли возможен однозначный ответ и на вопрос о соотношении и соотнесенности философии России с философией *советского периода*. Точнее было бы, конечно, ставить вопрос о том, как соотносятся *русская философия* и *советская*, ибо *философия в России* — это топологическое, географическое измерение. И Лосев, и Бахтин написали свои классические труды в 20–30 годы, то есть в период советский, но их труды и по духу, и по насыщенности идеями принадлежат традициям русской философии в не меньшей степени, чем философские сочинения русского зарубежья. Есть два целостных феномена философии России первой половины XX века — собственно русская, развивающая искания отечественной мысли, и идеологизированная философия, марксоцентричная. Чем более укреплялась советская идеология, тем в большей степени, с разной степенью свободного самоопределения, русские философы адаптировались к возможностям советской философии. Лосева долго не допускали к преподаванию собственно философии, но с конца 40-х годов его приглашают для переводов и комментирования античных текстов.

Пожалуй, в работе Лосева над статьями «Философской энциклопедии» нагляднее всего обнаруживаются ограничения, сложившиеся в советский период, для подлинно философского творчества. Можно ли упрекнуть Лосева в том, что он написал для энциклопедии не только глубоко профессиональные статьи по персоналиям и проблемам античности, но, например, статью «Мера»? Он и в этой статье остается верен самому себе, своей высочайшей квалификации и не повторяет плоских формул учебников диалектического материализма о мере. Всякий исследователь меры и сегодня не может не считаться с классификацией значений термина «мера», предложенной Лосевым, его трактовкой эволюции категории меры в истории мировой философии и искусства. Есть в этой статье и небольшая заключительная часть о диалектико-материалистической интерпретации меры, она написана тактично, с должными и объективными оценками вклада диалектики в учение о мере. К сожалению, наша философия XX — начала XXI веков предпочитает вовсе умалчивать о вершинных достижениях философии, выросших на почве диалектической философии, в том числе и марксистской. Э. В. Ильенков, безусловно, реанимировал лучшее в диалектическом понимании абстрактного и конкретного, но сопоставление его книги «Диалектика абстрактного и конкретного в “Капитале” Маркса» с книгой И. А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» говорит о несомненной близости столь различных философов в постижении конкретности бытия.

Философы России конца XIX, а тем более начала XX века прекрасно знали европейскую философию, а некоторые стали ее адептами, но при всех увлечениях кантианством, гуссерлианством, позитивизмом, в России неумолчно бил живой источник

собственно русской философии. Этот период замечателен тем, что хотя и на короткое время, но русские мыслители смогли заинтересовать западных философов своими темами, предостережениями. Под влиянием русских философов, писателей, на Западе возросло внимание к Достоевскому, Бердяев и Шестов всколыхнули волну экзистенциалистских вопросов, профессора и доценты Православного богословского института в Париже на равных участвовали в европейских диспутах по философии религии, собирали на свои лекции не только русскоязычную и православную аудиторию. Речь идет и о богословах, и о философах, хотя они, как правило, своим творчеством демонстрировали неразрывность духовных устремлений богословия и философии. Это С. Н. Булгаков, В. В. Зеньковский, Г. В. Флоровский, А. В. Карташев, Г. П. Федотов, архимандрит Киприан (Керн), В. В. Вейдле, Л. А. Зандер, В. Н. Ильин.

С появлением возможностей в современной России свободного философского творчества можно было ожидать не только переиздания и комментирования блестящих трудов русских мыслителей, но преемственного развития их идей, возрождения духовной направленности русской философии, обращенной к душе человека, к идеалам, к правде жизни, к совести, к Логосу, к судьбе России как континенту духовных исканий. Пока такое преемство проявляется слабо, и можно лишь надеяться на то, что на студенческой скамье ныне где-то сидят будущие русские философы, принимающие эстафету от подлинно национальных и вместе с тем универсальных философов первой половины XX столетия.

П. А. Сапронов*

ФЕНОМЕН РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

*P. A. Sapronov
Russian Philosophy as a Phenomenon*

1. Если под философией России первой половины XX века понимать ту традицию, которая идет из XIX века и начало которой положено П. Я. Чаадаевым и славянофилами, то, разумеется, это целостный феномен. Здесь, правда, не избежать уточнения простейшего характера — идет ли речь о философии, существовавшей в российских пределах или о том, что несло в себе черты национального своеобразия, что складывалось в целое творчеством многих мыслителей, в том числе и несогласных друг с другом вплоть до ожесточенной полемики между собой. Впрочем, это наше различие как раз и предполагает совпадение целостности и самого факта существования философии русской, а не просто в России. Поэтому предложенный вопрос мог бы быть переформулирован, скажем, таким образом: «Существовала ли в первой половине XX века русская философия или же дело ограничивалось наличием философии в России».

Положительно отвечая на первую часть вопроса, остается обратиться к тому, в чем выражалась целостность русской философии. А начинать тогда нужно с того, что обозначать ее как философию было бы как минимум не точно. Точнее будет говорить о русской философской или даже религиозно-философской мысли. Уже само по себе это обстоятельство определяет характер целостности отечественной философии апофатически. В том смысле, что философией в полном смысле слова она никогда не была. Русская религиозно-философская мысль заместила собой собственно философию. В этом, кстати говоря, фундаментальное отличие философской ситуации в России и на Западе. В последнем случае религиозно-философская мысль сосуществовала с философией, будучи совершенно несопоставимой с последней по своему значению. Так, например, граф Ж. де Местр был несомненно одним из крупнейших представителей западной религиозно-философской мысли. Но в философском плане

* Петр Александрович Сапронов — доктор культурологии, профессор, директор Института богословия и философии (РХГА), ibif@inbox.ru.

его фигура совершенно несопоставима, скажем, с представителями немецкой философской классики. Ни по влиянию, ни по масштабам философской мысли.

Заместив собой философию, заняв ее место, русская религиозно-философская мысль, что вполне естественно, обрела свою целостность не на философской почве. Можно сколько угодно перечислять ее тематические предпочтения, формулируя их на философском языке, как это многократно делалось и наверняка будет еще делаться, все равно это не будет иметь отношения к выявлению характера целостности русской философской мысли. Гораздо уместнее ее искать не в предметной области, не в том, что исследовалось, а в подходе к тем реалиям, которые проходят по ведомству философии. Положим, русская мысль действительно настаивала на поисках и обретении цельного духа или цельного знания, видела в качестве философской задачи преобразования жизни, а не просто осмысления всего сущего в его единстве и т. д. В любом случае самое значимое в этом случае не конкретные интеллектуальные построения, часто очень слабые, а сама сверхфилософская установка тех, кто мыслил себя философами. Русскому уму как-то неизменно не давалось пребывание в рамках философии, для них она существовала в конечном счете как средство, инструментарий для достижения уже потусторонней философскому знанию полноты бытия.

Если обратить внимание на этот и подобные ему моменты, присутствующие в доктринах различных русских философов, то в них и можно обнаружить то, в чем состояла целостность нашей философской мысли. Она была в первую очередь единством познавательной установки, настроения ума, философской задачи и философских ожиданий по ту сторону собственно философии. Конечно, таким образом понимаемая целостность остается слишком неопределенно сформированной. В плане же большей определенности и конкретизации можно указать на то, что сверхфилософская устремленность русской религиозно-философской мысли, с одной стороны, выражалась в критике и неприятии западной философии в качестве отвлеченного знания. С другой же стороны, русские мыслители были совершенно не восприимчивы к различению между философией и богословием, философией и религией. Они ощущали себя вольными мыслителями, мало связанными какими-либо философскими обязательствами. Их мысль могла быть публицистической, мифологизирующей, стилизованной под пророчество, принимать тон исповеди и т. д. Все это выражалось в построении доктрин внятно противоречивших друг другу, а нередко и самим себе. Но это в конечном счете не колеблет целостности русской философской мысли, поскольку целостность ее строится на единстве и близости исходных интуиций и менее всего на их проработке. Конкретные доктрины того или иного русского философа особого значения не имеют и никогда не имели. Значение имело самоизлияние души. Не случайно поэтому в русской мысли не сложилось ни одной философской школы. Были почитатели и последователи, но не учителя и ученики. По части почитания, наверное, над всеми первенствует В. С. Соловьев. Однако представить себе соловьевца наподобие кантианца или гегельянца нет решительно никакой возможности. Потому что кантианство или гегельянство обязывали их приверженцев к определенному философскому методу, к последовательному развитию, интерпретации построений основоположников философской школы. Ничего подобного в отношении философии Соловьева было невозможно ввиду ее поверхностного и эклектического характера на собственно философском уровне. Зато интуиции, прозрения, «виденья непостижные уму» — это дело другое. Они увлекали и захватывали. Такое соловьевство притягивало

и втягивало в себя. Становилось некоторой целостностью настроений и прозрений уже не одного только Соловьева. В известном смысле нечто подобное было характерно и для всей русской религиозно-философской мысли. Она вращалась в кругу одних и тех же в своей основе идей, представлений, образов, деклараций, мифологем. Ее представители каждый раз заново перебирали их, создавали новые сочетания все из тех же «модулей». Да, это предполагало известную целостность русской мысли, создавало внутри нее устойчивую традицию. Нужно только трезво квалифицировать характер этой целостности с действительно философских позиций.

2. Вопрос о соотношении философии России первой половины XX века с современной западной философией, вообще говоря, можно было бы поставить в двух аспектах. В аспекте взаимовлияния и аспекте типологической близости или инаковости.

Касательно взаимовлияния приходится констатировать почти исключительно однонаправленное воздействие западной философии на русскую. Конечно, у некоторых западных философов можно встретить констатацию важности для них философского опыта некоторых русских философов. Скажем, для А. Камю — Л. Шестова, а для Э. Мунье — Н. А. Бердяева. В целом это именно исключение из обычного правила однонаправленного воздействия. Впрочем, оно носило такой характер, что никого из значительных русских философов нельзя причислить к прямым последователям кого-либо из их западных коллег. И в общем-то, не в силу их собственной философской значительности и самобытности. Дело здесь, прежде всего, в своеобразии русского философствования, в том, что его результаты — это религиозно-философские выкладки с их родовыми признаками, а не собственно философские построения.

Поэтому, например, Бердяев мог сколько угодно обозначать себя как экзистенциального философа. От этого он экзистенциалистом не становился. Экзистенциализм все-таки предполагает определенную технику мышления, известную устойчивость философской позиции. У Бердяева же нечто действительно близкое к экзистенциализму беззаботно сочеталось с неприемлемым для экзистенциальной философии. В конечном счете русский философ свой пафос личности и свободы не смог фундаментально обосновать философски, он у него мирно уживается с тем, что личностное и свободное растворяет в некотором невыразимом и добытийственном первоначале. Оно у Бердяева сближено с *gotheit* мастера Экхарта или *унгрунд* Я. Беме. А на таком основании никакой персонализм или экзистенциализм невозможны. Возможными остаются разве что околофилософские медитации, когда пафос личности и свободы остается заявкой, интонацией и менее всего пресуществляется в философскую реальность.

Соотнесенность русской философской мысли с современной ей западной философией складывалась таким образом, что и без подпитки от последней было не обойтись и усвоить западный опыт получалось только за счет пресуществления философии в не собственно философскую реальность. Иначе говоря, когда западная философия XX века стимулировала развитие нашей религиозно-философской мысли, это было воздействие одной реальности на другую, разнопорядковую с ней. Это, знаете, по аналогии с тем, как художественная литература могла нечто определять в философии или, наоборот, последняя находить свой отклик в первой. Взаимодействие могло быть очень существенным и продуктивным, отчего ни литература не становилась философией, ни философия литературой.

3. Философия в России советского периода, если под ней не иметь в виду существовавшую подпольно и под спудом, несколько десятилетий сосуществовала с русской

религиозной философией в эмиграции. Понятно, что прямые контакты со стороны советских и русских философов зарубежья были невозможны, точно так же обстояло дело с усвоением одной стороной философского опыта другой стороны. Своеобразие, если хотите экзотика, создавшегося положения состояла, помимо прочего, в том, что советская философия ничуть не в большей степени была философией, как она понимается на Западе, чем русская религиозно-философская мысль.

Если последняя оставалась слишком обремененной публицистичностью, мифологизированием, неопределившимся по отношению к богословию характером, чтобы быть собственно философией, то советская философия изначально выстраивалась в самой тесной увязке и неразрывной связи с идеологией. Это не скрывалось, в этом усматривалось даже ее преимущество по сравнению со всей предшествующей философией. Выстроенная на идеологических основаниях советская философия еще и заявляла себя не просто как единственно верная, но еще и в качестве общеобязательной. На это само по себе вполне очевидное обстоятельство нужно обратить внимание ввиду того обстоятельства, что тот, кому предстояло стать советским философом, не мог стать им в полном смысле слова, несмотря ни на какую одаренность.

Все-таки путь философа обязательно предполагает свободу самоопределения по поводу приемлемого и отвергаемого им. Философская предзаданность, поскольку она принимается философом, сразу же делает из него фигуру философски сомнительную и ущербную. Что и происходило с отечественными философами с неизбежностью. Отчасти спасала, точнее будет сказать смягчала, ситуацию возможность расстановки своих акцентов в марксизме, предпочтения в трудах К. Маркса его ранних сочинений. Ну а если говорить о такой уже вполне чуждой философии и в силу образования и в силу своих интеллектуальных установок и возможностях фигуре, как В. И. Ленин, то даже в нем открывалась перспектива увидеть прежде всего диалектика, а не жесткого ортодокса-марксиста.

Никаких подобных советским ограничений, разумеется, русская религиозно-философская мысль не знала, почему и нужно говорить о двух различных типах квазифилософичности образований, заявлявших себя под знаком философии. Между тем их типологическая разнопорядковость не исключает, как мне это представляется, наличие некоторой близости между ними при том, что она остается близостью разнородного и разнопорядкового. Наиболее существенный пункт этой близости — это сосредоточенность на критике западной философии. Она все-таки оставалась конститутивным моментом как русской религиозно-философской мысли, так и советской квазифилософии.

Для первой из них отталкивание от Запада производилось прежде всего через неизменное усмотрение в философских системах отвлеченного знания в предположении возможной его цельности. Последняя же предполагалась достижимой за счет неразрывной связи между философией и религией, когда философия являет собой полноту религиозного опыта. С позиций советского марксизма западная философия — это тоже «отвлеченное знание». Отвлеченность ее в попытке занять точку зрения вечности в неготовности признать свою связь с общественной практикой, более того, своей роли в борьбе классов. А это предполагало заведомое слияние философии с идеологией, чего не хотела признавать домарксистская философия.

Очевидно до какой степени не совпадают и чужды друг другу две разновидности критики западной философии. Был, однако, в этой критике и момент близости достаточно существенный. Я имею в виду обстоятельство для меня очевидное: лучшие работы советских философов, как правило, были написаны историками филосо-

фии. И они в то же время носили более или менее критический характер. Причем критика производилась не обязательно с позиций марксизма, в ней давала о себе знать и острота собственного философского ума и в какой-то мере принадлежность к русской культуре, которая обнаруживает себя в религиозно-философской мысли. На этот счет я позволю себе ссылку на работу, вышедшую, кажется, в 1970 году, книгу П. П. Гайденко «Трагедия эстетизма».

Она посвящена рассмотрению философии С. Кьеркегора. Но в ней по существу никак не представлен марксистский подход. Гайденко вводит философию датского мыслителя прежде всего в контекст немецкого романтизма. Видит в Кьеркегоре его глубокого критика. И вместе с тем романтическое остается, согласно Гайденко, в Кьеркегоре непреодоленным. В этом отношении обнаруживаемая у романтиков «трагедия эстетизма» — это еще и реальность философии, жизненной позиции и жизненного пути самого Кьеркегора. Критик и отрицатель романтизма тем самым тоже попадает под удар собственной критики. И самое здесь примечательное — это то, что автор книги о Кьеркегоре судит о его трагедии с позиции близкой представителям русской религиозно-философской мысли в том отношении, что это позиция неприятия разорванности человеческого существования и, соответственно, утверждения цельности человеческого духа. Цельность же эта, согласно Кьеркегору в интерпретации Гайденко, предполагает бытие человека в безусловной вере, в качестве «рыцаря веры». Будет она, и все остальное приложится. Разумеется, это не та вера, о которой писали И. В. Киреевский или В. С. Соловьев. У них она была верой как началом собирательным и синтетическим. Вера же гайденковского Кьеркегора предполагает отвержение, кризис, смертельно опасный прыжок над пропастью. И все же в сторону цельности и гармонии. Наверное, все-таки его итог тот же, о котором говорил Киреевский, а вслед за ним и Соловьев.

Если книга П. П. Гайденко оказалась не чуждой традиции нашей религиозно-философской мысли явно по своим результатам и вряд ли в виду авторских намерений, то софиологические статьи С. С. Аверинцева — это несколько другой случай. Вряд ли у кого-нибудь при чтении его работ возникали ассоциации с отечественной религиозно-философской мыслью. Но вот мы обращаемся к статьям автора, посвященным Софии-Премудрости Божией. Они написаны в учено-филологическом и культурологическом ключе, а вовсе не как вольная философская эссеистика. И тем не менее ученые разборы Аверинцева оказываются написаны в софиологическом ключе. София в них представлена не как некоторая мифологема внутри христианства, по сути ему вполне чужеродная. Напротив, согласно Аверинцеву, что-то в ней есть, какой-то глубокий вначале ветхозаветный, а потом и христианский опыт она собой выражает. Здесь наш автор оказывается вполне созвучным нашим мыслителям-софиологам от В. С. Соловьева до о. Сергия Булгакова и Л. П. Карсавина. Конечно, можно в этой связи указать на то, что Аверинцев никогда советским философом не был. И возражать против этого не приходится, но он в то же время вполне вписывался в целое русской советской культуры, ее интеллектуальной составляющей. Не в том смысле, что принимал, скажем, марксистскую доктрину. Впрямую этого от него и не требовалось. И все же с существованием Аверинцева и ему подобных мирились. Они вольно или невольно играли роль респектабельной составляющей режима, его оснований, идеологии, не подрывали опирающейся на нее культуры. И саамы «аверинцевы» не могли не ощущать того, что соблюдают некоторые правила игры, не выходят за их рамки. Они тоже советские ученые и мыслители. Вроде бы между

ними и записными идеологами от науки не было ничего общего. Но они тем не менее пребывали внутри советского целого. Пребывая же, вдруг кто-то из них становился не чуждым традиции религиозно-философской мысли.

4. Для нашей страны сегодня, как никогда ранее, характерно существование не русской философии, а именно философии в России. Она далека от всякого намека на целостность, причастность сколько-нибудь устойчивой традиции. С крушением большевистской России философский марксизм стал не просто необязательным, следование ему начало восприниматься как дурной тон, архаика, отсталость. И в самом деле, за марксизм теперь если и держатся, то, как правило, ввиду растерянности, невозможности следовать чему-либо другому помимо вчерашнего и хоть как-то известного. Но в ситуации, когда сколько-нибудь заметных марксистов вдруг не оказалось, заявила себя далеко не просто философская разногласица, для многих долгожданный философский плюрализм. Начались бесконечные стилизации и примеривания к себе современных западных философских одеяний. Понятно, что наиболее привлекательными из них стали постмодернистские одеяния. И что особенно поражает: что называется, ни с того, ни с сего обнаружилась способность усвоения достаточно многими нашими «философами» языка постмодернизма. Прежней марксистской сухости, кондовости и корявости как не бывало. Но что их сменило на самом деле? В общем-то, простодушная имитация, подражательность стилизации. Чуждый философский опыт глубоко или вообще не пережитый здесь явно ни при чем. Своим достоянием он не стал, дело ограничилось стремлением быть с веком наравне. И в этом странным образом, но все-таки обнаруживается некоторая преемственность со стилем философствования в России первой половины XX века, да и вообще русской религиозно-философской мысли.

Эта мысль, ведь, несмотря ни на какой ее критицизм по отношению к западной философии, неизменно находилась под ее влиянием. Когда смена философских течений или появление новых философских имен первого ряда сразу же сказывались на русской мысли. Самым ярким примером на этот счет является казус Ф. Ницше. Он оказал огромное влияние на русскую религиозно-философскую мысль начала XX века несмотря на ее декларируемую религиозность и воинствующее антихристианство Ницше. Влияние стилистическое, но не только. Ницше, к примеру, христианизировали на манер Н. А. Бердяева. Или обнаруживали в его философии глубокую, кризисную, безнадежную и все-таки религиозность (Л. Шестов). Но это было по крайней мере воздействие на русскую мысль, не разрушавшее ее единство, приобщавшее ее к чуждому опыту с сохранением ведущих тенденций этой мысли. Современная же «философия в России» заимствует и подражает дискретно. Каждый философски спасается как может и, я подозреваю, без особого успеха.

Намеченная общая картина между тем не исключает отклонений и неместимости в нее. Самым ярким и внятным примером сказанному является творчество Д. Галковского и прежде всего его книга «Вечный тупик». Конечно, она никогда не была бы написана, если бы мимо ее автора прошли произведения В. В. Розанова. И не то чтобы Розанов повлиял на какие-либо мотивы, построения, оценки и т. п. Галковского. Воздействие, которое исходит от Розанова, гораздо глубже. Конечно, здесь можно говорить не только о генетических, но и типологических связях, далеко не всегда и во всем различимых, однако наличие первых из них тем не менее несомненно. Галковский близок к Розанову, даже совпадает с ним тем, что он «частный мыслитель». Тексты того и другого — самоизъявление души, в которых нет ни малейшей попытки само-

отстраненности и самопреодоления, нет «точки зрения вечности». Они представляют собой некоторую нерасчлененность работы ума и умонастроения. Что Розанову, что Галковскому лучше не задавать вопрос о том, а как оно есть на самом деле? Да что там, и вопрос о том, в каких границах остаются действительными их утверждения, каковы допущения, на которых они базируются, их совершенно не касается. Самопредъявление Розанова и Галковского — это полная нерасчлененность философствования и мифологизирования. В нем почти всегда «что-то есть», увлекательное или завораживающее. Но потом все-таки начинаются вопрошания касательно познавательного статуса этого «есть». И оно заведомо безответно, точнее же будет сказать, этот ответ всегда один. Существовала или существует сегодня такая душа, как В. В. Розанов или Д. Галковский. Так ей видится мир, человек, Бог. Ручаться можно только за то, что таковы Розанов или Галковский. Не более. И тут при чтении обширных текстов одного или другого нас подстерегает разочарование. Да сколько, наконец, можно говорить по-своему, о своем, о себе? Почему бы им не увидеть кого-то или чего-то кроме себя и своего? Сами по себе они, наверное, очень интересные люди, но ведь интересны в конечном счете в соотносении с другими людьми, во встрече с ними. Исключительная же обращенность на себя грозит оставить доверившихся при самих себе и своем интересе, не распахивая мир, не расширяя горизонта, как оно обещалось поначалу. Близость по этому пункту, если хотите конгениальность Розанова и Галковского, — это на самом деле свидетельство того, что современная философия в России, не имея устойчивой связи с русской религиозно-философской мыслью, в этом отношении не безусловно одномерна и однозначна. Видимо, по этой части в будущем еще возможны сюрпризы.

5. Русская религиозно-философская мысль, какой она возникла во второй трети XIX века, закончила свое существование к середине XX века. Она не была прервана крушением Петербургской России, оно разве что осложнило существование русской мысли. Русская религиозно-философская мысль оставляет по себе впечатление пройденности ею некоторого предзаданного ей цикла, в ритме «и восходит солнце, и заходит солнце». В очень существенном аспекте она замкнута на себя, герметична. Войти в нее, следовать ей, осваивать ее опыт можно не иначе, чем резонируя русской мысли. То, какой она состоялась, в очень малой степени предполагает усвоение тех или иных ее «идей». Настоящее их бытие и настоящая им цена — это пребывание в рамках целого, которому они принадлежат. Взять что-то из русской философии внеположенным ей авторам или философским течениям означало бы коренную трансформацию той или иной «идеи». В новом контексте она приобрела бы совсем иной смысл или, скорее всего, не прижилась бы вовсе.

И потом. Как таковые философские ходы и философы русской мысли не обладают никакой философской оригинальностью. Попросту потому, что собственно философским они не являются. Ну, что, скажем, делать собственно философии с такими понятиями-мифологемами, как «всеединство», «цельное знание» или «соборный разум». Первое из них, будучи первоначально философской установкой в русской мысли, очень быстро обернулось Софией — Мировой Душой. Второе, в принципе, квази- или мета-философская реальность. По существу, за ним стоит критика и неприятие философии как таковой. В еще большей степени то же самое можно сказать о соборности и соборном разуме. Исходно они заявлены как инкорпорирование вероучительной реальности в философское знание. Но это только тщетная заявка А. С. Хомякова. В действительности «соборный разум» — это все та же мифологема, которую ни в каком отношении невозможно трансформировать в философскую реальность.

Если вообще говорить о каком-либо значении идей русской мысли первой половины XIX века для современной философии, то они в какой-то мере актуальны исключительно в русских пределах. Все-таки возникла и существовала наша религиозно-философская мысль не по воле случая. Может быть, с позиций общефилософских она суть «псевдоморфоза», но с точки зрения русской философии признания в таком роде недостаточно. Сводить счеты с отечественной более чем столетней традицией нужно. И такое сведение счетов равно предполагает отталкивание и притяжение. Отталкиваться так или иначе придется от нефилософского в русской религиозно-философской мысли, выявлять ее публицистичность, мифологизирование и т. д. Под «притяжением» же я понимаю поиск того позитивно-философского, что так и осталось невыявленным и неразвернутым философски, по существу осталось интуицией и смутным предчувствием того русского философского слова, которое могло бы предложить миру свое и вместе с тем универсальное, как это и положено философии. Как я полагаю, такой путь совершенно необходимо пройти отечественной философии, если она не готова оставаться философией в России, образованием заведомо фрагментарным и маргинальным.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В СТАДИИ МОЛЧАНИЯ (О ПОДПОЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ В РОССИИ)**

В статье исследуется феномен нелегитимного философского творчества; автор связывает его с именами Я. Друскина, М. Бахтина, А. Мейера, Я. Голосовкера и других. «Подпольная философия» рассматривается в трех аспектах: 1) как тип творческого поведения, в разной степени демонстрирующий интеллектуальный нонконформизм; 2) как способ создания, хранения и обмена текстами опасного для властей содержания; 3) как тип вербального (невербального) самопредъявления в условиях вынужденной изоляции или принципиального одиночества. Подпольное творчество было для русских мыслителей Серебряного века не только средством выживания, но и способом сохранения и развития наиболее перспективных школ мысли.

Ключевые слова: философия в России, подпольная философия, Серебряный век, эстетика и риторика молчания, апофатика и юродство, творческое поведение Бахтина и Мейера, официальное и неофициальное в культуре.

K. G. Isupov

Russian Philosophy at the Silence Stage (on the Underground Philosophy in Russia)

In article is investigated the phenomenon of illegitimate philosophical creativity; the author connects it with Ya. Druskin, M. Bakhtin, A. Meyer, Ya. Golosovker's names and others. «Underground philosophy» considered in three aspects: 1) as the type of the creativity, showing intellectual non-conformism in varying degrees, 2) as a way of creating, conservation and cultural exchange of texts with content dangerous for the authorities, and 3) as a type of verbal (non-verbal) self-presentation in conditions of forced isolation or radical solitude. Underground creativity was for the Russian thinkers of the Silver age not only means of a survival, but also way of preservation and development of the most perspective schools of thought.

Keywords: philosophy in Russia, underground philosophy, the Silver age, an esthetics and rhetoric of silence, apofasis and yurodstvo, Bakhtin and Meyer's creative behavior, official and informal in culture.

* Константин Глебович Исупов — доктор философских наук, профессор, кафедра эстетики и этики, Российский государственный университет им. А. И. Герцена, kgisupov@mail.ru.

** Статья подготовлена в рамках проекта «Аксиосфера современности: философско-эстетический анализ и нравственное обоснование социокультурных практик», грант РГНФ № 12-03-00411.

Введение в тему

Среди бытующих в гуманитарной среде словосочетаний, типа «подземная поэзия» (Герцен, Огарев), «потаенная русская литература» (по названию лондонского сборника 1861 г.), «вольная русская поэзия» [17], нет термина, корректно обобщающего подпольное творчество культуры. После книги М. Бахтина о Рабле актуализована оппозиция «официальное/неофициальное»; ныне широко используется выражение «культура-2» (т. е. все та же — «неофициальная»). Неудобство применения этих формул в качестве рабочих терминов в том, что официальное и неофициальное могут меняться местами. Екатерина Великая в свое время запретила ею же созданный «Наказ»; полупотаенные трактаты масонов XVIII в. весьма быстро наполнили печатные журналы новиковской эпохи; опасным в некий момент было держать в доме ставшую неактуальной книгу И. Сталина «Вопросы ленинизма»; доклад Н. Хрущева на XX съезде о культе личности был оглашен как сугубо секретный партийный документ, потом его прочитали 18-ти миллионам комсомольцев, но еще ранее он мгновенно стал международно известным. Утопии, легально создаваемые А. Платоновым («Котлован», «Чевенгур»), вели жизнь нелегально читаемых антиутопий. Вырвавшийся на свободу андеграунд еще и теперь претендует на культурный приоритет [5]. Ротация рукописной и печатной продукции в их сложных взаимопревращениях показывает картину размытости границ легитимного и нелегитимного.

Дело усложняется вопросом о широте того читательского горизонта, к которому обращены подпольные тексты. Первоначальная эмигрантская публицистика («Колокол», «Полярная звезда») отмечена политической агрессией и жаждала массового читателя, но «Апология» В. Печерина адресована совсем другой аудитории. Количество и качество нелегальной литературы определяется, увы, не авторским талантом, а ожиданиями читателя. Специфика литературного подполья еще и в том, что растражированные потаенные тексты интересуют только первую волну потребителей: когда «Архипелаг ГУЛАГ» в дешевом издании стали продавать прямо на улицах Ленинграда, первые тиражи раскупили те, кто прочел этот роман-исследование в машинописи. Сочинения Н. Бердяева были доступны в спецхранах публичных библиотек, но ответственность за их распространение подпадала под известную статью Уголовного кодекса СССР. В наши дни книги Бердяева переполняют прилавки книжных магазинов и никого не волнуют.

Свое место в литературном подполье занимает так называемая неприличная поэзия, как и похабные анекдоты или матерные частушки. Предназначенные для слуха, они теряют свою «интересность» в графическом исполнении.

В. Розанов делил писателей на «глазастых» и «ушастых» — эта дихотомия годится и для дифференциации подпольных произведений: есть полуфольклорная практика «слухового» дискурса, а есть «литература глаза». Есть и печатная поэзия, которую лучше не столько читать, сколько рассматривать (фигурные стихи эпохи барокко; футуристы и связанный с ними ранний Пастернак; ср.: эпитафию на камне; плакат, афиша, вывеска и реклама; тексты в «Эмблемата»; девизы триумфальных арок и военных знамен; геральдические и нумизматические тексты; экфразис). Графические структуры непечатной литературы имитируют легальную печать, что открывает путь всякого рода подделкам и мистификациям. Уже теперь только специалист способен отличить фактуру старинной рукописной книги от печатной. Палеограф древней книжности становится союзником исследователей подпольной литературы.

У подпольной литературы есть свои жанровые «прототипы» — летописи, монастырские рукописи и копии переводов, сектантские компендиумы и молитвенные

грамотки (ср. заговоры, привороты, заклинания, гадательные книги; магические формулы алхимиков и астрологов; пророческие клятвы жрецов и мистагогов мировой древности; обрядовая риторика церковного посвящения в сан; светские определения в рыцари или в члены тайного общества). На уровне поведения «подписка о неразглашении» (напр., военной тайны) мало чем отличается от детской «игры в секретники». Храм и хоромы охраняют и хоронят тайну. Но применительно к подпольной культуре «тайна» меняет свой статус: она желает стать публичной истиной.

Подполье — это фабрика подлинной информации. На ней воспитывается одно поколение за другим, — и здесь мы имеем дело с педагогическим и пропедевтическим аспектами функционирования нелегальной продукции: в подражание бердяевскому «Пути» и «Вестнику РХСД» Н. Струве в России родилась целая система рукописного журнального и альманашного творчества.

«Подполье» и «нелегалщина» соотнесены как тип существования культуры и мера легитимности/нелегитимности текста (произведения искусства, направления, стиля и пр.). Мистерия возникает как тайный обряд, чтобы превратиться в театральный (а также литературный, музыкальный и живописный) жанр. Собрание заговорщиков ГКЧП транслируется по телевизору. Это напоминает выступления престижиджитаторов с последующим «разоблачением фокусов». Подобным образом нелегальной жизнью живут слова с аксиологически дискредитированной семантикой: «равнодушие» (исконное значение — «*равенство душ*»); обратный случай: «прелестный» (исторически — «*прѣлестный*», т. е. «*обманный*»); ср. «лице-мерие».

Все вышесказанное не раз становилось предметом исследования. О ленинградском «Сайгоне» и митьках существует уже целая литература. Нас интересует нечто иное, а именно: факты *принципиального подполья*, когда мыслитель, вынужденно маскирующий себя под тот или иной бытовой тип, пишет «в стол» тексты, для которых никогда, как он полагает, не найдется читателя. Однако стимулом его творчества остается не только потребность в самовыражении и самоуяснении, но и трансцендентная надежда: по слову Е. Баратынского — «Читателя найду в потомстве я». Такова, например, дневниковая проза М. Пришвина, оформленная слишком литературно, чтобы оставаться только «записями для себя»; сходный пример — дневники Л. Толстого. Оба писателя определенно знали, что эта проза своего читателя дождется. Дневники Пришвина в 12 томах сейчас выходят; с их страниц на нас смотрит мыслитель, прекрасно понимающий, что вокруг него происходит.

Обратный пример — философские трактаты Я. Друскина или И. Левина. Первый из них не только не думал о читателе, но даже не представлял, кто из его современников способен понять, о чем он пишет. Если сидевший в лагерях Г. Померанц упрямо ждал своего публикаторского часа и дождался, то Друскин, бережно сохранивший архив Д. Хармса (для кого хранил?), в своей судьбе никаких перспектив не видел и стоически принял авторскую безвестность как неотменяемый удел.

Поразительно небрежный к своим рукописям М. Бахтин писал в Саранске уже не книги, а конспекты концепций. Говорят, заброшенную в сарае рукопись монографии о Флобере мужики раскурили на самокрутки. «Я думал, что все умерло», — этой фразой он встретил разыскивавших его молодых теоретиков ИМЛИ. Саранский-отшельник влачил полуанонимное существование и писал карандашом в «тетрадах для себя» о том, как автор облекается в молчание. При этом Бахтин умер, «не заметив своей мировой известности» (С. Бочаров).

Можно назвать имена Л. Карсавина, Г. Шпета, Я. Голосовкера, С. Дурылина, М. Петрова — эти люди смогли напечатать что было им позволено, но каждый оставил свой непубликуемый архив.

«Подпольная литература» и «подпольная философия» — понятия разного объема. Вход в подполье и литературное, и философское мотивируется общими обстоятельствами, главное из которых — неподцензурность. Выход из подполья у литератора и философа происходит по-разному. Чаадаев был наказан не за то, что он так думал и вещал в салонах: думать и говорить москвичам позволялось что угодно. Но публикация своих размышлений приравнивалась к государственному преступлению; судьба Радищева свидетельствует о том же. Кардинальное принуждение к единомыслию свершилось только в советское время. Подполье и полуподполье философов находит формы устного существования (от кухни до студенческой аудитории), и так рождаются формулы: «Быть — значит общаться» (М. Бахтин); «Философия — это мышление вслух» (М. Мамардашвили). Отечественные концепции диалога, определившие основные пути мысли рубежа XX–XXI вв., спровоцированы запретом на печать.

В плане реального наследия подпольная философия — это корпус притаенных текстов в стадии ожидания. Декабрист Лунин в ссылке не перестает создавать умозрительные трактаты; террористы варьируют «Молот ведьм» («Катехизис революционера» С. Нечаева); В. Соловьев публикует книги «Россия и Вселенская церковь» на французском в Париже (1889), а «Историю и будущность теократии» — в Загребе (1886); Л. Карсавин в Абези пишет и читает Ванееву мистические сонеты в духе Данте; о. Павел Флоренский из Сковородино, где он изучает свойства вечной мерзлоты и занят ботаникой, пишет детям философические письма; Д. Андреев сочиняет на нарах историософскую мистерию; А. Мейер и Д. Лихачев, сидя в общей камере, умные разговоры ведут. Диссидентская культура второй половины XX в. ознаменовалась широко развернутой полуподпольной издательской деятельностью. Она стала субкультурой с теми же примерно функциями, какие выполняла субкультура классического масонства (с существенным отличием: масоны новиковского времени не боролись с Государством, монархией и властями; своими переводами и герметическими сочинениями они осуществляли трансляцию духовного наследия Запада на родную почву и вырабатывали языки философии как профессии).

Мы предлагаем понять «подпольную философию» в трех аспектах: 1) как тип творческого поведения, в разной степени демонстрирующий интеллектуальный нонконформизм; 2) как способ создания, хранения и обмена текстами опасного для властей содержания; 3) как тип вербального (невербального) самопредъявления в условиях вынужденной изоляции или принципиального одиночества.

«Подпольную» и «полуподпольную» культуру (искусство и литература) продуктивно изучать в аспектах ее легализации — приватной или общественной. Эта литература существует в зазоре между письменным столом и печатным станком; эта живопись показывает себя между выставочным залом и бульдозером в чистом поле. Однако именно эта ситуация «зазора» обеспечивает артефактам подпольной культуры специфическую популярность. Вынесенные в горизонт широкой доступности, они не меняют своего ценностного статуса, но резко снижают степень интереса к ним. Легализованное культурное подполье становится элементом массовой культуры (митьки). Так со временем дискредитируется весь жертвенный пафос подпольного творчества.

Молчание — знак несогласия

Когда невозможно высказаться, формой высказывания становится поступок. Это можно назвать интроспекцией или волевой имманентизацией звучащего слова и прообразования его в диссидентский жест и особую идеологически нагруженную сценографию потаенной жизни. Тип поведения такого рода становится вербальным эквивалентом печатного или устного дискурса, подобно пантомиме или старинному театру поз на Востоке. Яркие примеры — бытовое поведение опального А. Суворова (который, впрочем, и на вершине славы мог позволить себе и на дворцовом паркете недопустимые этикетом выходки), театрализованная усадебная жизнь претерпевающих ссылку дворян XVIII–XIX вв., манеры опростившихся в Сибири декабристов [11]. Свой репертуар форм протестующего молчания демонстрировала и эмиграция (В. Печерин), избравшая переход в инославие как способ категорического «ухода» из российской действительности.

Однако для энтузиастов в этих формах протестного подполья опасности для жизни не было: правительство смотрело на подобные ситуации как на безобидные в целом «казусы».

В XX в. свободная мысль влачит полуанонимное существование, а в ситуациях невозможности говорить выбирает риторику активного молчания, которая сначала накапливается, а потом заново конструируется, реагируя на ритмику социальных репрессий. Голосовая энергия оппонентной журналистики может снижаться до шепота, успешно заглушаемого горластой пропагандой дорвавшейся до власти партии, но философский быт эпохи по инерции генерировал еще оазисы кружковых сообществ, участники которых расточатся потом по местам не столь отдаленным или загаятся в углах забытого Богом культурного захолустья. Если «Переписка из двух углов» (1921) начиналась как эстетская затея мэтра символизма (два курортника из двух углов общей комнаты обмениваются культурфилософскими эпистолами), то книга С. Дурылина «В своем углу» (1924–1932; опубл. 1991; 2006) демонстрирует уже подлинно «подпольного человека», родившегося в прозе Достоевского. Комната Раскольниковова, изнутри напоминающая очертания гроба, стала исходной моделью молчальнического топоса русской культуры. Своей предельной насыщенности риторика безмолвия достигла, когда

...монологическая культура «пролетарской диктатуры» сменяла собой полифонию интеллигентской демократии. С самого своего утверждения в нашей стране советская власть стремилась к уничтожению любого многоголосия. Страна погрузилась в молчание, — и только однотонные восхваления, единогласие, скука смертная, — именно смертная, ибо установление единоголосия и единогласия было равно смертной казни для культуры и для людей культуры [11, с. 140; ср. 4; 3].

А. Мейер/М. Бахтин

В 1918 г. в петроградском философском быте определила контуры живая экклезия — кружок «Воскресение». В журнале «Свободные голоса» (1918; вышло два номера) А. Мейер (1875–1939) и Г. Федотов строят мифологию общения и жертвенно-литургическую этику. Мейер говорит о «жрецах революции» (а в статье «Право на миф» [13] Мейер говорил о возможности «социального мифотворчества», программа которого типологически близка христианскому социализму С. Булгакова [см. 14, с. 99]),

которым предстоит переделать отношения людей на новых принципах душевной приязни, а Г. П. Федотов — о том, что эпоха теперь требует символов и литургического преобразования жизни [18].

Мейер и Бахтин будут осуждены по делу «Воскресения». После Соловков и Белбалтлага Мейера освободили в 1935 г.; Бахтин, говорят, навесил его в Калязине (1937). С годами жизнь разбрасает духовных соотрапезников Мейера, но голоса их окликаются в пространстве родной культуры, припоминая и цитируя друг друга. Тексты раннего Бахтина (и некоторые поздние вещи) сплошь и рядом «цитируют» исследования Мейера 20–30 гг., особенно в тех существенных моментах, где речь заходит о Другом.

Рубеж веков отмечен обостренным любопытством к чужому «я». Внешней гносеологической провокацией послужила экспансия (в рамках отечественной духовности) неокантианских представлений, ницшеанства и фрейдизма, а внутренней — с необычайной активностью разрабатываемая русскими философами тема Эроса, Сердца и Жертвы. Эти процессы окрасили поиск новых форм христианского общения в глубоко личные интонации. На фоне братоубийственного взаимоистребления, на волне массового суицида, в кровавой потехе Гражданской войны, террора и революций, самых цинических форм политического авантюризма, пред гибелью привычных аспектов мира, пред антихристовым нашествием лжемессий и утраты последних позитивных представлений о смысле истории, — т. е. на фоне нового Апокалипсиса русская философия в полный голос заявила о Другом как центральной ценности Божьего мира. Никогда еще внутренний театр личности и самая мысль о структурности «я» не обретала столь высокого ранга гносео-интриги, как на рубеже веков и в первые два десятилетия XX в.

В диалогической практике множества возникающих в начале века литературно-художественных, музыкальных и религиозных кружков, в митинговой атмосфере поэтических диспутов и эстрадных деклараций, на площадях и в богемных кабачках, в салонах и избах-читальнях разыгрываются партитуры новых типов общения. Судьба и ценность Другого буквально начинает пониматься в аспекте «фонетического» присутствия. Голоса неофитов и оглашенных к приятию новой идеологии; голоса «свои» и «вражеские»; голоса «старого» и «нового»: хор и вопль, лозунг и контрлозунг; пластические голоса культуры и дикие крики толпы; слияние псалма и марша, молитвы и частушки, — в этой акустической пестроте взвихренного быта расслышать голос Другого было труднее, чем свой собственный.

Быть может, поэтому свой первоначальный разгон русская философия Другого берет не внутри жизненного материала (хотя Бахтин и пишет статью о «слове в жизни и слове в поэзии»), а в той сфере, где голосовая персоналистика предстает в отчетливо артикулированной фактуре. Эта сфера — классические тексты родной словесности, в первую очередь, конечно, Достоевского. Именно это имя стоит в центре основных дискуссий века, потому что им был угадан Другой XX в., с его судьбой быть неуслышанным или принятым в круг личного обмена (поскольку для такого героя «услышанность» существенно определяет его онтологический статус). Достаточно припомнить в этой связи глубокую книгу А. Штейнберга, в которой трактовка Другого во многих точках пересекается с бахтинской. В главе четвертой («Гордость и смирение») Штейнберг, вслед за А. Волинским, С. Булгаковым, Н. Бердяевым, Л. Карсавиным и Н. Лосским, рассуждает об изображении Достоевским разврата и сладострастия: «Истинно зловещий смысл сладострастия впервые в истории человеческой мысли раскрыт Достоевским как стремление человека относиться к другому так, как относится к человеку Бог» [20, с. 128]. Вспомним бахтинское:

«Чем я должен быть для другого, тем Бог является для меня» [2, с. 51]. В родственных Бахтину интонациях говорит Штейнберг о диалектике личного и внеличного в реальном контакте «я» и Другого:

...Начало не личное не есть начало безличное, и если я себя созерцаю в глазах другого, то это значит, что я смотрю другому прямо в глаза, что совесть моя есть <...> со-ведение, что сердцу подает весть сердце [20. с. 136].

Пафос сочинений Мейера также определен надеждой на ценностную христианизацию пространства общения, оно мыслится сферой голосовой ответственности и ценностно-акустического преемства во Христе породнившихся сознаний.

Социализация Другого в мире «я» (у Мейера — общинно-диалоговая, у Бахтина онтологически трактуемая), осуществляется, как и во множестве иных концепций, эстетически. Многочисленным вариантам нищезанско-символистского или упрощенно-богемного эстетства русское религиозное творчество противопоставило жизненную позицию артистического самораскрытия личности. Даже у софиологов-соборников персоналистскую акцентуацию получает «умное художество» бытия (его бытовой аналог усмотрен С. Булгаковым и П. Флоренским в житийно-аскетической практике святых подвижников). Агиографическое жизнестроение и построение биографии как художественного текста, эстетические программы «собрания личности» в глазах другой, талант онтологической участности в Божьем Домостроительстве Космоса и история — объекты самого пристального внимания отечественной философской мысли и бытового творчества «я» в начале века.

Когда Мейер пишет о жизни Бакунина как художественном произведении, а Бахтин проясняет возможности эстетического спасения-завершения «я» в Другом, — при присутствии при рождении утопий эстетической социализации и эстетической антропологии, которые мыслятся их авторами в качестве предпосылок практической этики и прагматической экклезиологии в новых условиях по-новому христианизированной жизни. Эстетическая сомкнутость судьбы в единстве поступка и высказывания — это способ внутрижизненного творческого противостояния социальной энтропии извне и метафизической тревоге — изнутри.

Мейер и Бахтин создали новые «кровеносные системы» общения с автономными центрами встречной активности и общим органом нравственности. В рамках организмической модели в философских ретортах неокантианской алхимии воссоздается древнее пра-существо — этический Андрогин мифологического детства человечества. Это была антропологическая утопия — и благородная, и жутковатая вместе.

Для Бахтина ни марксизм, ни христианство не были инстанциями последних ответов. Бахтин слишком хорошо знал цену последнего ответа, особенно когда он из лучших побуждений формулируется на языке Великого инквизитора. Бахтин высоко оценил христианскую мифологию жертвы: Другой свои последние смыслы проясняет, когда он «формально мертв для нас». «Я», обретающее в Другом свои подлинные контуры и единство личности, свою дольную судьбу завершает, так что в итоге этих процедур вопросы: «Куда делся Другой?» или «Что случилось с “я”?» — Бахтина не интересуют: ни того, ни другого уже нет, они состоялись целиком и предстоят теперь своему эстетическому успению. Прямо об этом Бахтин не говорит, но на то оно и молчание, чтобы красноречиво вещать о потаенном.

В терминах жертвенной этики описаны и хороводы сознаний в прозе Достоевского. Жертва здесь — сознание автора, своего голоса не имеющего, но готового предоста-

вить свой артикуляционный аппарат для исполнения акустических претензий героя. Автор обретается на позиции «внеаходимости», т. е. на той мета-голосовой высоте, с которой он все слышит и ведает, но молчит. Авторская интонация подана, по Бахтину, в отчуждающем ее голосе героя, но к себе она вернуться не может и «звукового» приоритета не имеет. Нет Рабле и в книге о Рабле. Эстетика внеличной анонимной голосовой соборности (которая перечеркивает здесь этику раннего Бахтина с ее тезисами о вине-ответственности за необратимые поступки-высказывания) получает последнее усиление: в карнавальном смехе тонет личный голос, и сама возможность внеколлективистического мнения упразднена. Бахтинское смирение перед жертвенником породило жертвенную безблагодатную эстетику, творимую в пустоте отсутствующего идеала. Карнавальная толпа, организованная в смеховой суд над прошлым и современностью — это не альтернатива дурному бытию и дурной социальности, а тоска по мифологии вечного возврата, в которой нет места ни расширяющему горизонты любопытству к бытию, ни интригующей новизне будущего. Бахтинская концепция карнавала, при всей ее бесспорной привлекательности, трагичная по своей сути, в ней человек забыт. Отсюда не следует, конечно, что бахтинский терминологический антураж предназначался для популярных ныне политологических комментариев событий 1930-х гг.

Чем большую высоту набирали воздвигаемые вокруг Мейера неотвратимые стены зоны молчания, тем напряженнее становятся его интонации взыскания Другого как ниши единственной свободы и единственного спасения. В трактате «Gloria (О Славе)» (1932) сказано:

«Я» довлеет себе. Но оно не замкнуто в себе, оно само переступает через себя, выходит из самодовления и утверждает других, другие «Я». Оно утверждает не «Я» вообще других, а как «Я», во-первых, в их ценности, во-вторых, в их общезначимости, в-третьих, в их свободе, в-четвертых, в их бытии. Оно утверждает их ради них, а не для себя, так как такое утверждение другого «Я», открывающее нам другого, делает это начало, которое можно было бы обозначить как принцип «Ты», столь же основным, как и самое начало «Я». Обращенное к другим себе довлеющее «Я», искание других ради них, а не ради себя — есть любовь [14, с. 110].

В работе 1933 г. «Заметки о смысле мистерии (Жертва)» Мейер различает два типа действий: приспособительные и символические. Символическое действие, находящее свое выражение в архаических формах поведения и высказывания, онтологично по сути: «Символическое действие есть своеобразное обнаружение жизни» [14, с. 110]. Коль скоро, по убеждению Мейера, «мир явлений сам состоит из знаков» [14, с. 112], и Бытие проговаривает себя в слове, то Встреча человека и бытия есть высказывание онтологическое, в котором относительное гибнет, чтобы торжествовало абсолютное. В слове жреца и поэта Бытие впервые обнаружено в своем онтологическом статусе, и в этом смысле молитва, псалом и трагедия есть жертва, осуществляемая в «мистерии жертвенного действия» [14, с. 114]. «Сделать слово подлинно личным <...>, — говорит Мейер, — можно только, отняв его от себя» [14, с. 149]; «чтобы символическое действие имело смысл перехода от относительного к абсолютному, оно должно заключать в себе знак отрыва, ухода от данного»; «таков смысл “обращения”, уходов в странничество, паломничество, отшельничество, и особенно — мученичества» [14, с. 116].

Понимая культуру как «возделывание человека», Мейер утверждает мистирию в качестве ближайшей генетической причины художественного творчества: «Опыт обнаружения творческих сил, имеющий место во время жертвенного действия, создает так называемую “художественную культуру”» [14, с. 158]. Или: «Художественное

творчество является «уносимым с жертвенной трапезы следом больших достижений» [14, с. 159].

Эстетическая актуализация жертвенного слова о культуре, а слова — в открывающем утверждающем его символе описана Мейером в терминах вербального общения-поведения. Его человек откликается на зов Бога и Другого: «Творческий отклик: единство эстетического созерцания и <...> действия» [14, с. 103]. Завершение концепции Другого мы находим в эссе 1931–1934 гг. «Ревелиция (Об Откровении)»: «“Ты” есть высказывание о другом “Я”, которое само, являясь откликом чужому “Я”, в то же время ожидает отклика себе от него» [14, с. 175].

Вот технология преодоления молчащего мира: жизненное пространство между «я» и другими заполнено зовами, окликами и откликами, т. е. высказываниями как волевыми усилиями по обнаружению жизни в ее смысле. Эта орудийно-волевая установка на высказывание реализуется на языках мифа, символа и мистерии как онтологических предпосылках бытия в общении. Человек, по Мейеру, освобождается от качеств дольной ветхости и относительности, когда он включен в круг общинного переживания божества. В экклезиах личность ощущает себя абсолютной, а потому в полноте самосознания она становится моментом единомножественной реальности, и все сказанные ею слова отвечают теперь смысловой ритмике мировой жизни.

Таков мейеровский вариант соборности, не слишком далекий от карсавинского типа мистической коллективности (оба пользуются терминами тринитарной диалектики «единомножественности»); близки им обоим и персоналистско-соборные конструкции С. Франка. Не далеко это и от социальной онтологии интонации Бахтина. Бахтинский социум живет в пространстве интонационной взаимоцитации и взаимооглашения; проблемы «чужого» и «изображенного» слова у Бахтина и есть мейерова проблема «зова» и «отклика». Существенная разница позиций Мейера и Бахтина намечается в наполнениях диалогических пространств. Для Бахтина это — пространство культуры. Для Мейера это — чистые «я», т. е. голоса, освобожденные от атрибутов тварности.

Мейер был культуророборцем. В богостроительном энтузиазме современников он увидел порыв к ложному самоутверждению «я» в культуре и культурном идеале. Поработив культуру, рассуждает Мейер, будущий бог впадает в культуртрегерский соблазн, что обрекает его, прельщенного властью, на одиночество. Так на пути человека от Единственного к Постороннему встает еще один — мейеровский — образ Великого Одинокого и Властного. Спасти его можно, освободив от присвоенных им себе атрибутов ложной сакральности, что означает теперь не отрицание культуры, но преодоление ее во имя ценностей, вне культуры и вне природы лежащих.

Этой высшей ценностью стало для Мейера пространство жертвенного диалогического обмена. К Последней Истине, к «Верховному “Я”» каждое сознание поднимается, прорываясь к ним «сквозь» стихию и природу, «сквозь» Другого и даже «сквозь» Бога в том смысле, что горний хоровод единомножественных сознаний как раз и составляет, по Мейеру, многораздельный Хор Славы Божьей. Дольным его аналогом «воскресенцы» считали свою евхаристическую общину.

В реплике Бахтина о «жертвенной центральности» «я» («К философии поступка») нам дано напоминание ее автора о «воскресенской» духовной трапезе. Если для Мейера в человеке должен прозвучать голос чистого самосознающего Бытия, то для Бахтина, Космосу не доверяющему, модель «“я”/Другой» остается исходной для всякого уровня Бытия (как Троица — для П. Флоренского или С. Булгакова). Бахтин

строит в «Рабле» культурологию хоровой анонимности людей, переживающих свой исторический катарсис в вечном припоминании мифологического детства. Бахтин вслушивается в сатанинский Космос Рабле, чтобы уловить в нем искупительную возможность самовозврата культуры в состояние невинности и наивности, т. е. ко временам, когда этика еще не родилась, а «категорический императив» не задуман. Бахтинский Адам предстоит не Космосу и даже не Богу, но собственной первоначальности доличного самосознания=самоозначенья в мире первых имен Эдема. Пройти «сквозь» них, как это делает единомножественный Адам Мейера, у него нет ни малейшей онтологической потребности: он навеки — по сю сторону культурной символики, эмпирически самотождественной; никакой готической трансцендентностью он не одержим.

У Бахтина стадия молчания была не темпоральной паузой, а временем параллельного существования. Его печатные труды, при всей их значимости, не были ни восприняты адекватно, ни востребованы; исключения составляют книга 1929 г. о Достоевском и 1965 г. о Рабле, которые, впрочем, не столько читали, сколько ругали. Неизвестными оставались философская антропология Бахтина, заметки эпистемологического характера, «Добавления к “Рабле”».

В этом своем параллельном, невидимом миру существовании Бахтин прожил незавершенную, черновую жизнь — *existentia non-finite*.

Между Левиафаном советской государственности и свободным дискурсом лежала для Бахтина область, в которой лишь молчание и иронический жест могли сохранить еще энергию высказывания. В «Рабочих записях 1960 — начала 1970 годов» читаем:

Отрицание (непонимание) сферы необходимости, через которую должна пройти свобода (как в историческом, так и в индивидуально-личностном плане), той промежуточной сферы, которая лежит между Великим Инквизитором и Христом (с его молчанием и поцелуем) [1, с. 414].

Потому и тексты, этот уровень бахтинского жития запечатлевшие, не могли иметь ни начала, ни конца, они отмечены дневниковой обрывочностью, они никому не предназначены, они писались «для себя» в жанре «внутреннего самоотчета». Этим словосочетанием Бахтин определял жанровое существо исповеди. В «Философии поступка» слишком очевидна опора на личный опыт жизни, ни к какой науке отношения не имеющий (этиюд о Пушкине производит здесь впечатление инородного тела).

Лев Толстой и Михаил Пришвин тоже всю жизнь вели дневники, они огромны по объему и свидетельствуют о драгоценности для их авторов альтернативного дневникового дискурса. Но Толстой, как установлено Б. М. Эйхенбаумом, готовил в дневниках поэтику своей легально публикуемой ранней прозы. Проза толстовских дневников явно предполагает читателя: там царит эстетика заверщенного высказывания и отточенная с годами афористика. Нечто подобное можно сказать и о дневниках М. Пришвина: они по философской глубине и масштабности обсуждаемых социально-психологических проблем намного значительнее даже «Кашеевой цепи», где развита целая философия творчества. И все же стилистика пришвинских дневников как бы заранее готова, чтобы выглянуть наконец из подполья и обрести «друга-читателя» как «особой нравственной реальности» (эти выражения принадлежат Пришвину).

Бахтин уже ни на что не надеялся. «Я думал, что все умерло», — этой репликой он встретил разыскивавших его в Саранске молодых филологов из ИМЛИ. Современное ему поколение коллег-филологов (были живы еще В. Виноградов, Г. Фридендер,

Б. Эйхенбаум, Н. Берковский, В. Жирмунский, Н. Конрад, Л. Пинский, В. Шкловский) дождалась относительно благополучных времен; лишь в 1971 году смогла появиться статья в академическом журнале с признанием заслуг Бахтина [19]. Но на вопрос: «Жив ли еще Бахтин, и если да, то где он?» — никто из них не смог (или не захотел) толком ответить (так, по устному сообщению С. Г. Бочарова, ответила М. В. Юдина (выражаем Сергею Георгиевичу сердечную благодарность)).

Это было смертельно напуганное поколение, и нам теперь не понять их состояния разумной и нервной осторожности. Однако никто из вышеперечисленных не нуждался в параллельной жизни; состоявшиеся административные карьеры устраивали, хоть и по-разному, всех или почти всех. Затаившихся боялись и избегали. Всеобщая девальвация прямого слова стала не только риторической, но и эпистемологической катастрофой века. Недаром Бахтин так тщательно разрабатывал теорию косвенного высказывания.

Слово первичного автора, — говорит он, — не может быть *собственным* словом; оно нуждается в освящении чем-то высшим и безличным (научными аргументами, экспериментом, объективными данными, вдохновением, наитием, властью и т. п.). Первичный автор, если он выступает с прямым словом, не может быть просто *писателем*: от лица писателя ничего нельзя сказать (писатель превращается в публициста, моралиста, ученого и т. п.). Поэтому первичный автор облачается в *молчание*. Но это молчание может принимать различные формы выражения, различные формы редуцированного смеха (ирония), иносказания и др. [6, с. 412]; ср.: Формы молчания и непрямого говорения в истории речевой жизни (в частности, история иронии) [6, с. 392].

Ситуация «молчащего Бахтина» в условиях дискредитированного слова несколько напоминает времена, когда М. Е. Салтыков-Щедрин, мыслитель-социолог и знаток лживых речей служебной повседневности, очень точно подметил вербальный изъян своего века, а именно: обратной стороной интенсивной работы над философским языком в среде публицистов, ораторов и историографов общественной жизни стал незаметно возросший фантом демагогии и тупикового слова обыденного риторического сознания, с его готовностью применять словесные клише, «наползающие на язык по мере надобности», как у Иудушки. Избыточно-патологическое продуцирование готовых афоризмов обслуживает особую «афористико-заплетную философию», с ее «клейменным словарем» и специализацией (например «афоризмы стяжания»), и даже памятниками, вроде «Книги афоризмов» Ионы Козыря. Творчество Щедрина разворачивается в ситуации исторического кризиса и девальвации топики, суждения и умозаключения как логических форм мышления.

Бахтин был человеком кружкового общения; лекторская работа в Саранске этого пристрастия не отменила. Мейер был публицистом и личностью публичного общения, перед тем как превратиться в переводчика и в автора трактатов, идущих «в стол». Друскин мог общаться только с листом бумаги. Крайне осторожным в общении с людьми был Пришвин и несколько агрессивным — Я. Э. Голосовкер.

В незаконченном романе «Осударева дорога» (1933–1952; опубл. 1957) Пришвин создал концепцию трудового энтузиазма, материалом для которой послужил весьма экзотический материал: осуществленный Советской властью проект строительства Беломоро-Балтийского канала руками заключенных, количество которых было на этой стройке стабильно: сто тысяч. Хотя Михаила Пришвина и не включили в огромную бригаду писателей, поехавших на Белморбалт и создавших конфискованную позже огромную коллективную книгу «Беломоро-Балтийский канал имени И. В. Сталина» (1934), он не мог не понимать, что подневольный труд людей, начисто лишенных

хоть какой-нибудь техники и сносных условий существования, — не лучший способ строить светлое будущее. Пришвин самостоятельно дважды побывал на строительстве канала, а из коллективного опуса он заимствует массу фактов: клички эзков, их личные истории, целые эпизоды, вплоть до мотива строительной жертвы (описание одной из придорожных могил, которых там было несчетное количество).

Пришвин промолчал о том, что Белморбалт — образец работы новой пенитенциарной системы; он и строителей называет в романе не заключенными, а изобретенным в те годы словечком — «каналоармейцы» [16, с. 32; см. 9]. Подобным образом и А. Мейер промолчал о самом главном в своей последней опубликованной при жизни статье «Принудительный труд как средство перевоспитания» (1929), вызвавшей среди его подельников (как вспоминает Д. С. Лихачев) столько споров.

Зато М. Горький, которому позволено было говорить, стал певцом чекистской технологии «перековки» людей. Воспитатель «поколения героев» (по названию выступления в «Комсомольской правде» за 12 марта 1934 г.) насыщает поколенческие идеологемы-метафоры «новый человек», «новое человечество» черным пафосом подневольного «героического энтузиазма», и неизменно — на фоне беломорских впечатлений.

Вместо выводов

Молчание (как и слово юридического, ребенка или идиота) сродни апофатике как способу отрицающего поведения. Апофатическое высказывание удерживает прямой смысл предложения, но, прочитанное «наоборот», обнаруживает новые семантические возможности как в самой технологии дискурса, так и внутри речевой материи. В режиме «вспять-чтения» могут быть поняты такие тексты, как первое письмо Чаадаева (В. Розанов предлагал читать его как арабские манускрипты — справа налево), «Антихрист» Ницше (по предложению его комментатора К. Свасьяна), утопии-антиутопии А. Платонова, книга Бахтина о Рабле [см. 8].

«Жить наоборот» и «говорить наоборот» русским маргиналам действительности первых двух десятилетий XX в. было не привыкать. В «Журавлиной Родине» (1929) Пришвин рассказывает, как в его кружке могли рассуждать о том, что «бытие определяет сознание, но жили обратно: наше сознание идеальной и разумной действительности поглощало все наше бытие» [16, с. 32]. А. Платонов, писавший апофатические тексты под видом коммунистических утопий («Котлован» и «Чевенгур»), говаривал, что «русский человек может жить туда и обратно, и в обоих случаях остается цел». Апофатическая аргументация стала актуальной при размежевании поколений, одно из которых стояло на тезисе «весь мир насилья мы разрушим до основанья...», а другая — на «мы наш, мы новый мир построим».

Продолжая аналогию с Бахтиным:

...У принявших новый мир в убеждении, что он будет лучше старого уже в качестве нового, размежевание шло по линии отталкивания от как бы мертвой старой культуры; у Бахтина же с самого начала *само новое было в официальной оппозиции к официальному новому*; дьявольская разница... [12, с. 516; курсив автора].

Примером кардинального самоотказа от прямого высказывания может послужить ученая проза идеолога оберутов-«чинарей» Я. С. Друскина (1902–1980), который под глубоким секретом от окружающих писал философские дневники и трактаты для себя, без малейшей надежды на публикацию; практически отсутствовала установка

на читателя (одна из сестер Юрия Михайловича Лотмана, учившаяся у Друскина музыке, говорила автору этой работы, что никто и не понятия не имел о том, что Яков Семенович сочиняет философские трактаты). Друскин прошел путь последовательного отрицания от марксизма и классического рационализма, потом Канта, затем Гуссерля, Хайдеггера, Ясперса, Сартра и Бульмана; близость к Э. Радлову и Н. Лосскому в годы учения в ЛГУ тоже не оказала заметного влияния. Симпатии сохранены к одному Кьеркегору.

Основным принципом работы с содержанием категорий онтологии, гносеологии, этики и эстетики стал у Друскина принцип последовательного приближения к их предельным объемам при столь же последовательном самоотрицании достигнутой степени их понимания в логическом режиме апофатики Ареопагита. Философская работа Друскина была аналогом и метакомментарием того стиля творчества, который продемонстрировал узкий круг его друзей: Л. Липавский, А. В. Введенский, Д. Хармс, Н. Олейников; одно время примыкал ним ранний Н. Заболоцкий. Эти авторы работали в поэтике абсурда с намерением деавтоматизировать привычную семантику художественной речи и в надежде на раскрепощение застывших словесных миров, что сулило, по их убеждению, открытие в живой реальности новых жизненных смыслов.

«Чинари» облагородили свое (почти молчаливое) присутствие в культуре идеей вестничества — культурно-исторического мессианизма. Друскин мыслил свой труд как создание философии на «чинарском» языке и стремился к замкнутой системе универсалий как всеохватному инварианту. Он и себя называл инвариантным человеком, т. е. личностью вне движения и истории (ему не требовалось информации о внешнем мире; не слушал радио и т. п.).

Своим путем шел Яков Эммануилович Голосовкер (1890–1967), отбывший годы воркутинских лагерей (1936–1939), создававший, параллельно с переводами, работу за работой — о Достоевском, по проблеме мифа, «чудесного» и «интересного», об «имагинативном Абсолюте», а также художественную прозу — роман-эпопею «Запись Неистребимая», дважды сгоревшую (второй раз по трагической иронии ситуации — уже под названием «Сожженный роман»). В автобиографии «Миф моей жизни» (1940) Голосовкером сказано: «Я скрывал то, что создавал: не предавал своих сочинений гласности, не организовывал общественного мнения, не создавал для себя ореола при посредстве друзей или маклеров славы» [7, с. 111].

Не лишним будет вспомнить и Левина Иосифа Давыдовича (1901–1984), ученого-юриста, создавшего в 1950–1960 гг. лишь теперь изданный (1994) шеститомный философский труд по проблемам метафизики, этики и теории культуры.

Свой путь недобровольного молчальничества выпал на долю Михаила Константиновича Петрова, основные историко-философские которого вышли лишь в 1991–1996 гг. [15].

Но это — темы другого разговора.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Собр. соч. — М., 2002. — Т. 6.
2. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М., 1979.
3. Богданов К. А. Антропология молчания. Homo Tagens. — СПб., 1997.

4. Виролайнен Н. М. Речь и молчание: Сюжеты и мифы русской словесности. — СПб., 2003.
5. Гальцева Р. Семь смертных грехов // Вопросы литературы. — 1991. — № 8. — С. 37–49.
6. Голосовкер Я. Э. Миф моей жизни (Автобиография) // Вопросы философии. — 1989. — № 2.
7. Зеньковский В. В. О христианском общении // Живая жизнь. — 1907. — № 2. — С. 3–10.
8. Исупов К. Г. Апофатика Бахтина // Диалог, карнавал, хронотоп. — 1997. — № 3.
9. Исупов К. Г. Мифологические и культурные архетипы преемства в исторической тяжбе поколений // Поколение в социокультурном контексте XX в. — М., 2002. — С. 137–182.
10. Лихачев Д. С. Воспоминания. — СПб., 1995.
11. Лотман Ю. М. Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII века // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1977. — Вып. 8. — С. 65–89.
12. Махлин В. Л. Тоже разговор // Бахтинский сборник. — М., 2004. — Вып. 4.
13. Мейер А. Право на миф // Свободные голоса. — 1918. — № 2. — Стлб. 17–22.
14. Мейер А. Философские сочинения. — Париж, 1982.
15. Неретина С. С. Михаил Константинович Петров. Жизнь и творчество. — М., 1999.
16. Пришвин М. М. Собр. соч.: В 6 т. — М., 1956. — Т. 4.
17. Рейсер С. А. Вольная русская поэзия // Краткая литературная энциклопедия: В 9 т. — М., 1962. — Т. 1. — Стлб. 1025–1026.
18. Федотов Г. П. Лицо России, 1918 // Г. П. Федотов. Судьба и грехи России: В 2 т. — СПб., 1991. — Т. 1. — С. 42–46.
19. Фридлиндер Г. М. Мейлах Б. С., Жирмунский В. М. Вопросы поэтики и теории романа в работах М. М. Бахтина // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. — М., 1971. — Т. 30. — Вып. 1. — С. 50–61.
20. Штейнберг А. З. Система свободы Достоевского. — Берлин, 1923.

ФИЛОСОФСТВОВАНИЕ XX ВЕКА НА ЗАПАДЕ И В РОССИИ

Статья посвящена пути русской философии в XX веке, ее утратам и открытиям. С одной стороны, это время, когда противоположные стороны современного сознания, обременённого ещё не разрешённым противоречием чувственности и рассудочного мышления, непосредственности и опосредствования, в силу чего оно непрерывно полемизирует с самим собой. С другой стороны, в русской философии происходит логическое снятие исторического развития классической философии, выступающего квинтэссенцией истории мировой культуры, иными словами, возникает проблема завершения становления философии логической наукой. Указывается на взгляды М. А. Лифшица.

Ключевые слова: философия, Россия, Гегель, логос, дух.

A. N. Muravyev

The XX century Philosophizing in the West and in Russia

Article focuses on the way of Russian philosophy in the twentieth century, its loss and discoveries. On the one hand, it is a time when the opposite sides of the contemporary consciousness, burdened still unresolved contradiction sensuality and rational thinking, spontaneity and mediation, whereby it continuously argues with himself. On the other hand, in Russian philosophy occurs the logical resolution of the historical development of classical philosophy, projecting the quintessential history of world culture, in other words, the problem of completing the formation of logical philosophy of science. Indicated on the views of M. A. Lifshits.

Key words: philosophy, Russia, Hegel, logos, spirit.

В 2001 году на стендах книжных магазинов появился и быстро был раскуплен изданный десяти тысячным тиражом петербургским издательством «Азбука» сборник «Фауст и Заратустра». Интерес российской публики к собранию статей немецких авторов, на заре XX века размышлявших об истоках и задачах современной философии, оказался велик, надо полагать, не только потому, что в их число вошли знакомые ей Герман Гессе, Вильгельм Виндельбанд, Мартин Хайдеггер, Карл Ясперс, Эдмунд Гуссерль и Николай Гартман, но и потому, что та современность, которую они обсуждали,

* Андрей Николаевич Муравьев — кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, muravyovan@yandex.ru.

длится до сих пор. Однако что в таком случае представляет собой весьма интенсивное философствование XX века на Западе и в России, которая именно тогда стала самостоятельным субъектом исторического развития? Попытаемся ответить на этот вопрос, рассмотрев общие черты и важнейшие детали философствования прошлого столетия в перспективе развития философской мысли как таковой.

У всякого духовного явления — два истока. Один — видимый, лежащий на поверхности истории мировой культуры. Об этом историческом истоке, представляющем собой комплекс особенных пространственно-временных обстоятельств, которые определяют явление со стороны его эмпирической единичности, обычно только и идет речь. О другом истоке — вечном, невидимом, уже не историческом, а логическом — речь заходит только тогда, когда мысль углубляется в сущность явления, в его субстанциальное основание и начинает исследовать явление со стороны его всеобщности, первопричины. Если сначала обратить внимание на исток философствования XX столетия, лежащий на поверхности явлений, то им является тот двойной исток, о котором держит речь Герман Гессе в бременском докладе 1909 года, давшем сборнику свое имя.

«Фауст» Гете есть поэтический образ западной христианской цивилизации, которая в ходе исторического генезиса разрешила противоречие *наслаждения и долга*, Античности и Средних веков, изображенное в первой, так сказать, язычески-католической части трагедии, положив тем самым начало новому времени с его протестантским культом *дела*. Отсюда — отрицание Фаустом первого положения Евангелия от Иоанна и утверждение им собственного тезиса: «В начале было дело». Действием, результатом этого дела является преобразование реальной природы в благоустроенный, хотя и не безмятежный, человеческий мир нужды и созидательного труда. Только на почве этого нового мира мог прозвучать тот апофеоз повседневной борьбы духа с природой ради свободы, который слышен в предсмертных словах ослепленного заботой старого Фауста в пятом акте второй части трагедии:

Вот смысл, которому я предан,
Итог всего, что дух скопил:
Лишь тот, кто бой за них изведал,
Свободу с жизнью заслужил.
Когда же каждодневно, год из года
Трудясь, борясь, с опасностью шутя,
Здесь будут жить муж, старец и дитя,
Народ свободный на земле свободной,
Тогда скажу я: О, мгновенье!
Прекрасно ты, еще повремени!
Прочны следы моих земных свершений
И не сотрутся в вечности они.

Но именно о плодах опосредствованной рассудком человеческой деятельности, которые кажутся Фаусту вечными, иронически говорит затем, после смерти Фауста, его демонический двойник, пронизательный Мефистофель — олицетворение отрицательной, диалектической мощи дела:

Зачем же созидать? Один ответ:
Чтоб созданное все сводить на нет.
«Все кончено». А было ли начало?
Могло ли быть? Лишь видимость мелькала.

Этим словам духа отрицания вторит Ницше — популярный в России создатель образа Востока, который радикально критикует особенный западный принцип, кажущийся себе всеобщим результатом, венцом мировой истории и культуры. Критика, вложенная Ницше в уста Заратустры, опирается на другое особенное начало — на непосредственную чувственность и с этой точки зрения беспощадно обличает самодовольную ограниченность человеческого рассудка. В своем чаянии сверхчеловека, т. е. более высокого, чем западное состояния духа, Ницше противопоставляет христианской культуре и цивилизации природу. На место рациональной теории и практики он ставит жизнь, трактуемую как иррациональную стихию самодовлеющей, бесцельной воли к власти.

Нельзя не заметить, что относительная правота, т. е. момент истины, есть в каждом из этих образов — и в Фаусте, и в Заратустре. Гимн достижениям западной культуры и цивилизации не должен заглушать ее диссонансы. Даже если согласиться с тем представлением, что западные народы продвинулись дальше других в экономической, политической и моральной сферах, то это вовсе не означает, что они достигли совершенства и дело теперь только в том, чтобы научить остальное человечество жить по-европейски или, хуже того, по-американски. Поэтому Фауст и Заратустра не только противостоят друг другу, но и дополняют один другого. В философствовании XX столетия это проявляется в борьбе прекрасно уживающихся вместе рационалистического и иррационалистического течений. Они суть противоположные стороны современного сознания, обремененного еще не разрешенным противоречием чувственности и рассудочного мышления, непосредственности и опосредствования, в силу чего оно непрерывно полемизирует с самим собой. Яркими эпизодами этой полемики выступили контрверзы философии жизни и неокантианства, герменевтики и позитивизма, спор марксистов с тем, что они назвали «буржуазной философией», дискуссия Шестова с Гуссерлем и вообще противопоставление Востока Западу: Иерусалима — Афинам, Константинополя — Риму, Москвы — Берлину и т. д.

За что же боролись эти течения? Думается, что за ответ на весьма важный вопрос: что третье, высшее должно выступить, если уже выступили две реальные формации истины — природа и дух в его истории, представляющей собой мировую культуру? Что есть результат всего естественно-исторического процесса? Снова природа как всевластие жизни над духом, по Ницше, Бергсону и другим представителям философии жизни? Снова положительное знание о сущем, как виделось неопозитивистам и неокантианцам, к которым примыкали русские инициаторы издания международного журнала «Логос»? Снова религия, как считали неотомисты и отечественные мыслители, сотрудничавшие в издательстве «Путь»? Снова безгосударственное состояние человечества, как казалось марксистам, склонным преувеличивать значение классовой борьбы? Снова искусство, как представляли себе сторонники герменевтики и структурализма? Снова скептицизм, как полагали постмодернисты, эти отчаянные противники всякого, в том числе и философского, пафоса? Однако все эти ответы стоили друг друга, ибо каждый из них предлагал возвращение к той или иной уже бывшей реальности, а не развитие духа во что-то более высокое, чем он сам в своем историческом способе бытия и знания о себе. В действительности же кажущиеся неразрешимыми противоречия природы и культуры, законов и ценностей, имманентного и трансцендентного, частной и общественной собственности, интуиции и обычного дискурсивного мышления, над которыми билась мысль в XX веке, скрывали в себе проблему *логического*, понятого как конкретное тождество трех моментов, названных

Гегелем в § 79 «Энциклопедии философских наук» абстрактным, или рассудочным, диалектическим, или отрицательно-разумным и спекулятивным, или положительно-разумным. Это означает, что все философствование минувшего столетия стояло перед проблемой снятия истории мировой культуры в тотальность логического метода познания отношения мышления и бытия, субъекта и объекта. Не случайно, стало быть, два полюса мировой истории — Восток и Запад, т. е. восход и закат стихийного процесса развития человеческой цивилизации — к XX веку поменялись местами: как в начале этой истории Восток через Элладу и Рим превратился в Запад, так в конце ее Запад через Шопенгауэра и Ницше обернулся Востоком, в результате чего центр мира переместился в Россию, соединяющую их в себе.

Даже столь беглый анализ современного сознания ведет к выводу, что человечеству в лице ученых предстоит наконец научиться мыслить вполне логично, и значит, разумно, ибо только тогда логос (единый саморазвивающийся закон всего сущего — как природного, так и духовного) будет понят как логос, а не только представлен как божественное слово или человеческое дело, теория или практика. Тем самым природа и дух будут поняты логическим методом, который столь же иррационален, если считать рациональным только рассудочно-диалектическое, фаустовски-аполлоновское мышление, сколь и рационален, если смотреть на него с точки зрения дионисийской чувственности Заратустры. Такова необходимая предпосылка действительного завершения истории как стихийного способа развития человечества — завершения, которое может быть только сознательным и свободным, для чего и необходим самосознательный разум, достигший в результате исторического развития философии исчерпанной полноты, т. е. тотальности своих логических определений.

Это положение приводит нас к субстанциальному истоку философствования XX века — к проблеме логического снятия исторического развития классической философии, выступающего квинтэссенцией истории мировой культуры, иными словами, к проблеме завершения становления философии логической наукой. Первым актом, т. е. только началом этого завершения стала система Гегеля, и без продолжения его работы, которая, в свою очередь, продолжила работу всех классиков философии, начиная с Фалеса и Парменида, указанной проблемы не решить. Фауст и Заратустра так и останутся, как сказал Гессе, *храмами мертвого бога*, т. е. духа, в сущности уже исчерпавшего бессознательную историческую форму своего развития, но еще не родившегося для сознательной жизни логическим способом. Чтобы продолжить дело всей классической философии, нужно, прежде всего, осознать, что истинный исток и исход, т. е. всеобщее начало, основание и результат философии, а с нею и мировой культуры (как западной, так и восточной), есть логика, а не история. История выступает лишь видимым истоком философии и культуры — ее являющимся, т. е. разворачивающимся во времени началом и основанием. Если Маркс и Энгельс в середине XIX столетия писали: «Мы знаем только одну-единственную науку, науку истории» [15, с. 16], то это значит, что их революционно-критическая, т. е. отрицательно-разумная, диалектическая установка по отношению к явлениям истории была исключительно-положительной, т. е. абстрактной, или рассудочной, по отношению к истории в целом.

«Там, где прекращается спекулятивное мышление, — перед лицом действительной жизни, — там как раз и начинается действительная положительная наука, изображение практической деятельности, практического процесса развития людей, — заявляли они. — <...> Изображение действительности лишает самостоятельную философию ее жизненной среды. В лучшем случае ее может заменить сведение воедино наиболее

общих результатов, абстрагируемых из рассмотрения исторического развития людей» [15, с. 26].

Вот почему выдвинутое Марксом *materialistische Geschichtsauffassung* было не «материалистическим пониманием истории», как переводили это словосочетание на русский язык, т. е. не пониманием сущности исторического бытия, а именно *Auffassung*, как окрестил свое детище его создатель — рассудочной *сводкой* исторических явлений, которой с равным правом (вернее, с равным отсутствием права) можно противопоставить другую такую же, например шпенглеровскую. Историческая точка зрения на развитие человечества не менее догматична, чем натуралистическая. Хотя диалектика Маркса и Энгельса не преклоняется ни перед чем конечным, отрицает его, но истина, познанная логически, не конечна, и без третьего момента логического (спекулятивного, или положительно-разумного) сама диалектика неистинна, чревата доктринерством, софистикой или скептицизмом.

Это важнейшее положение было осознано именно в советской России. Вопреки распространенному сейчас представлению, история философской мысли продолжала длиться у нас и после инициированной Лениным высылки из страны мыслителей так называемого «Серебряного века». Это происходило благодаря тому, что для некоторого множества ученых, работавших в области философии в советский период, существительным в словосочетании *марксистско-ленинская философия*, которое обозначало единственное философское учение, официально признаваемое истинным на просторах нашей страны, была, в согласии с грамматикой, *философия*. Среди них, разумеется, были не только ученые, искренне разделявшие основные положения марксистско-ленинского учения, как М. А. Лифшиц и Э. В. Ильенков, но и критически относившиеся к любым его положениям, как Е. С. Линьков.

Импульсом к развитию у нас философии в направлении, заданном всей классической философской традицией от Фалеса до Гегеля включительно, стала поставленная Лениным задача дальнейшей разработки логического метода, открытого Гегелем и не забытого на Западе, пожалуй, только Марксом и Энгельсом. Изучая гегелевскую «Науку логики», Ленин заметил для себя: «Продолжение дела Гегеля и Маркса должно состоять в *диалектической* обработке истории человеческой мысли, науки и техники», причем эта обработка должна совпасть с чисто логической [5, с. 131]. На пятом году революции ее вождь публично заявил: «Чтобы достигнуть этой цели, сотрудники журнала “Под Знаменем Марксизма” должны организовать систематическое изучение диалектики Гегеля с материалистической точки зрения» [6, с. 30]. Для материализма, поскольку он представляет собой модификацию эмпиризма, определяющим в отношении опыта и философии является опыт, отчего историческое воспринимается его сторонниками как основание логического. В силу такой установки материализм, выступивший одной из исторических форм развития философии, вслед за Плехановым был признан Лениным истинной философией. Необходимо подчеркнуть, что это признание, вопреки отрицанию Марксом и Энгельсом философии как идеологии, т. е. ненаучной формы сознания реального бытия, дало возможность официально культивировать в СССР философию как науку.

Эти предпосылки обусловили становление философской мысли М. А. Лифшица (1905–1983), начавшееся, по его воспоминаниям, с изучения работы Г. В. Плеханова «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» и «Материализма и эмпириокритицизма» В. И. Ленина. С середины 20-х годов прошлого столетия Лифшиц, изучив ради этого немецкий язык, штудировал Шеллинга и Гегеля, а на рубеже 30-х

обратился к ленинским «Философским тетрадам» и статьям, посвященным практике социалистического строительства, где, по его убеждению, Ленин выступил не только как политик, но и как философ, сумевший в новой обстановке развить отношение к культуре, свойственное Марксу и Энгельсу [см. 2]. Вдохновляемый ленинской формой марксизма и достижениями классической, в особенности немецкой, философии, Лифшиц много лет разрабатывал собственную позицию, полемически заостренную его борьбой на два фронта, с одной стороны, против свирепой ортодоксии, видевшей в работах Маркса, Энгельса и Ленина лишь букву закона, который можно толковать выгодным для себя образом, а с другой стороны — против либерализма, враждебного духу их мировоззрения.

Поскольку М. А. Лифшиц был далек от односторонне-положительного взгляда на Октябрьскую революцию и последовавшие за нею события, постольку его теоретические занятия питались стремлением понять историческую перспективу этого весьма противоречивого движения. Задача раскрытия внутренней цели российской и мировой истории побудила мыслителя к развитию диалектического метода мышления:

«Главной моей темой была диалектика как учение о единстве противоположностей, переход от относительности к абсолютному и вечному, от чистой отрицательности — к сохранению и созиданию» [2, с. 276].

Он должен был не только объяснить этим методом трагические перипетии тех этапов революционного движения в России, участником которых ему выпало быть, но и материалистически постичь всю историю мировой культуры, ибо ее идеалистическая трактовка, согласно Лифшицу, привела к примирению со стихийным ходом человеческого развития даже такого великого философа, как Гегель. Именно сознательное вторжение человека в объективный ход вещей стало предметом мышления М. А. Лифшица — задачей, над решением которой он с конца сороковых годов работал в дружеском диалоге с Э. В. Ильенковым (1924–1979) [см. 10]. Этот второй выдающийся мыслитель советской эпохи на тех же идейных предпосылках размышлял о том же предмете, сосредоточив свое внимание на субъективности человеческого сознания и деятельности [см. 3; 4]. Делая акцент на их субъективности, Ильенков отдавал должное тому, что человек действует не в девственно-природных, а в созданных им самим общественно-исторических условиях и формах. В этом он следовал Марксу, видевшему главный недостаток всего предшествующего материализма в том, «что предмет, действительность, чувственность, берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно» [14, с. 1].

Диалог Лифшица с Ильенковым стал, по сути, продолжением спора, в начале XIX столетия вспыхнувшего в Германии между Шеллингом и Фихте. Шеллинг, как известно, не согласился с Фихте, категорически возражавшим против догматизма, или материализма, который ставил мышление субъекта в полную зависимость от бытия, существующего якобы независимо от мышления и порождающего его. Фихте объявил абсолютную субъективность «Я» основанием отношения мышления и бытия в процессе опыта, намереваясь, исходя из нее, объяснить опыт в целом, но никак не мог этого сделать [см. 1]. Поэтому Шеллинг, ища решение этой проблемы, сперва дополнил относительную субъективность «Я» относительной объективностью природы, входящей в предметное содержание опыта, понятого им как отношение субъекта к отчасти не зависящему от него объекту, а затем выдвинул принцип тождества субъекта и объекта, усмотрев в их абсолютной неразличности основание различия субъекта

и объекта в природе и духе и познания этого различия в эмпирических науках. Подобно Шеллингу, Лифшиц, признавая субъективность объекта, т. е. зависимость бытия от сознательной деятельности субъекта, дополнил этот существенный момент отношения субъекта и объекта, который в духе Фихте резко подчеркнул Маркс и развил в своих работах Ильенков, противоположным ему моментом — признанием объективности субъекта, т. е. зависимости субъекта от познаваемого им бытия, находящей себе закономерное выражение в теоретическом и практическом опыте. Тем самым он, в отличие от Ильенкова, сделал акцент на действительной необходимости сознания и воли человека, лежащей в основании его свободы — свободы не абстрактной и потому не произвольной, но, напротив, объективно определенной степенью зрелости тех всегда конкретных условий, в которых действуют люди.

«Не просто зависимость сознания от бытия с последующей оговоркой насчет его относительного влияния, а зависимость сознания от бытия в ее идеальной, нормальной форме как тенденция, проявляющаяся в противоречивом движении, так что сознание становится тем сильнее, тем более властным в развитии, чем менее оно сильно на деле, чем сильнее материальная обстановка, а эта материальная обстановка властвует тем более слепо, чем более варварски, произвольно вторгается в окружающий мир человеческая воля. <...> Нужно помнить — и это ответ нашим умникам, что сознание тем активнее в истинном смысле слова, чем оно пассивнее по отношению к действительности, чем больше оно отражает ее, и обратно, то есть чем выше его активность, чем она более разумно-пассивна, сливается с ходом жизни, тем более сильно сознание, тем более оно господствует и активно в истинном смысле слова», — формулирует Лифшиц принцип своей онтогносеологии [11, с. 263–264].

Изобретенный им термин *онтогносеология* был для мыслителя синонимом теории отражения в сознании человека истины действительного бытия. Эта теория истины стала его ответом не только либеральным «умникам», мнящим, что сознательная деятельность человека, изменяющая объективный мир, есть чистый произвол, т. е. ничем не обусловленная субъективная активность, но и тем, кто, бездумно следуя догмам материализма, толковал теорию отражения как пассивное воспроизведение сознанием чувственно-воспринимаемой поверхности внешнего ему мира.

Обе эти точки зрения, рассудочным образом разрывающие бытие объективного мира и мышление субъекта, одинаково чужды Лифшицу. Его онтогносеология родственна классической философской традиции, которая, начиная с Парменида и кончая Гегелем, разумно мыслила и познавала тождество бытия и мышления. При этом, правда, Лифшиц отрицает тождество бытия и мышления в бытии, считая это идеалистической ошибкой «Гегеля и всей классической немецкой философии» [12, с. 18]. Он утверждает, что тождество бытия и мышления состоит только в тождестве логического содержания двух различных форм разумности — бессознательной разумности материального мира и сознательной разумности человеческого мышления: «Бытие и мышление тождественны не в бытии, не фактически, а в логосе, в разумном содержании того и другого, в бытии же они различны и грань между ними есть» [12, с. 20]. Эта грань между бытием и мышлением есть, по Лифшицу, фактическая граница, отделяющая бытие сознания от бытия материи, реальность духа от реальности природы. Именно ее наличие вызывает у человека идеологическую слепоту сознания, в практическом отношении оборачивающуюся произволом. Однако реальное различие природы и духа не является для мыслителя пропастью, которую нельзя перейти. Мостом, связывающим внешний, природный мир материи и внутренний,

духовный мир сознания, служит для него именно «отражение вообще, в объективном смысле слова, как *репродукция*, воспроизводство» [12, с. 25]. Первичный, онтологический смысл отражения Лифшиц видит в том, что путем отражения как простого воспроизводства, т. е. количественного повторения единичного, разлитое в природе всеобщее постепенно концентрируется, из потенциального становится актуальным. В ходе этого объективного процесса элементарная материя закономерным образом формируется, выступая в качестве определенных вещей. Тем самым ее единичные и случайные изменения превращаются в устойчивые виды и роды, чья необходимая особенность предоставляет сознанию множество опорных пунктов для свободного открытия законов природы — тех форм, или норм, в силу которых природа, хотя и с некоторыми отклонениями, тоже имеющими тенденцию повторяться, делает вещи такими, какими они должны быть в конкретных условиях их возникновения. Отражение как объективный процесс становления возможности действительностью есть, согласно Лифшицу, источник любой данности, в том числе и данности *истины действительного бытия* сознанию субъекта, в познании которой на первый план выходит вторичный, гносеологический смысл отражения.

«Это — чисто объективное, онтологическое место мимезиса, воспроизводства, повторения. На этой основе вырастает и активность сознания, которое, как известно, “творит мир”, но творит его под условием повторения, отражения действительности. Это повторение есть снова переход из возможности в действительность, актуальность. Повторяя объективный мир, сознание извлекает из него дремлющую актуальную всеобщность и посредством практического формирования человек делает ее реальной. Таким образом, всякое новое сведение, извлеченное посредством опыта из природы, поступает уже в эту автоматическую систему сознания, которое *повторяет себя — повторяя объективный мир*. Вторичность сознания становится своего рода первичностью для нового опыта, — завершает мыслитель изложение сути онтогносеологии. — Мимезис по отношению к внешнему миру приобретает род автономии, сознание воспроизводит свой собственный закон, который есть закон повторенной действительности» [12, с. 26].

Каково значение онтогносеологии Лифшица для развития отечественной философской мысли? Если мышление Ильенкова, отважно выступившего против принятой в СССР версии материализма, которая догматически объявляла бытие кантовской *вещью в себе*, механически действующим на сознание субъекта, замкнулось, подобно мышлению Фихте, в субъективности бытия и мышления, то мышлению Лифшица, как и мышлению Шеллинга, удалось найти выход из этой замкнутой субъективности к действительной объективности бытия и мышления и даже достичь, исходя из последней, абсолютного тождества объективности и субъективности, лежащего в основании реального различия бытия и мышления, субъекта и объекта в природе и духе. В этих пунктах позиция, выработанная Лифшицем, превзошла не только позицию Ильенкова, находившегося к нему ближе других. Ни русские мыслители, вынужденные покинуть Россию, ни работавшие в СССР ортодоксальные марксисты-ленинцы, ни представители западной мысли, включая Лукача и Хайдеггера, не оставили позади «проклятую пропасть субъективного мира и внешней реальности» [12, с. 20], которую Лифшиц перешел по наведенному им мосту отражения. Но преодоление этой преграды еще не раскрывало единой причины дифференциации простого воспроизводства и творчества, двух различных видов отражения как всеобщей связи, пронизывающей вселенную, отчего различие объекта и субъекта Лифшицу приходилось брать в готовом

виде из опыта практической деятельности. В этом пункте он действительно оставался, по собственному определению, *обыкновенным марксистом*.

«Не мы отражаем предмет (“инструментальный разум”), а он *отражается в нас*. <...> Практика должна сделать объект субъектом, должна раскрывать в нас его субъективные свойства, иначе говоря, сделать его *зеркалом*, — утверждал Лифшиц. — <...> А то, что понятие *зеркала раздвигается*, совершенно естественно. Ведь при всех соприкосновениях *дифференциал* между субъективным и объективным миром *не устраним*» [12, с. 41–43].

Мыслитель, разумеется, понимал, что неустранимость реального дифференциала между субъектом и объектом не исключает необходимости преодоления феноменологического различия сознания и предмета, без чего тождество их логического содержания непостижимо. Однако нельзя не признать, что в указанном пункте Лифшиц, храня верность материалистическим представлениям Маркса, Энгельса и Ленина, стоял ниже истинной тенденции своей мысли, подвигавшей его на продолжение поиска всеобщего понятия истины, которое было логически развито именно гегелевским абсолютным идеализмом.

«Люди чего-то ищут, ищут всю жизнь, пока... Чего же они ищут, в чем заключается искомое? <...> Во всем и ни в чем особенно. В чем-то, присутствующем повсюду, и нигде, неуловимом, но безусловном. И люди давно уже нашли для этого слово — истина, и в течение всей своей истории они вертятся вокруг этого стержня, даже когда они сомневаются в ней и проклинают мир как порождение абсурда. <...> Надо показать это, сделать осязаемым в каком-то образе, в непосредственной наглядности, а то все — практика, практика, интересы, польза, — драматически спорит Лифшиц с собой и другими обыкновенными марксистами по этому пункту в одной из заметок. — <...> Нужно понять, что польза есть только сторона истины, что истина *включает* в себя *момент пользы*, интереса, но не сводится к нему, и более глубокие теории, как гегелевская, <...> сублимируют роль полезности тем, что орудие, *само того не ведая, есть орудие истины*, и даже рука, направляющая его, есть орудие» [11, с. 333–334].

Если сравнить работы М. А. Лифшица о Гегеле, написанные в разные годы [см. 13], то видно, что эта живая тенденция вела, но не успела привести мыслителя к феноменологическому снятию опыта вообще и логическому снятию всего исторического развития философии, что вслед за Гегелем на нашей почве удалось сделать пока одному Е. С. Линькову — третьему выдающемуся мыслителю, начавшему работать над логической философией в советский период и продолжающему свою работу по настоящее время [см. 7; 8; 9].

Таким образом, необходимый логический путь дальнейшего развития философии и культуры был открыт уже дважды: в начале XIX столетия в Германии, а в XX веке — в России. Нам остается только признать это и свободно встать на него [см. 16].

ЛИТЕРАТУРА

1. Иваненко А. А. Основные теоретические достижения наукоучения И. Г. Фихте. К 250-летию со дня рождения философа // Ценности и смыслы. — 2012. — № 4 (20). — С. 54–61.
2. Из автобиографии идей: Беседы М. А. Лифшица // Контекст-1987: Литературно-теоретические исследования. — М., 1988. — С. 266–312.
3. Ильенков Э. В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории. — М., 1974.

4. Ильенков Э. В. Философия и культура. — М., 1991.
5. Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Наука логики» // В. И. Ленин. Полное собр. соч.: Издание пятое. — М., 1969. — Т. 29. — С. 77–218.
6. Ленин В. И. О значении воинствующего материализма // В. И. Ленин. Полное собр. соч. Изд. пятое. — М., 1970. — Т. 45. — С. 23–33.
7. Линьков Е. С. Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. — Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1973.
8. Линьков Е. С. Становление логической философии // Г. В. Ф. Гегель. Наука логики. — СПб., 1997. — С. 5–16.
9. Линьков Е. С. Лекции разных лет. — СПб., 2012. — Т. 1.
10. Лифшиц Мих. Памяти Эвальда Ильенкова // Мих. Лифшиц, Диалог с Эвальдом Ильенковым: Проблема идеального. — М., 2003. — С. 5–18.
11. Лифшиц Мих. Что такое классика? — М., 2004.
12. Лифшиц Мих. *Varia*. — М., 2010.
13. Лифшиц Мих. О Гегеле. — М., 2012.
14. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения: Издание второе. — М., 1955. — Т. 3. — С. 1–4.
15. Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология* // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения: Издание второе. — М., 1955. — Т. 3. — С. 7–544.
16. Муравьев А. Н. Борьба за логос, настоящую философию и образование // Вестник русской христианской гуманитарной академии. — 2010. — Вып. 3. — Т. 11. — С. 103–111.

Русская философия в диалоге культур

УДК 1(091)

*Я. Красицкий**

ПОЛЬСКАЯ И РУССКАЯ ФИЛОСОФИИ ГЛАЗАМИ ДРУГ ДРУГА

В статье предпринимается попытка компаративистского анализа польской и русской философии. Они рассмотрены не по отдельности, как предметы автономных исследований, а в их взаимном отражении и восприятии. Предмет исследования предложен на широком историческом, культурном и идейном фоне. Заявленная цель реализуется как при помощи феноменологического, так и культурно-исторического подходов. Указывая, с одной стороны на психологические, цивилизационные, культурные и исторические барьеры и препятствия во взаимном восприятии одной и другой философии, одновременно подчеркивается общее значение взаимного познания и диалога, в котором обнаруживаются уникальные черты и особенности каждой философской культуры. В то же время, указывается на необходимость пробуждения интереса к истории и достижениям друг друга.

Ключевые слова: русская религиозная философия, позитивизм (неопозитивизм), Львовско-Варшавская школа, католицизм, метафизика, научная философия. Другой, мировоззрение, мессианизм, культура.

Y. Krasitsky

Polish and Russian philosophy eyed each other

The paper attempts to comparative analysis of Polish and Russian philosophy. They are not considered separately as autonomous subjects research, and in their mutual reflection and perception. Subject of study offered at extensive historical, cultural and ideological background. The goal is realized as using phenomenological and cultural-historical approaches. In one hand, it is psychological, civilizational, cultural and historical barriers and obstacles in the mutual perception, and, in other hand, these different philosophies has both the total value of mutual learning and dialogue, which are found the unique features and characteristics of each philosophical culture. At the same time, indicates the need for stimulating the interest in the history of each other.

Key words: Russian religious philosophy, positivism (neo), Lwów — Warsaw school of logic, Catholicism, metaphysics, philosophy of science, Other, worldview, messianism, culture.

* Ян Красицкий — доктор философских наук, профессор, Вроцлавский университет (Польша), krasicki@uni.wroc.pl.

1. Постановка проблемы и подход к ней

Цель наших рассуждений такова: мы не будем рассматривать польскую и русскую философию в изоляции, в качестве предметов автономных исследований. Это отдельная исследовательская тема, имеющая огромную литературу. Напротив, мы рассмотрим одну и другую философию в их взаимном отражении, указывая на их взаимовосприятие.

На характер как польской, так и русской философии повлияла особенная история наших культур. Невозможно рассматривать польскую и русскую философию вне польского исторического и цивилизационного пути. Особого комментария требует путь русской философии в ее обязательной связи с историей России. Но, имея в виду эти важные предпосылки, попробуем подойти к проблеме иначе.

Откладывая в сторону исторические взаимодействия и обусловленности, сделаем попытку подойти к задаче не столько исторически и генетически, сколько феноменологически. На этой почве можно поставить вопрос: каков первичный опыт современного польского философа при его встрече с русской философией, и какой первичный опыт современного русского философа при его встрече с польской философией?

Разумеется, мы не говорим здесь об эмпирическом описании примеров — хотя и такое мы увидим далее — здесь мы строим идеальную модель такого опыта в значении феноменологическом, т. е. как описание того, что «дано» в непосредственном опыте (по терминологии Э. Гуссерля). Кроме этого, мы не говорим здесь также об опыте польского знатока русской философии и культуры или исследователя русской философии, который уже хорошо с ней знаком, знает ее характер, свойства и — как можно догадаться — даже любит ее. Аналогично, не имеем в виду русского знатока польской философии и культуры в такой же ситуации.

Здесь речь идет о польском современном философе, который в первый раз встречается с русской философией, и точно так же мы говорим о русском современном философе, который в первый раз встречается с польской философией. Первый, например, не знает таких особенностей и категорий русской религиозной мысли, как «всеединство», «космизм», «соборность», «коммунитаризм», «теандризм», «софианство», «синергия», «богочеловечество», «эсхатологизм» и др. Он не читал работ В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, В. В. Розанова, Л. П. Карсавина, Н. О. Лосского, Л. И. Шестова, С. Л. Франка, А. Ф. Лосева, И. А. Ильина, Е. Н. Трубецкого и др. Он, может, и знает по переводам работы Ю. М. Лотмана, М. М. Бахтина или С. С. Аверинцева, но, подозреваем, что на этом его контакт с русской философией и заканчивается.

Точно так же его русский коллега не знает, например, работ значительных довоенных польских философов, аксиолога Г. Элзенберга или неосхоласта К. Михальского, а среди современных философов — работ М. Кромца, Л. Колаковского, Ю. Тишнера. Если он знает польских философов, то, в основном, представителей Львовско-Варшавской школы, например, К. Айдукевича, и главным образом по той причине, что почти все русские философы изучают элементарный курс логики и гносеологии.

2. Вступительные определения

Если предварительно — в порядке пробы — определить характер польской и русской философии вообще, то можно сказать — хотя это и будет грубым упрощением — что первую можно разделить на аналитическую (позитивистскую — непо-

зитивистскую) и остальную, а вторую — на религиозную и остальную. Это, как сказано, упрощение, но, несмотря на возражения, все же принято видеть суть русской философии в ее тесной связи с религией и богословием. Ссылаясь на замечательную работу Г. В. Флоровского «*Пути русского богословия*», можно сказать, что путь русской философии неотделим от пути русского богословия. Такое невозможно говорить относительно польской философии, которая, в своей преобладающей части, имеет принципиально другой характер, а именно позитивистский в широком значении этого слова, что значит безрелигиозный и антиметафизический.

Связь русской мысли с религией не внешняя, но внутренняя, органическая, целостная. В этом значении на религиозность русской философии повлияла как русская ортодоксия, так и русская гетеродоксия. Русская религиозность на пути «от Руси к России» — это очень широкое понятие, включающее в себя также историю русского монашества, юродства, сектантства и др. В ней соединились в равной степени и языческие, стихийные, и христианские истоки. Ее надо видеть в тесной связи и с русской православной ортодоксией, и с ересями. Религию здесь надо понимать не только как конфессию или доктрину, а, прежде всего, как связь с истоками бытия, открытость тайне бытия и т. п.

И если, например, Б. Я. Яковенко в своей «*Истории русской философии*» возражает против такого взгляда и утверждает, что «русское философствование столь же нерелигиозно, сколь и религиозно» [10, с. 9], то, по нашему мнению, его суждение ни в чем не изменяет нашего определения. В русском философствовании нерелигиозность можно считать обратной стороной ее религиозности. В этом смысле, например, американский исследователь Г. Л. Клайн определил русскую философию, распределяя ее на религиозную (*religious*) и не-религиозную (*anti-religious*), и в этом интерпретационном ключе подошел к исследованию русской мысли как таковой. В этом интерпретационном ключе мы и будем ее толковать.

На «религиозный», в этом значении, характер русской философии повлияла особенная история русской цивилизации. В Польше, связанной тесными узами с культурой и цивилизацией Запада, с западными ценностями, ситуация — на что и укажем дальше — была совсем другая. Если в Польше принято усматривать смысл истинной ответственной философии в ее тесной связи с наукой, то в России, привыкли трактовать философию как часть жизни. Добавим, что в России всегда трактовали философию как любознательность, а не только как академическую дисциплину.

3. Польское воззрение о странности, дикости и наивности русской философии

Откладывая пока в сторону исторические рассуждения и отвечая на вышепоставленный вопрос, можно сказать, что в таком «идеальном» опыте польского философа, при его первом столкновении с русской религиозной философией, первым впечатлением является ее некая странность, более того — «дикость», необузданность. Так или иначе, она сразу же воспринимается им как не своя, а как Другая.

Это может удивлять, потому что географически и исторически Польша и Россия свыше 500 лет связаны друг с другом почти неразрывным узлом, и кажутся очень близкими друг другу. На первый взгляд, всплывают, в меньшей или большей степени, сознательно или бессознательно — фразы, говорящие об их культурной и идейной близости. Но это призрачно. Две «славянские страны», два «славянских народа»,

этногенетически очень похожи друг на друга, но культурно и цивилизационно — это два разных мира.

В связи с этим, по нашему мнению, А. Мицкевич был совершенно прав, говоря в одном из своих докладов в парижском *College de France*, что Польша и Россия — это не только две разные страны, но, прежде всего, непостижимым произволом Провидения, носители абсолютно чуждых и даже враждебных друг другу идей. По нашему мнению, эта цивилизационная и культурная фундаментальность латинства и византизма, а также — если не открытой вражды, то — цивилизационной и культурной чуждости, касается не только польской и русской истории и цивилизации, но также отношений между польской и русской философией.

4. Исходные точки

В связи с этим можно выдвинуть тезис, что польская философия по своей сути аналитическая (позитивистская, неопозитивистская) (1), а русская философия — религиозная. Они, если метафорически выразиться, планеты, вращающиеся вокруг солнца философской Мудрости (*греч.* София), но вращающиеся по совершенно разным орбитам. Но, прежде чем перейти к дальнейшим рассуждениям, обратимся к опыту, причем не в значении опыта эмпирического, а идеального и построения идеальной модели.

«Отцом» русской философии считается В. С. Соловьев. Но ведь В. С. Соловьев для польского философа (в определенном раньше «идеальном» значении) — в такой же степени «отец», как и фатум русской философии, сделавший ее одновременно как уникальной, так и чуждой и странной. Главная причина такого является ее метафизичность, более того — мистичность (2).

Чтобы уточнить, что мы имеем в виду, нужно принять во внимание, что в позитивистской традиции, доминирующей в польской философии, исходной точкой философствования является понятие, а философия, это, по сути, «анализ понятий» (3). В свою очередь, если обратиться к основателю русской философской традиции, можно увидеть, что для него исходной точкой философствования является... «мистический опыт» (4), а суть философии он усматривал в построении метафизического синтеза с оправданием «веры наших отцов» и т. п.

Этот Соловьевский фатализм по отношению к судьбам русской религиозной философии хорошо осознают и сами русские исследователи. Соловьев, как отмечает современная российская исследовательница Н. К. Бонецкая, стал основоположником — создателем характерного феномена русской религиозной философии, известного под именами «софианство», «софиология», «софиологическая школа». В этом значении «софийный опыт» Соловьева в огромной мере определил дальнейшие пути развития русской философии. «Если бы — пишет она, — Соловьев проигнорировал видения [Софии] или осмыслил их по-другому, дав духовной Сущности, явившейся ему, другое имя, развитие русской философии в XX в., наверное, было бы иным!» [4, с. 82].

Спор о характере мистических, софийных переживаний Соловьева остается пока открытым (5). Но очевидно? он имеет общефилософский смысл, потому, что софийный опыт Соловьева определил не только курс его собственной философии, но и русской философии как таковой. Благодаря Соловьеву русская религиозная философия была нацелена на поиск метафизического синтеза, на поиск всеединства

бытия (6), на решение глобальных всемирных проблем, на построение всемирной экумении и теократии, на историософические и эсхатологические темы, которые господствуют также в русской антирелигиозной мысли, от историософии М. А. Бакунина и А. И. Герцена к «террестриальной» (А. Валицки) эсхатологии марксизма и коммунизма.

Добавим, что «мистический опыт» лег не только в основу философии Соловьева. Он характерен для мысли Н. А. Бердяева («духовный опыт») и других представителей «школы Соловьева».

По поводу такого решения не только упомянутый Бохеньский, но и каждый польский мыслитель, образованный в своей философской традиции, скажет, что это уже не философия. Для него наука начинается с «фактов», и нельзя — как это делают русские религиозные мыслители — смешивать «факты» с «переживаниями». По стандартам научной философии это уже не философия, а «мировоззрение» (7). В глазах польского философа (в определенном уже идеальном значении) в этой «смеси», с одной стороны, сила, но с другой стороны, слабость русской религиозной философии.

Проблема, конечно, шире. Мы обратили внимание только на один ее аспект, на вопрос об исходной точке в данной философии, но можно тоже рассмотреть другие аспекты, например, вопрос об источниках и границах знания, о понимании предмета философии, философского метода и др. В этой плоскости с полной отчетливостью видно, что модель русской религиозной философии не только отличается от основной модели польской философии, но что эти модели противоречат друг другу в самых своих началах, фундаментах, в самых своих принципах.

В этом смысле философия В. С. Соловьева, которую можно считать самым выдающимся плодом русской религиозной философии как таковой, в опыте польского «идеального» философа является не только устарелой, анахронической, но кажется почти обреченной на философское небытие. Поставленный вопрос касается не только ее современного изучения и рецепции в Польше, но изучения и рецепции целой русской религиозной философии как таковой в Польше.

5. Русская религиозная философия глазами польской научной традиции и польский миссионизм

Мы осознаем, что указанные утверждения звучат как приговор русской религиозной философии. Но мы ни в коей степени не хотим быть голословными. Прежде чем перейти к дальнейшим интерпретациям, обратимся к фактам. Итак, если перечислить самых значительных исследователей русской религиозной философии в Польше по сравнению, например, с самыми значительными исследователями немецкой или французской философии, то их можно посчитать... на пальцах двух рук. Это очень яркий и красноречивый факт.

Конечно, причины этой ситуации очень сложные. Чтобы их выяснить, надо было бы начать *ab ovo*, т. е. от крещения Польши из Рима и крещения Руси из Византии... Этого мы, конечно, делать не будем. Но нет сомнения в том, что этих два факта, первый, включающий Польшу в мир латинского Запада и второй, включающий Русь в культурное и цивилизационные наследие Византии, раз и на всегда определили их исторические, культурные и цивилизационные пути. Чтобы прояснить суть дела, приведем еще несколько фактов.

6. Несколько фактов и рассуждений

Итак, «Польша имеет непрерывную философскую традицию около 800 лет» [15, с. 9]. Начинается она Войцехом из Брудзева и Вителомом (XIV в.) и развивается в период схоластики, ренессанса, сарматизма, просвещения, мессианизма, позитивизма и неопозитивизма, вплоть до основания т. н. Львовско-Варшавской школы, возникновения таких течений, как томизм (неотомизм), феноменология, герменевтика, философия диалога, постмодернизм и т. д. С точки зрения нашей проблемы все эти моменты в истории польской философии имеют особое значение, но самое главное, можно сказать решающее, значение для нашего анализа имеет факт основания т. н. Львовско-Варшавской школы. К нему мы вернемся дальше.

Сейчас обратим внимание на нечто другое. Чтобы понять отношение нашего польского «идеального» философа надо помнить, что польская философия как таковая включает в себя философскую традицию, которой в России не было. Философия преподавалась в Польше уже с момента возникновения первого польского высшего училища, т. е. Краковской Академии, основанной в 1364 году (и позже преобразованной в Ягеллонский университет), т. е. с XIV столетия, а русская философия рождается в XVIII столетии, в эпоху Просвещения, когда, как говорится, Петр Великий «прорубил окно» в Европу. Н. О. Лосский, известный русский философ и историк русской философии, обратил внимание на то, что история русской философии и русского государства как бы асимметричны и несоизмеримы. Философия в России, — отмечает он в своей *«Истории русской философии»*, — начинается тогда, когда история русского государства насчитывает почти тысячу лет.

Конечно, мы привели все эти факты не ради их самих. Они в глазах не только этого нашего «идеального» философа, но и поляков вообще заставляют смотреть на Россию, на ее культурное и научное — в том числе и философское наследие — с некой гордостью и свысока. Мы не пытаемся здесь ответить на вопрос, в какой степени польская философия, если учесть ее достижения и значение во всемирном масштабе, заслуживает такой самооценки по отношению к русской философии. Не пытаемся ответить на вопрос, в какой степени справедлива или несправедлива такая оценка и такое отношение к культурному и философскому наследию своего восточного соседа. По нашему мнению, такая оценка не имеет основы, обсуждение чего выходит за рамки нашего анализа.

Обратим, однако, внимание на один очень значительный и интересный, как психологически, так и философски, факт в таком подходе. Мы убеждены в том, что если кто-то относится к кому-то с пренебрежением и требует признания, это свидетельствует только об одном, т. е. о том, что он сам недостаточно уверен в себе (отметим, что в философии это очень хорошо разработано в феноменологии духа Гегеля под названием борьбы Господина [*Herrschaft*] и Раба [*Knechtschaft*]). И думаем, что этот — по сути основанный на ressentimente — психологический комплекс преобладает не только по отношению к русской философии нашего «идеального» польского философа, но и поляков по их отношению к русской культуре и цивилизации вообще. В этом интерпретационном ключе, в этом сложном психологически-культурном комплексе, и выразилась суть исторических и цивилизационных соотношений между Польшей и Россией. И в таком смысле, по нашему мнению, можно рассматривать не только отношение нашего «идеального» польского философа к русской философии, но и вообще, рассматривать взаимные культурные и цивилизационные соотношения между Польшей и Россией. В этом — в меньшей или большей степени мнимом или реальном — культурном и цивилизационном польском «превосходстве» заключается не только польская привилегия, но и целая польская беда.

7. И страшно и смешно — польский миссионизм глазами русских

На этот комплекс можно посмотреть с другой стороны, т. е. как смотрели и смотрят русские мыслители на польскую культуру по ее отношению к западным соседям Польши. Например, по мнению Н. Н. Страхова, в этом отношении отражается имитационный, вторичный — по отношению к цивилизации и культуре Запада — характер польской культуры и философии. По Страхову, в историческом пути Польши заботу о развитии собственной культуры и философии заступил «миссионизм». На этой почве в Польше — у этого «нищего родственника» Запада — вырос сложный психологический комплекс; с одной стороны, унижения перед всегда убегающей перед ней Химерой Запада, а с другой, ее особенные преимущества в культурном, цивилизационном, научном, и, значит, в философском отношении к России. На этой почве и рождается общее отношение нашего польского философа (в определенном раньше «идеальном» значении) к русской философии.

Для русских в этих чертах в равной степени заключается как привлекательность, так и чуждость польской культуры и польской философии. По этой причине они ценят в них не ценности национальные, «польские», как того хотели бы поляки, но универсальные, европейские, западные.

На включенности Польши в культуру Запада возникали и до сих пор возникают как польский цивилизационный, культурный и философский миссионизм, так и польское пренебрежение к русской философии, что часто воспринимается русскими иронически или юмористически. У поляков нет интереса к русской философии, потому что они мыслят по принципу: «Может ли быть что-нибудь доброго из России?». Дело в том, что эта, с одной стороны, смешная, а с другой, трагическая ситуация самими поляками совершенно не осознается. Они ее как бы вообще не замечают и не в силах сами осознать. Уверенность в самостоятельности собственной культуры и философии не позволяет им увидеть того, в какой степени они вторичны и в каком трагическом и юмористическом состоянии они находятся. Они не видят этого не потому, что не хотят, но потому, что невозможно увидеть самого себя собственными глазами. Увидеть самого себя можно только глазами Другого. А это хорошо делают русские мыслители.

Н. Н. Страхов обращал внимание тоже на то, что поляки, гордясь своей миссией, не видят, что они не создают собственной культуры — а это и значит и философии, — а только становятся экспортерами культуры и философии Запада. Современный петербургский исследователь Н. Ильин (Мальчешский) в опубликованной в философском журнале Вроцлавского Университета «*Studia Philosophica Wratislaviensia*» статье, посвященной взглядам Н. Н. Страхова, проникательно заметил:

Поэтому вина (и, соответственно, беда) поляков в другом, и Страхов исключительно точно определяет, в чем именно. Культура первична, а «культурная миссия», даже оправданная, вторична. У поляков же это правильное отношение оказалось перевернутым на 180 градусов, превратилось в неправильное, глубоко ложное. Уверенность поляков в том, что они обладают достойной всяческого уважения цивилизацией, превратилась у них в навязчивые притязания нести цивилизацию другим народам, так что «отказаться от них (этих притязаний. — Н. И.) значило бы для поляка отказаться от значения своей цивилизации». Вот истинная трагедия Польши: идею культуры подменила (если не просто вытеснила) идея культурной миссии [14, s. 45–46].

Печально и смешно.

8. Львовско-Варшавская школа и судьбы изучения польской философии и русской религиозной философии в Польше

Ключевое значение для понимания проблемы имеет тот факт, что преобладающей философией в Польше со второй половины XIX столетия и доминирующей до сих пор стала традиция позитивистская (датой возникновения позитивизма в Польше считается условно дата польского восстания 1863 г.). Это «позитивистское» направление было поддержано возникновением на рубеже XIX–XX вв. так называемой Львовско-Варшавской школы. В истории польской философии эти факты, особенно последний, имеют огромное значение. 15 ноября 1895 г., день вступления на кафедру Львовского университета Казимежа Твардовского, имеет в польской философской традиции последних двух столетий значение решающее. Это не только день основания философской Львовско-Варшавской школы, но и день, можно сказать, возникновения автономной, независимой польской философии. Философии, исходящей не из чужих, например немецких, источников (например, философия А. Цешковского и других польских мессианистов в эпоху польского мессианизма), но из собственных начал как в формальном, так и мериторическом аспектах, относительно ее цели, предмета и метода. Возникновение т. н. философской Львовско-Варшавской школы — это, можно сказать, водораздел в истории польской философии.

Нет сомнения в том, что приведенные события определили в преобладающей степени в философской Польше подход не только к собственной религиозной и метафизической философской традиции XIX столетия, например к наследию польского мессианизма, но и вообще к метафизике. Они определили отношение к метафизической философской традиции других стран, в том числе, конечно, и русской. В этом смысле, Твардовскому, с его идеалом научной философии и строгим методологическим и философским стандартом, было бы очень тяжело доказать, что русская религиозная философия это тоже философия.

По этой причине в XX столетии интерес к религиозной и метафизической философии в Польше, за исключением таких ученых, как М. Здзеховский, платоник В. Лютославский, представителей всегда живой в Польше схоластики (неосхоластики), как К. Михальский, среди профессиональных философов постепенно угасал.

Указанный процесс «позитивизации», формализации и логицирования не мог не повлиять на рецепцию религиозной философии в Польше. Он был настолько серьезным, что в XX столетии, не считая деятельности таких польских религиозных католических философов, как, напр., К. Михальский или философ-неомессианист Е. Браун, метафизическая (религиозная) философия в межвоенной Польше практически закончила свой путь. После возникновения суверенной Польши (1918) доминирующими стали — несмотря на разнообразность польской философии — тенденции формалистские, неопозитивистские, аналитические.

9. Феномен русской религиозной философии и религиозная философия в Польше

Разумеется, что на этом фоне метафизическая, религиозная философия В. С. Соловьева, так же как и других русских религиозных философов, не могла найти себе соответствующего ей места. Характерным и символичным может быть здесь факт, что выступление Н. А. Бердяева на II польском конгрессе философии в 1927 г. в Варшаве

не вызвало почти никакого интереса. Феномен религиозной философии, как он понимается в России, в Польше не только не был известен — он никогда и не существовал, и существовать не мог.

По-видимому, главная причина этой ситуации в том, что в Польше религия и все, что находится на грани религии и философии, многие века были привилегией Католической Церкви. Это определило тождество польской культуры, и польской философии, ее главных течений и проблем. В Польше религия была занятием духовных лиц или «женщин и детей», но почти никогда интеллектуалов. Об этом еще в 1910 г. С. Бжозовский писал как о «Польше оребяченной» («Polska zdziecinniała»), Польше иезуитов, плоского религиозного провиденциализма и «оптимизма». Отвечая ему, М. Здзеховский писал:

Религиозные вопросы у нас не существуют, одни веруют слепо, не задумываясь над тем, во что им дано верить. Сохраняют в отношении к религии, как делу женщин, детей, слуг, горделивое, снисходительное отношение. Другие перешли от религии к повседневности, считая ее устарелым предрассудком. На такой почве религия <...> обильного урожая дать не может [19, s. 5].

В этом случае не удивляет, что в Польше не было ни одного отечественного «еретика» (к сожалению!), так и не было — в отличие от России (здесь их много, почти все!) — ни одного великого религиозного философа. В связи с этим известный польский поэт и писатель А. Ватт подчеркивал, что, несмотря на польский католицизм и роль, которую он играет в жизни польского народа, «Польша не имела никогда своего Паскаля» [17, s. 37]. Добавим, она не имела своего Соловьева, Бердяева, Шестова, Булгакова, Флоренского, не имела своего Розанова. Были знаменитые польские апологеты, проповедники (иезуит Петр Скарга), богословы, но только среди духовных лиц. В этом смысле как в России, так и в Польше феномен религиозной философии (напр. «русской религиозной философии», русского религиозного ренессанса рубежа XIX–XX вв.) был неизвестен.

Русская религиозная философия это явление единственное в мире и в Европе, — увь, — неизвестное нигде, кроме самой России. Очень ярко отличается путь русской философии по сравнению с путем Запада и латинской Польши.

Повторим, для польского научного философа — а такие сегодня руководят польской философией — формальная необузданность русской философии, отсутствие метафилософии, отсутствие выработанной философской терминологии, методов и др. — это черты отталкивающие, обрекающие ее если не на философское небытие, то на убежденность (что отмечали и сами русские философы, особенно научной ориентации, например Г. Г. Шпет, Б. Б. Яковенко) в философской «незрелости». Шпет в работе «*Очерки развития русской философии*» (1922) писал: «... философия как знание есть высшая историческая и диалектическая ступень философии» [9, с. 218].

Надо помнить, что, в отличие от русской философской традиции, основные традиции польской философии были в основном секулярные, антиклерикальные и анти-метафизические. Автономная польская философия — несмотря на такие философские течения, как мессианиззм, схоластика, неотомизм, — строилась сразу в антиметафизическом направлении, принимая традиции позитивистские (неопозитивистские) как собственные. В результате — в основном значении, традиции позитивистские (неопозитивистские) стали синонимом — «польские».

10. Русская философия в оценке польского «идеального» философа и русского «идеального» философа

В этом смысле для польского «идеального» философа русская философия не является достаточно профессиональной, научной, академической. Она не соблюдает формальных требований. Она — не чистая, а как бы смешанная «нечистая», трудно в ней указать место, где начинается философия, где богословие, а где литература и др. Поэтому для польского «идеального» философа Россия — это страна гениальных художников, писателей, композиторов, но ни в коем смысле не страна философов. «Россия — страна философов» звучит для поляков так же иронично, как «Россия — страна хороших автомобилей».

Осознают это и сами русские, особенно сторонники идеала философии как «знания». По мнению Г. Г. Шпета, едва ли не вся русская философская мысль оказывается, по существу, лишь предфилософией, явно не отвечающей требованиям строгой научности и, соответственно, весьма далекой от «высшей ступени» философствования. Отметим в связи с этим, что на рубеже XIX–XX вв. в философских залах Петербурга и Москвы состоялась истинная борьба за самопонимание, за самоидентичность и тождество русской философии, известная под именем «борьбы за Логос», борьба, в которой сражались, с одной стороны, поклонники философии как «знания» (Г. Г. Шпет, Б. Б. Яковенко и др., сосредоточенные вокруг международного философского журнала «Логос»), и, с другой стороны — поклонники философии как любомудрия (сосредоточенные вокруг московского издательства «Путь» — В. Ф. Эрн и др.).

Имеется известная асимметричность между мировым значением русской культуры и, с другой стороны, русской философии. Поэтому на русскую философию надо смотреть не только по-польски, но и по-русски, т. е. рассматривать ее как часть культуры. При таком подходе ее мировое значение увеличивается. Таково значение мысли А. Ф. Лосева, Я. Э. Голосковера, Ю. М. Лотмана, С. А. Аверинцева, М. М. Бахтина, М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорского. По этой причине нет ничего удивительного в том, что с более формалистской польской точки зрения и точки зрения польских философских стандартов многие русские философы — это, по сути, не философы, а литературоведы, языковеды, искусствоведы, культурологи и др., в то время как с точки зрения русских философских стандартов они все философы (8).

Надо при этом заметить, что эту асимметричность значения русской культуры и русской философии хорошо осознают и сами русские исследователи. Например, уже упомянутый Н. О. Лосский (кстати, обруселый поляк), автор переведенной на английский язык *«Истории русской философии»*, обращает внимание на важный факт: русская культура XIX и XX столетия имеет всемирное значение, и если почти весь культурный мир знает творцов русской живописи, музыки, литературы, балета, то нельзя этого сказать о русской философии.

11. Польская философия и русская философия глазами Яна Воленского

В Польше примером строгого отношения к русской философии являются взгляды известного польского аналитического философа и последователя Львовско-Варшавской школы Яна Воленского. Ян Воленски несколько лет тому назад в стенах Вроцлавского Университета, отвечая на вопросы о ситуации в польской философии, презрительно отнесся к русской философии по сравнению с польской. Он сказал:

По политическим причинам польская философия не будет никогда объектом такого интереса, как русская мысль, которая, по моему мнению, неинтересна, но люди восхищаются ею, как и другими экзотическими философиями, вроде китайской философии [13, с. 93].

По мнению Яна Воленьского, польская философия заслуживает большего внимания, чем русская.

Мы не будем здесь спорить с его мнением, и здесь нет места, чтобы это делать. По-моему, тот интерес к польской философии, который сегодня существует, обусловлен не политикой, а тем, что польская культура вообще и в глазах Запада, и в глазах России вторична, имитационна по отношению к культуре и философии Запада. Это, разумеется, не касается уже многократно упомянутой Львовско-Варшавской школы или таких фигур польской философии, как, например, феноменолог Р. Ингарден (но здесь надо иметь в виду, что его философия воспринимается в мире как часть немецкой философии).

Польская современная философия не вызывает в русских философах интереса к ней по той простой причине, что они предпочитают познакомиться с западной философией у самого ее источника, узнать ее из первых а не из вторых рук. По этой же причине интерес русских к польской философии и культуре — наперекор существующим стереотипам об огромном интересе к польской философии и культуре в СССР — был более продиктован не интересом к «народной» польской философии и культуре, а интересом к недоступной и запрещенной в СССР буржуазной философии «гнилого Запада». Слава Богу, сегодня для русских доступно все и без поляков, в том числе и западная философия.

12. «В России нет философии, но философствуют все...».

Философия как стиль жизни

На русскую философию можно смотреть в ее широком и узком значении. Итак, в широком значении смотрел на нее В. В. Зеньковский, воспринимающий русскую философию как любомудрие, а в «узком», т. е. «научном» Г. Г. Шпет. Конечно, в России всегда не хватало философии в «узком», т. е. «научном» значении. Но эту нехватку можно понимать в двойственном значении, т. е. отрицательном и положительном. Философия как часть жизни — это очень русская черта. По-русски ее надо понимать как «любомудрие», к которому призван каждый человек в силу своей человеческой природы, своей «гуманности»; для них философия не есть только дисциплина, предназначенная для профессионалов.

Чтобы объяснить, что мы имеем в виду, обратимся к рассказу А. П. Чехова «*Палата номер шесть*». Психиатр Андрей Ефимыч, герой этого рассказа, в разговоре с психически больным Иваном Дмитриевичем, заметил: «В России нет философии, но философствуют все, даже мелюзга». Это свидетельствует о том, что сами русские хорошо осознавали и осознают ситуацию философии в России. В положительном значении они могут сказать: «Да, в России не хватает академической философии, но в России никогда не было нехватки любомудрия. Русский народ по своей природе философствующий и русская жизнь философская». Н. Бердяев в «*Русской идее*» прямо писал: «Русскому народу свойственно философствовать. Русский безграмотный мужик любит ставить вопросы философского характера — о смысле жизни, о Боге, о вечной жизни, о зле и неправде, о том, как осуществить Царство Божье» [2, с. 403–404]. По су-

ти, приведенный рассказ Чехова, как и его творчество в общем смысле, философское. А что говорить о философствовании в творчестве Достоевского и о «философствующей» жизни его героев?

Конечно, русская жизнь тоже идет к пошлости, как, по словам И. Канта, и все остальное в этом мире, а русские быстро воспринимают не только самые возвышенные ценности Запада, но с такой же прозорливостью берут все то, чего на Западе стыдятся (наркотики, некультурность, западный и собственный нигилизм и вообще хамство).

В России философия — это стиль жизни. Поэтому для русских польская, по сути, «позитивистская» философия может казаться чересчур бесплодной, мало вдохновляющей. Как поляки смотрят на русскую философию много уже говорилось. Но надо помнить о том, что то, что может отталкивать одних, может привлекать других, а «идеальным» примером такого отношения пусть будет увлечение русской — особенно религиозной — философией говорящего эти слова. Если бы он нашел в польской философии то, что он нашел в русской философии, какой был бы смысл его философского бродяжничества по крутым путям русской философии?

И пока он еще в московском или питерском метро может увидеть девушку, читающую «*Братьев Карамазовых*» Достоевского или парня, читающего «*Критику чистого разума*» И. Канта, он убежден в том, что русская душа не умерла, не умерла философия в России.

13. Выводы. Глазами друг друга

Польская философия и русская философия нужны друг другу. Они нужны друг другу не потому, что они не могут развиваться независимо друг от друга. Они нужны друг другу — как мы это и пробовали доказать — потому, что кто мы есть, мы осознаем только во взаимном отношении. Потому что узнаем самого себя глазами Другого. Потому что — а это мы знаем в равной степени от М. М. Бахтина и Ю. Тишнера — нет Я без Мы. Напомним, что по-русски Другой это не только чужой, но и именно Друг. Другой — это и тот Друг в нас самих, которого мы еще не знаем, который в нас — как бы сказал Э. Левинас — «раньше, чем встреча с ним». Надеемся, что после нашего размышления мы познакомились с Другим. Мы встретились. Такой была цель нашей статьи.

Комментарии

1. Фразу «аналитическая (позитивистская — неопозитивистская) философия» мы употребляем в техническом значении, считаясь с тем, что для уяснения вывода мы делаем очередное упрощение. Протест против смешивания аналитической философии с неопозитивистской философией высказал, например, Ю. Бохеньский, считая такую постановку крайним недоразумением. Причем жертвой этого недоразумения он считал самого себя. В связи с этим он пишет: «Беспрестанно пишут про меня “Бохеньский — известный позитивист”. Я, прости Господи, всегда признавался в любви к платонизму; с позитивизмом у меня ничего общего. Но [они думают. — Я. К.], что он — аналитик, поэтому он должен быть позитивистом».

2. Хорошо осознают этот характер мысли Соловьева и русской мысли сами русские мыслители. Не без причины М. М. Бахтин, сам очень хорошо философски об-

разованный у кантианца А. И. Введенского, рассказывая о собраниях Петроградской Вольной Философской Ассоциации (Вольфилы), определил их как «типичную русскую болтовню».

3. Влияние позитивистской тенденции в польской философской традиции было столь сильно, что С. Каминский в журнале «Знак» (№ 10 за 1958 г.) утверждал, что в строгом смысле аналитической философии в Польше не было, а только позитивистская. То же мы видим у Ю. Бохеньского [11, s. 138–139]. Среди методов аналитической философии, кроме «анализа понятий», существует также логический, лингвистический и систематический анализ.

В этом смысле определяет суть философии английский философ, представитель аналитической традиции П. Ф. Стросон. Он пишет, что существует такой тип рефлексии, представителями которого являются, например, М. Хайдеггер, Ж. П. Сартр или Ф. Ницше, который ведет «к новой точке зрения на человеческую жизнь и человеческий опыт», но задача аналитического философа другая, он — хотя это только «этикетка» — занимается «анализом понятий» [16, s. 8].

4. Наш современник, известный С. С. Хоружий суть русской философии усматривает в мистическом опыте, понимаемом в сугубо исихастском содержании [7, с. 82].

5. Сегодня исследователи (С. С. Хоружий, Я. Красицкий и др.) видят другое сокрытое эротическое дно софийных переживаний В. С. Соловьева [8, с. 14] [6, с. 70].

6. Присутствие этих тем в русской религиозной философии хорошо показано в известной работе: С. С. Хоружий. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. Она столь прочна, что В. В. Библихин сказал: «Я не соглашусь с самим ее заглавием. По-настоящему перерыва в нашей культуре не было» [3].

7. Ю. Бохеньский усилия русских религиозных философов определил бы как «философский предрассудок», т. е. как попытку «синтетической философии». «Синтетическая философия» — это «предрассудочный» тип философии, возникшей с целью построения всеобъемлющего синтеза. Таким образом, синтетическая философия строит системы, которые разъясняют человеческий опыт в целом, как опыт фактов, так и переживаний — нравственных, эстетических и т. д. Синтез такого типа, как сегодня известно, это дело мировоззрения, а не науки, а это значит также — не философии [12, s. 48–49] [11, s. 139]. Бохеньски указывает как на «философский предрассудок» так называемых «синтетических философий», так и на «предрассудки позитивистские». Это касается «экзистенциальных проблем». В их сфере «предрассудок» заключается в суждении, что позитивизм только касается «дел этого мира (*wewnatrzświatowych*), и следовательно, подлежащих решениям в научных исследованиях. Сторонник позитивизма принужден принять такую постановку, потому что, по его мнению, только наука может дать ответ на мучащие нас проблемы». Но, по мнению Бохеньского, «проблемы экзистенциальные принадлежат к самым важным, которые только может себе поставить человек, если не самые важные». Человеческой природе свойственна прирожденная склонность закрывать на них глаза (Хайдеггер), но они, поздно или рано, с великой силой навязываются каждому. Не признавать их существования есть чудаческий предрассудок. Предрассудком надо тоже считать суждение, что «экзистенциальные проблемы могут быть разрешены при помощи научного метода. Наука в отношении к ним совершенно бессильна; они находятся полностью вне ее сферы. Решение экзистенциальных проблем дается обычно в мировоззрении, а особенно в религии» [12, s. 41].

8. Примером является самоопределение М. М. Бахтина, предложенное им в одной беседе с С. С. Дувакиным во время его учебы в Петербургском университете:

«Д: Вы были больше философ, чем филолог? Б: больше философ, чем филолог. Философ. И таким я остался по сегодняшний день. Я философ. Я мыслитель».

Бахтин далее очень красноречиво характеризует место философии и «философа» в системе академической учебы:

«Ну вот, скажем, в Петрограде, в Петербурге, в Петрограде, философского отделения не было. Там исходили из таких соображений: дескать, что такое философия? Ни то ни се. Надо быть специалистом. Поэтому философское отделение было, не как самостоятельное. Хочешь кончать по философскому — пожалуйста, но обязательно должен кончить еще какое-нибудь отделение: или отделение русистики, или романо-германское отделение.

Д: И это в пределах историко-филологического?

Б: В пределах историко-филологического... или классическое отделение. Вот, я, скажем, по классическому решил... Два отделения надо было кончить, потому что философское одно не давало...

Б: ...не давало профессии...

Д: Вообще-то это правильно.

Б: Я считаю, что правильно. Ведь, кто такой, в конце концов, философ, Философ... Вообще часто, так сказать, их делят на гуманитаристов и на философов естественников: по физике, по математике — и плюс философия; другие — по гуманитарным наукам» [1, с. 47–48].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Беседы с В. Д. Дувакиным. — М., 2002.
2. Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. — М., 2007.
3. Бибихин В. В. Другое начало. — СПб., 2003.
4. Бонецкая Н. К. Русская философия и антропософия // Вопросы философии. — 1995. — № 7.
5. Зеньковский В. В. История русской философии. — М., 1999.
6. Красицкий Я. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьева. — М., 2009.
7. Хоружий С. С. Исихазм как пространство русской философии // Вопросы философии. — 1995. — № 9.
8. Хоружий С. С. Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя // Соловьевский сборник / Ред. И. В. Борисова, А. П. Козырев. — М., 2001.
9. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // А. И. Введенский, А. Ф. Лосев, Э. Л. Радлов, Г. Г. Шпет. Очерки развития русской философии / Сост., вступ. Ст., примеч. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. — Свердловск, 1991.
10. Яковенко Б. В. История русской философии. — М., 2003.
11. Bocheński J. Sens życia. — Kraków, 1993.
12. Bocheński J. Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów. — Kraków, 1994.
13. Filozofia, metafizologia, religia — z Janem Woleńskim rozmawia D. Leszczyński // Wiedza. Uzasadnienie / Red. D. Leszczyński. — Wrocław, 2008.

14. Iljin (Malczewskij) N. Rosyjskie duchowe sily! Gdzie one sa? Fatalna Kwestia Mikołaja Strachowa // *Studia Philosophia Wratislaviensia*. — 2008. — Vol. III. — Fasc. 4.
15. Skoczyński, J. Woleński. *Historia filozofii polskiej*. — Kraków, 2010.
16. Strawson P. F. *Analiza i metafizyka. Wster do filizdii*. — Kraków, 1994.
17. Watt A. *Mój wiek*. — Warszawa, 1990. — T. 2.
18. *Zarys dziejow filozofii polskie (1815–1918)* / Red. A. Walilicki. — Warszawa, 1983.
19. Zdziechowski M. *Pestis perniciosissima*. — Warszawa, 1905.

ФОРМУЛА РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: ГЕГЕЛЬ ПЛЮС ПУШКИН

Сегодня философия говорит по-гегелевски. Все, кто были до Гегеля и после него, — не философы, а, с одной стороны, предтечи, с другой, неудачливые претенденты. Сила Гегеля в логике, на которую опираются остальные части системы. Пойти дальше Гегеля можно, только усовершенствовав его логику. Гегелевская наука логики стала результатом трудной феноменологии, примерки и аскетичного отрицания духом неистинных жизненных форм. Чтобы усовершенствовать науку логики, требуется прожить более сложную феноменологию, чем Гегель. Индивидуальный опыт составляет незначительную часть феноменологии духа, в основном же познание осуществляется в надындивидуальном измерении, общей формой которого является язык. Русский человек живет в языке, созданном Пушкиным. Мимо Пушкина никакое развитие в России пойти не может. Русская мысль станет философской тогда, когда породит небывало ясную, высокую и величественную истину. Нам предстоит усвоить опыт Пушкина и, не повредив, уместить его в простоту логического понятия, чтобы направить языковую мощь Пушкина на решение общих задач духа, обозначенных Гегелем.

Ключевые слова: философия, логика, феноменология, Гегель, Пушкин.

P. Y. Neshitov

The Formula of Russian Philosophy: Hegel plus Pushkin

Philosophy speaks the language of Hegel today. All those before Hegel and after him are not philosophers, but, on the one hand, forerunners, on the other, unlucky challengers. The Hegel's strength consists in his logic that gives a basis for other parts of the system. To go farther than Hegel, it is necessary to improve his logic. Hegel's science of logic resulted from a hard phenomenology, from trying on and ascetic putting off untrue life forms by the spirit. To improve the science of logic, one needs to live through more complex phenomenology than that of Hegel. An individual experience represents minor part of the phenomenology of spirit, mainly, cognition works in the super-individual dimension, and its common form is language. Russian man lives in the language elaborated by Pushkin. No development in Russia can pass Pushkin. Russian thought would become philosophical one, when it produces unprecedentedly clear, high and magnificent truth. We are to adopt experience of Pushkin and put it safely in simplicity of logical notion in order to direct Pushkin's language power at accomplishing general tasks of the spirit that were pointed out by Hegel.

Key words: philosophy, logic, phenomenology, Hegel, Pushkin.

* Петр Юрьевич Нешитов — кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. проф. М. А. Бонч-Бруевича, pneshitov@mail.ru.

Каково место русской философии в истории философии? Пока такого места нет. Русская философия — это утопия. То, что у нас неточно называют философией, по справедливости следует назвать ее преддверием. В храме истины, увы, мы пока оглашенные. Конечно, русские уже вышли из африканской тьмы внешней и кое-что у философских народов (греков и немцев) переняли. Но главным итогом попыток философии в России пока остаются переводы зарубежной классики. Дошкольные кривлянье публицистов или кантианско-феноменологическую философскую азбуку, которые подчас выдают за что-то оригинальное, следует оценить как детство мысли. Если русская мысль действительно хочет быть философской и занять в истории какое-то место, она первым делом должна научиться знать свое место, то есть воздерживаться от привычных невоспитанному русскому чувству националистических замашек. Пока нам в философском плане гордиться нечем. Когда и если русские философски созреют, гордиться — так бессовестно и беззастенчиво, как у нас это нередко бывает, — будет незачем. Любовь не ищет своего в царстве тщеславия, особенно если это небезответная любовь к мудрости. Когда и если мудрое отношение к современной жизни выработается в России, а не в другой стране, тогда появится основание рассуждать о месте русской философии в истории философии, о ее отличительных чертах, о ее значении для науки, искусства, экономики, политики и так далее.

В России философии нет, но где-то она есть. Где? В Германии, точнее, у Гегеля. Гегель — философ. Строго говоря, все, кто были до него и после него, — не философы, а, с одной стороны, предтечи, с другой, неудачливые претенденты. Вкратце достоинства его учения можно описать при помощи понятий «бытие», «цельность», «совершенство».

Гегель — философ, потому что мыслит в бытии. Его мысль охватывает всю совокупность предметов чувственно воспринимаемых, представляемых и мыслимых, включая себя самое. Нет такой вещи, на которую мы могли бы указать и воскликнуть: а этого Гегель не учел! Гегель учел все, правда, лишь в той мере, в какой это необходимо для нужд философии, а не в той, в какой этого хотелось бы наглядно-образному мышлению. Аналогично с вещами, на которые мы, не умея указать, лишь многозначительно намекали бы: все возможные плоды воображения Гегелю известны, и с должной степенью детализации им описаны.

Гегель — философ, потому что его мысль в бытии цельна. Все предметы изучаются Гегелем не изолированно, а во взаимосвязях друг с другом. Физические, биологические, исторические, психологические, юридические, нравственные, эстетические, религиозные явления предстают как части в составе сложного целого. Вовне этой целостности не остается каких-то забытых элементов, созданное Гегелем знание всеохватно, энциклопедично.

Гегель — философ, потому что его мысль в цельном бытии завершена. Части в составе целого не только соотносены друг с другом, но соотносены единственно правильным образом. Небывалой гармонии частей и целого Гегелю удалось добиться благодаря особому методу. Совершенная система гармонических отношений возникла как результат диалектического отрицания ограничений, которые присущи частям целого, взятым по отдельности.

Основное преимущество Гегеля заключено в логике, на которую опираются остальные части системы. Поэтому пойти дальше Гегеля можно только усовершенствовав его логику. Все остальное — анализ общественно-политической или природоведческой проблематики, хотя бы и с позиций гегелевской логики, — есть имитация философского развития, есть прикладная философия, которая уже и не философия. Все

остальное подобно двухтысячелетним попыткам усовершенствовать формальную логику Аристотеля при помощи разного рода психологии — попыткам непринципиальным, не логическим и потому ложным и бесплодным.

А можно ли вообще пойти дальше Гегеля, если он такой замечательный мыслитель, учение которого приобрело совершенные формы? Должно. Это долженствование столь же естественно, как аппетит у здорового организма. Соревновательность не может быть главным мотивом высокого творчества, однако на вспомогательных ролях полезна и необходима. Соревновательность одушевляет разнообразные частные интересы тех, кто сегодня формально причастен философии, и дает нам нравственное право именовать философиями. Если в нас нет даже притязания на то, чтобы сказать нечто новое в философии, мы не имеем права называть себя философиями. Это долженствование пойти дальше Гегеля имеет не только нравственную природу. Достаточно вспомнить, что Гегель явился творцом исторического способа мышления, которое обнаруживает в многообразии разрозненных явлений и событий направляющие линии логического развития. Если бытие было исторично до Гегеля, отчего бы ему утратить это свойство после него? Если бытие привело себя к Гегелю, то почему после Гегеля оно никуда дальше не ведет? Наивная вера преодолевателей гегелизма из числа позитивистов и экзистенциалистов не лишена оснований и в известном смысле заслуживает большего уважения, чем ученость книжников и фарисеев от философии.

Помимо самоуважения и общих историко-философских соображений в пользу возможности пойти дальше Гегеля свидетельствует сам Гегель. В «Науке логики» он сам пригласил потомков к благородному соперничеству:

Я, разумеется, не могу полагать, что метод, которому я следовал в этой системе логики или, вернее, которому следовала в самой себе эта система, не допускает еще значительного усовершенствования, многочисленных улучшений в частности, но в то же время я знаю, что он единственно истинный [6, с. 36].

Как и в остальных случаях, Гегель не бросается словами. Из всех доселе известных методов предложенный им в «Науке логики» — единственно истинный. Но Гегель сам допускает возможность усовершенствования метода даже при современном ему состоянии культуры. Если же соотнести это суждение с другим, в Предисловии к «Науке логики» 1831 г., то станет очевидно, что усовершенствование со временем может и должно затронуть не только частности. Обозначая историческую перспективу, он говорит о своем произведении, что оно, «как принадлежащее нынешнему миру, имеет перед собой для разработки более глубокий принцип, более трудный предмет и более богатый по объему материал» [6, с. 22] по сравнению с работами предшественников. Для внимательных потомков это призыв: постичь дух своего времени и выразить его в еще более совершенной форме, чем это сделал Гегель, если за двести лет в мире что-то изменилось. А похоже, что изменилось.

Уже говорилось, что пойти дальше Гегеля можно только усовершенствовав его логику. До тех пор пока критика Гегеля ведется при помощи его же логики, никакие научные открытия, чудеса техники или социальные эксперименты не будут иметь силу достаточных аргументов. Логика можно усовершенствовать только поняв ее исторические предпосылки. Гегелевская наука логики стала результатом трудной феноменологии, примерки и аскетичного отрицания духом неистинных жизненных форм. В логике феноменология, говоря языком Гегеля, снята. Это значит, что прозрачные и невесомые логические категории насыщены страстями, как дневной

свет — цветами. Чтобы усовершенствовать науку логики, необходимо, во-первых, смиренно усвоить опыт гегелевской мысли и, во-вторых, дерзновенно обогатить его. Требуется прожить более сложную феноменологию, чем Гегель. Индивидуальный опыт составляет незначительную часть феноменологии духа, в основном же познание осуществляется в надындивидуальном измерении, общей формой которого является язык. Опыт другого человека, опыт народа, опыт человечества представлен в языке. Соответственно, для приобретения более богатого опыта, чем имелся у Гегеля, необходимо лучше него овладеть языком.

Гегель вполне сознавал значение языка для познания. Об этом свидетельствуют как весь строй его мышления, так и многочисленные высказывания с 1788 г. (Гегелю восемнадцать лет) по 1831 г. (год его кончины). Например, в выпускной гимназической речи в августе 1788 г., посвященной древним поэтам, он говорит: «основное преимущество изучения иностранных языков заключается в том, что мы таким образом учимся и обобщать понятия, и обособлять их» [4, с. 10]. В декабре того же года он продолжает рассуждать о пользе изучения древних авторов и, в частности, замечает: «язык для нас — это совершенно ограниченное собрание определенных понятий, согласно которым мы формируем все, что видим или замечаем. Существенной пользой, которую приносит обучение иностранным языкам, является, пожалуй, вызванное этим обогащение наших понятий, особенно когда культура говоривших на этом языке народов отличается от нашей» [3, с. 13].

Филологический интерес у Гегеля не самостоятелен, он призван служить более возвышенным целям: «Поскольку произведения древних <...> особенно пригодны для приобретения понятий, из этого ясно, какой целесообразной подготовкой к изучению философии является их чтение» [3, с. 14]. Изучение своего языка, изучение других языков, процесс сопоставления понятий, категорий, конструкций разных языков — все это требуется для того, чтобы натренировать мышление, приготовить его к разработке философской проблематики.

В 1809 г., уже в качестве директора гимназии, а не ее выпускника, Гегель почти дословно повторяет многие свои суждения о природе языка, о пользе изучения древних авторов, а кроме того, добавляет: «...нельзя считать образованным народ, который не может выразить всех сокровищ науки и свободно оперировать с любым содержанием на своем собственном языке. Той проникновенности, с которой принадлежит нам наш собственный язык, нет в знаниях, данных нам только на чужом языке; они отделены от нас перегородкой, которая не позволяет им быть своими для духа» [5, с. 400].

Итак, язык — это одновременно и основа народной жизни, и средство истинного познания. Чтобы выразить истину, философу надлежит в совершенстве овладеть родным языком, причем не пассивно, а творчески.

Здесь уместно отметить, что помимо многочисленных рассуждений и высказываний на тему языка в «Феноменологии духа», «Науке логики», «Эстетике», помимо ярких публицистических пассажей и афоризмов, украшающих страницы каждого гегелевского произведения, известны поэтические опыты философа. К ним относятся, например, юношеское стихотворение «Элевсин» и стихотворение, посвященное невесте, написанное буквально за полгода до создания первой части «Науки логики» зрелым автором. Это уже не юношеское увлечение, это ему уже слегка за сорок. Пожалуй, в этих стихотворениях нет гетевской легкости и страсти, мощи языка и изящества, но это, в отношении заложенного в них смысла и поэтической техники, хорошо выполненные стихи. Чтобы дополнить поэтический портрет Гегеля, надо вспомнить его

общение с йенскими романтиками и продолжавшуюся после окончания университета взаимную приязнь с Гегелем.

Через чтение поэзии и самостоятельное стихотворство Гегелю открылись те прекрасные и возвышенные чувства, которые философу необходимо очистить и возвести к понятию. Без этих чувств, роднящих познающего индивида с другими людьми и с другими эпохами, понятия пусты и безжизненны. Рассуждая о пользе изучения древних поэтов, Гегель утверждает, что формальной классической образованности мало: чтобы приблизиться к познанию истины, «недостаточно общего внешнего знакомства с древними, мы должны сжиться с ними, впитать в себя их воздух, их представления, их нравы и даже, если угодно, их заблуждения и предрассудки <...> тот, кто не знал произведений древних, жил, не зная красоты» [5, с. 402].

Феноменологический опыт болезнен, поскольку неизбежны ошибки, и как Гегель нам показывает, они необходимы, мы должны сами лезть на рожон и совершать ошибки. Но и целителен этот опыт одновременно, поскольку научает их не повторять, позволяет двигаться дальше. Конечный же смысл его рассуждений о языке состоит в том, что, изучая свой язык, изучая другие языки, усваивая больше понятий, узнавая больше оттенков известных нам понятий, «мы обогащаемся и уготовляем себе лучшую субстанцию» [5, с. 402]. Вот этот субстанциальный познающий субъект Гегелем все время имеется в виду, когда он рассуждает о поэзии, о литературе, об искусстве, еще о чем-то, казалось бы далеко от метафизики.

Субстанция русского духа — Пушкин. Русский человек живет в языке, а значит, в мире, созданном Пушкиным. Пушкин — господин русского языка, главный русский человек, и мимо него никакое развитие в России пойти не может. Пушкин — прежде всего поэт. Величайший ли? Из русских — несомненно. Он полнее всех выразил русское чувство — прочный сплав эмоций и рассудка. Он сам стал символом русского народа. Правомочен вопрос и о первенстве Пушкина в мировой литературе, а значит, в мировой культуре вообще. Пушкин великий поэт, потому что бесподобно выражает широчайший диапазон переживаний, доступных развитой душе. Его технический инструментарий чрезвычайно богат — ритмы, размеры, рифмы, обороты, синтаксис, образы, сюжеты, композиционные приемы. У каждой из этих форм есть своя художественная задача, для которой она подходит лучше всех остальных. Пушкин великий поэт, потому что его поэтическая техника не самодостаточна, а служит средством познания мира. Пушкин разносторонний и глубокий мыслитель, поставивший и отчасти разрешивший ряд серьезных психологических, мировоззренческих, исторических, социальных, литературоведческих проблем. При этом до построения общей системы знания Пушкин не дошел, его умственный горизонт определялся понятиями Просвещения.

Пушкин — это великий поэт, потому что он проложил дорогу в естественный литературный язык всем, кто пожелает стать его последователем. Он сам так высказался о стихах и о своем месте в истории русского языка: «...стихи, под известный каданс их можно надеть тысячи, и все они будут хороши. Я ударил об наковальню русского языка, и вышел стих — и все начали писать хорошо» [1, с. 80]. Тем, кто занимается философией сегодня, тоже неплохо было бы научиться стучать в эту самую наковальню и писать хорошо. Может быть немного, но расставляя запятые, не делая орфографических ошибок, разнообразя словарный запас и набор синтаксических конструкций.

Каково место Пушкина в истории русской культуры? Православная культура, предшествующая Пушкину, отрицала чувственность, считала ее подозритель-

ной и вредной. До Пушкина Россия была неразумна, пребывала в плену рассудка и его противоречий. Одно из этих противоречий заключалось в согласии терпеть спонтанные прорывы чувственности. Где-то рассудок оказывался верен себе, ему удавалось сдерживать чувственность, а где-то эта чувственность перескакивала через заграждения рассудка. Русский нравственный пейзаж — непролазная глушь чувственности и плоская равнина рассудка. Даже там, где чувственность не имеет возможности проявиться, впечатление от культурного пейзажа невеселое, такая унылая степь, унылая дорога, уходящая куда-то далеко. В этой степи только ямщицкие песни унылые и поются, а других песен здесь не услышишь. Пушкин дал чувству достоинство и проложил в русской лесостепи дорогу разуму. Пушкин — зачинатель русского духа. Он разбил гробоподобные аскетические шины русского чувства и дал ему свободу — разумную свободу, возможность расти чувством, не впадая в скотский произвол. Пушкин выпрямил кривые чувства и оживил одеревеневшие души соотечественников.

Пушкин подытожил историческое развитие русского народа и стал основой для всего последующего культурного творчества. Достаточно посмотреть работы литературоведов, чтобы убедиться: Гоголь, Толстой, Достоевский, последующие авторы так или иначе соотносят себя с Пушкиным, относительно него определяются, чаще положительно, хотя нередко и отрицательно. Но Пушкин — это точка отсчета для великой русской литературы, какой она стала в XIX в. и продолжала оставаться в XX в.

Помимо включенности Пушкина в русский контекст необходимо иметь в виду и его включенность в контекст европейский и через это — в мировой. Пушкин открыл для России Европу. Пушкин ввел в Россию Европу. Если Петр только приоткрыл форточку, даже не окно прорубил, а именно форточку, через которую узкая прослойка российского общества начинала видеть что-то за пределами древнерусского культурного уклада, то Пушкин широко распахнул окно в Европу и пригласил гостей заходить к нам, бывать у нас и чувствовать себя в России как дома. Лучшие достижения европейской культуры привились на русской почве именно благодаря Пушкину. В первую очередь, конечно, можно вспомнить пять великих европейских литератур — немецкая, итальянская, французская, английская, испанская. Пушкин занимался переводами с этих языков. Но что такое перевод? Перевод — это не просто переложение некоторых слов на свой язык или со своего языка на чужой. Перевод — это искусство передачи тех психологических, социальных, интеллектуальных содержаний, которые заложены в известных единицах языка иной культуры. И Пушкин бесподобно воспроизводил инокультурные способы самосознания. Другие литературы, другие культуры через Пушкина привились на русской почве.

Не случайно, когда говорится о мировой отзывчивости русской души, прежде всего вспоминают Пушкина. Но прав и Вейдле, который сказал, что помимо отзывчивости в русском человеке есть еще способность к любви. А любовь — это не просто отзывчивость ко всему, это избирающая отзывчивость, что-то отмечающая, а что-то выбирающая как свое. Пушкин был, с одной стороны, натурой в высшей степени отзывчивой, с другой же, он оценил достоинство иных культур и выбрал то, что заслуживало быть присвоенным культуре русской: это именно Европа, и это именно Европа в ее классических формах, не современная Европа, а Европа в начале XIX в. уже уходящая. Через Пушкина до нас дошли высочайшие образцы европейской культуры. Именно поэтому мы находимся, до недавнего времени находились, под некоторым обаянием, под чарами Европы. Испанский гранд, французский мсье, какой-нибудь немецкий

бургер — эти типажи сложились в русском сознании при активном участии Пушкина или при его влиянии.

Вернемся к познавательной проблематике. Что такое поэзия в контексте познавательной проблематики? Поэзия дает слово всем пяти органам чувств, служит для них общим знаменателем. Поэтическое слово напитывается ощущениями — становится ярким и красочным, музыкальным и певучим, нежным и ласковым, сладким и терпким, свежим и благоуханным. Выразительное слово чарует, пленяет, вдохновляет. Но слово может быть мутным и блеклым, скрежещущим и дребезжащим, острым и резким, соленым и горьким, скверным и гнилым. Такое слово обижает, оскорбляет и отталкивает. Поэт задействует все возможности слова, чтобы зарядить его смыслами, использует все оттенки ощущений, восприятий и представлений. Однако истинный поэт, сознающий свою творческую задачу, владея полнотой словесных возможностей, не все их употребляет в равной мере, напротив, целенаправленно создает перевес в сторону прекрасных и высоких значений, лишь намечая теньевую сторону чувственного ряда. Будучи в высшей степени эмоционально емким и выразительным, поэтическое слово, тем не менее, — это именно слово, и как таковое оно несет в себе умопостигаемый смысл. О подчиненности чувства уму свидетельствуют неудачи цветового или звукового экспрессионизма в поэзии — такого рода упражнения всегда увлекали второстепенных авторов, не постигших законов гармонии и потому растрачивающих себя на технические изыски в ущерб идее. Больших поэтов всегда ведет мысль. Можно вспомнить слова Веневитинова в этой связи: «Без мыслей гений не творит...» Действительно, всецело предаваться переживаниям — грех.

Перед поэтом стоит ряд задач, решая которые он приобретает многообразный жизненный опыт и соответствующие ему понятия. Эти задачи можно разделить на практические и теоретические. К практическим относятся самопрославление; хранение исторической памяти, родовой, племенной и народной; воспитание чувств, в том числе душевное врачевание; восстановление силы языка, возвращение словам тех смыслов, которые в обыденной, деловой речи стираются, улечиваются; формирование общественного мировоззрения (язык литературы, эстрады и кино, СМИ, язык преподавателей, язык политиков). Теоретические задачи поэзии таковы: познание человеческих чувств и эмоций в их многообразии; познание индивидуальной и народной судьбы (взгляд на индивида и народ с точки зрения целого или Творца) познание мира с точки зрения простого человека и Творца (здесь иной аспект, т. е. речь идет об обобщении жизненного опыта, в том числе рационального). Перед поэзией стоят множественные практические и теоретические задачи. Но в общем ее назначение можно определить так: оно состоит в том, чтобы обнаруживать в случайном необходимое, через упорядочивание хаоса впечатлений и соображений создавать переживаемый и познаваемый мир и возвышать человека до понимания идей всеобщей судьбы и личной свободы.

Философия, как показал святой Гегель в «Феноменологии духа», не оторвана от жизненного опыта, а только и возникает благодаря осмыслению разных жизненных форм и преодолению их ограниченности. Поэзия — одна из высших форм, вобравшая в себя опыт ощущения, восприятия и рассудочного аскетизма. Поэзия порождает истинное чувство. Поэзия — высшая форма упорядочивания чувственности, в ней соотнесены разные регистры восприятия и каждому дано свое значение с точки зрения выражаемого смысла. Поэзия первая вносит ясность в сферу представлений. За ней следуют религия и прозаическая теория.

Феноменология — это путь духа к себе самому, завершающийся в логике, которая, по Гегелю, есть «изображение Бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и конечного духа». Единообразен ли этот путь? И если нет, то непременно ли одинаков результат прохождения этого пути, и не влияет ли, далее, характер его прохождения на способность логической идеи порождать мир? Сложность логического образа как-то должна соотноситься с образом чувственным. Более или менее сложный образ мира формируется в процессе феноменологического движения, и этот образ мира Гегель и объяснил при помощи Бога в логике. Путь Гегеля, безусловно, труден, сложен, извилист, может быть. Его мир богат. Но этот мир может быть еще богаче, и тогда потребуются иная логика. Тогда творец этого мира должен будет проявить еще больше могущества, еще больше энергии мышления. В самой гегелевской философии отобразился исторический путь человечества от античности до нового времени. В античности Гегель не появился бы, потребовался дополнительный культурный опыт, два тысячелетия христианской культуры. Если Гегель историчен в том, что мог появиться только в свое время, а не раньше, значит, в чем-то его можно превзойти, коль скоро наше время имеет какую-то культурную фору по сравнению с Гегелем.

Философская русская мысль станет только тогда, когда породит небывало ясную, высокую и величественную истину. Для этого требуется напряжение всех народных сил, каковые сосредоточены в настоящем имени России — Пушкине. Единственный русский шанс в философии связан с Пушкиным, только у него можно научиться любви к мудрости, какой не испытывал даже Гегель. Только на пушкинский влюбленный зов мудрость пожелает откликнуться еще откровеннее.

Пушкин — это приятное зачатие русского духа. Затем следует долгий срок вынашивания смыслов, потом болезненные схватки и роды. Сможет ли русский народ философски родить? Вовсе необязательно. И даже маловероятно. При нашей нравственной культуре, при нашем вороватом жлобстве и гнилостной неверности, при нашем выродившемся искусстве, при нашей, в лучшем случае, аккуратной поэзии, при нашей карликовой политике и рахитичной экономике ничего хорошего выйти не может. Материнская беспечность во время беременности несет с собой угрозу и для плода, и для самой роженицы, культурное опрошение губительно для философии. И все-таки нам следует хранить бодрость духа и, даже наблюдая размывание культурных пластов, честно исполнять свой философский долг.

Опыт расширения поэзии до философии, т. е. прохождение феноменологического пути, был проделан отчасти самим Пушкиным, но его философия развивается на путях рассудочной, догматичной мысли Просвещения. И Пушкин как мыслитель нам не поможет непосредственно в деле преодоления гегелевской логики. Чем же он может быть полезен? Пушкин — это, с одной стороны, поэт, с другой — мыслитель, а с третьей — это метод приобретения жизненного опыта. Этот метод, пожалуй, выгодно отличает всю нашу культуру от всех остальных культур. Пушкин стоит одной ногой в Африке, другой в Азии, а его кудрявая голова лежит на европейском континенте. Он русский из русских, он самый европейский европеец и при этом он всемирный человек. И вот этой пушкинской отзывчивости, любящей отзывчивости, не всеядной отзывчивости, мы должны учиться.

Попытки философского наследования Пушкину уже предпринимались. Культура философского письма на рубеже XIX–XX вв. действительно была в России высока. Литературность изложения вошла в норму, стала обычным делом для людей прикосновенных к философии. К сожалению, литературные достоинства произведений русских

философов XIX и XX вв. значительно превосходят интеллектуальную сторону этих произведений. Пример большой стилистической силы при недостаточном осознании задач, стоящих перед философией, — В. С. Соловьев. Остальные мельче. Соловьев принципиальная фигура для русской философской традиции, по домашней мерке сопоставимая с Пушкиным. Но если Пушкин в поэзии вышел на мировой уровень, то Соловьев остался за главного только в наших философских пенатах.

Соловьев много знал, много умел, в смысле повышения философской образованности русские ему многим обязаны. Однако ввиду распространившейся склонности переоценивать достоинство его сочинений, необходимо отметить: делая массу нужных дел, Соловьев так и не уяснил истинной цели философской жизни, у него не вызрело ясное понимание историко-философского процесса, он так и не увидел, что Гегель это вершина и что преодолевать вершину нужно, не обходя ее подошву по шеллингианским тропкам, а взобравшись наверх. Соловьев упустил задачу — преодолеть Гегеля главным образом через самого Гегеля, взять главный гегелевский текст «Науку логики» и показать ее внутреннее несовершенство, если удастся. Сама задача не была сформулирована. В литературном плане, безусловно, Соловьев Гегеля превосходит, но этот вспомогательный навык не помог ему стать мыслителем мирового уровня при невнимании к собственно философскому вопросу о величайшем обнаружении разума в истории. Изъяны мышления Соловьева очевидны не только в историко-философском измерении. Как ни странно, Соловьеву не хватило масштаба личности для того, чтобы верно оценить такое явление, как Пушкин. Известно, что Соловьев многократно обращался к изучению творчества и личности нашего великого поэта, посвятил Пушкину несколько статей, оригинальных, интересных, убедительных в частностях. Однако в целом суждения Соловьева о Пушкине страдают односторонностью и местами какой-то плоскостью. Скажем, Соловьев отмечает у Пушкина резкий разлад между творческими и житейскими мотивами. По мнению Соловьева, этот разлад казался самому Пушкину «чем-то окончательным и бесповоротным, не оскорблял нравственного слуха, который, очевидно, был менее чутким, нежели слух поэтический» [9, с. 187]. Безусловно, нравственность Пушкина можно обсуждать, там есть что обсудить, однако же, для того чтобы судить о ней, нужно видеть многогранность пушкинской личности и понимать, какие задачи Пушкин перед собой ставил и какие понятия о добре и зле были функциональны в этой вселенной. Те понятия, которыми пользуется В. С. Соловьев, значительно уступают по своей сложности пушкинским, вследствие чего создается ложное впечатление, что Пушкин творчество от нравственности отделил. Между тем как цельность жизненного пути Пушкина подчеркивали и многие его современники, и многие потомки. И жизненные факты, и художественные произведения — все это один вектор его личностного развития. Пушкин чужд мировоззренческого дуализма. К его недостаткам скорее можно было бы отнести или бесконечную разбросанность, своеобразный политеизм, или последовательнейший поэтический монизм; дуалистический взгляд на мир для Пушкина не характерен.

Зато дуализм пронизывает мирозерцание самого Соловьева, тщетно чаявшего постичь всеединство. Помимо прочего, его философская слабость обусловлена тем, что он не извлек из пушкинского наследия тех уроков, которые могли бы пойти на пользу его мысли. Замечательно, например, как Соловьев оценивает поведение Пушкина при получении оскорбительного анонимного письма, в котором выражаются догадки насчет отношений Натальи Николаевны с ее назойливым поклонником. Соловьев показывает полное непонимание дворянской чести и мужского достоинства:

Не говоря уже об истинной чести, требующей только соблюдения внутреннего нравственного достоинства, недоступного ни для какого внешнего посягательства, — даже принимая честь в условном значении согласно светским понятиям и обычаям, анонимный пасквиль ничьей чести вредить не мог, кроме чести писавшего его. Если бы <...> автором письма был действительно Геккерт, то он тем самым лишал себя права быть вызванным на дуэль, как человек, поставивший себя своим поступком вне законов чести [9, с. 198].

По Соловьеву, моральный закон действует внутри нас, он как бы независим от окружающей среды, и все человеческое достоинство, таящееся где-то в сокровенных глубинах нашего существа, не может быть оскорблено ничем приходящим извне. Это речь маленького человека, притом человека, ни за что и ни за кого не отвечавшего. Это речь человека, лишенного личной чести и не способного оценить урон, нанесенный чести чужой. Это речь человека, который не понимает цену условности, не придает веса условным знакам — словам, — и потому сам говорит только слова, а не вещи, как полагается всякому здоровому потомку Адама. Наконец, это речь человека, никогда не любившего. За обывательски благоразумным рассуждением таится кривое, поэтически не распрямленное, не воспитанное чувство. А кривая мысль состоит в дуализме, в том, что социальная сфера отрывается от душевной и рассматривается как случайная помеха и досадное недоразумение, не включается в состав декларативно искомого всеединства. Мистическая отстраненность Соловьева от житейских бурь позволяет ему с равной легкостью оправдывать и добро, и зло.

В сочинениях В. С. Соловьева по существу отсутствует социальная проблематика. Прочие русские мыслители либо усугубляют индивидуалистический крен, либо растворяются в проклятых социальных вопросах, либо прячутся от подлинно философской работы в дистиллированных абстракциях неистинной логики. Наша философия уклоняется равно от гегелевской основательной систематичности и пушкинской всемирности и всемерности. По счастью, верное понимание задач, стоящих сегодня перед отечественной мыслью, с разной степенью осознанности пробивает себе дорогу. Имя величайшего философа все чаще появляется рядом с именем величайшего русского поэта в исследованиях литературоведов, культурологов, философов. По словам Л. И. Вольперт, «для Пушкина, Стендаля, Мериме, Гейне, Лермонтова истина в том, что мир сложен и истинна множественность мира; ирония помогает эту сложность раскрыть. Философски такое понимание близко концепции Гегеля» [2, с. 222]. В понимании А. В. Пустовита, «наследие Пушкина связано с идеями Канта, Шеллинга, Гегеля» [7]. На взгляд К. В. Дервянко, «диалектическая система Гегеля и художественная концепция Пушкина имеют много общих черт» [8]. В подобных сближениях — благое предзнаменование!

Русской мысли предстоит много работать. Ей нужно уделить больше внимания воспитанию чувства, воспитанию поведения, и тогда у нее появится шанс стать мыслью философской. Мы сначала должны научиться правильно чувствовать, правильно поступать, и после этого у нас станет возможно появление правильного мыслителя, который будет способен адекватно истолковать то сложное бытие, которое нам всем принадлежит и которому мы все принадлежим. Труд освоения языка — это совместный труд. Нам необходимо создавать языковую среду, где будет в употреблении язык сложный, разнообразный, язык готовый к заимствованиям, язык готовый к взаимодействию с другими языками, с другими культурами. В таком случае у нас будет русская философия, и не в очень отдаленном будущем Россия сможет дать миру философа — такого же, каким был в свое время Платон, каким был и остается Гегель.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вересаев В. В. Пушкин в жизни: Систематический свод подлинных свидетельств современников. — М., 1984.
2. Вольперт Л. И. Пушкин в роли Пушкина. Творческая игра по моделям французской литературы. Пушкин и Стендаль. — М., 1998.
3. Гегель Г. О некоторых преимуществах, извлекаемых нами из чтения древних греческих и римских писателей // Гегель Г. Эстетика: В 4 т. — М., 1973. — Т. 4. — С. 12–15.
4. Гегель Г. О некоторых характерных отличиях древних поэтов // Гегель Г. Эстетика: В 4 т. — М., 1973. — Т. 4. — С. 9–12.
5. Гегель Г. Речь директора гимназии 29 сентября 1809 г. // Гегель Г. Работы разных лет: В 2 т. — М., 1972. — Т. 1.
6. Гегель Г. Наука логики. — М., 1998.
7. Деревянко К. В. Эстетика истории: Пушкин и Гегель (к постановке проблемы) // URL: http://dspace.snu.edu.ua:8080/jspui/bitstream/123456789/1162/1/13_Der.pdf (дата обращения — 20.01.2014).
8. Пустовит А. В. Философ Пушкин. Наследие поэта и западноевропейская философская традиция // URL: <http://pushkinopen.ru/texts/view/41> (дата обращения — 20.01.2014).
9. Соловьев В. С. Судьба Пушкина // Соловьев В. С. Литературная критика / Сост. и коммент. Н. И. Цимбаева. — М., 1990. — С. 178–204.

ПЕТЕРБУРГСКИЙ ЭПИЗОД ГЕРМАНА КОГЕНА И НЕ ТОЛЬКО...

В статье рассматриваются обстоятельства посещения в 1914 г. философа Германа Когена Петербурга, а также Москвы, Вильно и Варшавы, его лекции о сущности и перспективах иудаизма, отклики на его выступления общественности. Жизнь Когена, его известность. Коген — деятель еврейской общины в Германии. Лекции, антимифологическая и моральная программа Когена. Статья Когена в начале Первой мировой войны: «Германизм и еврейство». Антисемитизм в Германии и России. Визит Когена стимулировал появление «Русского общества для изучения еврейской жизни» (1915). Успешная борьба духовных вождей русской интеллигенции за отмену правовой дискриминации евреев.

Ключевые слова: Петербург, Герман Коген, учение о сущности и перспективах иудаизма, «Германизм и еврейство», антисемитизм, русская интеллигенция, правовая дискриминация евреев России.

V. L. Vihnovich

Hermann Cohen's Petersburg Episode and Something More than that...

The article discusses the circumstances of visit of neo-kantian philosopher Hermann Cohen in Petersburg and Moscow, Vilnius and Warsaw in 1914, his lectures about nature and prospects of Judaism, responses to his speech to the public. Cohen's life, his fame. Cohen — actor of the Jewish community in Germany. Lectures, Cohen's anti-mythological and moral program. Cohen published an article at the beginning of the WW I: «Germanism and Judaism». Anti-Semitism in Germany and Russia. Cohen's visit inspired the formation of «Russian society for the study of Jewish life» (1915). The successful fight of the cultural leaders of the Russian intelligentsia for the abolition of legal discrimination against Jews.

Key words: Petersburg, Hermann Cohen, teachings about the nature and prospects of Judaism, «Germanism and Judaism», anti-Semitism, Russian intelligentsia, legal discrimination against Jews in Russia.

Философ Герман Коген посетил величественную столицу Российской Империи в апреле 1914 г., примерно за четыре месяца до начала Первой мировой войны, закончившейся сокрушением великих империй Европы и всего прежнего мирового

* Всеволод Львович Вихнович — историк, автор книг «Иудаизм» (2006), «Царь Ирод Великий. Воплощение невозможного» (2010), «2000 лет истории евреев в России» (2012) и др., Русская христианская гуманитарная академия, vvihnovich@yandex.ru.

порядка. Но тогда, конечно, никто не мог предвидеть, что это случится так скоро. Слава Когена как знаменитого философа распространилась за пределы Германии. В частности, в Энциклопедическом словаре Граната Когену посвящена краткая, но выразительная статья:

Коген, Герман — немецкий философ, р<одился> в 1842 г., с 1873 г. доцерирует при Марбургском университете. К<оген> — автор во многом замечательных по силе и глубине, но иногда и произвольных истолкований Канта и создатель философской системы («Logik d. reinen Erkenntnis» («Логика чистого познания», 1902), «Ethik d. reinen Willen» («Этика чистой воли», 2 изд. 1907), «Aesthetik d. reinen Gefuhls» («Эстетика чистого чувства»)), составляющей основное идейное достояние марбургской школы. К<огену> принадлежит также ряд попыток открыть пониманию современности непреходяще-ценные моменты в идейном содержании иудаизма [18].

Уместно напомнить, что Марбургский университет был основан в земле Гессен в 1527 г. как один из первых протестантских университетов Германии и скоро стал одним из центров научной мысли. Именно туда был послан будущий создатель первого русского университета М. В. Ломоносов, где с 1736–1739 гг. был студентом знаменитого ученого и философа Христиана Вольфа. По свидетельству другого русского студента университета поэта Бориса Пастернака, школа Германа Когена в полной мере сохранила прежнюю высокую духовную атмосферу преподавания и учебы. Он вспоминает, что у «гениального Когена»:

Марбургская школа обращалась к первоисточникам, т. е. подлинным распискам мысли, оставленным ею в истории науки. Если ходячая философия говорит о том, что думает тот или иной писатель, ходячая психология — о том, как думает тот или иной человек, если формальная логика учит, как надо думать в том, чтобы не обсчитаться сдачей, то Марбургскую школу интересовало, как думает наука в ее двадцатипятивековом непрекращающемся авторстве, у горячих начал и исходов мировых открытий. В таком как бы авторизованном самой историей расположении философия вновь молодеда и умнела до неузнаваемости, превращаясь из проблематической дисциплины в исконную дисциплину о проблемах, каковой ей и надлежит быть [11, с. 22–23].

Сегодня значение философского наследия Когена исключительно велико. Достаточно сказать, что в современной Германии он признан одним из важнейших немецких философов второй половины XIX в. Он заслужил честь быть одним из основателей неокантианства и наряду с этим «защитником здравого смысла в то время, когда усиливалось влияние философского материализма и позитивизма». Творческое наследие Когена в 16 томах издано в 1978–97 гг. в Хильдесхайме (Hildesheim).

К этому можно добавить, что, при развитии философской системы Канта, Коген высказал идею, что мысль порождает не только форму, но и содержание познания, а объекты представляют собой мысленные конструкции. Как приверженец последовательного идеализма, он полагал, что ощущение является индикатором проблемы, стоящей перед разумом, а также считал, что моделью познания является математика, особенно бесконечно малые, а процесс познания бесконечен, но никогда не достигает предела. Подобно Канту, Коген утверждал, что имеет место примат этики над наукой и центральное место в его этической системе является человеческое достоинство.

Как отмечает Н. А. Дмитриева, «начало двадцатого века было ознаменовано бурным расцветом неокантианской философии, поскольку именно это “новое кантианство”, обогащенное гегелевской диалектикой и полузабытым к середине XIX в. платонизмом, смогло, как тогда казалось, найти объяснение необыкновенному успеху

естественных наук в новейшее время и поднять само философствование на уровень строгой наук <...> Проникнув в Россию на рубеже XIX–XX вв., оно заняло прочные позиции в умах молодых российских ученых, жаждущих фундаментального, систематического и методологически обоснованного знания, способного объяснить шквал естественно-научных открытий и набирающий темпы научно-технический прогресс» [4, с. 3].

Более того, огромной притягательной силой обладала и этико-эстетическая сторона философии Когена. Профессор Т. А. Акиндинова справедливо пишет, что, согласно философу, «искусство не может вести к нравственности, т. к. оно должно исходить из нравственности. Искусство, по Когену, — исток всей эмоциональной культуры человека. “Эстетика чистого чувства” критически осмысляла развитие эстетической мысли в течение всего XIX столетия и в этом приобретала мощный идейный потенциал для воздействия на искусство и эстетику XX века. Взгляды Когена в этой области разделяли Макс Дворжак и Эрвин Панофский, Николай Гартман и Владислав Татаркевич, Михаил Бахтин и Борис Пастернак» [1].

Однако Петербург в 1914 г. посетил, прежде всего, не философ, а «крупнейший немецко-еврейский философ современности», предлагающий свою концепцию исторической роли иудаизма в прошлом и будущем. Надо сказать, что именно Коген, будучи ученым с европейским именем, обладал исключительными познаниями и образованием в области «еврейской науки», то есть во всех областях еврейских, точнее иудейских, религии, истории, философии, психологии и даже мироощущения. В этом он, конечно, разительно отличается от подавляющего большинства ученых еврейского происхождения, добившихся европейской и мировой славы. Более того, в разные периоды своей жизни он придавал этому аспекту своей жизни и творчества исключительно много внимания, времени, трудов и душевных мыслей и переживаний. Объясняться это может так же его происхождением и воспитанием.

Герман Коген родился 4 июля 1842 г. в городе Косвиг, провинция Саксония-Анхальт (ныне федеральная земля современной ФРГ). Население этого городка и сегодня составляет около 10–13 тысяч человек, так что еврейская община была тогда явно незначительной по численности. Надо указать, что в Саксонии, бывшей тогда королевством в Германской империи, согласно переписи 1905 года из 4,5 млн. жителей проживало всего около 14,7 тыс. евреев [6]. Но удивительно то, что место рождения Когена — провинция Анхальт (Ангальт) — была родиной многих ученых еврейского происхождения — философов Моисея Мендельсона и Людвиг Филиппсона (г. Дессау), историка Иоста (г. Бернбург), математика Унгера (г. Косвиг), философа Штейнталя (г. Гребциг) [6].

Отец Когена был кантором и преподавателем религиозных предметов в Косвиге. Традиционное религиозное образование он получил, одновременно обучаясь в гимназии города Дессау. Влияние иудейской традиции было настолько сильно, что, стремясь стать раввином, он продолжил учебу в знаменитой тогда Еврейской теологической семинарии в столице Силезии Бреслау (ныне Вроцлав). Однако, не окончив семинарии, записался на философский факультет университета г. Бреслау, а затем продолжил обучение в университетах Берлина и Галле. В дальнейшем его философская карьера сложилась вполне благополучно. Она протекала в университете Марбурга, что принесло ему заслуженную европейскую славу. Но тем не менее он не переставал размышлять о проблемах иудаизма и еврейской философии истории. Так, еще в 1902 г. Коген стал одним из основателей «Общества поддержки иудаики». Его перу в разное

время принадлежали важные работы в этой области: «Ознакомление с еврейским вопросом» («Ein Bekenntniss in der Judenfrage», 1880) и «Культурно-историческое значение Субботы» (нем. «Die kulturgeschichtliche Bedeutung des Sabbat», 1881). В конце жизни эта тема настолько захватила его, что после выхода на пенсию в 1912 г. он переезжает в Берлин и до самой смерти (1918) Коген читает лекции и ведет семинары в «Высшей школе иудаики». Уже посмертно были опубликованы его фундаментальные труды «Религия разума по источникам иудаизма» (нем. «Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums», 1919) и «Этика Маймонида» (нем. «Die Ethik des Maimonides»). Особое место занимает опубликованная им уже после начала Первой мировой войны, в 1915 г., прискорбно знаменитая статья, точнее, манифест: «Германизм и еврейство» (нем. *Deutschtum und Judentum*, 1915), о чем речь пойдет ниже. Надо сказать, что почтенный профессор, с присущим ему блестящим ораторским талантом использовал всякую возможность, чтобы распространять свои идеи среди самой широкой общественности. Показательно и то, что Коген — философ с европейским именем, знаменитый основатель движения «неокантианства» — в апреле 1914 г. **специально** приезжает в Россию для чтения публичных лекций о своей трактовке мирового значения еврейства в четырех городах — Петербурге, Москве, Вильно, Варшаве.

Инициатором приглашения Когена в Россию был видный деятель еврейской общины Петербурга Густав Борисович Слиозберг (1863–1937). Уроженец местечка Мир Минской губернии он в 1886 г. с золотой медалью закончил юридический факультет Петербургского университета, затем стал известным столичным адвокатом, активным публицистом, в разные годы был даже неофициальным консультантом Министерства внутренних дел. В 1905 г. он был одним из основателей «Союза для достижения полноправия еврейского народа в России». По своим убеждениям Слиозберг принадлежал к группе еврейских либеральных общественных деятелей, тесно связанных с общероссийской либеральной Конституционно-демократической партией (кадеты).

Надо отметить, что в начале XX в. численность евреев в Российской империи составляла 5–6 миллионов человек — около 4 процентов всего многонационального населения страны, и примерно около 30 процентов городского населения империи. Однако, как верно отметил американский исследователь Г. Сакер, «в России, в отличие от Центральной Европы (Германии и Австрии. — В. В.), не было достаточно многочисленной социальной базы — низов среднего класса, которая могла бы поставлять топливо для антисемитизма» [15, с. 329].

Поэтому в России унижительные и порой дискриминационные меры, направленные против еврейских (точнее иудейских) подданных, не пожелавших изменить религии, были делом царской администрации. Главной из этих мер было запрещение проживать вне городов, городков и местечек так называемой «черты оседлости евреев» (в основном, Польша, Литва, Белоруссия, Украина), что приводило к невероятной скученности и бедности большинства жителей. Однако при этом они должны были исправно платить налоги и отбывать воинскую повинность наряду с другими подданными империи. Тем не менее, благодаря послаблениям в ходе «великих реформ» Александра II, около 300 тысяч евреев, сохранивших верность вере предков, проживали и вне «черты оседлости». Более того, в конце XIX в. произошло приобщение еврейской молодежи к русской культуре, что привело к становлению русско-еврейской интеллигенции, ставшей частью интеллигенции русской. В императорской России, где большинство населения было бесправно, евреи принимали участие в общероссийском освободительном движении. Более того, это участие

было порой настолько активным, что «по данным различных съездов, они составляли от одной четверти до одной трети организаторского слоя всех революционных партий» [12, с. 336]. Добавим, что не только революционных, но и партий и групп либерально оппозиционных. По замечательно точному определению А. Миллера, «значительная часть евреев Российской империи была Puschkintreu (верные Пушкину)», то есть лояльные русской культуре и «прекрасной России будущего». В отличие от них, австрийские евреи как большинство обывателей были Kaisertreu (верные императору)» [10, с. 140–141].

Такие настроения полностью относятся и к евреям Германской империи. В Германии этому во многом способствовала деятельность земляка Когена — немецко-еврейского философа-просветителя Моисея Мендельсона (1729–1786). К нему с уважением относился сам Кант, с которым он был хорошо знаком [9, с. 550–554]. Просветительская деятельность Мендельсона во многом способствовала распространению движения реформистского иудаизма, приверженцы которого стремились радикально реформировать традиционный иудаизм. Именно в их среде нашла широкое распространение идея о том, что они не просто «евреи», а «немцы Моисеева закона». Надо сказать, что главным идеологом «реформистов» был известный раввин и ученый Авраам Гейгер (1810–1874), глава еврейской общины упомянутого выше г. Бреслау. Поэтому есть все основания полагать, что этой идее был по рождению, воспитанию и убеждению искренне привержен и Герман Коген. В этой связи Слиозберг отметил в своих мемуарах, что «Коген представлял собой удивительное сочетание еврейской и немецкой культуры. Патриот до мозга костей, он однако, больше всего проявлял чисто еврейскую культуру, и в его идее немецкая культура могла больше всякой другой, по его мнению, возвыситься до иудаизма» [16, с. 308].

Хотя этому обстоятельству Слиозберг не придал особого значения, оно имело свое влияние на результаты визита Когена. Дело в том, что, приглашая почтенного философа в Россию, искренне верующий Слиозберг несколько наивно надеялся на то, что визит Когена «даст толчок к тому, что среди еврейской интеллигенции возбудится интерес к иудаизму». Он с горечью отмечал, что в России «отшатнувшаяся от ортодоксии еврейская молодежь, за редким исключением, не интересовалась еврейской письменностью и не имела никакого представления о философском значении иудаизма. Значительная часть молодежи продолжала наполнять еврейские ешиботы (религиозные училища — *В. В.*), большая же часть искала высшего образования и предавалась партийным идеалам, — как сионистским, так и социалистическим, несовместимым с истинным пониманием иудаизма» [16, с. 310].

Не лишне отметить, что вышеупомянутый союз, одним из основателей которого был Слиозберг, в своем названии указывает цель — борьбу евреев именно за «полноправие» вместе со всеми гражданами империи.

В свою очередь, Коген с радостью принял приглашение посетить Россию. Как вспоминает Слиозберг, «он имел несколько учеников из России, и знакомство с этой одаренной молодежью вызывало в нем особенный интерес к русскому еврейству. Кроме того, его интересовала судьба несчастной массы жившего в бесправии миллионного еврейского населения». Все формальности, которые тогда официально существовали для посещения Российской империи иностранными евреями, были урегулированы, и поездка философа была разрешена. Слиозберг организовал небольшой комитет по организации приема гостя и его супруги. Коген приехал в Россию 22 апреля 1914 г. Слиозберг вспоминал, что «его прибытие всколыхнуло общественное

мнение. Петербургское еврейство оказалось на высоте, и овации, устроенные Герману Когену, были исключительно сердечные. Конечно, не многие знали ценность Когена и значение его философии вообще и для иудаистической в частности. Устроено было публичное собрание в зале Географического Общества. Довольно большой зал не мог вместить всех, желавших выслушать Когена, хотя из всей аудитории немногие могли следить за глубокими мыслями и проникнуться тою вдохновенностью, с которой Коген говорил об иудаизме и, в частности, о субботнем дне, его социальном значении и высокой идее альтруизма и спиритуализма, вложенной иудаизмом в понятие о субботнем отдыхе. Коген распространялся об универсальности иудаизма. Аудитория затаила дыхание. Седовласый, с лицом римского патриция и греческого философа, Коген заряжался теми потоками симпатии и поклонения, которые лились ему из аудитории, и его лекция, длившаяся полтора часа, была действительно вдохновенной» [16, с. 308–311].

Выступал философ и перед более понимающей его философские идеи аудиторией на собрании Петербургского Религиозно-философского общества 25 апреля 1914 г. Описание этого события содержится в книге А. А. Ермичева, которым мы и воспользуемся. Согласно ему, доклад Когена на немецком языке был озаглавлен «Сущность иудейской религии». Газета «Речь» (статья «Герман Коген в религиозно-философском обществе» 26 апреля 1914 г. № 12) в своем отчете сообщала, что после доклада «каждый из выступавших произносил приветствие гостю». Так, говорили Н. О. Лосский, С. О. Грузенберг, Н. А. Васильев, М. И. Туган-Барановский. Все славил идеализм Когена, а Туган-Барановский особенно отличился. Он «указал на огромное общественное значение приезда Когена в страну самого жестокого антисемитизма. В то время как еврейский ум и талант поносятся в России (пресловутое “Дело Бейлиса”. — В. В.), к нам является представитель еврейской нации и в то же время представитель высочайшего идеализма, которого можно сравнить с В. С. Соловьевым» [8, с. 163–165].

Как отмечает в завершение газета, «растроганный Коген при восторженных аплодисментах всей аудитории благодарил собрание за теплый прием».

Аналогичным успехом пользовались лекции философа в Москве. Достаточно сказать, что на первой лекции, состоявшейся 1 мая в Политехническом музее, присутствовало 2000 человек. Однако если там тема выступления была еще традиционной, то 3 мая в «Обществе научной философии», где председательствовал С. Н. Булгаков, Коген выбрал проблему «Философия и наука». Сообщая о подробностях выступлений в Москве, А. А. Ермичев отмечает, что «многое сказанное Г. Когеном было созвучно мотивам русской религиозной философии — частому в ней хилиазму, проповедью творческого поступка, как акта прямой встречи с Богом. Многие не могло быть принято — превращение религии в мораль, изгнание мистицизма, игнорирование Христа <...> но, видимо, вежливость по отношению к гостю брала свое» [7, с. 111–115].

Но, конечно, самое сильное эмоциональное впечатление на философа произвели встречи с единоверцами. Слиозберг впоследствии вспоминал слова Когена, что «такого собрания, проникнутого истинным еврейским духом, нельзя было устроить нигде в мире, где находятся евреи, кроме как в России, и именно в С-Петербурге». Торжественную встречу ему устроило многочисленное тогда еврейское население Вильно и Варшавы. В Вильно он провел субботний день в местной синагоге и произнес там проповедь. Как вспоминает Слиозберг, «простые евреи, далекие от философии, погруженные в еврейскую письменность, чувствовали в Когене великого учителя и проповедника, учителя иудаизма, поэтому их энтузиазм охватил почти все население

ние в Вильне. В Варшаве — тот же горячий прием». Однако и здесь явно преобладает не понимание взглядов философа, а обаяние его славы и личности.

Конечно, осознание Когеном философского значения иудаизма, при всем почтении к его научной эрудиции и высокому творческому полету его мысли, оказалось совершенно неприемлемым для основной многомиллионной живой массе еврейского населения России, где проживало тогда больше половины всех евреев тогдашнего мира.

Весьма тезисно и крайне упрощенно идеи Когена выглядят так:

1. Единственная задача и смысл существования еврейского племени состоит в распространении единобожия среди народов. Бог для Когена — это залог реальности этики и окончательного торжества нравственного принципа на земле. Задача «еврейской науки» заключается в том, чтобы развивать и углублять эти основы этического идеализма. При этом иудаизм освобождается от всех мифических пережитков.

2. Иудаизм — религия автономной морали, где основная идея мессианизм предстает как идеал бесконечного посюстороннего совершенствования — в отличие от запредельной эсхатологии у других.

3. Абсолютная ценность иудейского богопонимания заключается в том смысле, что в противоположность всем основным религиям, выдвигающим личное спасение на первый план, Бог в еврействе мыслится как гарант водворения социального мира, как гарант водворения Царства Божия на земле. Этим, по мнению Когена, исчерпываются задачи современного еврейства. *«Только благодаря Богу мы существуем и имеет смысл наше существование».*

Об этой части творческого наследия Когена существует достаточно мнений и философских работ [см. 17]. Ограничимся только одной, но весьма важной стороной идеи Когена — рационалистическом отрицанием «мифологических пережитков». Как пишет в своем критическом очерке «Герман Коген и его философское обоснование еврейства» (Петроград, 1915) доктор А. Гурлянд, лично прослушавший лекции философа, главным неприемлемым тезисом выступающего было именно «мифоборчество». Согласно Гурлянду, в самой Библии изначально утверждается, что сам Бог Синайского откровения, т. е. одна из сторон этого «богонародного договора», по выражению Вл. Соловьева, предупреждает и ясно указывает, что «“устаи к устаи говорю Я с ним [Моисеем], и явно, а не в гаданиях” (Чис 12: 8). Здесь, таким образом, самой Библией засвидетельствован мифологический и отнюдь не иносказательный характер Союза [с Богом] и всех сопровождающих его моментов». И далее: «еврейство в самой основе своей зиждется на мифологическом начале, на мифе, и этот основной мифотворческий мотив неизменно сопровождает его на всех творческих ступенях его развития». И в заключение о тезисе «отрицания и преодоления мифоборчества»: «Такой взгляд на еврейство мог возникнуть лишь как следствие того, что субъективный религиозно-философский идеал самих исследователей — незаметно для самих был внесен в исследуемый ими предмет» [3, с. XVIII, XXIII].

Как было указано ранее, только высоко философски образованные люди, слушатели Когена, могли достойно оценить его идеи. Но все это не могло быть приемлемо массовой еврейской общественностью России в ту роковую эпоху. Проще всего по этому поводу высказался знаменитый еврейский историк Семен Маркович Дубнов в своих воспоминаниях:

В апреле [1914 г.] гостил в Петербурге философ Герман Коген, которому еврейское общество устроило торжественную встречу. Прошел ряд вечеров с лекциями и банкетами. На банкете в квартире Слиозберга я также присутствовал, но не мог присоединить свой

голос к хору прославляющих философа, признающего абстрактный иудаизм без живой еврейской нации <...> Я не имел повода жалеть о своем поступке впоследствии: через полгода, в начале мировой войны, Коген присоединился в воинственным манифестациям германских профессоров и в своей известной брошюре (так в тексте. — В. В.) провел знак равенства между германизмом и иудаизмом.

Приводим этот текст Когена в нашем переводе (немецкий текст см. [19]):

В эти времена, эпохальные для народной судьбы мы — также и потому, что мы евреи — гордимся тем, что мы немцы, ибо мы осознаем задачу: убедить всех наших единоверцев на всем земном шаре в религиозном значении германизма, в его влиянии, в его законном праве на евреев всех наций и, в частности, на всю их культурную работу.

Итак, мы, как немецкие евреи, сознаем наличие центральной культурной силы, которая призвана объединить народы в духе мессианского человечества; и мы можем отклонить от нас упрек в том, что будто бы наше историческая особенность разрушать народы и племена. Если снова однажды придет серьезное стремление к международному согласию народов, тогда наш пример послужит образцом для признания немецкого первенства во всех основах духовной и душевной жизни. И мы не верим, что без этой предпосылки имеется достаточное основание для искреннего понимания и согласия.

Мы очастливлены уверенностью в том, что, благодаря героической победе нашего отечества, бог справедливости и любви положит конец варварскому ярму, тяготеющему на наших единоверцах в Российской Империи, самое политическое существование которой есть издевательство над всеми законами, всей государственной мудростью, всем здравым смыслом, над всей религией и всей нравственностью, над всем человеческим состраданием и уважением благородного человеческого достоинства. Мы также надеемся на триумф германского оружия также и потому, что он утвердит человеческое достоинство этих людей, которое они в себе сохранили своим славным мученичеством.

И также для нас самих мы надеемся, прежде всего, для нашей религиозной общины, одной из общин германского государства, осуществление нашего равноправия: чтобы мог исчезнуть отвращающий образ мыслей, с которым без любви и доверия встречает наше участие в начале самых высших и священнейших миссиях нашего государства; чтобы нравственно-религиозное равноправие нашей религии достигло безоговорочного признания; чтобы на основе свободного исследования, действительного — с симпатией и пониманием — установления истины была признана религиозная общность, которая объединяет нас с христианскими вероисповеданиями, и в которой наша самобытность образует незаменимую основу для дальнейшего этического развития монотеизма; чтобы вследствие этого ворота университета были, наконец, открыты для науки иудаики, ибо только это докажет заинтересованность государства в дальнейшем существовании и духовно-нравственном развитии нашей религии.

Мы живем в энтузиазме немецкого патриотизма, дабы единство, на протяжении всей германской истории пробивавшее себе дорогу между германизмом и еврейством, теперь воссияло, наконец, как культурно-историческая истина, в германской политике и в немецкой народной жизни, также и в немецком национальном чувстве.

Этот текст вызывает чувство удивления. Вряд ли Коген не мог не знать об антисемитизме в его родной Германии, где журналист Вильгельм Марр, впервые употребивший самое слово «антисемитизм», опубликовал в 1873 г. книгу под характерным названием «Победа еврейства над германизмом». В ней он перенес еврейскую проблему на расовую основу, положившую начало псевдонаучной расовой теории о борьбе арийцев с евреями. Более того, в своем обзоре «Немецкие интеллигенты о духовной ценности евреев» выдающийся представитель народнической социологии В. П. Воронцов (1847–1918) особо отметил то, что «Германия является главным очагом “на-

учного” антисемитизма, доставляя аргументы для антисемитской пропаганды всему свету, в том числе и русским ненавистникам евреев» [2, с. 711–712]. К этому надо добавить уже тогда широкое распространение в Германии молодежных спортивных, туристических организаций и студенческих корпораций, характеризующих себя прилагательным *judenrein* — очищенный от евреев. При этом следует напомнить, что евреи составляли только около 1 процента населения страны.

В исследовании «История антисемитизма» Л. Поляков обобщает:

В общем плане накануне Первой мировой войны все националистические и консервативные партии и движения [в Германии] были пропитаны антисемитизмом в той или иной степени, так что лишь две крупные политические силы — социал-демократия и католический «*Zentrum*» не проявляли враждебности по отношению к евреям. Неписанные законы закрывали для них возможность военной и административной карьеры, и мы располагаем множеством свидетельств, что социальная изоляция постоянно возрастала. Даже война 1914–1918 гг. <...> не могла этому помешать. Тем не менее, евреи проявили столь же большой патриотический пыл, что и их соотечественники, и их деятельность была даже более плодотворной [13, с. 236–237].

Коген, конечно, искренне последовал общему настроению своих германских соотечественников. Ведь даже такой мыслитель, как Томас Манн, писал с гордостью о том, что для немцев речь шла о борьбе «за право господства и за участие в управлении планетой». Более того, Коген всю войну продолжал придерживаться своих убеждений, о чем свидетельствует его «Дискуссия о сионизме и мессиянстве» с философом Мартином Бубером, состоявшаяся летом 1916 г. [см. 5, с. 508–517].

Поражение Германии усугубило прежнюю антисемитскую традицию Германии. Уже 16 сентября 1919 г. ветеран только что побежденной германской армии, ефрейтор Адольф Гитлер, в качестве секретного агента доносил в бюро печати и пропаганды при политическом отделе *вермахта* следующее:

«...еврейство — это, безусловно раса, а не религиозное сообщество. <...> все то, что побуждает людей стремиться к возвышенному — будь то религия, социализм или демократия, в глазах еврея является лишь средством для достижения определенной цели, а именно для удовлетворения его жажды денег и власти. Его действия будут иметь своим следствием расовый туберкулез народов <...> его [антисемитизма] конечной и незабываемой целью должно быть полное устранение евреев» [5, с. 619].

Слиозберг, ставший свидетелем событий 1933–1934 годов, когда этот ефрейтор стал полновластным фюрером Германии, с искренней грустью отмечал:

В настоящее время, когда я пишу эти строки, при свирепствовании расизма и гитлеровщины, я не могу перестать думать о Когене, для которого все случившееся было бы тяжким невыносимым ударом, знаменующим крах всей его идеологии. Как ни печально, я благодарю судьбу, что Коген не дожил до этого позорного упадка, в котором оказалась немецкая культура, упадка, которая свидетельствует, что настоящей культуры в Германии не было. Я знаю, что для многих евреев, горячих немецких патриотов, разочарование в культурности Германии составляет чуть ли не больший удар, чем те лишения, которым расисты подвергают евреев в Германии, в том числе бывших представителей германской науки, в которую вложено столько еврейского гения [16, с. 310–311].

Иначе говоря, смерть спасла Когена от судьбы, постигшей изгнанников А. Эйнштейна, З. Фрейда, трагедии его вдовы, погибшей в концлагере, и многих, многих других.

Заявленная тема не может, естественно, не упомянуть о позиции русской интеллигенции во время Первой мировой войны. Уже когда сотни тысяч (в 1916 г. — 500 тыс.) солдат-евреев сражались в рядах императорской армии, в стране при попустительстве властей, в том числе и военных, стал усиливаться антисемитизм. Для борьбы с такими настроениями в апреле 1915 г. по инициативе русских писателей М. Горького, Ф. Сологуба и Л. Андреева было основано «Русское общество для изучения еврейской жизни». Председателем был избран бывший министр просвещения граф И. Толстой. Показательно, что почти одновременно с указанным письмом Когена Общество опубликовало программный документ, в котором провозглашалось:

Государство и общество берут у евреев все, что они могут дать — ум, энергию, жизнь — и не дают им необходимейшего — возможности жить, учиться, свободно развивать свои богатые способности. Есть люди, которые жалуются, которые будто бы боятся, что евреи способны поглотить всю Россию <...>

Еврейский вопрос в России — это первый по его общественной важности наш русский вопрос о благоустройстве России: это вопрос о том, как освободить наших граждан от гнета бесправия. Этот гнет постыдно и социально вредно для нас убивает энергию народа, живая и свободная энергия коего необходима росту культуры нашей в не меньшей степени, в какой необходима для России творческая энергия коренных русских людей.

Из всех племен, входящих в состав империи, евреи — племя, самое близкое нам, ибо они вложили и влагают в дело обустройства Руси наибольшее количество своего труда, они наиболее служили и служат трудному и великому делу европеизации нашей полуазиатской страны. Нет области, где бы еврей не работал рядом с русским, и не менее успешно, чем русский, — это неоспоримо [Цит. по: 14, с. 259–260].

Этот текст подписали виднейшие представители тогдашней интеллигенции самых различных политических направлений: К. Арсеньев, И. Толстой, П. Виноградов, И. Луцицкий, Н. Кареев, А. Карташев, Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Философов, И. Бунин, П. Струве, Д. Шаховской, С. Мельгунов, Г. Лопатин, Н. Бердяев, А. Пешехонов, А. Римский-Корсаков, Е. Кускова, И. Северянин, В. Немирович-Данченко и многие другие.

В 1915–1916 гг. Общество выпустило три сборника «Щит», выступавших в защиту справедливости в отношении евреев России. Там напечатаны письма В. Г. Короленко, Л. Н. Толстого, речь Соловьева о национализме, важные работы П. Милюкова «Еврейский вопрос в России», П. Долгорукова «Война и положение евреев», Д. Мережковского «Еврейский вопрос как русский», Л. Андреева «Первая ступень» — все перечислить невозможно.

Историческая необходимость взяла свое — 15 августа 1915 г. циркуляром министра внутренних дел было «разрешено евреям проживать в городских поселениях, за исключением столиц, и местностей, находившихся в ведении императорского двора и военного», то есть практически «черта оседлости» была отменена. После февральской революции 1917 г. декларацией Временного правительства все 150 антиеврейских законов были полностью отменены.

Остается добавить, что порой история удивляет круглыми цифрами. Ровно через 30 лет после злосчастной статьи Германа Когена победоносная армия России-СССР в Берлине окончательно уничтожила «германское оружие», триумф которого обеспечил бы «фюреру немецкого народа» полное истребление соплеменников и единоверцев великого философа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Акиндинова Т. А. Герман Коген как современный философ (1842–1918) // *Annaeherungen: Polen — Deutschland*. — Wrocław, 2006. — 1 (42).
2. Воронцов В. П. Интеллигенция и культура. — М., 2008.
3. Гурлянд А. Герман Коген и его философское обоснование еврейства. — Петроград, 1915.
4. Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: теоретические истоки и исторические трансформации: диссертация... доктора философских наук. — М., 2006.
5. Евреи в современном мире / Сост. П. Мендес-Франс, Й. Рейнхарц. — М., 2006. — Т. II.
6. Еврейская энциклопедия. — СПб., 1906–1913.
7. Ермичев А. А. Приезд Германа Когена в Россию // *Вестник Санкт-Петербургского университета*. — 1997. — Сер. 6. — Вып. 4 (№ 27). — С. 42–45.
8. Ермичев А. А. Религиозно-философское общество в Петербурге (1907–1917) / *Хроника заседаний*. — СПб., 2007.
9. Кант И. Трактаты и письма. — М., 1980.
10. Миллер А. Империя Романовых и национализм. — М., 2006.
11. Пастернак Б. Охранная грамота. — М., 1989.
12. Покровский М. Н. Русская история в самом кратком изложении. — М., 1967.
13. Поляков Л. История антисемитизма. Эпоха знаний. — М.; Иерусалим, 1998.
14. История евреев России / Учебник / Л. Прайсман. — М.: Лехаим, 2005.
15. Сакер Г. М. Современная история евреев. — М., 2012. — Т. I.
16. Слиозберг Г. Б. Дела минувших дел. Записки русского еврея. — Париж, 1934. — Т. 3.
17. Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога. — М., 2008.
18. Коген // Гранат. Энциклопедия — М., 1914. — Т. 24: Кауфман — Кондаков.
19. Kohen H. *Deutschtum und Judentum* (1915) // *Deutsche Geschichte in Dokumenten und Bildern*. — Band 5. *Das Vilhelminische Kaiserreich und der Erste Weltkrieg (1890–1918)*. — URL: http://germanhistorydocs.ghidc.org/sub_doclist.cfm?startrow=21&sub_id=131§ion_id=11.

Из архива «Русской мысли»

УДК 929

А. В. Антощенко*

КОНФЛИКТ МЕЖДУ Г. П. ФЕДОТОВЫМ И ПРАВЛЕНИЕМ СВЯТО-СЕРГИЕВСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВСКОГО ИНСТИТУТА В ПАРИЖЕ (1939)**

Предметом данного исследования являются последствия и влияние конфликта на решение Г. П. Федотова переехать из Франции в США. Автор критически рассматривает воспоминания Е. Н. Федотовой об этих событиях, в которых в качестве причины переезда представляется непримиримая позиция Г. П. Федотова по отношению к его коллегам. Изучая письма Г. П. Федотова к жене и его переписку с о. Сергием Булгаковым, автор приходит к выводу, что причиной была непримиримость самой Е. Н. Федотовой, тогда как Г. П. Федотов был готов к примирению с коллегами. В качестве документального приложения к исследованию публикуется переписка между Г. П. Федотовым и С. Н. Булгаковым.

Ключевые слова: Г. П. Федотов, С. Н. Булгаков, российские эмигранты в Париже, Свято-Сергиевский православный богословский институт

A. V. Antoshchenko

The Conflict between George Fedotov and the Board of St. Sergius Orthodox Theological Institute in Paris (1939)

The subjects of this study are the outcome of the conflict between famous Russian historian and religious thinker George Fedotov and the Board of Saint-Sergius Orthodox Theological Institute in Paris (1939), and its impact on his decision to leave France for the United States. The author criticizes the assertion of Helen Fedotova in her memoirs on the events that George Fedotov's uncompromising attitude to his colleagues was the reason for this move. Exploring Fedotov's letters to his wife and his correspondence with Fr. Sergius Bulgakov the author concludes that the decision to leave France was the result of Helen Fedotov's hostility to his colleagues while he was inclined to compromise with them. George Fedotov's correspondence with Fr. Sergius Bulgakov is published as documentary supplement to this article.

Key words: George Fedotov, Sergius Bulgakov, Russian emigrants in Paris, St.-Sergius Orthodox Theological Institute

Мне уже приходилось сетовать, что о творческой биографии историка, теолога, философа Георгия Петровича Федотова (1886–1951) в последнее время пишут, быть

* Александр Васильевич Антощенко — доктор исторических наук, профессор, доцент кафедры Отечественной истории Петрозаводского госуниверситета, ant@psu.karelia.ru.

** Публикация подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 13-01-00107 «Апостол древнерусской святости Г. П. Федотов (1886–1951)».

может, слишком много, при этом не утруждая себя поисками новых архивных документов. Это приводит к все новым и новым, имеющим зачастую мало общего с реальными взглядами самого автора, реинтерпретациям его опубликованных работ. Биографические же факты по-прежнему «извлекаются» из основанного на воспоминаниях очерка его жены, предваряющего первый том «Полного собрания» его статей [4]. Источник этот не вполне надежный, а в чем-то и небеспристрастный. В данной публикации рассматриваются мотивы решения Г. П. Федотова перебраться из Франции в США после начала Второй мировой войны. Особое внимание при этом уделяется тому влиянию, какое оказали на это решение его отношения с коллегами по Свято-Сергиевскому богословскому институту после известного конфликта 1939 г. Сопоставление воспоминаний жены Георгия Петровича и его переписки с нею и с С. Н. Булгаковым в 1939–1940 гг. позволяет иначе взглянуть на те далекие события. Корреспонденция Г. П. Федотова эмигрантского периода его жизни отложилась в Бахметьевском архиве Колумбийского университета и редко привлекается отечественными авторами, пишущими о нем. Учитывая последнее обстоятельство, автор публикации предлагает ознакомиться в полном объеме с сохранившейся перепиской между Г. П. Федотовым и С. Н. Булгаковым за эти годы, прилагая ее к этой короткой статье. Думается, что она позволит создать более адекватное представление о том, с какими чувствами по отношению к своим бывшим коллегам Г. П. Федотов покидал Францию.

В упомянутом очерке Е. Н. Федотовой решение уехать из Франции в США представлено во многом как логический результат конфликта между Георгием Петровичем и правлением Православного богословского института в Париже, произошедшего в 1939 г. Характеризуя порицание, вынесенное ему правлением Богословского института за его публицистическую деятельность, которая приобрела «характер опасный и угрожающий существованию Института, вызывая смущение и соблазн в русском обществе» [3, с. 273; 4, с. XXV], Е. Н. Федотова отмечала:

«Для него это нападение было тяжелым моральным ударом. Он с изумлением понял, что за годы его миролюбивых и корректных отношений с коллегами у них накопилось к нему недоброжелательство, которое только искало случая проявиться. По его словам, он за эти месяцы поседел и надолго лишился сна» [3, с. 273; 4, с. XXV].

Изложение сути конфликта, в котором в качестве основных моментов выделяется принципиальное несогласие Г. П. Федотова с решением правления, как ограничивающим личную свободу профессоров института, моральное сочувствие Георгию Петровичу со стороны студентов института, а главное — поддержка друзей по благотворительному объединению «Православное дело», а также Н. А. Бердяева, в общем соответствует документальным публикациям, появившимся в печати в последнее время [1; 2; 3, с. 262–378]. И это не удивительно, так как Е. Н. Федотова сама участвовала в подборе тех документов, которые были переданы в Бахметьевский архив в особых папках под названием «Богословский институт. Конфликт» [5]. Однако наиболее полная публикация этих документов завершается взывающим к примирению письмом о. С. Булгакова к Г. П. Федотову, тогда как ответ на него не включен в эти папки и публикации. В этой связи заслуживает особого внимания изложение последующих событий в воспоминаниях Е. Н. Федотовой, появившихся в виде предисловия к «Полному собранию статей» Г. П. Федотова через два года после того, как вторая папка документов о конфликте оказалась в архиве.

Представляя причины решения перебраться из Франции в США, которое вызвало недоуменные возражения близких друзей Г. П. Федотова (прежде всего Н. А. Бердяева

ва, матери Марии и И. И. Фондаминского), она заметила, что они «были свободны в выборе своего окружения», а «Георгию Петровичу же оставалось только возвращаться в уже давно ставшую ему тяжелой обстановку Богословского Института» [4, с. XXVIII–XXIX]. Еще раз не только принципиальную, но и непримиримую позицию своего мужа по отношению к профессорам Богословского института после конфликта она подчеркнула, заявив, что «на отношения Георгия Петровича к коллегам эта история оставила неизгладимый след, и позже, перед нелегальным переходом демаркационной линии, он, подав в отставку, хотя все будущее было еще не ясно, сказал: “Одно слава Богу, с Богословским институтом все кончено”» [4, с. XXVIII].

Однако знакомство с письмами Г. П. Федотова к о. Сергию Булгакову и к самой Елене Николаевне [6, 7] позволяет утверждать, что Георгий Петрович был готов к примирению со своими коллегами и ставил решение вопроса об отъезде в зависимости от позиции своей жены и от существования института. Оказавшись вместе с приемной дочерью Ниной в конце лета 1940 г. на острове Олерон, Г. П. Федотов писал Елене Николаевне в письме от 9 сентября о готовности приступить к занятиям в институте в новом учебном году, который из-за начала войны задерживался, как о вполне естественном деле: «То, что ты пишешь о начале занятий, кажется, предопределяет, что мне оставаться здесь еще месяц. Я буду ждать подтверждения от о. Сергия, в ответ на мое письмо» [7]. Надеясь на возможность скорого приезда жены из Парижа на остров, он просил ее захватить французские или английские комментарии к псалмам, переводом которых на современный русский язык он занимался в это время. В следующем письме от 13 сентября он вновь указывал, что решение относительно будущего зависит от ряда условий, которые можно прояснить только в Париже. «Один из элементов решения, — писал Георгий Петрович, — положение Института, и я жду письма о. Сергия. Надеюсь, что ты передала ему мое. Помимо начала лекций существен вопрос о жаловании» [7]. Последнее указание важно, так как жалование, выплачиваемое в институте, было главным источником существования Г. П. Федотова и его семьи, в то время как публицистические статьи давали лишь незначительный дополнительный доход в семейный бюджет. Не случайно он возвращался к нему и в следующем письме:

«Получили сразу две твои открытки. <...> Одновременно пришло письмо от о. Сергия, очень теплое и даже интимное. Пишет много о себе, словно защищаясь от упрека в эсхатологическом восторге. Занятия начинаются 8-го, но денежное положение полно неопределенности. С одной стороны, Андерсон обнадеживает, с другой, до сих пор нет поступлений. При таких условиях решать что-нибудь здесь нет никакой возможности, тем более, что условия отъезда из Парижа мне тоже неизвестны. Повторяю, что у меня нет никакого *parti pris* (предвзятого мнения (*фр.*) — А. А.), никакого упрямства. Твои письма только усиливают желание обсудить с тобой все возможности. Признаюсь, меня уже тянет сейчас в Париж. И наступившая осень с дождями, и конец моей работы над псалмами, и тоска по книгам и друзьям — все вместе» [7].

Ситуация резко изменилась после того, как пришли два письма от Елены Николаевны, в которых она, очевидно, настаивала на переезде в США и грозила в противном случае покинуть мужа и перебраться в Сен-Дени.

«Сейчас получили, я и Нина, два твоих полубезумных письма, которые нас очень удручили, особенно Нину, — отвечал Георгий Петрович жене 24 сентября 1940 г. — Я воспринимаю каждое твое письмо, прежде всего, как выражение твоего душевного состояния, и в последнее время радовался, что ты вышла из мрака. Вместе с тем вну-

тренне я все более склоняюсь в сторону твоего решения. А теперь этот новый перелом для меня совершенно непонятен. Или все это объясняется новыми материальными затруднениями? Как жаль, что ты не пишешь просто и откровенно, без намеков. <...> Тебе в твоём теперешнем состоянии, конечно, лучше жить отдельно — только St.-Denis так далеко! Мне очень грустно будет одиночество в холодном ателье. Я без тебя и здесь скучаю, а с Ниной мы сошлись очень хорошо. Вообще, неужели ты не поняла до сих пор, что самое главное — по крайней мере, в известном вопросе — это сохранить остатки любви и согреть друг другу жизнь, а где — в Париже или Америке — вопрос второстепенный. Из-за практических выгод, из-за голода или холода не стоит ни расставаться, ни отравлять друг другу существование. <...> Меня не пугает голод в Париже, если бы ты была здорова и покойна. Не могу жить без минимума любви и вести борьбу с людьми совершенно не способен. А особенно с теми, кого люблю. А тебя мне, прежде всего, глубоко жаль. <...> Я был бы счастлив голодать с тобой вместе, как мы голодали когда-то, не попрекая друг друга. Мне хотелось бы, чтобы ты не доканывала себя работой непосильной для тебя. Как ни скудно будет жалованье, можно будет делиться. Но, если не умеешь прощать, то нечего и думать об этом. Но это только ты сама можешь решить. А я уж не перестану тебя любить, хотя и не могу не раздражаться» [7].

Таким образом, непримиримую позицию по отношению к коллегам мужа заняла Е. Н. Федотова, что определяло ее стремление убедить Георгия Петровича уехать из Франции. Именно она не могла простить коллегам мужа их выраженное в постановлении правления осуждение политической публицистики мужа, что заставило его в конечном итоге «склониться на сторону» ее решения. Позже она приписала это Г. П. Федотову. Психологический мотив такой непримиримости Елены Николаевны и готовности смириться с нею был понят и объяснен самим Георгием Петровичем, писавшим 30 сентября жене:

«Дело в том, что — ты, может быть, этому не верила, а я не показывал — для меня твоя нравственная личность всегда была главной опорой. Я привык как-то верить правильности твоих нравственных суждений и реакций. Были преувеличения, но основной инстинкт тебя не обманывал. Теперь я чувствую себя страшно одиноким, когда пришло тяжелое время. Ты боишься призраков, живешь будущими опасностями, но теряешь самое главное, сейчас единственно ценное: любовь, которая одна могла бы дать силу жить.

Конечно, ты сейчас за себя не отвечаешь и потому не виновата... Когда я думаю, как это случилось, мне кажется, что во всем виновато твое преувеличение. Твоя манера выражаться в 10 раз сильнее действительности не прошла даром. Ты стала жертвой своего стиля. <...>

Если отнестись серьезно к комплексу, который тебя мучит (мои личные опасности), то, кажется, опыт парижской жизни должен был бы убедить тебя в их мнимости. Но дело не в них, а в нарушенном равновесии, в потере жизненного реализма.

Поэтому главное сейчас — это твое лечение. Для этого, конечно, нужна твоя добрая воля. Нельзя лечить и спасать насильно. Пока твоя болезнь не приняла тех форм, которые требовали бы клиники» [7].

В этих условиях Г. П. Федотов, находясь вдали от жены, должен был особенно внимательно относиться к ее пожеланиям, поэтому он начал обсуждение материальной стороны переезда. Правда, решение все еще не было принято окончательно, поскольку для Георгия Петровича было важно мнение значимых для него людей.

«Сейчас меня более всего беспокоят эти материальные трудности, — писал он Елене Николаевне все еще с острова Орлеон. — Преодолимы ли они? М [ожет] б [ыть], будучи в Париже, я смог бы что-нибудь сделать? Ты видишь, я уже почти на твоей стороне. Но я должен переговорить с о. Сергием и Н [иколаем] А [лександровичем]. Что он думает и для нас и для себя?»

Кстати, я не знаю, говорила ли ты о своих планах с о. Сергием, и могу ли я ему писать с полной откровенностью? М [ожет] б [ыть], лучше подождать до возвращения» [7].

Очевидно, окончательное решение было принято благодаря тому, что Г. П. Федотов получил благословение митрополита Евлогия, который был не только ректором института, но и духовником Георгия Петровича, а также поддержку о. Сергия, которому он и передал свое прощальное письмо коллегам, выразив в нем свое примирение с ними и просьбу «если не одобрения, то отпущения».

ЛИТЕРАТУРА

1. Документы и письма по поводу разногласия, возникшего между профессором Г. П. Федотовым и Правлением Православного богословского института в Париже / Публ. Д. Бон // Звезда. — 1996. — № 10. — С. 118–151.

2. «Ради правды не пожалею ни зарубежной, ни русской церкви». Конфликт в Свято-Сергиевском институте в переписке Г. П. Федотова. 1939 г. / Публ. С. С. Бычкова // Исторический архив. — 2003. — № 1. — С. 73–86; № 3. — С. 63–87; № 4. — С. 73–116.

3. Федотов Г. П. Собр. соч. — М.: Sam & Sam, 2008. — Т. 12.

4. Федотова Е. Н. Георгий Петрович Федотов (1886–1951) // Федотов Г. П. Лицо России: Сборник статей (1918–1931). — Paris: YMCA-Press, 1967. — С. I–XXXIV.

5. Bogoslovskii Institute. Conflict; Bogoslovskii Institute. Conflict, 2 (Gift of G. Ia. Aronson 1965) // BAR. Ms Coll Fedotov. Box 7.

6. Georgii Petrovich (Oxford and n.p., 1935–40) To Segei Bulgakov (7a.l.s.) // BAR. Ms Coll Fedotov. Box 1.

7. G. P. Fedotov to his wife. 1940 // BAR. Ms Coll Fedotov. Box 2.

**С. Н. БУЛГАКОВ — Г. П. ФЕДОТОВ.
ИЗ ПЕРЕПИСКИ 1939–1940 ГГ.***

*S.N. Bulgakov – G.P. Fedotov.
From the Correspondence of 1939–1940*

1.

Г. П. Федотов — С. Н. Булгакову

6 окт[ября] [19] 39

Дорогой о. Серий,

Поздравляю Вас с днем Вашего ангела¹ и желаю, конечно, прежде всего выздоровления или, по крайней мере, прекращения страданий². Грустно думать, что в этом году праздник преп [одобного] Сергия будет справляться в опустевшем подворье. Не увидим мы ни Вас, ни других именинников. И то слово — я думаю, в общем, честное и довольно высокого напряжения слово, — которое раздавалось в этих стенах — замолкло, вероятно, навсегда.

Мои помыслы сейчас поглощены войной, которую я принял целиком, но без иллюзий. Это, может быть, смерть Европы (Ваше чувство), и даже такой исход самый вероятный, но это может быть и рождением новой Европы (или сверх-Европы). Одно это «может быть» требует участия и напряжения сил. Тяжело, что выброшенность из французской нации, наше изгойство мешает участвовать в общем деле иначе, как мыслью или словом, лишенным всякого отклика.

Русская эмиграция, которая все падала из ямы в яму, в эти дни явно наклонилась над сталинской ямой. У стольких людей, совершенно неожиданно, успехи нашего грузина вызывают восторг, заставляющий забыть все человеческие чувства. Так еще раз национализм еще раз обнаруживает себя как самая страшная демония нашего времени.

* Подготовка текста и комментарии А. В. Антощенко.

¹ День ангела преподобного Сергия Радонежского отмечается 8 октября (25 сентября по Юлианскому календарю).

² Отец С. Булгаков болел раком горла и перенес операцию, в результате которой почти полностью лишился голоса.

Духовно и дружески я не могу жаловаться на одиночество. У нас три центра общения: Прав [ославное] Дело³, Н. А. Бердяев⁴ и Фондаминский⁵. Но судьба всех журналов под вопросом. Выйдут, вероятно, последние №№ «Пути», «Совр [еменных] Зап [исок]» и «Новой России»⁶. Жду открытия больших библиотек, чтобы продолжить свою работу, т. к. чувствую себя в силах. Но, с другой стороны, когда прекратится жалование Бог [ословского] Инст [итута], придется искать заработки (вероятно, физическим трудом).

От Вас [илия] Вас [ильевича] мы имеем теперь более утешительные известия⁷. Он причастился, получает через м [ать] Марию⁸ деньги и передачу, и успокоился. Я надеюсь на его скорое освобождение. Видел мельком В. Н. Ильина⁹, к [оторы] й в очень тяжелом виде. С митрополитом¹⁰ встретился дружески, но о моем деле не говорил, да мне и не хочется вспоминать: так это мелко в сравнении с событиями.

Кстати, позвольте Вас поблагодарить за присланные через м [ать] Марию 200 франков. Елена Николаевна¹¹ шлет Вас самые сердечные пожелания, а я присоединяю еще поклон сестре Иоанне¹² и матери Бландине¹³.

Любящий Вас Г. Федотов

³ «Православное дело» — благотворительное и культурно-просветительное объединение, основанное матерью Марией (Е. Ю. Скобцовой) и священником Дмитрием Клепининым на ул. Лурмель 77 в Париже. Г. П. Федотов участвовал в деятельности этого объединения.

⁴ Бердяев Николай Александрович (1874–1948) — философ-экзистенциалист, публицист. Г. П. Федотов был дружен с Н. А. Бердяевым, в домике которого в Клямаре (близ Парижа) он часто бывал до отъезда в США.

⁵ Фондаминский (Фундаминский, лит. псевдоним Бунаков) Илья Исидорович (1880–1942) — революционер, публицист, мученик, участник РСХД и «Православного дела», один из редакторов «Современных записок» (1920–1940), вместе с Ф. А. Степуном и Г. П. Федотовым издавал журнал «Новый град» в 1931–1939 гг.

⁶ «Путь» — журнал, издававшийся Н. А. Бердяевым как «орган русской религиозной мысли» в Париже (1925–1940); «Современные записки» — литературный журнал русской эмиграции, издававшийся в Париже (1920–1940); «Новая Россия» — двухнедельный политический журнал под ред. А. Ф. Керенского, выходивший в Париже (1936–1940). Г. П. Федотов публиковал свои статьи во всех этих изданиях.

⁷ Зеньковский Василий Васильевич (1881–1962) — философ, психолог, богослов, профессор Свято-Сергиевского богословского института в Париже. В 1939–1940 гг. без судебного приговора находился во французской тюрьме, а затем — в лагере.

⁸ Монахиня Мария (Мать Мария, в миру Скобцова Елизавета Юрьевна, в дев. Пиленко, по первому мужу Кузьмина-Караваева, 1891–1945) — монахиня Константинопольского патриархата (Западноевропейский экзархат русских приходов), поэтесса.

⁹ Ильин Владимир Николаевич (1891–1974) — философ, богослов, литературный и музыкальный критик, композитор, профессор Свято-Сергиевского богословского института в Париже.

¹⁰ Митрополит Евлогий (в миру Георгиевский Василий Семенович, 1868–1946) — управляющий русскими православными приходами Московской Патриархии в Западной Европе (с 1921), с февраля 1931 г. в юрисдикции Константинопольского Патриархата (Западноевропейский экзархат русских приходов), духовник Г. П. Федотова.

¹¹ Федотова (в дев. Нечаева) Елена Николаевна (1885–1966) — переводчица, жена Г. П. Федотова.

¹² Рейтлингер Юлия Николаевна (1898–1988) — художница, иконописец. С 1921 г. в эмиграции в Польше, с 1922 г. в Чехословакии, с 1925 г. во Франции, пострижена митрополитом Евлогием в рясофор под именем Иоанна в 1935 г.

¹³ Оболенская Александра Владимировна (1897–1974) — духовная дочь о. Сергия, приняла постриг в 1937 г.

2.

Г. П. Федотов — С. Н. Булгакову

28 авг [уста 1940]

[Сен-Дени, Олерон]

Дорогой о. Серий,

От моей жены Вы узнаете подробности нашего путешествия и нашей жизни на острове. Если бы не крушение стольких надежд, не страх за будущее Европы, и особенно Англии, то мне не на что было бы жаловаться. Среди всеобщей бури, я наслаждаюсь незаслуженной тишиной и покоем (блаженные дни!). Необыкновенно затянувшиеся каникулы и отсутствие книг помогли мне выполнить давнишнее мое намерение: перевод псалмов. Здесь, конечно, это возможно лишь вчерне¹⁴. Если Вы найдете возможным переслать мне комментарий (International или другой), то я смогу и закончить здесь эту работу. Относительно моего возвращения в Париж, мы вели постоянные споры с Ел [еной] Ник [олаевной], кот [орая] хочет, елико возможно, отсрочить его. Если бы не ее требования, чрезвычайно болезненные, и которые требуют бережного отношения с моей стороны, то я был бы в Париже. Когда Вы напишите, что мое присутствие необходимо, и что занятия в Институте начинаются, я сейчас же приеду. Был бы Вам очень благодарен, если бы Вы написали о положении Института и о Вашем личном.

Мой адрес: G. Fédotoff chez m-lle Desgraves St.-Denis d'Oléron (Char. Inf.)

По некоторым причинам я просил бы вас не сообщать этого адреса в канцелярию или другим лицам (это тоже из уважения к Ел [ене] Н [иколаевне]).

В общем, катастрофа не разбила меня и даже обострила голод по научной работе. Так как я лишен эсхатологического пафоса, то это скорее признак известной бесчувственности. Но, как бы то ни было, я работоспособен и готов к суровой зиме.

В ожидании известий от Вас остаюсь Вам преданный Г. Федотов

3.

С. Н. Булгаков — Г. П. Федотову

8. IX. 1940

Дорогой Георгий Петрович!

Очень рад был письменной весте от Вас, которая была восполнена живыми рассказами Ел [ены] Ник [олаевны]. Радуюсь также, видя Ваше редкое в наше время равновесие, готовность и вкус к работе. Каждый спасается по-своему: Вы преимущественно в науку, я в апокалипсис и эсхатологию. Впрочем, мы пока еще не пережили сами особенных испытаний, а сочувствие общей трагике, если и есть, то, очевидно, недостаточно глубоко, а она как нельзя более вмещается в мое мирочувствие. Меня по-прежнему пленяет, что глухой гений музыки последнее свое вдохновение посвятил симфонической оде к радости¹⁵, и я пытаюсь ему подтягивать и своей хрипотой

¹⁴ Рукопись и машинописный текст переводов хранятся в Бахметьевском архиве Колумбийского университета. Незначительная часть их опубликована в «Вестнике РХД» (№ 183, I, 2002; № 188, II, 2004; № 194, II, 2008) и в 12-м томе «Собрания сочинений Г. П. Федотова» (М., 2008).

¹⁵ Имелась в виду четвертая часть симфонии № 9 немецкого композитора Людвиг ван Бетховена (1770–1827).

под аккомпанемент... аэропланов. Возвращаясь к очередным делам, могу Вам сообщить, что до сих пор мы просуществовали духовно здорово и, думаю, достойно. После всех отъездов тяготу экзаменов, сочинений, занятий несли трое: А. В. [Карташев]¹⁶, о. К [ассиан]¹⁷ и я. Боюсь, что немногим нас больше будет и к началу семестра, т. е. к 9 октября, после Сергиева дня. Положение наше и финансовое, и всяческое естественно представляет собой уравнение со многими неизвестными. Но исходя из этого, мы решили применить к себе положительное «als ob»¹⁸, т. е. начинать учебный год так, как будто имели для этого возможность. Даже делаем символическое обозначение первого курса, пока из одного юноши и двух старцев. Однако, конечно, на долю каждого из всех отсутствующих остается самому решить, как истолковать это als ob, тем более, что еще остается время. Пока мы устроаем студентам недодержанные экзамены, а я даже дочитываю свой курс. Пишутся сочинения. Совершаются богослужения. Новых кассовых поступлений быть, конечно, пока не могло, хотя не теряем надежды на них. П. Ф. Анд [ерсон]¹⁹ нас обнадеживает. Летнего отдыха никто иметь не мог, кроме меня, который пробыл 8 дней в монастыре, да это отсюда и невозможно в разных смыслах, даже и психологически. Следствие привычки целой жизни я и теперь не научился жить иначе как *nulla dies sine linea*²⁰, пишу разные поделки для письменного стола, «без мысли гордый свет забавить»²¹. Радуюсь и приветствую Ваш замысел перевести на литературный русский язык псалтырь, думаю, что раз Вы этим вдохновились, то и сделаете это, как свойственно Вашему перу. Мыслите ли Вы это лишь для чтения, или это для некоторого богослужебно-молитвенного употребления? Наши относительно благополучны, но Сережа²² недавно лишился места, и мало надежды найти новое. Ел [ена] Ив[ановна]²³ шлет привет. Храни Вас Господь.

Ваш о. С [ергий]

Critical commentary²⁴ к псалмам на месте нет, посылаю, что есть. Книгу передал Ел[ене] Ник[олаевне].

¹⁶ Карташев Антон Владимирович (1875–1960) — богослов, историк церкви, церковный и общественный деятель, профессор Свято-Сергиевского богословского института. Г. П. Федотов знал его еще до революции по совместной службе в Императорской публичной библиотеке в Петрограде.

¹⁷ Отец Кассиан (в миру Безобразов Сергей Сергеевич, 1892–1965) — историк, богослов, экзегет, впоследствии епископ Катанский в юрисдикции Константинопольского патриархата. Г. П. Федотов был знаком с ним со времени совместных занятий в семинаре И. М. Гревса в Петербургском университете.

¹⁸ «Как если бы» (*нем.*) — выражение мнимости (кажущегося), отсылающее к произведению И. Канта «Критика способности суждения», в которой автор предлагал пользоваться мировоззренческими идеями (душа, мир, Бог) «как если бы» (*als ob*) их объекты были реальны.

¹⁹ Anderson Paul (Андерсон Павел Францевич, 1894–1984) — американский миссионер, пресвитерианин, сотрудник американского отделения YMCA, активно помогал Свято-Сергиевскому православному богословскому институту в Париже.

²⁰ «Ни дня без строчки» (*лат.*) — высказывание Плиния Старшего о греческом художнике Аппелесе, ставшее поговоркой.

²¹ Неточная цитата из «Евгения Онегина» А. С. Пушкина. В оригинале: «Не мысля гордый свет забавить».

²² Булгаков Сергей Сергеевич (1911–?) — сын С. Н. Булгакова.

²³ Булгакова (в дев. Токмакова) Елена Ивановна (1868 или 1873–1945) — писательница, жена С. Н. Булгакова.

²⁴ Критический комментарий (*англ.*).

4.

Г. П. Федотов — С. Н. Булгакову

14 окт [ября] [19] 40

Дорогой о. Серий,

Когда я сообщал Владыке²⁵ содержание нашего разговора по интересующему меня финансовому вопросу, он сразу же подчеркнул технические трудности, связанные с кассовой отчетностью по Институту, и посоветовал мне обратиться непосредственно к П. Ф. Андерсону. Что я и сделал.

Когда Вы получите это письмо, вероятно, меня не будет уже в Париже. Как было условлено между нами прилагаемое письмо с прошением об отставке я прошу огласить через месяц или тогда, когда получатся точные сведения, что я в Марселе и отъезд мой устраивается.

Еще раз благодарю Вас за доброе отношение ко мне и желаю, чтобы наступающий трагический год не слишком жестоко обошелся с Вами и с Институтом.

Преданный Вам Г. Федотов

5.

Г. П. Федотов — С. Н. Булгакову

14 окт [ября] [19] 40

Дорогой о. Серий,

В Вашем лице обращаюсь с прощальным словом ко всем коллегам по Институту, которым прошу сообщить его. Обстоятельства моего отъезда помешали мне проститься с ними, о чем я очень сожалею. Мне хотелось бы объяснить Вам всем мотивы моего отъезда и получить от Вас, если не одобрение, то отпущение. Настоящее трагическое время ставит каждого перед личным решением и заставляет расходиться дороги людей, которые долго шли вместе. Этот выбор личного пути не должен заключать осуждения или неприятия иных путей. Свой выбор я сделал после долгих и мучительных колебаний, в которых судьба Института и моя работа в нем занимали главное место. Вынужденный оставить его, прошу Вас верить, что я остаюсь его другом и буду помогать ему, где возможно. Может быть, Бог приведет еще встретиться и поработать вместе. Во всяком случае, я уношу с собой мучительную мысль о предстоящих для Вас тяжелых испытаниях и молюсь, чтобы Институт вышел из них, сохранив и бытие свое и христианское достоинство. Если в прошлом были между нами серьезные разногласия, прошу забыть и простить.

Уважающий Вас и преданный Г. Федотов.

P. S. Хотелось бы, чтобы мой прощальный сердечный привет дошел и до студентов.

²⁵ Речь шла о митрополите Евлогии.

**КРАТКИЙ ОБЗОР НЕМЕЦКИХ КНИГ
О ВОПРОСАХ РУССКОГО БОГОСЛОВИЯ
И РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
(Предисловие К. В. Артема-Александрова)**

F.A. Stepun

*The Brief Overview of German Books on the Questions of Russian Theology and Russian Philosophy
(preface by M.A. Artem-Alexandrov)*

Знакомые с творчеством и биографией Федора Августовича Степуна удивятся, узнав о написанных им шести аннотациях немецких книг о русском богословии и философии. В этом случае они, пожалуй, подумают, что это — далеко не царское дело. Тем не менее аннотации — всего лишь аннотации — написаны Ф. А. Степуном и были они напечатаны на 110–111 страницах первого номера малоизвестного журнала «Литературный современник» за 1951 год. Журнал издавался на русском языке для русских читателей в западной Европе, для всех, кто теперь именуется «Второй эмиграцией». Редакция первого номера состояла из трех человек. Ими, следуя алфавитному порядку, были: Завалишин Вячеслав Клавдиевич (1915–1995) — внук декабриста, сын репрессированного советской властью эсера, власовец. После войны жил одно время в Германии, а потом переехал в США. В эмиграции он стал довольно известным литературным критиком. Второй член редакционной коллегии в журнале назван В. Рудольфом (Юрасовым). Это — два псевдонима Владимира Ивановича Жабинского (1914–1996). В 1941 г. журналист Жабинский бежал из сталинского заключения и по подложным документам воевал в рядах Красной армии, закончив войну в звании подполковника. Служил в группе войск в ГДР, а в 1950 г. ушел на Запад. Потом жил в США и достиг большой известности как редактор журнала «Америка» и сотрудник «Нового журнала» и «Граней». Б. Яковлев, обозначенный последним в составе редколлегии «Литературного современника» — это Николай Александрович Троицкий (1903–2011). Он был власовцем и одним из создателей «Боевого Союза Молодежи Народов России» (образован в августе 1947 г.). Сам Союз состоял из молодых недобитых власовцев и стал самой левой организацией в эмиграции; потому иногда его участников звали «антибольшевистскими коммунистами». В мае 1948 г. этот союз был преобразован с «Союз Борьбы за освобождение народов России» — один из крупнейших (по численности, доходившей до 3500–3800 человек) среди политических организаций второй волны эмиграции, а Н. А. Троицкий (Б. Яковлев) стал его председателем. В 1952–1960 гг. Н. А. Троицкий руководил Мюнхенским Институтом по изучению истории и культуры

СССР. Если бы вожди КПСС внимательно вчитывались в аналитические материалы этого института, то наше общество могло бы избежать многих бед.

Так вот, в журнале, руководимом такими людьми, все они — убежденные антикоммунисты. — Ф. А. Степун дал несколько своих небольших работ и уже упомянутые аннотации.

Известно, что после Второй мировой войны Ф. А. Степун в политическом отношении очень «поправел» и потому должен был прийти к «дипийцам». Это поправление прослеживается по тем письмам, которые сегодня стали известны. В письме к Б. П. Вышеславцеву от 10 апреля 1948 г. (кстати, Вышеславцев, разъезжая по Европе, восхвалял «новый порядок») Ф. А. Степун пишет: «Пока я еще воздерживаюсь от участия в культурно-просветительской работе среди новой эмиграции: уж очень сложно ее лицо и многообразны среди нее всевозможные политические течения. С определенными людьми мы довольно близко общаемся. Читаю я также и русские лекции в прицерковных организациях, но от политики воздерживаюсь, да и не верится мне как-то в политическое значение новоэмигрантских полчищ. (Ф. А. Степун. Письма. М., 2013. С. 298). Два года спустя, 23 марта 1950 г. в письме немецкому писателю, поэту и критику Бернту фон Гейзелеру (1907–1969) акцент сместился: «Хотя я был рожден для неторопливой жизни, попал в ужасную спешку: каждый год новый семинар, по меньшей мере от двадцати до двадцати пяти публичных лекций, постоянно русские Ди-Пи (перемещенные лица) в квартире, их рукописи на моем письменном столе, каждая из этих рукописей — характер, при которой мне надлежит проверять, представляет ли собой эта груда кишок также еще и искусство. Но так просто отказаться от всего этого нельзя, поскольку в России эти люди прошли через ужасные страдания, а в Европе их ожидает на первых порах голодная смерть» (См. сб. «Дiasпора. III. Новые материалы. Париж; Санкт-Петербург, 2002. С. 682).

Наверное, так обстоятельства привели Степуна к сотрудничеству с «Литературным современником». «Мелочевка» аннотации — любая из них превосходна! — это вклад мыслителя в просвещение дипийцев. «Поправление» Степуна видно и на содержании аннотации книги И. Бахенского: в ней диалектический материализм назван «занесенным над Европой оружием смерти».

Сотрудничество Ф. А. Степуна с политическими организациями дипийцев продолжалось и далее. Например, можно упомянуть о его выступлении на расширенном заседании редакции газеты «Посев», состоявшемся 10–11 октября 1964 г. Выступление называлось «О корнях большевизма, о демократии и будущей России» (См. Степун Ф. А. Письма. М., 2013. С. 303–309). Об этой редакции современный исследователь пишет: «Политическая позиция “Посева” всегда была крайне антикоммунистической... Эту позицию редакции и авторов еженедельника можно условно сформулировать как, прежде всего поддержку всех форм антикоммунизма в мире и, в меньшей степени, российских национально-государственных интересов» (Базанов П. Н. Издательская деятельность политических организаций русской эмиграции (1917–1988 гг.) СПб., 2008. С. 326). Редактором «Посева» в 1964 г. был Андрей Васильевич Светланин (настоящая фамилия — Николай Никитич Лихачев), в прошлом — редактор газеты Второй армии А. А. Власова и сам, конечно, власовец.

В заключение публикатор предлагает справки об авторах аннотированных книг.

Ганс фон Эккарт (H. von Eckardt, 1890–1957) — учился в Москве, Берлине и Гейдельберге. Специалист в области народного хозяйства и социологии. С 1946 г. руководил Институтом современности в Гейдельберге. Среди его книг были также «Россия. Одна монография» (1932), «Иван Грозный» (второе издание 1947 г.), «Власть женщины» (1949 г.)

Альберт Мария Амман (A. M. Amman, 1892–1974) — австрийский историк церкви, профессор Восточного Папского института в Риме.

Бернхард Шульце (B. Schultze, 1902–?) — профессор Восточного Папского института в Риме. Среди его работ имеется книга «Учение Н. А. Бердяева о церкви» (1938).

Рейнхард Лаут (R. Lauth, 1919–2007) — известный историк философии, председатель Кантовского общества в Германии. Его книга о философии Достоевского вышла в Москве на русском языке в 1996 г.

Александр фон Шелтинг (A. von Schelting, 1894–1963) — учился в Киеве и Гейдельберге. В 1923–1932 гг. — редактор «Архива социальных наук и социальной политики». После войны работал в ЮНЕСКО, с 1953 г. — профессор в университете Цюриха. Основной предмет исследований — социология культуры и науки, методология научного познания. Среди его работ известны также «Границы социологии науки», «Логические проблемы исторического познания» и др.

Об *Юзефе Марии Бохеньском* (1902–1995) можно узнать из любого философского справочника.

* * *

Hans von Eckardt: Russisches Christentum. Piper Verlag. München, 1947 г. 327 стр.

Тема книги — русское православие. В первой главе исследуются его истоки (обряд, икона, монашество, прообраз Афона); во второй — его главные содержания (чувство церкви, страшный суд, боязнь темных сил и т. д.); третья глава посвящена старчеству; последняя исследует связь между утратой веры и революцией.

Хорошо задуманная книга полна, к сожалению, грубых ошибок: заимствованная из Греции русская литургия рассматривается, как продукт народного творчества; так как русскому народу чуждо рацио-

нальное вопрошание, то чин русской литургии не дает, по мнению Экардта, ответа на то, кто жертвует, что жертвуется и кому приносится жертва; русское духовное сословие, вопреки всем очевидностям, упрекается в том, что, не в пример протестантским священникам, оно не внесло никакого вклада в русскую культуру; Толстой умирает у Экардта не в Остапове, а в Оптиной пустыне.

Бойко и живо написанная, хорошо изданная и богато иллюстрированная книга имеет, к сожалению, большой успех.

Albert A. Amman; S. J.: Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte. Thomas-Morus-Presse im Verlag Herder. Wien, 1950 г. 748 стр.

Труд профессора Восточного института в Риме Аммана представляет собою результат более чем 25-летнего бесконечно прилежного и кропотливого изучения истории русской церкви. Излагается эта история Амманом в живой и сложной связи с историей русской культуры и русской государственности.

Не являясь по своему основному замыслу, историей русского богосло-

вия, литургии и русского церковного права, книга профессора Аммана и в этих областях дает очень много интересного и тщательно документированного материала. Нет сомнения, что книга и для тех лиц, которые придерживаются иной, чем Амман точки зрения на Россию и православие, представляет собою очень большой интерес.

Bernhard Schultze: Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papstum. Thomas-Morus-Presse im Verlag Herder. Wien, 1950 г. 456 стр.

Книга профессора папского восточного института в Риме Шульце является весьма ценным вкладом в немецкое руссиеведение. О глубине русской философской мысли Европа уже давно осведомлена. Профессор Шульце впервые знакомит Германию с богатством русской философии. Большое количество очерков книги посвящено мыслителям, имена которых Западу еще неизвестны. Назову

для примера: Розанова, Эрн, Федорова и Бухарева.

Недостаток книги заключается в разноценности отдельных этюдов. Некоторые мыслители очерчены глубоко, другие лишь поверхностно набросаны. Объясняется эта разница, главным образом, степенью близости русских авторов к главной теме книги: Христос, церковь, папство.

Reinhardt Lauth: «Ich habe die Wahrheit gesehen». Die Philosophie Dostojewski's in systematischer Darstellung. Im Verlag Piper. München, 1950 г. 568 стр.

Книга Ляута первое тщательное изложение философии Достоевского: его методологии, психологии, метафизики, этики и эстетики. Вопросы мирозерцания Достоевского (католичество, социализм, Россия и запад) в книге не рассматриваются. Рядом с известным обликом пророка-публициста, рядом с Достоевским — Мережковского, Волынского,

Розанова, Бердяева и Мочульского вырисовывается совершенно новый образ Достоевского-философа. Книга написана не только с изумительным знанием писаний самого Достоевского, но и всей мировой литературы о нем. Никто, занимающийся Достоевским, мимо замечательной книги Ляута пройти уже не сможет.

Alexander von Schelting: Russland im Europa im russischen Geschichts-Denken. A. Franke AG Verlag. Bern, 1948 г. 404 стр.

Научно очень солидное, но все же несколько одностороннее исследование русской историософии, явно переоценивающее роль одинокого католизирующего Чаадаева и характерным образом недооценивающее значение И. Киреевского в споре между славянофилами и западниками. Очень интересный и существенный вопрос о том, не является ли западничество

более типичным для России явлением, чем славянофильство, автором не ставится, благодаря чему его исследование теряет остроту, диалектичность и парадоксальность, свойственные русскому спору об отношении России к Западу.

Это замечание не оспаривает ни содержательности, ни социологической серьезности книги Шельтинга.

I. M. Bochenskij. Der sowjetrussische dialektische Materialismus. Leo Lehneb Verlag. München, 1950 г. 213 стр.

С некоторых пор в Европе явно наблюдается повышенный интерес к учению Карла Маркса. Объясняется это, конечно, той ролью, которую диалектический материализм сыграл в истории русской

революции. С удивлением, но и с интересом рассматривает немецкая наука занесенное над Европой оружие смерти. Одна за другой появляются книги, посвященные учению Ленина и Сталина. Католическое

издание Гердера выпускает вскоре большой труд Веттера под заглавием «Диалектический материализм Советского Союза».

Небольшая книга профессора Фрейбургского университета в Швейцарии является одним из показательных симптомов живой заинтересованности Европы тем «азиатским социализмом» (Каутский), который осовеченные китайцы шлют в Европу. Отношение Бохенского к Марксу полно напряженного внимания и лишено всякой упрощенности. Он настолько сильно ощущает вес этого явления, что иной раз даже кажется: не слишком ли он положительно относится к учению Ленина. В книге тщательно рассмотрены все вопросы, игравшие за последние годы столь громадную и трагическую роль в России.

Особенно вопрос о научном и философском аспекте советского материализма. Исследования эти даны не отвлеченно, а в процессе анализа истории партии и советской философии. Книга тщательно документирована и снабжена подробной библиографией, занимающей целых 20 страниц. Написана она дельно, но не увлекательно. Есть в ней, конечно, как и во всех книгах иностранцев о России, и непонятные ошибки. Так, например, Бохенский утверждая, что русская интеллигенция выросла из недр бюрократии, причисляет Ткачева, который сам назвал себя первым марксистом и сооснователем первого Интернационала, также как и анархо-коммуниста Бакунина — к народникам.

Федор Степун

ПРЕОДОЛЕНИЕ ХАОСА. ЖИЗНЕННЫЙ МИР МЕГАПОЛИСА В КОНЦЕПТАХ АРХИТЕКТОРОВ, ФИЛОСОФОВ И СОЦИОЛОГОВ НАЧАЛА ХХ ВЕКА

Статья фокусирует внимание на теориях упорядочения городского пространства в эпоху модернизма, таких как: «Борьба с хаосом» и «модуль» Ле Корбюзье, «Преодоление масс» в теории чистых форм и конструкций Людвиг Гильберзаймера, «Преодоление орнамента» Адольфа Лооса, «Высокомерие большого города» Георга Зиммеля. Классический модернизм разворачивает борьбу за чистую форму через конструкцию идеального «культурного концлагеря», выявление чистых элементарных форм и отбрасывание всего исторического и локального. Сначала редукция до существенного, затем распространение по всему миру. Современное искусство и архитектура, напротив, распространяются глобально, не производя такой редукции к существенному и общепринятому. Уже рефлексия о переходе «от разрозненного многообразия к многообразию упорядоченному» Вальтера Бенямина и «Теория графов» Фридриха Киттлера намечает стратегию признания и глобального распространения частного, локального вне редукции к универсальному стандарту.

Ключевые слова: опыт массы, редукция к универсальному, упорядочение через стандартизацию, упразднение локального.

S. B. Veselova

Bridging the Chaos. The Life-World of the Megalopolis in the Concepts of Architects, Philosophers and Sociologists in the early XX century

Article focuses attention on theories of streamlining of city space during an modernism epoch, such as: «Fight against chaos» and «module of Le Corbusier's», «Overcoming of masses» in the Ludwig Gilberzaymer's theory of pure forms and constructions, Adolf Loos' «Ornament overcoming». George Zimmel's «Arrogance of the big city». The classical modernism develops fight for a pure form through a design ideal «a cultural concentration camp», through discover of pure elementary forms and rejection of all historical and local. At first appears a reduction to essential, then distribution onto worldwide. The contemporary art and architecture, opposite to modernism, extend globally, without making such reduction to essential and standard. The reflection about moving «from separate variety to variety ordered» of Walter Benjamin and Friedrich Kittler's «The theory of counts» plans strategy of recognition and global distribution of particular and local one without of a reduction them to universal standard.

Key words: experience of masses, reduction to universal, streamlining through standardization, abolition of the local.

* Светлана Борисовна Веселова — PhD (Corvinus University, Budapest), куратор международной интеркультурной программы ArtLocusTransit, artlocustransit@mail.ru.

1. Сетевая структура мегаполиса и «теория графов» Фридриха Киттлера

Базисом для современной массовой культуры послужил город XIX века с его технической революцией, ростом населения городов. Машинизация труда сделала ненужным ручной труд. В 1910 году появляется понятие урбанизм в теоретических и практических попытках представить город как высококомплексную машину и искусственную динамическую систему. Начиная с индустриальной революции, все области жизни описывались в терминах машины и продуктивности ее работы, а город представлялся разновидностью главной центральной машины. Вместе с ростом фабрик население городов стремительно растет. День и ночь миллионы субъектов снабжаются энергией, материалами, питанием и информацией. Старые города расширяются, обрастая индустриальной периферией. Новые города возникают на базе близости к энергетическим источникам и наличию крупного производства. С началом XIX века сеть индустриального производства становится структурообразующей для роста и существования городов. «Очевидно, что оборотная сторона любого городского строительства есть сеть» [7], — замечает Фридрих А. Киттлер. Особенно очевидно, по его мнению, это становится с переходом к индустриальному городу в XIX веке.

«Долгое время города имели архитектурно выделенный военно-административный центр, занимающий главенствующее положение, подобно тому, как голова главенствует над телом, это что можно проследить на примерах городов древних высоких культур вплоть до барочных городов-резиденций: гора-крепость Акрополь, цитадель или замок. Только с первой индустриальной революцией прорвался этот нарыв на теле города, что в глазах Мамфорда решило новый облик города и сделало необходимостью с помощью чистых технологий организовать необходимость совместного проживания. Так появляется мегаполис» [7].

Появились принципиально новые в структурном отношении города. Однако замечает Киттлер, такая сеть уже существовала в досредневековой Европе.

В теории графов есть два абстрактных элемента — углы и ребра (края), — из которых далее строятся все пространственные структуры: дома и звезды, узлы и мосты, круги и петли, местности, страны и карты стран.

«Пространство, в котором развивается современный город и его структура, очевидно, является абстрактным пространством, где существуют только неизбежность топографического порядка, развертывание этой структуры показывает, что эта территория является просто поверхностью своей актуализации» [4].

Это был генеральный поворот в картографии, в корне отличающий новый способ составления карт. Новый?! Однако уже в системе римской имперской почты существовали таблицы «Пейтингериана», которые имелись на связных станциях почты, в них были расписаны все части империи как расстояния с севера на юг. Интересно, что эти карты, облегчающие транспортировку по стране, выглядели именно как таблицы, ни гор, ни морей там не было и следа. Что же значилось в этих таблицах «Пейтенгериана»? Дороги между городами. Других важных для жизни сообщений страны, как акведуки, реки, как пишет Гельдерлин, римская государственная почта не замечала. Графически эти карты выглядели следующим образом: пограничные города были вершинами (углами) сторон, связной пункт почты — углом между двумя сторонами, в то время как Рим, к которому бук-

важно «вели все дороги» образовывал вершину всех систем пересеченных дорог. Поскольку система дорог не была размечена никем другим кроме «Пейтенгерриана», довольствовались этой поверхностью графов. На ней ни один город не представлен плоским графом. В нем соединяются внахлестку сеть с сетями. *Город — это не здания: дворцы, соборы, палаты. Город это решетки, пересечение которых принадлежит одной и той же системе.* Здесь речь идет уже не о геометрии прямолинейного Эвклидова пространства, а о топологии, о местах и соседстве.

«Заметьте, что восприятие мест в корне отличается от восприятия изолированных объектов. Места плавно переходят в смежные места, тогда как объекты имеют четкие границы» (Аристотель).

Появление совершенно новых в структурном отношении городов требовало новых строительных решений. Возникает необходимость широкой массовой застройки, которая может быть возведена в достаточно короткие сроки. Интересно заметить, что именно на протяжении конца XIX–XX веков слова архитектор и строитель опять становятся синонимами (как это и было до эпохи Ренессанса). Перед архитекторами этого периода, прежде всего, стояла задача справиться с хаосом, который внес рост населения городов, увеличение транспортного движения, индустриализация и механизация. Рассмотрим несколько программ преодоления хаоса городской жизни средствами архитектуры.

2. Борьба с хаосом и «Модуль» Ле Корбюзье

Корбюзье во многих своих текстах дает фундаментальную критику мегаполиса. Город представляется им как воплощение хаоса. Причины этого хаоса лежат, по его мнению, с одной стороны, в увеличении транспортного движения, с другой — в индустриализации и механизации. Старые города не в состоянии отвечать новым требованиям. Города больны. Их болезнью является их разрастание. К тому же их «разложение и гниение» делает больными людей, их беспорядок действует губительно.

«Эпоха машин внесла замешательство в отношения людей, в их распределение на Земле, в их восприятие окружающего мира: более не сдерживаемая ничем концентрация населения, невиданное ранее брутальное развитие охватили ныне весь мир». «Локомотив повлек за собой механизированные транспортные средства. Мир сошел с колеи. Сто лет ужаса и великолепия, раздавленности и освобождения живут в нас и сегодня, открывая нам глаза по мере нашего возвышения над этим хаосом. В суматохе происшествий, которая разрастается в наших головах, мы должны переоценить собственный масштаб и значение человека» [3, s. 121, 47].

Выходец из маленького города, Корбюзье, попав в Париж, ужасается обилию транспорта, отмечая, что автомобили заполнили все улицы, лишили их покоя и несут постоянные смерти и катастрофы. Другую причину хаотизации города он видит в увеличении его размеров и степени фрагментации. Восприятие бессвязных деталей ведет, по его мнению, к ощущению усталости. Это следствие «опыта хаоса».

«Многообразие проанализированных мной городов предоставляет картину хаоса. Эти города не соответствуют даже малейшим образом их назначению, которое удовлетворяет биологическим и психическим потребностям граждан». «Если окинуть город с высоты птичьего полета можно наблюдать фрагментарные, разрозненные постройки XIX–XX веков, решенные лишь локальным образом без общей взаимосвязи» [5].

Корбюзье рассматривает город как концентрацию хаотических фрагментов, многообразие которых утомляет чувства. Он связывает здесь опыт хаоса и фрагментированного пространства с перегруженностью чувств. Прежде всего, он подчеркивает, что глаза устают при перегрузке раздражителями. Хаос впечатлений и отсутствие общей массы города.

«Небо разрезано на куски, и каждый дом представляет своим убранством свой особый порядок. Кое-где встречающиеся прекрасные линии обречены на поражение общей разноголосицей. Город представляет собой картину бездуховности, неотвратимой индивидуализации, доведенной до крайности. Изнеможение: хаос» [3, s. 37].

Живописные кривые улочки затрудняют движение транспорта и быстро утомляют того, кто пытается в них сориентироваться. Цель Корбюзье — *новый порядок города*. «Старый город возникал от случайности к случайности, он так сказать спланирован ослом, который точно не знает куда он хочет». Но человек имеет цель, знает, куда он хочет прийти, и тем самым *планирует город по новым осознанным правилам*. Правила планирования нового города Корбюзье заимствовал из градостроительного искусства классицизма, предшествующего разрушительному XX в. Прежние города были спланированы как единство, с учетом целого. Их однообразная монотонность отвечает спокойствию духа, единству замысла и ясности принципов. Стандартизированные и типизированные элементы должны заместить хаос разрозненных фрагментов. «Там, где господствует порядок, возникает хорошее самочувствие» [5, s. 115].

Господство хороших пропорций и употребление хороших форм поможет вновь воцариться порядку. *Ключевой пункт этой аргументации — подчеркивание сознательной установки и рацио*. Цель — достичь спокойствия, равновесия и ясности и привести разрушенный беспорядок к единству. Посредством «модуля» Корбюзье пытается *развить универсальную систему соразмерности и пропорционирования архитектурных элементов*. «Модуль» он называет «*правилом масштабов*», которое исходит из пропорций человеческого тела и тем самым из законов универсума.

«Модуль — страховка против индивидуального произвола». «Человек создал порядок, измеряя. Для того чтобы измерять от прибег к помощи своего шага, своего локтя, своего пальца. Установив порядок с помощью своих ног и рук, он создал масштаб, в соответствие которому приводились все произведения строительного искусства» [5, s. 67, 64].

3. «Преодоление масс» в теории чистых форм и конструкций Людвига Гильберзаймера

Людвиг Гильберзаймер так же говорит о необходимости положить порядок в нарастающем хаосе. Одной из центральных тем его текстов является проблема «*спланированного преодоления массы*». Преодоление массы, будь то масса людей, которые дрейфуют по большому городу, будь то масса продуктов потребления, который направляет на рынок массовое производство. *Масса превратилась во всеобщую проблему этой эпохи*. Опыт «массы» связан с проблемой «чужого», так как масса приносит с собой анонимность, ведет к ощущению пустоты и незащищенности, к чувству фрагментарности, потере взаимосвязи вещей, утрате ориентиров, к «хаотическому опыту». Отстроить и упорядочить этот социальный опыт Гильберзаймер пытается в области городского строительства, согласно универсальному правилу преодоления масс.

Опыт массы связан с жизнью в большом городе. Гильберзаймер считает хаос и «дезорганизацию» главными характеристиками большого города. В своей книге «Архитектура большого города» он представляет мегаполис как продукт случая, как то, что создает большой капитал, который находится в связи с капиталистическим производством и капиталистическим способом ведения жизни. Хаос по Гильберзаймеру «возникает из столкновения устаревшего города с сегодняшними техническими средствами».

«Смешение индустриальной и жилой областей становится проблемой транспорта. Хаотическое соотношение зонирования влечет губительные последствия. Никогда город не был подходящим местом для развития индустрии и транспорта, хотя они и существенно содействовали его росту» [6, s. 44].

Задача Гильберзаймера — упорядочить мегаполис. До сих пор в культуре отсутствовал всеобъемлющий план, до сих пор мы имели дело лишь с обслуживанием «сиюминутных потребностей». Сейчас же нужно найти рациональный способ упорядочения хаоса и образования форм. Преодолеть наводнение разрозненных фрагментов строительства XIX века должен помочь разум. Нужно вернуться к старой традиции, однако иначе чем это делает фальшивая романтическая реминисценция. Нужно создать новый город силами рационального инженерного мышления, целенаправленными действиями и точностью [6, s. 70]. Подобно Корбюзье, Гильберзаймер был околдован текстами Ницше, которые он интерпретировал в своих как необходимость «подавить разнообразное» посредством нового порядка планирования города, то есть он требовал, *чтобы, принимая во внимание существующую хаотическую множественность, редуцировать отдельные элементы к их сущностям.*

«При подавлении разнообразного большие массы образуют всеобщие правила, или то, что Ницше имел в виду под словом “стиль”: Закон и исключение рождаются из случая, причем исключения составляют лишь оборотную сторону медали. Только с помощью меры можно заставить хаос образовать форму».

Гильберзаймер предложил разделить город на зоны. С помощью планирования архитектор надеялся спасти город от хаоса. Его твердой волей было спланировать город как функционирующий организм. Примером для архитектора был проект планирование Парижа Жоржем Хаусманом. Хорошая просматриваемость улиц и беспрепятственное движение были его целью, которую он пытался достичь рациональным упорядочением. Он восхищался планированием Нью-Йорка Ле Корбюзье и говорил: «Хаос в Нью-Йорке, кажется, преодолен». Метод Гильберзаймера заключается в отказе от какой бы то ни было сегментации зданий (будь то орнамент, декор или конструкция), лучше экстремально-упорядоченная структура зданий, создающая рационализированный порядок города. Старое искусство фасадов, которое он считал «Атрофией», хочет пробудить видимость красоты и является для него «абсолютным китчем». Этот балласт нужно выкинуть. Жилые здания нуждаются в типизации и серийной продукции. Нужно избегать при этом немотивированной сегментации: усложняющего фасады орнамента, который является «пустой формой». При этом Гильберзаймер призывает *к правдивости форм, к соответствию внешнего внутреннему.* Гильберзаймер понимает архитектуру как вещественное, покоящееся на принципах геометрии конструктивное искусство. Геометрические формы он рассматривает как идеальные. С помощью простейших кубических тел (куб, шар, призма, цилиндр, пирамида, конус) нужно создавать «формальную четкость», которая может редуци-

ровать строительные формы к «сущностным». Подобно Корбюзье он хочет силой разума упорядочить хаос. Цель его — «чистый» рационализм, «чистая» структура и «чистая» конструкция, которые даны в его «Теории форм и конструкций».

4. Преодоление орнамента. Адольф Лоос

В то время как у Корбюзье и Гильберзаймера речь идет преимущественно об упорядочении большого города в целом, у А. Лооса — о порядке проекта здания и фасада, то есть об отдельных про-тектонических объектах. Так как Лоос пытался решать фасады своих зданий вне стиля, сформированного эпохой штучной работы, его здания вызывали много споров. Его попытки достичь простейшего решения образа фасада оказались в конце концов решающими для архитектурного порядка Модерна. Хотя его все более цитируемое эссе «Орнамент и преступление» считалось выступлением против архитектуры того времени. Там, где появлялся Лоос, возникал всеобщий скандал. «Мой доклад “Орнамент и преступление” привел в Мюнхене к скандалу, который учинили профессора из местной школы ремесел и искусств»[8]. В этом докладе он показывает *связь между цивилизацией, татуировками и орнаментом*. Он показывает связь орнамента с архаическими татуировками, которыми испещрены тела дикарей, и говорит, что орнамент в облике современного здания так же нелеп, как татуировка на теле современного человека. Более того, как нанесение татуировки на тело человека делает его преступником и дегенератом, так и орнаментирование тела зданий влечет к непредсказуемым последствиям. Движение к орнаментированию происходит из первобытного изобразительного искусства, которое едва ли можно рассматривать как современное развитие европейской цивилизации. Сверх того, степень развития любой культуры можно установить по тому, насколько много в ней употребляется орнамента. *«Эволюция культуры есть одновременно отказ от орнамента на находящихся в ее распоряжении предметах»*. «Мы должны преодолеть орнамент, мы должны прорваться сквозь него к гладкой поверхности». К тому же он прослеживает связь между экономикой, здоровьем нации и орнаментом. «Орнамент — преступление против народного хозяйства, так как из-за него расходуются человеческий труд, деньги и здоровье. Орнамент вредит национальному развитию». Ни потребность различать отдельное в массе, ни потребность в индивидуализации ввиду расширяющегося массового производства нельзя признать необходимыми. Ни различия в цветах, ни орнамент не подчеркивают современную индивидуальность. Напротив, *отсутствие орнамента есть знак духовной силы развивающейся современной индивидуальности*. В своих высказываниях Лоос ссылается на неумолимое наступление новой эпохи, на неприязнь к многообразию исторических форм. Он атакует *криминализм орнаментальной маски, ибо за ней открывается хаос и дезориентация человечества*. «Орнамент распространился до такой степени, что теперь почти каждый объект, даже ключ от туалета, оснащен орнаментом». Разнообразию нужно придать рациональный порядок. *Цивилизация порядка должна возвыситься над низшими цивилизациями с присущим им варварским хаосом*. Этот взгляд Лооса превратился в программу Модерна. От старых, набранных из штучных элементов фасадов стали отбивать орнаменты. Ранний Модерн, возникший из Романтизма, совершенно переменяет свой лик: югендштиль и экспрессионизм считались отныне не адекватными современности и должны были быть преодолены.

Изменение жизни во все более быстро меняющемся мегаполисе привело к появлению новых привычек, новых обычаев, новому способу восприятия и к изменению расположения «внутреннего» и «внешнего». В перегруженном различными раздражителями и стимулами городе, человек терял привычные ориентиры этоса и веры. Феномен человека, чувства и восприятия которого измучены разнородными впечатлениями, становится темой для писателей и философов. Мы остановимся концепциях Георга Зиммеля и Вальтера Беньямина.

5. «Высокомерие большого города» как защита перегруженной впечатлениями чувственности. Георг Зиммель

Георг Зиммель в 1903 году прочел свой курс лекций «Невротизация жизни в большом городе» [10, s. 192–204]. Он описывает наводнение человеческих чувств несметным множеством разрозненных впечатлений. Зиммель застал конец XIX века в Берлине. Он жил на углу Фридрих и Лейпциг-штрассе — на пересечении транспортных артерий и испытал все изменения мегаполиса на себе: быстрый рост населения города, увеличение видов и потока транспорта, замену трамвая, который тянули лошади, «электрическим». Согласно Зиммелю, для того чтобы защищаться от всепроникающего наводнения разрозненного многообразия, город развивает защитный механизм, а именно чистое/стерильное, целесообразное отношение вещей и людей. Восприятие работает как «презерватив» против «насилия большого города». Против бомбардировки смыслов с вечно новыми, меняющимися способами выражения, помогает только «чистая целесообразность в отношениях людей и вещей». Стремительная и непрерывная «смена внешних и внутренних впечатлений», «стремительно проникающие друг в друга меняющиеся картинки рекламы при каждом переходе через улицу», переживание темпа движения — все эти пронизывающие впечатления человек пытается преодолеть с помощью дистанции, что ведет к исключению любого иррационального, инстинктивного, суверенного импульса или поступка, к защите экраном сознания и рационализации действий. *Межчеловеческие связи и способы отношений людей изменились*: пунктуальность, решительность, точность приобретают все большее значение. Такие отношения людей ведут к двум противоположным, но тесно связанным друг с другом реакциям: сверх чувственности, также называемой неврастенией, и высокомерию. Эти «основной симптом времени» и «невроз» современности стали основой его теории Модерна. Чуть позже в психологии Стенли Мильграм разовьет концептуальное понятие современной психологии «перегруженность стимулами». Он исходит из того, что нервная система может переработать лишь ограниченное количество информации или данных. Если пропускная способность восприятия изнурена, доступ к нервной системе блокируется [9, s. 142–151]. Тогда либо принимается ограниченное количество данных, либо на определенное время доступ данных полностью перекрывается. Это механизированное представление о восприятии можно критиковать. Зиммель говорит о «Высокомерии большого города», которое он считает результатом перегруженности восприятия множеством разрозненных впечатлений. Хотя Зиммель высказывает идею о том, что перегруженная чувственность сама вырабатывает рационализацию поведения в качестве механизма защиты, он разрабатывает не так механистически как Мильграм. Эта редукция разрозненных впечатлений скорее исходит из ницшеанского представления о «подавлении разнообразного», которая была взята на вооружение архитекторами.

6. От разрозненного многообразия к многообразию упорядоченному. Вальтер Беньямин

Тему защиты от перегруженности чувств впечатлениями развивал также Вальтер Беньямин. В статье «Опыт и оскудение» он прослеживает связь между современной архитектурой и потребностями человека «освободиться от опыта». Он основывается на планировании А. Лооса и Ле Корбюзье и связывает их архитектуру с изменениями потребностей человека этого времени. Разбирая структуру романа, Беньямин показывает, как постепенно рассказ замещается информацией, а опыт переживанием. Все возрастает в цене сиюминутная сенсация, но все более обесценивается опыт и традиция. Модерн должен признать себя ответственным за изменение восприятия, за изменение потребностей, а архитектура является выражением этих изменений. Современная архитектура причастна к этому оскудению, к потере в серой массе стиля и взгляда на мир. Потребность людей в уходе от опыта является результатом передозировки информацией и разнообразием, от которых человек устает. «Информация поглотила все — культуру, человека, и довела их до изнеможения» [1]. В другом эссе «О некоторых мотивах у Бодлера» [2] он говорит о защите от раздражителей как о принципе сохранения энергии. Речь идет о «способе функционирования психического механизма в сегодняшних условиях». Текст строится на различии между «опытом» и «переживанием». Он ссылается на эссе Фрейда «По ту сторону принципа удовольствия». Фрейд выдвинул тезис, что передающийся по наследству след памяти и становление воспринимающего сознания неотделимы друг от друга. Согласно Фрейду, сознание как таковое вообще не воспринимает никаких следов памяти. Напротив, оно выполняет совсем другую функцию — функцию надления смыслом (означивания), которая выступает в качестве защиты от раздражителей. Только шок в состоянии прорвать эту защиту от раздражителей. Фрейд говорит о травматическом шоке как о форме возбуждения, которая слишком сильна, чтобы экран сознания выдержал. Невротическое повторение шоковой ситуации позволяет пациенту овладеть ею. Чем больше доля шока в отдельном впечатлении, чем настойчивее осуществляет сознание защиту от раздражителей, чем более его успех в оперировании ею, тем менее входит оно в опыт, тем более удовлетворяет оно понятию переживания. *Человек Модерна, согласно Беньямину, — это человек, обманутый в своем опыте* [2, s. 213]. Лишь «испыт от радости или (чаще) от неудачи, как результат шоковой реакции», еще мог бы избавить человека от невротического повторения прошлого. Опыт имеет свои основания в культовых практиках.

«Он возможен только в области культовых практик. Если он проникает за пределы этой области, он предстает в качестве “прекрасного”». «В прекрасном культовые ценности являются как ценности искусства» [2, s. 215].

Постоянная шоковая реакция является «тренингом против насилия раздражителей». Когда шоковое восприятие становится нормой, как в мегаполисе, то пробиться сквозь защитную оболочку, установленную против раздражителей, едва ли возможно. Тогда впечатления более не могут становиться опытом, а воспринимаются только в качестве переживания. В восстановлении такого способа восприятия раздражителей Г. Зиммель также видит процесс приспособления. Постоянное избыточное раздражение чувств ведет к тому, что все вещи воспринимаются в «одинаково матовых и серых тонах», так что малые различия между ними вообще больше не могут быть восприняты. Из-за этого уравнивание в восприятии чего бы то ни было до «матовых

и серых тонов» при ослаблении раздражающего потенциала никакое позитивное раздражение, как, например, радостное возбуждение, более невозможно. Это «притупление» нервной раздражимости, это «привыкание» ведет парадоксальным образом к тому, что «высокомерие» горожанина ищет новых раздражителей, которые в состоянии пробить защитную оболочку. Результат — жажда все более необычайных удовольствий и развлечений, страсть к быстрой смене впечатлений. Истощение нервной энергии и потребность в новых и новых необычных раздражителях тесно взаимосвязаны. Это предположение Г. Зиммель обосновывает на примере моды: «...быстрые перемены моды указывают на меру притупления нервной раздражимости; чем более невротична эпоха, тем быстрее изменение моды, т. к. потребность в различных раздражителях, одним из носителей которых является мода, идет рука об руку с истощением нервной энергии». Эта страсть ко все новым сенсациям, к новым стимуляторам, ставшая спецификой Модерна, говорит об оскудении души. На место прежней надежности и достоверности религии становится смутное чувство напряжения и «дезориентированные поиски бытия», «скрытое беспокойство», что приводит к потере опор и ориентиров, к свойственному Модерну недоверию к стилю, вкусу, принципам, отношениям. Все это проявляется в культе нового, в прославлении актуального. Вместо традиционных, значение приобретают динамические, постоянно меняющиеся ценности. Постоянные изменения ведут к обостренному чувству настоящего. Понятие, которое наиболее точно характеризует Модерн, — это понятие контингенции. Контингенция — есть то, что могло бы быть иначе. Она символизирует амбивалентность Модерна. Преимущество жизни и отношений эпохи Модерн лежит в освобождении от традиционных норм и ценностей, что ведет к большей возможности выбирать. Свобода означает здесь свободу отдельного, индивидуализированного субъекта. Последствия этого — экстремальное недоверие, которое может превратиться в страх, страх пред выбором, например, ошибиться при выборе или упустить шанс. Результат индивидуализации субъекта — экстремальное повышение возможности выбирать, что означает также все большее обесценивание социальных и личностных связей, которые удерживают структуру общества постоянной. Эмиль Дюркгейм называет это опасностью «социального хаоса», вызванного предельной индивидуализацией и разрывом традиционно установленных связей. Обычно свобода субъекта ограничена разными социальными связями, в которые он включен. Когда сеть социальных связей ослабевает, степень свободы субъекта увеличивается. Но возникают новые зависимости, что означает, с другой стороны, потерю свободы из-за потери доверия, которое могло бы гарантировать прежняя система. Сегодня диффузные социальные зависимости ведут к дальнейшей дезориентации. Во время прежних отношений власти было понятно, кто от кого зависит. Сегодня же все менее ясно, кто от кого и при каких обстоятельствах может становиться зависимым.

ЛИТЕРАТУРА

1. Benjamin W. Erfahrung und Armut // Illuminationen. — Frankfurt, 1955.
2. Benjamin W. Ueber einige Motive bei Baudelaire // Illuminationen. — Frankfurt, 1955.

3. Corbusier. Charta von Athen // Texte und Dokumente. Kritische Neuausgabe von Thilo Hilpert. — Braunschweig-Wiesbaden, 1984.
4. Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrénie. — Paris, 1980.
5. Hildebrandt H. Le Corbusier. Städtebau. — Stuttgart; Berlin; Leipzig, 1929.
6. Hilberseimer L. Entfaltung einer Planungsidee. — Berlin; Frankfurt; Wien, 1963.
7. Kittler Fr. A. Die Stadt ist ein Medium / Mythos Metropole. — Frankfurt; M., 1995.
8. Loos A. Ornament and Verbrechen. Vortrag 1908 // Samtliche Schriften. In 2 Bds. — Wien; München, 1962.
9. Milgram S. Das Erleben der Grossstadt. Eine Psychologische Analyse // Zeitschrift für sozialpsychologie. — 1970. — № 1.
10. Simmel G. Brücke und Tor // Die Grossstädte und Geistesleben. 1903 // Individuum und die Freiheit. — Frankfurt, 1957.

КОНСТРУИРОВАНИЕ ИНДИВИДУАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ НА ПРЕДЕЛЕ МАНИФЕСТАЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Рассматриваются механизмы конструирования индивидуальной идентичности на пределе манифестации социального целого. Автор выступает против стремления традиционных концепций гипостазировать и субстанциализировать определенные объекты, что теснейшим образом связано с эссенциалистским типом мышления и недостатком рефлексии. Предельное состояние социального целого обнаруживается в концепциях, провозглашающих «конец социального» или его принципиальную неопределенность. При этом происходит проблематизация положения или позиции индивида, как основного элемента социальной реальности, и, как следствие, его идентичности. Особое внимание обращается на концепт власти, рассматриваемый в контексте рассуждений М. Фуко, Д. Агамбена и Ж. Бодрийяра.

Ключевые слова: власть, дискурс, диспозитив, идентичность, структура, субъективность, субстанциализация.

K. N. Obukhov

Structuring the Personal Identity at the Edge of Manifestation of Social Reality

Mechanisms of personal identity structuring at the limit of social unity are analyzed herein. Author opposes orientation of traditional concepts to hypostatize and to substantialize of certain objects, that associated intimately with essentialism and deficiency of reflection. Limit state of the social unity is found in concepts declaring the «end of social» or its fundamental ambiguity. At the same time problematization of an individual's position or status as the key element of social reality, and hence his identity, occurs. Special attention drawn to concept of power, considered in the context of reasoning Foucault, Agamben and Baudrillard.

Key words: authority, discourse, dispositive, identity, structure, subjectivity, substantialization.

Существование множества способов представления «социальной реальности» в современном научном и философском дискурсах задает широкое пространство для интерпретации в ходе исследований. Невнимательное отношение к исследовательской методологии в подобной ситуации создает опасность некритического за-

* Константин Николаевич Обухов — аспирант кафедры философии Удмуртского государственного университета, ассистент кафедры социологии Удмуртского государственного университета, fagotfrosch@gmail.com.

имствования и комбинации различных, в том числе противоположных, принципов в построении авторских рассуждений о «социальной реальности». В настоящий момент в отечественной традиции существует большое количество теоретических работ, которые претендуют на действительный и объективный статус представленных в них конструкций. В этих случаях чаще всего обнаруживаются попытки осуществления гипостазирования и субстанциализации определенных объектов исследования, теснейшим образом связанные с эссенциалистским типом мышления и недостатком рефлексии. Данная ситуация особенно характерна при построении рассуждений в ходе исследования проблем, маркируемых с помощью категории «идентичность» [7, с. 15].

Развитие критики в рамках философского постмодернизма приводит к обнаружению исчерпанности объективистских подходов к определению «социальной реальности» в социогуманитарной области знания [5, с. 45]. «Социальная реальность» в объективистских представлениях фактически перестает существовать как единое целое, обладающее смыслом. Подобная ситуация возникает вследствие элиминации субъекта из пространства социального в процессе построения рассуждений. По сути, социальное распадается на множество фрагментов/объектов, подлежащих объективному, не зависящим от субъекта, методам анализа и изучения. Т. к. на месте социального единства возникает множество несвязанных между собой объектов, проявляется проблема идентичности социального, которое становится принципиально неопределенным в рассеянии. Невозможность фиксации идентичности целого затрудняет определение идентичности его предельных частей, выражающееся в большинстве социальных теорий в «кризисе идентификации индивида». Идентичность индивида все чаще обозначается множеством различных способов, а на пределе становится невыразимой.

Таким образом, возможно констатировать ситуацию принципиальной нехватки субъективности в процессе построения рассуждений об идентичности как социального целого, так и его частей. Это возвращает к необходимости рассмотрения способов построения объективистских моделей социального и процессов идентификации в них, для прояснения вариантов элиминации субъективности и возможностей ее обнаружения при теоретизировании. Сохранение субъективности открывает пространство смысла социальной реальности, разворачивающегося в самоопределении и самоидентификации социального целого, через точку исследователя, постоянно обнаруживающего различные варианты социальной и своей идентичности.

Французский философ Мишель Фуко предлагает рассматривать социальное пространство как принципиально дискурсивное пространство, состоящее из множества различных дискурсов. Историческая суть оформления концепта «социальной реальности» в социальных и гуманитарных науках заключается в формировании представления о целостном, едином подходе к пониманию дискурсивных образований, каждое из которых тесным образом связывалось и взаимно обуславливалось со своими «истоками» или основаниями в других дискурсах. С этой точки зрения научная деятельность предстает как деятельность по созданию непрерывных линий генезиса и взаимного структурирования различных дискурсивных порядков, обнаруживающих себя в ситуации настоящего в уже оформленном и разграниченном виде. М. Фуко предлагает изменить линию анализа, сконцентрировать исследовательское внимание не на попытках создания или обретения «непрерывностей», а на ситуациях рассогласованности и разграниченности в настоящем:

В великих непрерывностях мысли, в целостных или однозначных проявлениях духа и ментальности, в упорном сопротивлении науки, заявляющей права на существование и пытающейся завершиться с момента зарождения, в явлениях жанра, формы, дисциплины, теории, мы пытаемся раскрыть феномены прерывания [10, с. 8].

Иными словами, для философского анализа первостепенное значение принимают ситуации разделения и взаимного обособления дискурсов, обнаруживаемых в настоящем, как уже данные, наличествующие образования со своими артикулированными правилами организации, воспроизводства и связанности.

Дискурс, как нечто наличествующее в настоящем, рассматривается в качестве совокупности актуальных высказываний, конституирующих основные дискурсивные объекты. Вся совокупность высказываний задает дискурсивное пространство, границы которого могут быть переопределены или переоформлены с течением времени. Каждое высказывание в пространстве дискурса должно браться для анализа в своей единичности, при этом:

высказывание — не структура <...>, но функция существования, принадлежащая собственно знакам, исходя из которой можно путем анализа или интуиции решить, «порождают ли они смысл» <...>, само по себе оно [высказывание] вовсе не общность, но функция, скрещивающая область структур и возможных общностей и организующая их появление во времени и пространстве [10, с. 88].

Т. е. высказывание предъявляет возможность существования в определенном пространстве организованной формы знаков, т. е. языка. Т. к. «язык существует только в виде системы построения возможных высказываний, но, с другой стороны, он существует только в виде описания (более или менее исчерпывающего), основанного на совокупности реальных высказываний» [10, с. 86], высказывания производятся по установленным языковым правилам, существующим в дискурсивном пространстве, но не принадлежащим дискурсу. Таким образом, обнаруживается двойственная природа языковых структур или принципов организации дискурсов — они имеют «внешнее» по отношению к дискурсу происхождение, но проявляются в неявном виде в своеобразном «растворенном состоянии» в пространстве дискурсов, задавая их конфигурации.

Несмотря на то, что высказывание в ходе анализа берется в своей единичности и уникальности, М. Фуко констатирует, что «любое высказывание существует подобным частным образом: нет высказывания вообще, свободного, безразличного и независимого, но лишь высказывание, включенное в последовательность или совокупность, высказывание, играющее роль среди других, основывающееся на них и отличающееся от них» [10, с. 100].

Т. е. высказывания контекстуально связаны. Их уникальность заключается в «месте» и «времени» актуализации, при этом правила производства высказывания определяются конкретной практикой дискурса и языка. С этой точки зрения любое высказывание производится из необходимости, складывающейся внутри конфигурации конкретного дискурсивного пространства: «...одним словом, что если есть сказанные вещи, то непосредственную причину нужно искать не в вещах, являющихся сказанными, и не в людях, которые их сказали, но в системе дискурсивности, в устанавливаемых ею возможностях и невозможностях высказываний»; суть этих «возможностей и невозможностей» формируют пространство знания, как пространство «возможностей использования и присвоения, установленных данным дискурсом» [10, с. 130, 182].

Производимость высказываний согласно необходимости, существующей в дискурсивном пространстве, с опорой на языковые правила и знание, задает особый статус субъекта. М. Фуко утверждает «произведенный» и рассеянный характер субъекта:

В предложенном анализе различные модальности высказываний вместо того, чтобы отсылать к синтезу или к унифицирующей функции субъекта, манифестируют его рассеивание и отсылают к различным статусам, местам и позициям, которые субъект может занимать или принимать, когда поддерживает дискурс, к различным планам прерывности, «из которых» он говорит. <...> Дискурс, таким образом, понимается не как разворачивающаяся грандиозная манифестация субъекта, который мыслит, познает и говорит об этом, а как совокупность, в которой могут определяться рассеивания субъекта и вместе с тем его прерывности. Дискурс — это внешнее пространство, в котором размещается сеть различных мест [10, с. 56].

Итак, субъект лишается своей автономии в высказывании и сводится к определенной функции, которая предъясняется только в языке и производится определенными дискурсами. Вместе с этим любой дискурс содержит в себе множество различных высказываний, задающих рассеянность субъекта. Рассеянность обозначает принцип структурирования дискурсивного пространства, который базируется на существующих прерывностях. С этой точки зрения можно говорить о парадоксальной ситуации, при которой субъект, возникая на месте дискурсивного разрыва, не производит значений, т. е. остается пустым, но производит высказывания, внутри которого полагается смысл, как установленные взаимосвязи между объектами. М. Фуко уточняет, что позиция субъекта временна и лишь позволяет ему «говорить об объектах, с которыми он имеет дело в своем дискурсе» [10, с. 182].

Исходя из вышеизложенного, можно констатировать, что в философии М. Фуко субъект существует в двух измерениях: субъекта высказывания и субъекта дискурса. Субъект высказывания представляет собой функцию высказывания, посредством которой высказывание становится возможным и обнаруживает смысл в расстановке своих элементов. Субъект высказывания всегда контекстуально связан с элементами высказывания и производим в пространстве дискурса по его внутренним правилам или правилам языка. Т. к. высказывание осуществляется или производится в конкретном дискурсе, то могут быть выделены его пространственно-временные характеристики и обнаружена сменяемость высказываний. При этом структура любого высказывания предполагает наличие общих элементов, это, в свою очередь, означает, что субъект высказывания в пространстве дискурса может наполняться различными высказываниями или различными смыслами. Дискурс, состоящий из множества высказываний, предъясняет множество позиций субъектов, которые возникают на месте прерывности или нехватки смысла, что и приводит к производству высказываний. Тем самым обнаруживается структура дискурса, как пространство «пустых мест», способных актуализировать высказывания, а субъект предстает в рассеянном виде, как субъект дискурса. Подобный субъект дискурса постоянно наполняется различными высказываниями, следовательно он является «универсальным местом» предъяснения высказывания. Т. к. субъект дискурса «универсально пуст», он выступает общим принципом структурирования дискурсов и автономен относительно их содержания, безразличен к нему. Субъект дискурса лишь осуществляет универсальное структурирование дискурсивных пространств лакунами, через которые они связываются. Универсальная «пустота» субъекта дискурса показывает его абсолютный статус, т. е. задает его как

абсолютного субъекта, напрямую не представленного в дискурсе, но осуществляющего или обнаруживающего его прерывность. Иными словами, субъект дискурса в своем абсолютном статусе оказывается элиминированным за пределы дискурсивного или трансцендентен ему, а его субъективность представлена в дискурсивном пространстве лишь в качестве чистого функционирования по определенным объективным законам.

Подобная двойственность субъекта приводит к проблематизации способов его идентификации. По сути, идентичность субъекта становится неуловимой. С точки зрения субъекта высказывания обнаруживается непрекращающийся процесс идентификации, который выражается в постоянной сменяемости идентичности в процессе высказывания. Так как позиция субъекта в высказывании задается внешними правилами языка, он всегда должен быть определен, через свои отношения с объектами, при этом правила определения от субъекта не зависят, хотя сам процесс идентификации в высказывании (здесь и сейчас) обретает смысл. В этом случае идентичность выражается перформативно, через включение субъекта в определенные языковые правила и правила производства высказываний: «...субъект [высказывания] не имеет никакой фиксированной идентичности, и он не создает дискурсов и не манипулирует ими, а также не обладает властью; он принимает различные идентичности и функции в различных дискурсах и отношениях власти» [6, с. 39]. С точки зрения субъекта дискурса возникает ситуация, при которой идентификация не возможна из-за непрекращающегося процесса производства высказываний, который предъявляет его универсальную «пустоту» или принцип структурирования дискурса. Т. к. субъект дискурса в своем абсолютном статусе элиминирован за пределы дискурса, невозможно говорить о его идентичности, она становится «невывразимой» и/или «непостижимой».

Таким образом, происходит фактическое устранение субъекта из пространства дискурсов. Социальная реальность, задаваемая как совокупность объективных дискурсивных образований, находящихся в различной взаимосвязи, становится местом осуществления высказываний по определенным правилам. Эти правила не принадлежат субъекту высказывания, они производят его в социальном пространстве, предъявляя тем самым непрерывное функционирование дискурсов. При этом лишённое целостного субъекта чистое функционирование становится бесосновным (или основным на «пустом месте»), т. е. фактически замещает утраченную субъективность, элиминированную за пределы пространства социального, функционирующими объектами.

По мнению итальянского философа Джорджо Агамбена, в рассуждении М. Фуко доведенная до предела объективность в полной мере предъявляется в концепте «диспозитива», который «обозначает то, в чем и посредством чего реализуется чистая активность, управление без какого бы то ни было основания в бытии. Именно поэтому диспозитивы должны всегда содержать в себе процесс дезобъективации, должны продуцировать свой субъект» [1, с. 24].

Но этот субъект не представлен в целостности, скорее он является «воспоминанием» об утраченной субъективности, которая создавала единство и связанность дискурсивных пространств или задавала смысл функционирования как осуществления субъективности. В «археологии знания» возможно лишь говорить о существовании «нулевой субъективности» как ситуации нехватки смысла, в результате производства которого и может появиться субъективное значение связи разорванных элементов. Однако в объективистском дискурсе М. Фуко подобное структурирование принадлежит

анонимной системе знания, маскирующей присутствие трансцендентного субъекта и располагающей определенными наборами безотносительных к нему (высказыванию) истин. Именно поэтому в центр исследовательского внимания философа попадают такие диспозитивы, как тюрьма, психбольница, паноптикум и т. п., обладающие исходным набором прописанных предписаний, по сути, управляющих «телами» индивидов и выражающихся в понятии «власть». С этой точки зрения идентичность социального, как некоего целого, и будет выражаться через повсеместное распространение властных отношений, т. е. расстановку «индивидуальных тел» [9, с. 21], которая в каждом конкретном дискурсе определяется различными способами или через различные диспозитивы.

Дж. Агамбен, в продолжение анализа позиции М. Фуко, предлагает называть «диспозитивом любую вещь, обладающую способностью захватывать, контролировать и гарантировать поведение, жестикуляцию, мнения и дискурсы живых людей. Не только тюрьмы, психбольницы <...>, соприкосновение которых с властью в определенном смысле очевидно, но и письменные принадлежности, письмо, литература, философия <...> и, почему бы и нет, сам язык, возможно, самый древний из диспозитивов» [1, с. 26].

По сути, позиция субъекта задается Дж. Агамбеном через взаимодействие между «сущностью/существом» и «диспозитивом», т. е. субъективностью и предельной объективностью. Т. к. диспозитив нормативно требует процессов дезобъективации, которые в нем содержатся в качестве предписаний, любой объект в пространстве социального должен содержать в себе элемент, указывающий на субъективность, которая его произвела. Автор констатирует на примере индивида:

Например, тот же самый индивидуум, сущность, может быть местом многократных процессов субъективации <...>. Чудовищному росту диспозитивов в наше время соответствует такое же чудовищное развитие процессов субъективации. Это может создать впечатление, будто категория субъективности в наше время колеблется и утрачивает consistency. Однако точнее будет сказать, что речь идет не о прекращении или преодолении. Мы имеем дело с диссеминацией доведенной до крайности той личины притворства, что всегда сопровождала всякую личностную идентичность [1, с. 27].

Иными словами, субъект воспроизводится во взаимодействии с диспозитивом, а заложенная в нем «субъективация» актуализируется посредством предъявленного взаимодействия и соответствующей идентичности. При этом «субъективация» предполагает лишь воспроизводство определенных наборов действий с диспозитивами (которые возможно подлежат выбору, но из заданного диапазона). Чистая субъективность обнаруживается в том случае, когда осуществляется конструирование «нового» объекта или «нового» диспозитива (а тем самым и новой идентичности), через разрыв всяких отношения со «старым», т. е. происходит обнаружение нехватки или «пустоты» во взаимодействии. С этой точки зрения существующие наборы действий и взаимодействий, представленные моделями «субъективации», лишь производят субъекта, через его отношения с заданными объектами, прописанными в системе знания или предписания. Сама же субъективность не принадлежит конкретному субъекту, а лишь воплощает или конституирует его в акте конструирования, тем самым определяя его идентичность в пространстве социального «здесь» и «сейчас». Диспозитив в этом случае представляет определенный инвариант идентичности, при взаимодействии с которым и происходит актуализация конкретного варианта, выражаемого в субъекте действия.

В развитие критики философии М. Фуко, французский философ Жан Бодрийяр в своей работе «Забудь Фуко» замечает, что материалом для построения философских размышлений М. Фуко служили данные, которые невозможно отнести к современному состоянию социального. «Генеалогия власти» появляется только благодаря тому, что нечто произошло с социальным, тем самым открылась возможность проведения археологии с помощью «объективных терминов», «не ставят под сомнение объективную точку зрения, принимаемую исходя из них» [4, с. 40]. Описываемые отношения власти существуют на раннем этапе капиталистических отношений, для которых характерен примат производства ликвидности. Их существенная отдаленность от момента анализа позволяет предъявить объективный характер функционирования социального, которое определяется в дискурсе власти. Законы дискурса, как определенные принципы непрерывного функционирования, не имеющие основания в бытии, производятся внешней инстанцией, элиминированной за пределы социального. Эта инстанция фактически осуществляет собственную маскировку в принципе объективности, предъявляя тотальность власти научных дискурсов или определенную идеологию. Между тем сама методология изучения дискурсивных образований и социальности подобным образом имеет своего автора, который и продуцирует «объективные принципы» в пространстве науки. Этим автором является М. Фуко, выстраивающий свою методику рассмотрения дискурсивных образований, призванную предъявить «объективный» характер существования социального, базирующегося на одном принципе — принципе функционирования универсальной структуры, которая оборачивается тотальной властью.

Ж. Бодрийяр замечает, что тотальность распространения власти в теории М. Фуко приводит к следующей ситуации:

...эта «власть» остается тайной: удаляясь от деспотической централизованности, она на полпути превращается в «множество отношений сил» <...>, чтобы в конечной точке оказаться сопротивлениями <...> настолько малыми, настолько незначительными, что в этом микроскопическом масштабе атомы власти и атомы сопротивления будут буквально перемешиваться — один и тот же фрагмент жеста, тела, взгляда, дискурса содержит положительное электричество власти и отрицательное электричество сопротивления [4, с. 65].

Повсеместность власти оборачивается ее неразличностью в пространстве социального. Власть, понятая как чистое отношение, перестает «закрепляться» за определенными носителями. Бессубъектность дискурсивного пространства предъявляет бессубъектность власти. Технологии власти, как технологии знания, растворенные в пространстве социального, принадлежат всем и не принадлежат никому.

Для дискурса М. Фуко не существует основания власти, точно так же не существует цели осуществления власти, существуют только властные отношения сами по себе, предъявляющие структурность социального:

Фуко разоблачает все иллюзии, касающиеся цели и основания власти, но он ничего не говорит нам о симулякре самой власти. Власть — это необратимый принцип организации, она производит реальное, все больше и больше реального, создавая квадратуру, номенклатуру, безапелляционную диктатуру, которая никогда не уничтожает себя, не хлестывается вкруг самой себя, не смешивается со смертью [4, с. 68].

То есть объективный характер существования социального, как совокупности диспозитивов, через которые осуществляется власть, маскирует «знаковый» характер

представленного описания и принципа функционирования власти, который ускользает от анализа М. Фуко. Власть, вследствие стремления показать объективные законы функционирования, теснейшим образом связывается с «принципом реального», маскируя свой произведенный характер.

Ж. Бодрийяр обращает внимание на то, что власть — это не структура, а «нечто, подлежащее обмену. Не в экономическом смысле, а в том, что власть осуществляется согласно обратимому циклу совращения, вызова и уловки. И если власть не может обмениваться таким образом, то она просто-напросто исчезает. Мы можем сказать, что власть совращает, <...> она совращает той обратимостью, которая в ней всегда присутствует, на которой основывается минимальный символический цикл» [4, с. 71].

Иными словами, власть — это определенный тип коммуникации, поддерживающий возможность движения знаков, причем это движение является обратимым или «со-вращающим». Производство огромного количества диспозитивов предъясняет не только тотальный, повсеместный контроль, но и условность контролирующего принципа, выражающегося во множестве различных способах обмена знаками власти. Таким образом, мы обнаруживаем перепроизводство власти и властных отношений, которые оборачиваются условностью и несостоятельностью осуществления «реального властного действия» [9, с. 4]. Власть в своем стремлении производить принцип реального сталкивается с своей символичностью, своей симуляцией:

Когда эффект реальности, словно бесполезный мессия, который приходит на следующий день, начинает без пользы удваивать ход вещей, то это значит, что цикл заканчивается в игре симулякров, где все проигрывается заново перед тем, как умереть, и где все пропадает за горизонтом истины. Бесполезно поэтому гоняться за властью или говорить о ней до бесконечности, ибо отныне она тоже стала частью сакрального горизонта кажимостей, она здесь только затем, чтобы скрыть, что ее больше не существует, или, скорее, что после апогея политики начинается спад, другая фаза цикла, обращение власти в собственный симулякр [4, с. 77].

По мнению Ж. Бодрийяра, подобная симулятивность характерна для всего современного состояния социального, т. к. произошло выполнение всех целей, которые ставились перед обществом в эпоху модерна. Суть «симулякра» заключается в том, что «это не то, что истинно или неистинно, а то, что мы как бы не можем определить» [8, с. 181]. Ситуация утраты истины возникает в процессе перепроизводства знаков и связана с парадоксом: «...слишком много информации и слишком мало значения» [8, с. 181]; для нее свойственна утрата «реальности». Исчерпанность принципа реального, всеобщее распространение взаимнообратимой коммуникации, приводит к переходу в гиперреальность, виртуальную реальность, определяемую бесконечной циркуляцией симулякров. В этом состоянии исчезает не только различность между истинным и неистинным, но и различие между объектом и субъектом, а любая попытка определения лишь производит новые знаки, тем самым вытесняя значения, оставляя непрекращающийся процесс коммуницирования. Таким образом, исчерпание принципа власти или социального связывается с утратой или исчерпанием субъективных оснований, заложенных в цели функционирования соответствующей системы. Свершенность целей предъясняет функционирование в чистом виде, как чистый акт коммуницирования системы. В неспособности системы производить смысл обнаруживается нехватка субъекта и субъективности.

На месте завершенной, функционирующей посредством производства «нулевых» значений в акте коммуникации системы в рассуждениях Ж. Бодрийяра возникает конструкт «масса», определяемый следующим образом:

Масса не обладает ни атрибутом, ни предикатом, ни качеством, ни референцией. Именно в этом состоит ее определенность, или радикальная неопределенность. Она не имеет социологической «реальности» <...> Любая попытка ее квалификации является всего лишь усилием отдать ее в руки социологии и оторвать от той неразличимости, которая не есть даже неразличимость равнозначности (бесконечная сумма равнозначных индивидов $1+1+1+1$ — это ее социологическое определение), но выступает неразличимостью нейтрального, то есть ни того, ни другого [2, с. 11].

Подобная характеристика исключает не только определение «массы» через субъекта (или совокупность субъектов), но и через объект (или совокупность объектов). Относительно «социальной массы» возможно говорить только о наличии единичностей, постоянно ускользающих от изучения посредством «объективных методов» социальных наук.

Иными словами, индивиды становятся неразличенными в пространстве социального, сама «социальность» превращается лишь в симулякр или конструкт социальных наук, которые и были призваны производить «общество». С этой точки зрения, современное положение индивида в социальном задается отсутствием какой бы то ни было идентичности, каждый индивид совпадает с самим собой и другим индивидом:

...наиболее тяжким запретом, самым тяжким лишением, в числе прочих, является запрет на инаковость. Для фундаментальной проблемы Другого нашлось своего рода «окончательное решение» (имеется в виду уничтожение): подключение к сети универсальной коммуникации. В этом Трансполитическом Новом Порядке над нами нависла угроза не столько лишиться самих себя, сколько лишиться всего другого, всякой инаковости. Мы уже не претерпеваем процесс отчуждения, не становимся другими, нас уже не лишают нас самих в пользу Другого, нас лишают Другого в пользу Того же самого; иными словами, нас лишают всякой инаковости, всякой необычности и обрекают на воспроизводство Того же самого в бесконечном процессе отождествления, в универсальной культуре тождественности [3, с. 113].

Именно неразличенность «Я» и «Другого» знаменует становление «социальной массы», где индивид тиражируется, а индивиды не отличаются друг от друга. В этой ситуации обнаруживается, что свойства индивида фактически совпадают со свойствами «массы», хотя последняя и не исчерпывается им.

«Имплозия» социального или «массы» предъявляет единичное, точечное существование, выражаемое в любой позиции индивида, совпадающей со всеми остальными индивидуальными позициями. Способность индивида представлять «социальную массу» свидетельствует о тождественности их свойств, но различности на уровне понятий. С этой точки зрения основной операцией социальной системы, доведенной до предела своего существования, становится постоянно воспроизводящаяся попытка установления различия между единичным и общим в акте коммуникации, возвращающаяся к их тождественности. Т. е. содержание идентичности части на пределе своего существования совпадает с содержанием идентичности социальной системы, но различается на уровне именованности или категоризации. Т. к. субъективность элиминирована за пределы социальной системы, мы всегда обнаруживаем эти понятия как «пустые» или обладающие «нулевым смыслом», который может быть определен в ситуации «возвращения» субъективности.

Таким образом, Ж. Бодрийяр доводит до предела принцип объективности, транслирующийся в пространстве социальных наук. При этом обнаруживается симуляци-

онный характер всех основных концептов и понятий, призванных объяснить социальное. Предельное состояние социального, утратившего субъективность и субъекта, связывается автором с непрекращающимся процессом коммуницирования, в рамках которого и производятся постоянно взаимооборачиваемые ситуации определенности/неопределенности. Неопределенность знакового пространства предстает как отсутствие смысла, который не может быть обнаружен в ситуации отсутствия или забвения субъекта. В этом случае в пространстве социальных наук сохраняется лишь функционирование, не имеющее никакого смысла, но воспроизводящее симуляции через следование «объективному правилу» установления связей или структур. Эти структуры, будучи произведенными, безразличны к связываемым элементам и целому, они субстанциализируются и начинают предъявлять в пространстве социальных наук «пустые» позиции или «места», маркируемые определенными категориями или понятиями, а по сути, являются внешними социальной реальности. Подобная трансцендентность структурного обозначает «идентичность» в качестве «нулевого конструкта», определение которого становится невозможным или проблематизируется в постоянно изменяемом пространстве социального.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агамбен Дж. Что современно? — К., 2012.
2. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. — Екатеринбург, 2000.
3. Бодрийяр Ж. Город и ненависть // Логос. — 1997. — № 9.
4. Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. — СПб., 2000.
5. Бушмакина О. Н. Философия постмодернизма. — Ижевск, 2003.
6. Дикон Р. А. Производство субъективности // Логос. — 2008. — № 2.
7. Малахов В. Понаехали тут... Очерки о национализме, расизме и культурном плюрализме. — М., 2007.
8. Непосредственное знакомство: П. Рикер, Ж. Бодрийяр на философском факультете // Мысль: журнал петербургского философского общества. — 1997. — № 1.
9. Соловей И. В. Философские смыслы поля политики. — Ижевск, 2012.
10. Фуко М. Археология знания. — К., 1996.

О. Н. Шилова
М. А. Горюнова*

ФАКТОРЫ И УСЛОВИЯ СЕТЕВОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ*

В статье осмысливается феномен сетевого взаимодействия в образовании. Обосновывается значимость сетевого взаимодействия образовательных организаций, имеющих различия в основных направлениях своей деятельности (педагогический вуз — учреждение постдипломного образования — научно-исследовательский институт). Выделяются факторы и условия сетевого взаимодействия образовательных организаций.

Ключевые слова: сетевое взаимодействие, сетевое взаимодействие в образовании, факторы сетевого взаимодействия, условия сетевого взаимодействия.

O. N. Shilova, M. A. Gorunova
Factors and Conditions of Educational Institutions Networking

The phenomenon of networking in education is interpreted. The significance of networking is substantiated for educational institutions which differ in the main directions of their activities (pedagogical university — post-diploma education institution — research institute). Factors and conditions for educational institutions' networking are defined.

Keywords: networking, educational networking, factors of networking, conditions for networking.

Мир, в котором мы живем, постоянно меняется. Он многополярен и разнороден. Главной чертой современной эпохи философы считают переходность. И именно переходность ставит науки о человеке, к которой мы относим и педагогику, в сложную ситуацию.

* Ольга Николаевна Шилова — доктор педагогических наук, профессор, Федеральное государственное учреждение «Северо-Западное отделение» Российской академии образования, olga-shilova@yandex.ru.

Марина Александровна Горюнова — кандидат педагогических наук, доцент, зав. методическим центром математики, информатики и ИКТ, Ленинградский областной институт развития образования (ЛОИРО), magspb@yandex.ru.

Статья подготовлена в рамках проекта «Создание многоуровневой сетевой модели образования на основе творческого взаимодействия: педагогический вуз — учреждение постдипломного образования — научно-исследовательский институт», грант РГНФ № 13-26-01005.

«Современными культурными формами самоопределения человека являются такие формы, как мировая сеть и автономная личность», — утверждает С. А. Смирнов. И продолжает, осмысливая эти формы как крайности бытия современного человека: «...с одной стороны есть новая среда обитания современного человека — мировые сети. И с другой стороны, возможна... реально такая действительность, как траектория атомарных личностей по этой мировой сети. ...С одной стороны — атомарная личность, всегда возможная, лишь собой детерминированная, с другой стороны — сеть, выступающая фактически аналогом принципиально открытого мира» [1].

В. М. Розин, анализируя образование в условиях модернизации и неопределенности, выделяет четыре основных образовательных системы: традиционную европейскую, прагматическую американскую, религиозно-эзотерическую и сетевую, формирующуюся в наше время. Сетевая система «...ориентирована на идеи корпоративности, конструктивности, рефлексивности, проектности и ряда других» [2, с. 24–25].

Формирование на наших глазах и востребованность самой жизнью сетевой системы образования подтверждается увеличивающимся количеством сетей в реальной практике образования. Так, например, появилось понятие «сетевая педагогика», уже заявили о себе и развиваются сети школ, сети учителей, сети педагогических вузов, сети учреждений дополнительного профессионального педагогического образования (эти и предыдущие в форме ассоциаций). Более того, сетевые формы взаимодействия институализируются — статья 15, п.1 закона «Об образовании в Российской Федерации» гласит: «Сетевая форма реализации образовательных программ обеспечивает возможность освоения обучающимся образовательной программы с использованием ресурсов нескольких организаций, осуществляющих образовательную деятельность, в том числе иностранных, а также при необходимости с использованием ресурсов иных организаций» [3].

Но отличительной особенностью названных выше сетей является их выстраивание «по горизонтали», т. е. в сети объединяются организации, решающие сходные задачи. В этой связи интересной исследовательской задачей является понимание того, как различные организации могут выстраивать сетевое взаимодействие не только по горизонтали, но «по вертикали»? Иными словами, для чего и каким образом могут взаимодействовать организации, которые решают разные задачи? Под разными понимаем задачи, которые решают организации в рамках основных направлений своей деятельности — образовательные задачи в сфере профессиональной подготовки, образовательные задачи в сфере переподготовки и повышения квалификации, научные задачи и др. Например, каким образом могут взаимодействовать педагогические вузы, учреждения постдипломного образования и научно-исследовательские институты (ПВ-УПО-НИИ), работающие в сфере образования?

В этой связи целью статьи является определение факторов и условий, способствующих становлению сетевого взаимодействия образовательных институтов ПВ-УПО-НИИ, в том числе в интернет-пространстве нашей страны.

Под сетевым взаимодействием в образовании будем понимать механизм становления динамичных инновационных и ценностных отношений между образовательными и иными организациями, субъектами образования с целью обеспечения качества образования, адекватного вызовам времени, требованиям общества и государства. Функционирование этого механизма опосредовано использованием информационных и коммуникационных технологий [4].

Исходя из данного определения ответ на вопрос «для чего?» в целом очевиден. Попытаемся найти пути ответа на вопрос «каким образом?».

Анализ отечественной образовательной практики по созданию сетевых структур, повышающих инновационный потенциал образовательной системы, проводился по следующим направлениям:

- изучение информации, касающейся сетевого взаимодействия, на официальных сайтах педагогических вузов — учреждений постдипломного образования — научно-исследовательских институтов;
- изучение вариантов практического участия студентов, преподавателей и сотрудников ПВ-УПО-НИИ в осуществлении сетевого взаимодействия в рамках иных, в т. ч. неформальных образовательных структур;
- изучение интернет-ресурсов и структур, способствующих становлению сетевого взаимодействия ПВ-УПО-НИИ в интернет-пространстве России;
- изучение нормативных документов, определяющих современные требования к педагогу.

Осмысление факторов и условий, способствующих становлению сетевого взаимодействия образовательных институтов, проведено в следующей логике: выявлялись противоречия, существующие в рамках отмеченных направлений в контексте становления сетевого взаимодействия — приводились аргументы и примеры, раскрывающие смысл и детали противоречия — делались выводы.

В процессе выявления условий и факторов, способствующих становлению сетевого взаимодействия образовательных институтов (ПВ-УПО-НИИ) в интернет-пространстве России, на организационно-структурном уровне были выявлены следующие противоречия между:

- качественно новым отношением к сетевому взаимодействию в социально-экономической сфере как феномену сотрудничества и отставанием в этом направлении сферы образования, где сеть по-прежнему воспринимается педагогическими работниками и руководителями образования как место отражения официальной информации для вышестоящих инстанций, заинтересованных в ней лиц и поиска информации
- декларацией реальной открытости образования и формальной открытостью (практически закрытостью) содержания многих системно организованных образовательных ресурсов.

В ходе изучения материалов сайтов образовательных институтов внимание уделялось как выявлению «горизонтальных» сетевых связей на, условно говоря, каждом отдельном уровне: педагогические вузы — учреждения постдипломного образования — научно-исследовательские институты, так и поиску «вертикальных» связей между образовательными организациями разных уровней. Логично, что на «горизонтальном» уровне узловыми точками такого взаимодействия могут являться ассоциации или иные объединения учреждений соответствующего типа.

В ходе изучения материалов сайтов образовательных организаций выявлено их стремление к сетевой деятельности в форме создания ассоциаций. Однако сетевого сопровождения такая форма не получает. Подобная картина в целом типична, когда идея уже заявлена и она действительно целесообразна, но за этим не следует появления новых механизмов и форм работы. Это объясняется не столько нехваткой ресурсов для реализации идеи, сколько неготовностью к реальной открытости образовательных организаций, к использованию новых форм взаимодействия в условиях конкуренции и неразработанности нормативной базы.

Как один из примеров открытости современного образования и интеграции международных ресурсов — образовательная платформа Курсера (<https://www.coursera.org>),

на которой в данный момент размещено 539 курсов (из них 39 связаны с профессиональным развитием учителей) 97 крупнейших университетов мира. Лишь в этом году на этом портале появились первые курсы авторов из российских университетов.

Вместе с тем внимательное изучение отдельных мероприятий и доступных личных страниц преподавателей показывает, что существует успешный «локальный» опыт, успешные практики, которые подтверждают высокий потенциал сетевого взаимодействия для развития образовательных организаций и повышения их привлекательности их обучающихся. Приведем пример Псковского института повышения квалификации работников образования, на сетевых ресурсах которого происходит реальный диалог с педагогами региона, открыто размещены интереснейшие разработки актуальных тренингов и мастер-классов, проводятся сетевые мероприятия с участием представителей других регионов, что находит отражение не только на уровне официальных документов, но в открыто представленных результатах деятельности учителей. Соотношение на сайте образовательной организации (ОО) статичных официальных документов и реальных практических материалов, созданных сотрудниками ОО и педагогами, может служить показателем готовности ОО к реальному сетевому взаимодействию с партнерами как «по горизонтали», так и «по вертикали», поскольку это является показателем, в том числе, уровня ИКТ-компетентности коллектива, перешедшего на уровень практического использования современных возможностей сети Интернет как среды сотворчества, а не просто потребления информации. Кроме Псковского ИПКРО, можно привести еще ряд примеров интересно и творчески работающих ОО активно развивающих сетевое взаимодействие, но это уже выходит за пределы объема данной статьи.

Говоря о педагогических вузах, приведем в качестве примера страницу сайта одного из вузов, посвященную сетевому объединению высших учебных заведений «Педагогические кадры России», координатором которого этот вуз является. Кроме официальной информации здесь можно найти отражение разнообразного опыта сотрудничества различных факультетов вуза с партнерами России и зарубежья. В большинстве своем этот опыт представлен списком очень интересных направлений деятельности и мероприятий, но, к сожалению, без возможности перейти из него к более подробному знакомству с результатами совместной деятельности. Если бы каждая строчка была ссылкой к упомянутому в ней «делу», картина сетевого взаимодействия могла бы быть очень впечатляющей. И это тоже в целом, типично.

Анализ выбранного вектора становления сетевого взаимодействия дает основание предположить, что одним из перспективных направлений установления «вертикали» отношений между ПВ-УПО-НИИ может являться работа с экспериментальными площадками. Предположение подтверждается в ходе изучения материалов научных учреждений РАО. Это направление деятельности логично объединяет деятельность начинающих и опытных учителей, методическую помощь со стороны УПО и научное обобщение и стратегическое осмысление сотрудниками НИИ. А также позволяет задействовать управленческие механизмы, если руководство экспериментальной площадки включится в этот процесс на уровне «принятия» сетевых взаимодействия как важного фактора инновационного развития.

Переходя к осмыслению профессиональной педагогической деятельности в контексте сетевого взаимодействия, отметим следующие противоречия:

1. Между постоянно расширяющимся списком требований к квалификации педагога и ограниченности временного ресурса и ресурса здоровья педагога.

Приведем выборочно некоторые позиции из обсуждаемого в настоящее время «Профессионального стандарта педагога» [5]:

- Владение психолого-педагогическими технологиями (в том числе инклюзивными), необходимыми для работы с различными учащимися: одаренные дети, социально уязвимые дети, попавшие в трудные жизненные ситуации, дети-мигранты, дети-сироты, дети с особыми образовательными потребностями (аутисты, СДВГ и др.), дети с ОВЗ, дети с девиациями поведения, дети с зависимостью.
- Умение формировать детско-взрослые сообщества, знание их социально-психологических особенностей и закономерностей развития.
- Педагогическая деятельность в информационной среде (ИС) и постоянное ее отображение в ИС в соответствии с задачами.
- Подготовка и проведение выступлений, обсуждений, консультаций с компьютерной поддержкой, в том числе в телекоммуникационной среде.
- Организация и проведение групповой (в том числе межшкольной) деятельности в телекоммуникационной среде.
- Визуальная коммуникация — использование средств наглядных объектов в процессе коммуникации, в том числе концептуальных, организационных и др. диаграмм, видеомонтажа.
- Учет общественного информационного пространства, в частности молодежного.
- Поддержка формирования и использования общепользовательского компонента в работе учащихся.

В этом же документе сказано: «Меняется мир, изменяются дети, что, в свою очередь, выдвигает новые требования к квалификации педагога. *Но от педагога нельзя требовать то, чему его никто никогда не учил.* Следовательно, введение нового профессионального стандарта педагога должно неизбежно повлечь за собой изменение стандартов его подготовки и переподготовки в высшей школе и в центрах повышения квалификации» [5].

Как один из аспектов изменения — перенос акцента с формальных курсов повышения квалификации, даже в дистанционной форме, на обучение в процессе текущей практической работы под руководством (наставничеством) опытных в той или иной сфере педагогической деятельности преподавателей и коллег, что открывает широкое поле для сетевого взаимодействия.

2. Противоречие между критериями оценки деятельности педагога, основанными на квалификационных характеристиках и должностных инструкциях с акцентом на традиционные формы обучения и повышения квалификации, и изменившимися условиями деятельности педагога в контексте современной информационно-образовательной среды.

Например, уже не первый год активно идет обсуждение включения неформальных форм повышения квалификации (ПК) в «официальный зачет» при экспертизе квалификационного уровня педагога. Этому способствует развитие таких новых форм организации ПК, как накопительная система на основе построения индивидуальных маршрутов в условиях расширения информационного образовательного пространства далеко за стены институтов, активное развитие сетевых ресурсов и сервисов, позволяющих каждому педагогу быть автором (или соавтором) содержания разнообразных видов деятельности по самообразованию и обмену опытом. Однако, при анализе критериев, лежащих в основе экспертных заключений установления уровня квалификации педагога в различных регионах, не удалось вычленить показа-

тели, адекватно учитывающие и, соответственно, мотивирующие профессиональную сетевую активность

3. Противоречие между теоретической проработанностью концепции непрерывного педагогического образования (НПО) с акцентом на саморазвитие и недостаточным ее практическим освоением в рамках взаимодействия образовательных институтов (ПВ-УПО-НИИ), в том числе и в интернет-пространстве.

Говоря о природе педагогической деятельности, Н. К. Сергеев [6] отмечает, что она требует «всего» человека, и разностороннее развитие учителя — духовное, интеллектуальное, эмоциональное, эстетическое — и есть в подлинном смысле его полноценная профессиональная подготовка. Системообразующим фактором, «сквозной» идеей непрерывного педагогического образования выступает идея формирования направленности личности педагога на непрерывное профессионально-педагогическое самосовершенствование, преобразование себя для решения задач усложняющейся креативной педагогической деятельности. Такая направленность личности педагога представляет собой инвариант в перманентной смене ситуаций его жизнедеятельности и развития.

В работе Сергеева Н. К. рассматривается деятельность педагогического вуза, но не возникает противоречий и при расширении спектра ОО такими институтами, как соответствующие профильные УПО и НИИ. Автор подчеркивает, что формирование направленности на непрерывное образование возможно, если педагог на всех этапах профессионального становления и педагогической деятельности выступает как *субъект* деятельности, которая организуется как:

а) деятельность, предоставляющая свободу выбора, методов решения учебно-познавательных задач на различных уровнях творческой активности;

б) совместная продуктивная деятельность преподавателя и будущего педагога, взаимообогащающая их;

в) деятельность, в которой формируется рефлексия, стимулируются осознание и выработка ее целей, смыслов;

г) становление индивидуального стиля деятельности, основанного на осознании своей уникальности, самооценности и установке на самоизменение, саморазвитие;

д) творческая деятельность, ориентированная на выработку каждым педагогом осознанных планов, сценариев своей профессиональной жизнедеятельности в будущем.

При проектировании сетевого взаимодействия образовательных институтов важно помнить об этих правилах организации деятельности.

4. Противоречие между наличием богатого педагогического потенциала сетевого взаимодействия, подтвержденного успешным опытом его использования, и недостаточным использованием этого потенциала во взаимодействии ПВ-УПО-НИИ.

Изучение официальных сайтов ПВ-УПО-НИИ позволяет сделать вывод, что даже на уровне отдельных институтов, активно использующих сетевые ресурсы и сервисы в практике работы, это лишь отдельные звенья, не встроенные в образовательную деятельность института в единой цепи построения системы непрерывного педагогического образования. В абсолютном большинстве такая организация сетевого взаимодействия опирается на личность конкретного преподавателя или группы преподавателей отдельной кафедры, но не является логично встроенной в систему обучения и повышения квалификации института в целом, ориентируясь на совместно достигаемый значимый результат.

Приведем пояснение на примере реализуемой более десяти лет образовательной инициативы корпорации Intel — международной программы неформального по-

вышения квалификации педагогов «Обучение для будущего». За эти годы (10 лет) создана интересная система взаимодополняющих и расширяющих друг друга сетевых мероприятий, позволяющих педагогам непрерывно повышать свою квалификацию в рамках курсов, тренингов, мастер-классов, профессиональных конкурсов, конференций, сетевых дискуссий, проведения экспертиз и т. д. Такое сетевое взаимодействие порождает новые человеческие отношения, поддерживает реальные взаимодействия субъектов на основе выбора индивидуальных траекторий участия и творческого сотрудничества.

Опыт реализации программы ярко иллюстрирует мнение о том, что пространственные отношения не играют решающей роли в определении сообществ. Определяющее значение имеют такие характеристики сетевых сообществ как общие цели, интересы, ценности и потребности; общие ресурсы, к которым члены сообщества имеют доступ; общий контекст и язык общения, в который погружены члены сообщества [7].

Учитывая, что деятельность сетевых сообществ педагогов связана с решением профессиональных педагогических задач, можно отнести такие сообщества к образовательным, существование и деятельность которых определяется как педагогическими стратегиями и технологиями, так и технологиями Интернета. Такие сетевые сообщества выступают коллективным субъектом не только социально-информационной, но и образовательной деятельности в сети Интернет.

Во многих ПВ-УПО-НИИ по всей России есть отдельные преподаватели, являющиеся активными участниками этого сообщества, которые вовлекли в него своих студентов и коллег. Однако, при изучении множества сайтов ПВ-УПО-НИИ, так и не удалось увидеть описание целенаправленного использования упомянутого выше сочетания педагогических и интернет-технологий для формирования необходимых современному учителю компетенций в единой образовательной программе института, по аналогии с образовательной программой ОО в контексте ФГОС основного образования.

Из этого можно сделать вывод, что, при рассмотрении организации сетевого профессионального взаимодействия в образовательной деятельности, акцент до сих пор делается на освоение собственно информационных и коммуникационных, а не на решение профессиональных задач учителя, преподавателя.

Очень важно, чтобы в основе организации сетевого взаимодействия лежало *не соперничество, а сотрудничество*.

В ходе исследования в качестве факторов, способствующих становлению сетевого взаимодействия образовательных институтов (ПВ-УПО-НИИ), выделены следующие:

1. Качественное изменение в использовании потенциала сети Интернет от понимания ее как места размещения и поиска информации к использованию как среды сотрудничества;
2. Усиление интеграции в международное образовательное пространство на принципах открытости и сотрудничества;
3. Возрастание требований к уровню квалификации педагогов в условиях введения новых образовательных стандартов;
4. Ограниченность человеческого и временного ресурса;
5. Разработанность концепции непрерывного педагогического образования;
6. Наличие успешного опыта сетевого взаимодействия в образовательной деятельности;
7. Наличие успешного опыта сетевого взаимодействия в сфере неформального образования и сотрудничества;

8. Интерес и востребованность у молодого поколения сетевых форм сотрудничества и различных сетевых активностей;

9. Усиливающаяся конкуренция на рынке образовательных услуг, подталкивающая к объединению ресурсов и сотрудничеству.

Не касаясь технической составляющей, к условиям, способствующим становлению сетевого взаимодействия образовательных институтов (ПВ-УПО-НИИ) в нашей стране, в том числе в интернет-пространстве, можно отнести:

1. Принятие руководством организации форм сетевого взаимодействия ПВ-УПО-НИИ как стратегического направления достижения современных результатов образования.

2. Наличие перспективного планирования использования сетевого взаимодействия с ориентацией на ожидаемые результаты в контексте оценки уровня квалификации педагогического работника и/или рейтинга образовательного учреждения в целом.

3. Наличие локальных и совместных нормативных документов, учитывающих дополнительный объем работ в рамках сетевого взаимодействия в соответствии с уровнем достижения планируемых результатов.

4. Организация внутрикорпоративного повышения квалификации сотрудников ПВ-УПО-НИИ в контексте решения профессиональных задач в процессе самого сетевого взаимодействия, а не отвлеченных курсов ПК.

5. Разработка индивидуальных маршрутов осмысленного перехода от информативного до контекстного решения практически значимых задач.

6. Обеспечение мотивации совместной сетевой деятельности для сотрудничества ПВ-УПО-НИИ с опорой на взаимообогащающую продуктивную деятельность.

7. Наличие руководителя направления, обладающего опытом сетевого взаимодействия на субъект-субъектном уровне.

8. Создание и развитие совместных образовательных, научных ресурсов и сетевых мероприятий как основы формальных и неформальных вариантов повышения квалификации педагогов с акцентом на социализацию и саморазвитие.

9. Использование имеющегося опыта организации результативного сетевого взаимодействия.

10. Смещение акцента непосредственно с освоения ИКТ-технологий на содержательные профессионально значимые профессиональные задачи с целью формирования компетенций современного педагога.

ЛИТЕРАТУРА

1. Смирнов С. А. Человек перехода / Antropolog.ru Электронный альманах о человеке [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.antropolog.ru/doc/persons/smironov/persons_2 (дата обращения: 10.10.2013).

2. Розин В. М. Образование в условиях модернизации и неопределенности: Концепция. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013.

3. Федеральный закон Российской Федерации от 29 декабря 2012 г. № 273-ФЗ: Российская газета, документы [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.rg.ru/2012/12/30/obrazovanie-dok.html> (дата обращения: 25.09.2013).

4. Шилова О. Н., Якушкина М. С. Сетевое взаимодействие — социокультурный феномен современного мира: статьи конференции «Новые образовательные стратегии в современном

информационном пространстве» [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://fit-herzen-conf.ru/statii/189_Shilova.php (дата обращения: 10.11.2013).

5. Профессиональный стандарт педагога [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://sovet-edu.ru/documents/10179/32102/Профессиональный_стандарт_педагога/0db8d661-4fbd-479c-90ba-06a9f7bd50cd (дата обращения: 26.10.2013).

6. Сергеев Н. К. Реализация идеи непрерывности в профессиональном педагогическом образовании // Педагогические проблемы становления субъектности школьника, студента, педагога в системе непрерывного образования: Сб. науч. и метод. трудов. Вып. 5: В 3 ч. / Под ред. ред. Н. К. Сергеева, Н. М. Борытко. — Волгоград: Изд-во ВГИПКРО, 2002. — Ч. 3. — С. 5–9.

7. Сергеев А. Н. Сетевые образовательные сообщества в контексте новых подходов к реализации педагогических технологий // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия «Педагогика и психология». — Майкоп: изд-во АГУ. — 2009. — Вып. 2. — С. 158–165.

СТРАТЕГИЯ ЭТНИЗАЦИИ: ВЫЗОВ БЕЗ ОТВЕТА?

Статья посвящена этнизации как одному из инструментов политики идентичности. Популярность этой стратегии сочетается с опасной возможностью её использования для порождения сепаратизма и социальной дезинтеграции. Наличие подобной угрозы, по нашему мнению, составляет особенность этнизации и отличает её от других инструментов политики идентичности, таких, например, как изоляционизм, ассимиляторство или мультикультурализм. Обращение к политике мультикультурализма не устранит данную угрозу, поскольку эта политика сама же и создаёт благоприятные условия для её возникновения. Поэтому современные полиэтнические государства нуждаются в поиске либо разработке иной, качественно новой стратегии политики идентичности.

Ключевые слова: идентичность, политика идентичности, этнизация, глобализация, сепаратизм, мультикультурализм.

A. S. Galoyan

Strategy of Ethnization: a Challenge not Broken?

The article treats ethnicization as one of instruments of identity politics. The popularity of this strategy goes well with a dangerous opportunity for it to be used for the raise of separatism and social disintegration. Existence of such threat, in our opinion, is a feature of ethnicization, and distinguishes it from other instruments of the identity politics, such as isolationism, assimilation or multiculturalism. A turn to the politics of multiculturalism is incapable to eliminate this threat because this politics creates favorable conditions for it to appear. Therefore contemporary multiethnic states need to search for or to elaborate another, qualitatively new strategy of identity politics.

Key words: identity, identity politics, ethnicization, globalization, separatism, multiculturalism.

В последнее время в гуманитарном исследовательском дискурсе, в околонаучной среде, в выступлениях политических деятелей, журналистов и других лиц стало очень популярным понятие, прежде принадлежавшее исключительно сфере психологии, — понятие идентичности. Его употребление в отличном от привычного, более широком

* Артур Станиславович Галоян — аспирант, кафедра философии, Санкт-Петербургский государственный университет, artur-galoyan@yandex.by.

контексте свидетельствует о том, что проблемы, так или иначе связанные с феноменом идентичности, перестали восприниматься как проблемы чисто психологического характера. Понятие идентичности было привлечено к использованию в других областях знания для обозначения и описания вновь возникших, а также уже существовавших прежде, но приобретших новую актуальность проблем. О кризисе, об угрозе разрушения и необходимости сохранения или возрождения той или иной идентичности, будь то этнической, национальной, социальной, культурной, традиционной и прочих, много и охотно пишут социологи, культурологи, политики, антропологи и многие другие исследователи. Их работы посвящены не только описанию и изучению проблем идентичности, которые в современном мире отчасти порождены процессами глобализации, но и поиску возможных вариантов их решения.

Одно из таких средств решения проблем идентичности как раз выступает предметом рассмотрения в настоящей статье, и обозначается оно понятием «этнизация». Данный термин имеет несколько значений, в одном из которых, например, под ним подразумевается этническая социализация — процесс усвоения индивидом духовных ценностей того этноса, к которому он принадлежит [4, с. 188], в другом им обозначается сосредоточение чего-либо, скажем, власти или средств производства, в руках некой одной этнической общности, в третьем — феномен принадлежности к той или иной этнической общности представителей криминальных структур (этнизация преступности), и т. д. И чтобы исключить другие трактовки и возможность неверного понимания, сразу же оговоримся: мы используем определение этнизации, данное немецким социологом Х. Беркингом в одной из его статей [см. 5]. В ней он определяет этнизацию как одну из стратегий политики идентичности, суть которой заключается в представлении используемых критериев тождества и различия под маской этнического своеобразия и межэтнических отличий независимо от того, присутствует ли в каждом конкретном случае реальное этническое содержание, или нет. В настоящее время данная стратегия набирает все большую популярность и становится наиболее привлекательным из всех доступных для общества способов решения проблем идентичности. С ней все чаще бывает связано возникновение культурных идентичностей, масштабом которых уже не выступают исключительно национальные рамки. Подтверждением тому служит заметная тенденция кажущегося стихийным возникновением многочисленных малых этнических групп, которые конструируют свои культурные идентичности через этнизацию общественных конфликтов — придание им этнической окраски.

Этнизация культурных идентичностей превращает этнические общности в институционализованного коллективного субъекта, а борьбу за признание — в ожесточенную схватку за территориальное присутствие. Вступающие в нее сообщества проявляют склонность к изоляции и контролю над сохранением целостности собственных символических границ. Подобная ситуация весьма характерна для США, где политика этнической принадлежности привела к высшей степени раздробления и сегрегации общества. В качестве примера Х. Беркинг приводит этническое преобразование городского пространства. Его разграничение представлено целым спектром форм обособления. На одном краю этого спектра располагаются гетто, статичные формы изоляции по расовому признаку. На другом его пределе находятся новые районы, в которых обитают представители одной и той же принадлежности, например гомосексуалисты. Возникновение этих новых районов порождает конфликты с жителями традиционных этнических районов («кварталов»).

Почему именно этнизация как инструмент политики идентичности выглядит столь многообещающей и гарантирующей успех? Пытаясь найти ответ на данный вопрос, Х. Беркинг исходит из предпосылки, что «этнизация общественных конфликтов — это всего лишь побочный продукт более широкого направления культурной глобализации как процесса, который влияет на сам способ образования идентичностей, поскольку он способствует *этнизации культурных идентичностей*» [5, р. 255].

Опираясь на нее, автор выдвигает несколько культурно-социологических гипотез. Первая из них состоит в том, что глобальный круговорот культурных артефактов порождает постоянную смену культурных контекстов и может в конце концов повлечь за собой распространение культурного релятивизма. Из-за этого культурное тождество и различие все больше выглядят *сконструированными* и потому удобными для использования в качестве источников власти в борьбе за социальные преимущества. Вторым моментом выступает то, что политическим инструментом борьбы за власть на традиционной арене становятся атрибуты тождества и различия. «Политика идентичности» представляет собой форму символической мобилизации, которая в освободительной манере противостоит универсальным требованиям справедливости и равенства в пользу конкретных частных особенностей. Но еще более значительной здесь оказывается тенденция к созданию новых «объединяющих фикций», в которых одна категория определяет все остальные признаки, характеризующие ту или иную идентичность. Механизмом воспроизведения объединяющих фикций, обесценивающих местный опыт как неполный, фрагментарный, выступают СМИ, служащие внешним источником, из которого поступают эти образы. Этнизация в данном случае представляет собой процесс установления различия, в котором отсутствует рефлексия. Нужные в данный момент критерии различения становятся основными и определяющими, а бывшие таковыми до этого «намеренно забываются». Поэтому этнизация выступает в качестве выигршной, хотя и рискованной политической стратегии.

Приведенная в предыдущем абзаце цитата проясняет, каким образом этнизация связана с процессом глобализации. В ней отмечено, что процесс культурной глобализации способствует этнизации культурных идентичностей. А это значит, что он оказывает определенное влияние на их формирование, на сам способ их образования. Но далеко не все многообразные формы принадлежности и идентичности, которые порождает культурная глобализация, являются этнизованными. То есть не все они связаны с каким-либо этническим содержанием, реальным или хотя бы внешним, сконструированным. Более тесную, непосредственную связь стратегии этнизации следует искать не с культурной глобализацией, а с другими тенденциями глобализационного процесса, например с глобализацией политики. Ведь этнизация культурных идентичностей — это очень удобный инструмент политики идентичности, позволяющий представить любой политический, общественный, межкультурный и иной конфликт как конфликт межэтнический. Наряду с манифестацией какой-либо общностью своего единства этот инструмент может быть вполне успешно использован в целях намеренной социальной дезинтеграции. При этом прибегнуть к нему способны не только субъекты, осуществляющие дезинтеграцию того социума, частью которого являются они сами, но и некие акторы и силы, внешние по отношению к данному обществу. Этнизацией, в частности, весьма успешно пользуются субъекты глобального капитализма для того, чтобы посеять зерна сепаратизма в странах «второго» и «третьего» мира, и тем самым способствовать их ослаблению и последующему подчинению.

Примеров этому можно привести немало, но наиболее близкие из них к современным российским реалиям мы находим в газете «Суть времени», печатном органе одноименного всероссийского левопатриотического движения. В ней из выпуска в выпуск в рубрике «Диффузные сепаратистские войны» анализируются многочисленные вызовы в адрес России со стороны сибирского, кавказского, карельского, поморского и прочих разновидностей сепаратизма, преподносимого под масками развития региональной культуры, этнонациональной независимости и тому подобными предложениями. Вот что, в частности, сообщает нам постоянный автор этой рубрики Эдуард Крюков в своей статье под названием «Регионализация как глобально узнаваемый бренд?». Прежде всего, он указывает на ту угрозу, которую несет в себе сепаратизм.

Количество людей, живущих на территории государства, конечно, существенно. Но ничуть не менее, а возможно и более существенно то, насколько сплочены или разобщены люди, живущие на этой территории. Если разобщенность между ними почему-либо вдруг окажется страшно велика, то они превратятся в податливую массу, не способную не только что-либо отстаивать, но и совместно проживать на территории. Противник, ведущий диффузные сепаратистские войны, атакует именно эту сплоченность. Национальное или народное единство — вот что подвергается атаке <...> Российская Федерация, как и бывший СССР, — очень сложно построенное государство, соответственно, диффузно-сепаратистская атака в нашем случае просто неизбежна [1, с. 15].

Отметив это, Э. Крюков обращается уже к конкретным событиям. Так, 16 октября 2012 года, сообщает он, Европейский совет по толерантности и примирению представил проект Типового национального закона о развитии толерантности. В случае его одобрения в странах ЕС будут приняты законы, значительно расширяющие законодательные права и привилегии «особо уязвимых и социально незащищенных групп».

Этот новый законопроект, якобы нацеленный на борьбу с ксенофобией и решение проблемы межнациональных отношений, вполне способен активизировать регионалистские и сепаратистские процессы в Европе, где уже существуют десятки «зараженных» сепаратизмом и стремлением к автономии регионов [1, с. 15].

Растущая угроза диффузного сепаратизма в глазах автора выглядит важнейшей слагаемой некоего неочевидного, но при этом очень важного глобального плана. И больше всего в складывающейся ситуации настораживает то, что европейский опыт продвижения сепаратизма под маской регионализации с восхищением приветствуют и перенимают свои, российские так называемые «националисты-уменьшители», а также те, кто стремится к ослаблению и разрушению России. Националисты-уменьшители — это группы, организации и отдельные персоны, которые добиваются уменьшения территориального состава Российской Федерации, отделения от нее под различными предложениями (спорная территория, проблемный регион и т. п.) тех или иных областей. Свои устремления они мотивируют преследованием якобы национальных интересов страны: меньшая территория лучше поддается управлению и имеет более однородный состав населения. В действительности же активность уменьшительных националистов приводит к разрушению территориальной целостности России.

Этого результата добиваются не только националисты-уменьшители, но и другие «деятели», стремящиеся к ослаблению и разрушению нашей страны. Э. Крюков обращается к описанию деятельности одного из их ярких представителей, выпускника факультета журналистики МГУ Вадима Штепы. Будучи яростным критиком центра-

лизованного государства, Штепа направляет все свои усилия на развитие российского регионализма с оглядкой на европейский регионалистский опыт. Регионализация России, по его мнению, позволит сохранить ее этническое многообразие, языковые и культурные особенности, а также установить равноправие между различными этническими группами и регионами. Но за этими благими намерениями скрывается желание «окончательного уничтожения России, ее разрывания на мелкие и мельчайшие кусочки, из которых никогда и ничего нельзя будет собрать» [1, с. 15].

Очевидно, что стратегия этнизации может представлять серьезную угрозу территориальной, национальной и культурной целостности государства. И именно наличие подобной угрозы, по нашему мнению, составляет особенность этнизации и отличает ее от других инструментов политики идентичности, таких, например, как изоляционизм, ассимиляторство или мультикультурализм. Эти стратегии являются элементами **государственной** политики идентичности, предназначенными для решения проблем идентичности в пользу и в интересах государства. В отличие от них, этнизация предстает своего рода обоюдоострым оружием, которое может быть направлено как на защиту государственных интересов, так и, что более вероятно, на дестабилизацию, ослабление и разрушение той или иной страны.

Причем в действительности этнизация нередко приводит не к какому-то одному из этих эффектов, либо антигосударственному, либо прогосударственному, но оба они могут проявиться одновременно. Например, провоцирование того или иного межэтнического конфликта, выводящее страну из состояния равновесия и требующее урегулирования противостояния, восстановления спокойствия, естественно, играет на руку какому-либо иному государству и даже вполне может быть инициировано с его подачи. Если же та или иная этническая общность, прибегшая к стратегии этнизации, добивается ее успешной реализации, то для страны ее нынешнего пребывания это чревато сепарацией — выходом данного этнического сообщества из состава ее населения и отделением части ее территории. При этом данная общность вместе со своей территорией может либо образовать самостоятельное новое государство, либо войти в состав того или иного уже существующего государства.

Таким образом, стратегии этнизации присуща некоторая политическая амбивалентность. С одной стороны, она представляет собой эффективное и потому набирающее все большую популярность средство решения проблем идентичности, порожденных, в том числе, и процессами глобализации. А с другой стороны, она же при этом порождает другие проблемы идентичности.

Какое противодействие этнизации могут оказать национальные государства в том случае, когда прибегающие к ней общности не просто позиционируют свои особенности и отличия от других сообществ как этнокультурные, но начинают претендовать на политическую, культурную, экономическую и иную автономию, тем самым угрожая территориальной, национальной и культурной целостности страны их проживания? Какой инструмент политики идентичности способен предотвратить опасность, исходящую от этнизации общественных конфликтов и в целом от этнизации культурных идентичностей, чтобы они могли его использовать?

Наиболее очевидным на первый взгляд кажется обращение к политике мультикультурализма. Ведь она как будто предлагает решение, в рамках которого сочетаются и государственные интересы, и интересы групп этнических меньшинств, входящих в состав населения страны, прибегающей к мультикультуралистской стратегии. Решение это в мягком, классическом варианте мультикультурализма состоит в при-

знании существования культурного многообразия и закреплении за этнокультурными меньшинствами равного с большинством права на культивирование своих особенностей и отличий. В «жестком», современном варианте политика мультикультурализма предполагает не просто признание права этнических групп, входящих в состав той или иной нации, придерживаться своих традиций, культурных особенностей, но принятие ряда специальных мер, направленных на поддержание культурного многообразия, сохранение культурных различий и идентичностей. Однако при этом и в том, и в другом варианте необходимым условием остается включение той или иной этнической общности как субъекта «права на культуру» в общее правовое пространство, приобщение к основной массе законов страны ее пребывания и обязательство их соблюдения.

Но будут ли подобные меры достаточными для этнических групп, которые не просто стремятся сохранить свое культурное своеобразие, но ради этого добиваются территориального отделения и достижения собственной политической, культурной, экономической и иной независимости? Удовлетворят ли их признание равноправия их культуры с культурой государствообразующего этнического большинства, оказание всяческой поддержки ее сохранению и развитию, но при условии дальнейшего пребывания в составе данного государства с соблюдением всех его законов? Как нам кажется, этого будет явно недостаточно для того, чтобы изменить намерения какого-либо этнического сообщества, нацелившегося на непременно отделение и обретение автономии. Стратегия мультикультурализма неспособна предложить адекватного решения подобной проблемы, что подтверждает уже существующее мнение не только узких специалистов, но и ведущих политиков, о ее несостоятельности. Она не просто не может служить ответом на вызов, исходящий от этнизации, но, по мнению В. С. Малахова, сама же создает для нее благоприятные условия.

Мультикультурализм перетолковывает противоречия (социальных, экономических, политических, региональных) интересов в противоречия (этнического, конфессионального) происхождения. Способствуя этнизации социальных конфликтов, мультикультуралистская идеология делает их неразрешимыми [2, с. 51].

В свете исходящей от стратегии этнизации угрозы сепаратизма современные полиэтнические государства нуждаются в поиске либо разработке иной, качественно новой стратегии политики идентичности. Насущной задачей для них, по словам Н. В. Отургашевой, становится формирование гражданской идентичности, которая скрепляла бы мультикультурное общество едиными политическими убеждениями, принципами и символами.

Однако мнение большинства исследователей данного вопроса сводится к тому, что гражданские идентичности не смогли «растворить» идентичности этнические, что «своя» государственность, осуществляемая на «своей» территории, продолжает считаться важнейшей и даже единственной формой, способствующей подъему благосостояния и сохранению культурной самобытности народа. Средства массовой информации представляют нам многочисленные примеры борьбы за политическую локализацию культуры под лозунгами ее сохранения [3, с. 86].

Означает ли это, что государства с полиэтничным национальным составом не могут ничем ответить на возникновение сепаратистских тенденций, а их распад

рано или поздно неизбежен? Хотелось бы надеяться на то, что это не так. Чтобы не доводить дело до необходимости вынужденного применения военно-силовых мер, столкнувшись с подобной проблемой государствам необходимо проводить такую политику национальной идентичности, которая не просто сосредоточивалась бы вокруг принципа равенства гражданских прав различных этнических сообществ, а культивировала бы осознание приоритета ценности единства над ценностью различий. Полезными будут апелляции к общему историческому прошлому и его достижениям. Необходимо находить и приводить весомые доказательства и на их основании возвращать осознание того факта, что не зря те этносы, между которыми в настоящее время возник конфликт, некогда объединились, и определенный период проживали вместе как граждане одного и того же государства. Что они преследовали каждый свою и одновременно вместе некую большую общую цель, что различные этнические культуры слились в неразрывном единстве в рамках одной и той же единой национальной культуры, и что от разъединения больше потеряют, нежели приобретут не только преобладающее большинство, но и откалывающееся меньшинство. Несмотря на то что суть межэтнических конфликтов по большей части трудноуловима, следует уметь отличать конфликты с подлинным межэтническим содержанием от общественных конфликтов, изначально имеющих иную природу, и по возможности осуществлять их деэтнизацию — лишать этнической подоплеки — и обнажать их подлинную сущность. Это очень трудная задача, требующая долгой, кропотливой работы, но когда на кон поставлена целостность и безопасность всего государства, никакие трудности не должны останавливать представителей власти и общества, заинтересованных в ее сохранении.

ЛИТЕРАТУРА

1. Крюков Э. Регионализация как глобально узнаваемый бренд? // Суть времени. — № 2 (31 октября 2012 г.).
2. Малахов В. Зачем в России мультикультурализм // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ / Под ред. В. С. Малахова и В. А. Тишкова. — М., 2002.
3. Отургашева Н. В. Проблема культурной идентичности в условиях глобализации // Фундаментальные проблемы культурологии. — М.; СПб., 2009. — Т. VII: Культурное многообразие: теории и стратегии.
4. Тесленко А. Н. Педагогика и психология социализации личности: учебное пособие. Астана, 2011.
5. Berking H. «Ethnicity is Everywhere»: On Globalization and the Transformation of Cultural Identity // Current Sociology. — May, 2003. — Vol. 51. — № 3–4.

Образы культуры

УДК 75.046

О. В. Губарева*

ОБРАЗНО-СТИЛИСТИЧЕСКИЙ МЕТОД АНАЛИЗА ИКОН: НАУЧНАЯ АКТУАЛЬНОСТЬ

Современные научные методы иконографии и иконологии нацелены на поиск смысла в иконописи. Но источником смысла определена не сама икона, а ее иконография. Интерпретационный анализ икон почти не связывается с проблемами восприятия конкретных произведений. Эстетические исследования памятников потеряли научную актуальность, образно-стилистический анализ признан устаревшей, лишенной объективности методологией. Тем самым из интерпретационного анализа оказались исключены важнейшие смыслообразующие структуры иконописи: ритм и метафора.

Ключевые слова: икона, восприятие искусства, ритм в искусстве, визуальные метафоры, иконография, иконология.

O. V. Gubareva

Figurative and Stylistic Method of Analysis of Iconography: its Scientific Relevance

Modern scientific methods of iconography and iconology focused on the search for meaning in the icon painting. But the source of meaning is not defined the icon itself, but only its iconographic scheme. An interpretative icons analysis hardly binds to specific problems of perception works. Aesthetic researches of icon painting art monuments have lost scientific relevance, figurative and stylistic analysis recognized as outdated devoid of objectivity methodology. Thereby from the interpretational analysis were excluded the most important sense-structures of icon painting: the rhythm and metaphor.

Keywords: icon painting, the perception of art, rhythm in art, visual metaphors, iconography, iconology.

Традиционный искусствоведческий образно-стилистический метод анализа, призванный осмыслить икону как произведение искусства, занимал ведущую позицию в науке советского периода. Образно-стилистический анализ включали в свои исследования такие выдающиеся искусствоведы, как П. П. Муратов, М. В. Алпатов, В. Н. Лазарев, О. И. Подобедова, Г. К. Вагнер, О. С. Попова и др. Хотя мысли об эстетической важности иконописи можно найти уже в работах П. Флоренского и С. Бул-

* Оксана Витальевна Губарева — аспирант, Русская христианская гуманитарная академия, куратор издательского проекта «Русские иконы: образы и символы». ООО «Акимов», художественный руководитель, f-3714530@yandex.ru.

гакова, понимание художественной ценности конкретных иконописных памятников и возможности их интерпретации как произведений живописи родилось именно в музейной искусствоведческой среде. Однако в последние десятилетия этот метод потерял свою актуальность, стал представляться устаревшим, лишенным научной объективности (А. М. Лидов и др.). Изучение художественной стороны иконописи было вытеснено исследованиями по иконографии и иконологии.

Важнейшей чертой иконолого-иконографических исследований является стремление уйти от субъективности, свойственной гуманитарному знанию, и представить художественное изображение как объективный источник смысла. Представители этих направлений изучают канон, богословие образа, а также историю и символику иконографических схем, общих для множества разных по художественному уровню памятников.

Нельзя сказать, что подобные исследования для науки новы. Тенденция отказа от изучения художественных качеств икон появилась очень давно. Об этой проблеме писал еще в 70-е годы М. В. Алпатов:

В результате идеалом историков искусства становится составление реестров памятников с их краткими описаниями и пояснительными замечаниями к ним. <...> Вместе с падением интереса к искусствоведческому анализу многие авторы обнаруживают тяготение к чисто иконографическим изысканиям в духе XIX века [1, с. 64, 70].

Однако только в последние два десятилетия отказ от эстетических подходов к изучению икон стал научно обоснованным принципом. Исследования лишились познавательных инструментов в сфере художественного творчества, и перед специалистами, чья деятельность связана с проблемами развития современной иконописи, встал ряд вопросов, на которые иконологически нельзя дать ответ. Является ли икона искусством? Если да, то как отличить произведение искусства от ремесленной работы? Какой должна быть современная икона: копией старых образов или новым произведением? Если копией, то на какую эпоху следует ориентироваться автору? Эти проблемы становятся сегодня предметом живейших дискуссий на различных форумах по современной иконописи. И их разрешение невозможно без создания исследовательской методики, которая давала бы возможность увидеть икону в целостности, в двуединстве и синергичности ее материальной и духовной сущностей [8, с. 157].

Синергичность двуединства природ иконы достигается по известному в христианском богословии «принципу креста», где вертикальное находится в равновесном взаимодействии с горизонтальным. Иконология внимательно исследует веритикаль — богословие иконы, ее литургический аспект. Эстетический, горизонтальный, уровень не является обязательной частью исследований: с точки зрения богословов, красота конкретного материального памятника является чем-то второстепенным. Но для реализации идеи креста художественное решение конкретной иконы должно быть не только каноническим. Оно должно обладать определенными эстетическими качествами, потому что духовное (божественное), а значит совершенное (Пресущественно Прекрасное), не может соединяться с несовершенным материальным согласно христианской догматике. Отсутствие целостной методологии разрушает живую ткань иконы, фрагментарно освящает историю культуры, философско-богословские представления восточно-христианских народов. Пробел в изучении образно-стилистического строя иконописи и его связи с богословием постарался восполнить в своих работах извест-

ный современный философ, занимающийся изучением византийской и древнерусской эстетики, В. В. Бычков.

Бычков предпринял огромный по своему объему труд — на основе творений святых отцов церкви создал последовательную эстетическую концепцию восточной ветви христианства, начиная с самого раннего периода (см. [3] [4] [5] [6]). Этот ракурс позволил ученому сделать много интересных обобщений, которые обосновывают смысловую значимость эстетических категорий для искусства иконописи. Эстетическая исследовательская позиция, за неимением современных художественных описаний икон, вынудила автора обратиться к искусствоведческим работам советского периода. В своих интерпретациях творчества конкретных иконописцев и их произведений Бычков опирается на работы более чем 40-летней давности.

Библиографическим обзором советской школы искусствоведения можно считать главу «Философия в красках» из второго тома исследования Быčkoва «2000 лет христианской культуры» [6, с. 72–90]. В этой главе цитируются работы, в которых авторы ищут в красках и формах древних икон эмоционально-душевные начала, через которые стремятся проникнуть в их смысл.

Удивительная чуткость русичей к цвету и форме, услаждавшим им зрение души, позволила им усмотреть именно в них, в их сложных гармонических сочетаниях все те духовные глубины бытия, неизречаемые тайны и божественные откровения, с которыми их познакомил христианство, и запечатлеть эти «умозрения» в своей живописи <...> Искусство Древней Руси сохранило свой мощный духовный потенциал до наших дней и может открыть нашему современнику удивительные тайны бытия, заложенные в его художественной форме [6, с. 72–73].

Однако художественная форма икон, их колорит, композиция, ритмический строй, с точки зрения Быčkoва, лишены интеллектуальной значимости. Они воздействуют только на эмоционально-чувственном уровне, как любое другое произведение фигуративного искусства. В этом он следует за большинством исследователей иконописи советского периода, традиционно оценивавших иконы той же мерой, что и искусство классической живописи.

Как в советский период, так и сейчас искусствоведы, делая образно-стилистический анализ икон, стремятся «опираться в этом на художественные понятия нового времени и использовать соответствующую терминологию», что, по замечанию, сделанному еще в 1967 году Алпатовым [2, с. 168], не продуктивно и не может дать положительных результатов. Видимо, несоответствие искусствоведческих приемов анализа произведениям иконописи в конце концов и привело к тому, что для многих искусствоведов икона стала представляться неполноценным искусством; восприниматься как «предискусство», ведущее поиски для больших возможностей душевно-чувственной выразительности. Отсюда и такое сосредоточение на иконографических и иконологических штудиях.

Однако советское искусствоведение, несмотря на идеологический прессинг, было неоднородно. Существовал ряд ученых, обладавших широким художественным кругозором и эстетическим чутьем, которые искусство иконы изучали как совершенно своеобразное явление и одну из творческих вершин истории искусства. Одного из таких авторов Бычков цитирует: это М. В. Алпатов. Вторым следует назвать П. П. Муратова, написавшего главу о древнерусской живописи в многотомной «Истории русского искусства» под редакцией И. Э. Грабаря, и оставившего на итальянском языке свой труд «Византийская живопись». Муратов — блестящий представитель «Серебряного века»,

остался Бычковым не названным. Именно Муратов первым увидел в иконах не только памятники археологии, но и величайшие произведения искусства и определил главный смыслообразующий элемент их живописи — *ритм*. Открытие Муратова до сих пор недооценено исследователями иконописи, хотя как базисная структура при образно-стилистическом анализе икон он безусловно в некоторой степени использовался.

Интерес к проблемам ритма у Муратова совпал с исканиями того времени.

В философских и культурологических концепциях Людвиг Клагеса и Андрея Белого, философов и поэтов-символистов, тонко чувствующих современный им глубочайший кризис всех сфер человеческой культуры, ритм приобрел значение универсального основополагающего символа-кода [7].

В начале XX века, наблюдая трагедию разрушения целостного бытия, передовые мыслители пытались создать теорию нового искусства и выработать новый «универсальный ритмокод» культуры, который бы вывел Россию и Европу из хаоса надрыва и упадка. Тогда эти идеи не получили дальнейшего развития. Сейчас, в конце XX — начале XXI века, ритм снова стал рассматриваться «как основополагающая характеристика, как одна из ключевых проблем, в соответствии с которой выстраивались целостные культурологические концепции» [7] мировой истории. Ученые со всей очевидностью начинают понимать, что без определения этой категории, без обращения к ней, нельзя достичь глубокого понимания искусства и его места в человеческой культуре. Особенно это касается средневековой культуры, где само понятие ритма было сакрально. Ритмокод средневековой культуры, объединяющий понятия природы и культуры, микро- и макрокосмоса, был связан с эсхатологией (так как всякий ритм конечен в своем движении), с литургикой, обрядовой ментальностью. С языческих времен до Нового времени вхождение в различные ритмические циклы — сезонные, богослужбные, природно-обрядовые и их соблюдение — наполняло великим смыслом человеческую жизнь. Но именно в христианской культуре — в церковных таинствах, ритме литургического круга и соединении в нем земного и вечного — было эстетически осмыслено и связано ритмом сакральное и повседневное.

Предвосхищая эти исследования, в 1935 году Муратов в своей монографии «Византийская живопись» пишет:

Византия не изобрела никакой новой техники, никакого нового метода, никакого нового приема в живописи. Ее роль заключалась в изобретении подчинения всех старых техник, всех старых методов, всех старых приемов новому ритмическому принципу. Этот принцип возник в то же время, что и новая религия. Христианство принесло античному миру новый ритмический язык; христианское искусство, сформировавшись, стало ритмическим искусством [10, р. 174].

Для исследователя ритм — это не только главный смыслообразующий элемент иконописи. Это то, что светскую живопись превращает в религиозную, что делает икону литургическим искусством, связывает ее с ритмикой храмового пространства и литургического действия.

Если человечеству суждено войти в новый исторический цикл, который будет не христианским, предзнаменованием этой угрозы станет исчезновение в искусстве ритмического принципа, забвение этой последней доли, которая осталась нам в качестве исторического наследия от Византии [10, р. 174].

Но не только ритм, как важнейший эстетический смыслообразующий элемент, был отмечен искусствоведами прошлого. Выдающийся исследователь и интерпретатор искусства М. А. Алпатов называет еще одно изобразительное начало в иконописи, связанное с принципом понимания через созерцание: художественную метафору. Искусствоведы и историки культуры, занимаясь изучением икон, чаще всего упускают из виду тот факт, что икона является продуктом метафорического мышления. Между тем этот факт необыкновенно важен: если взглянуть на искусство иконы с позиции образно-символического, а не современного логически-научного мышления, то многие спорные и сложные вопросы, которые возникают сегодня в иконоведении, могут получить разрешение.

Главными чертами этого типа мышления является целостное, нерасчлененное восприятие мира, а также эстетически-эмоциональное постижение окружающей действительности. Читая Священное Писание и творения святых отцов, мы видим, что естественным способом изложения и восприятия текста для древних христиан служил метафорический образ, который понимается сразу, минуя уровень последовательного структурного осмысления. Поэтический язык метафор был основным языком Церкви вплоть до Нового времени — эпохи развития дифференцированного научного знания. Вместе с метафорическим богословием развивалась и икона. И можно предположить, что по аналогии с Евангельским текстом, с текстами святых отцов живописный текст иконы тоже строился на основе метафоры. Ведь создавая образ и апеллируя к воображению, метафора порождает смысл, воспринимаемый разумом вне зависимости от того, является ли она результатом речевой или зрительной деятельности.

Занимаясь проблемами интерпретации, Алпатов углубляется в феномен самого произведения. Через выявление в нем перцептивных метафорических образов он стремится раскрыть его глубинный смысл. «Мыслить красками», — так назвал творческий акт иконописания Алпатов [2, с. 181]. Иконы создавались для художественного созерцания, утверждает ученый, и раскрывает принципы такого созерцания. Это принципы «замедленного чтения», в котором важна не «информативность» и «мысленное поспешание», а вдумчивые остановки на каждом «метафорическом моменте», на созерцании семантического поля каждой живописной метафоры, которое естественным образом перерастает в богословие. Примером такой художественной интерпретации Алпатова стала его статья ««Распятие» Дионисия» [2, с. 167–183]. Необходимо привести довольно обширную цитату из этой статьи, для того, чтобы проследить движение мысли автора, где в ходе пластического анализа, выявляются границы визуальных метафор, придающих изображению дополнительный, отличный от сюжетного смысл. Это богословие, которое раскрывается в иконах через эстетические категории.

Черный крест на светлом фоне ясно читается как сколоченный из деревянных досок и водруженный на скале предмет. Вместе с тем пирамидальный черный пролет скалы сливается с крестом. Не столько сама скала, сколько этот пролет может быть понят как основание креста, кажется, что черный крест вырастает из черной пирамиды, и вспоминается, что крест — это и легендарное дерево, о котором существовало множество сказаний. <...> Крест вырастает и раскидывает ветви. <...> Крест не только раскидывает ветви, но и раскрывает свои объятия. <...> И, наконец, последнее: поскольку стержень креста совпадает с главной осью иконы, он приобретает более широкое значение: в нем заключен порыв в направлении всех мировых координат. <...> Шесть летящих фигур расположены вокруг перекрестья, образуя подобие лиственной кроны креста. Здесь вступает в силу метафорический момент. Если в животворящем кресте есть сходство с выросшим над головой Адама деревом, то ангелы уподобляются не то сказочным птицам, прилетев-

шим на его ветви, не то цветам, распустившимся на его кроне. Трудно настаивать на том или другом подтексте, так как метафора звучит у Дионисия под сурдинку. Во всяком случае, он позаботился о том, чтобы симметрия двух красных одежд ангела и аллегории Церкви утверждала покой вокруг головы Христа. Этим ослабляется прямое значение фигур. Одежды Церкви и ангела по сторонам от тела Христа, два красных пятна, как листья, составляют неотделимую часть розетки. Уподобление креста священному дереву подкрепляется этим [2, с. 174–177].

Крест с летящими ангелами как Древо Жизни — это метафорический образ, выстроенный через искусствоведческую зрительную интуицию автора. Через постижение красоты, находящейся в плоскости горизонтального (материального) бытия, через художественное выстраивание символической пары Крест — Древо Жизни, Алпатов подходит к вертикальному, то есть духовному пониманию Красоты. И далее подводит итог, который можно спроецировать на всю современную проблематику восприятия иконы:

В русских иконах, независимо от того, что в них изображено, сами формы оказывают сильное воздействие на глаз зрителя <...> В Древней Руси многие, может быть, даже большинство, видели в иконах предметы слепого почитания и поклонения, способные дать человеку исцеление от бед и земные блага. Были любители иконописи, которые ценили в ней соблюдение канонических правил, традиций, обрядов, а также искусное, порой виртуозное исполнение. Что же касается таких шедевров, как «Троица» Рублева и «Распятие» Дионисия, то они создавались ради художественного созерцания, для «замедленного чтения», о котором современному зрителю бывает трудно составить представление [2, с. 178, 180].

Таким образом, современная наука, отказываясь от традиционного образностилитического анализа, отказывается вместе с ним от изучения ряда смыслообразующих аспектов иконописи. Проблемы восприятия ритма, метафор, вдумчивого осмысленного созерцания перцептивных образов — это важнейший когнитивный аспект исследования. Исключая из научной методологии изучение процессов восприятия художественного произведения, объяснения и понимания конкретного памятника, наука об иконах отказывается от достижений когнитивной науки, существенно обедняя методологическую базу исследований, ставящих своей целью поиск смысла в иконе. «Когнитивный подход может рассматриваться как трамплин, позволяющий преодолеть невидимые барьеры, которые нередко возникают между людьми, говорящими и мыслящими на разных языках» [9, с. 54], — это положение когнитивной науки задает тот исследовательский вектор, который позволяет изучать иконопись как универсальный язык средневекового православного богословия, в котором эстетические категории ритма и метафоры играют первостепенную смыслообразующую роль; выстраивать когнитивные «мостики» между самыми разными сферами религиозной культуры прошлого, а также соединять прошлое и настоящее.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алпатов М. В. Вопросы изучения и истолкования древнерусского искусства // Искусство. 1967. — № 1. — С. 64–70.
2. Алпатов М. В. «Распятие» Дионисия // Этюды по всеобщей истории искусств. Избранные искусствоведческие работы. — М., 1979. — С. 167–183.
3. Бычков В. В. Византийская эстетика. Теоретические проблемы. — М., 1977.

4. Бычков В. В. Малая история Византийской эстетики. — К., 1991.
5. Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры. *Sub specie aethetica*: В 2-х томах. — М., 2007. — Т. 1. Раннее христианство. Византия.
6. Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры. *Sub specie aethetica*: В 2-х томах. — М., 2007. — Т. 2. Славянский мир. Древняя Русь. Россия.
7. Колчева Т. В. Ритм как культурологическая проблема: Диссертация канд. ... культурологии. — М., 2004.
8. Лепахин В. В. Иконология и иконичность. // Икона и образ, иконичность и словесность. Сб. ст. / Ред.-сост. В. В. Лепахин. — М., 2007. — С. 129–164.
9. Плотинский Ю. М. Модели социальных процессов. — М., 2001.
10. Muratoff P. *La Peinture Byzantine*. — Paris, 1935.

ГОЛЛАНДСКАЯ ЖИВОПИСЬ XVII В. И КАМЕРА-ОБСКУРА

Статья рассказывает о голландской живописи XVII в. и применении в ней оптического устройства, известного как камера-обскура. Данные устройства позволяли получать мнимое перевернутое изображение определённого объекта, после чего человеку оставалось лишь переписать его на бумагу либо иной другой материал, который бы мог пропускать свет, хотя бы частично. В XVII в. сложилось два метода работы с камерой-обскурой. Первый метод сводился к созданию изображений на стенках камеры-обскуры. Во втором случае ее использовали как вспомогательный инструмент для создания пейзажей, городских видов и интерьеров. Камера-обскура стала предшественницей фотоаппарата. Употребление данного устройства показывается на примере работ К. Фабрициуса, П. Я. Элинга, Я. Вермеером.

Ключевые слова: живопись, голландцы, камера обскура, свет, реализм, иллюзия

A. A. Dmitrieva

Dutch Painting of XVII century and the «Camera Obscura»

Article talks about Dutch painting of XVII cent. and applying in it an optical device, known as a «camera obscura». These devices allow to obtain an imaginary inverted image of a certain object, after which the man had only to redraw it on paper or any other material, that could partially transmit the light. In the XVII cent. has developed two ways to use the «camera obscura». The first method is to create images on the walls of the device. In the second method it was used as an auxiliary tool for the creation of landscapes, cityscapes and interiors. «Camera obscura» was the predecessor of the camera. Use of this device shown in the example of K. Fabricius, P. Y. Elinga, J. Vermeer.

Key words: painting, Dutchs, the «camera obscura», light, realism, illusion

XVII столетие по праву называют Золотым веком голландской живописи. Художники разных жанров обращаются к изображению современной им жизни, черпая вдохновение в повседневных, подчас самых обыденных эпизодах. Вместе с тем XVII в. — это время расцвета голландского естествознания, ставшего плодом терпеливого наблюдения, систематического поиска и творческого осмысления.

* Анна Алексеевна Дмитриева — доктор искусствоведения, доцент, кафедра истории западноевропейского искусства, Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ), annadmi@mail.ru.

Данная эпоха демонстрирует небывалый прорыв в развитии естественно-научного знания, способствовавшего сложению новой картины мира. Успехи математики, астрономии и географии расширили представления о мире как о безграничном, изменчивом и противоречивом единстве. В 1632 г. вышел в свет трактат Галилео Галилея «Диалог о двух главнейших системах мира», содержащий предположения о бесконечности вселенной и множественности обитаемых миров. Настоящим открытием в развитии научной мысли стало издание в 1608 г. «Большого атласа земли, моря и неба» голландского картографа Яна Блау. Откликом на развитие естественно-научных знаний стало повсеместное создание (прежде всего, в среде естествоиспытателей, врачей и аптекарей) кабинетов натуральной истории как специфических институтов, сочетавших в себе функции рабочей лаборатории и музейного учреждения. Новые теории меняли образ не только мира, но и науки, которая постепенно обретала автономию от религиозной веры и философских концепций. В голландском искусстве вспыхнул интерес к научному поиску, когда сама живопись словно становилась ареной для экспериментов в области естественных наук — математики, астрономии, картографии и оптики [2, с. 766].

Научная изобретательность привела голландцев к созданию камер-обскур (camera obscura, букв. «темная комната»), известных так же как «перспективные ящики». Они представляли собой затененные комнаты-павильоны для экспонирования пейзажей или одиночных, неподвижных предметов, обозреваемых через маленькое отверстие (стеноп). Камеры-обскуры были первыми устройствами, которые могли фиксировать изображения, увеличивать их размеры и габариты, и стали своего рода предшественниками современных фотоаппаратов. Данные устройства позволяли получать мнимое перевернутое изображение определенного объекта, после чего человеку оставалось лишь перерисовать его на бумагу либо иной другой материал, который бы мог пропускать свет, хотя бы частично. Камера-обскура устанавливалась напротив необходимого предмета, и когда солнечный свет падал в отверстие, то изображение получалось перевернутым и увеличенным. В качестве задней стенки камеры-обскуры применялось стекло. Если к нему прикладывалась бумага, то на ней проецировалось исходное изображение.

«Перспективные ящики» быстро приобрели популярность в среде как живописцев, так и коллекционеров. Подобные камеры в Голландии XVII в. представляли собой большие ящики с системой зеркал для отклонения света. Вместо отверстия часто использовалась обычная одиночная линза, а с середины XVII в. стала применяться двойная линза, что позволяло значительно увеличить яркость и резкость изображения. Изготовленные из дерева, стенки камер-обскур расписывались сюжетами на тему домашних интерьеров или пейзажными композициями. При этом художники писали предметы нарочито с искривленными формами, так как только при обзоре в камеру-обскуру их соразмерность восстанавливалась. В случае же создания изначально правильных форм и пропорций они могли искажаться в «перспективном ящике». В 1686 г. голландский естествоиспытатель Йоханнес Цан спроектировал первую портативную камеру-обскуру, близкую к образцам, применявшимся голландскими художниками. Камера-обскура Цана была оснащена зеркалом, расположенным под углом 45 градусов и проецировала изображение на матовую горизонтальную пластину [8, р. 64–65].

Интерес к перспективе и оптике в Голландии проявился особенно сильно благодаря естествоиспытателю Антони ван Левенгуку (1632–1723), известному целым рядом изобретений в данной области и собственноручно изготовившему около 250 линз.

Проводя свои исследования без всякого плана, он сделал множество важных открытий. В 1680 г. научный мир официально признал достижения Левенгука и избрал его действительным и равноправным членом лондонского Королевского общества [4, р. 13].

Изобретательность привела голландцев к созданию разных по типу камер-обскур. Английский аристократ, писатель и путешественник Джон Эвелин (1620–1706), трижды посетивший Голландию в середине XVII в., с восхищением писал о трехгранной камере-обсуре, которую он видел в Лондоне в 1656 г.:

«Мне была показана прекрасно выполненная перспектива, представленная в треугольном ящике, демонстрирующая Большую церковь в Харлеме, в Голландии, вид которой открывается через маленькое отверстие в одном из углов ящика <...> Это такая редкость, что все художники города примчались ее увидеть и восхититься» [3, р. 165].

Установленная на объемной подставке или высоком штативе, камера-обскура с середины XVII века становится одним из излюбленных предметов, использовавшихся для украшения домашнего интерьера состоятельным бюргерством, и лишь высокая стоимость «перспективных ящиков» препятствовала их повсеместному распространению в среде любителей искусства и научных диковин.

В XVII в. сложилось два метода работы с камерой-обскурой. Первый метод сводился к созданию изображений на стенках камеры-обскуры. Во втором случае ее использовали как вспомогательный инструмент для создания пейзажей, городских видов и интерьеров.

Один из примеров изображений для камеры-обскуры мы находим в миниатюрной по размерам композиции Карела Фабрициуса «Вид Делфта с продавцом музыкальных инструментов» (1652, Лондон, Национальная галерея). Она представляет панораму города, воссозданную с топографической точностью. Левая сторона содержит жанровую сцену, предельно выдвинутую на передний план. В правой части, занимающей почти две трети изображения, в резком перспективном удалении представлены постройки старого Делфта: Новая церковь и набережная канала со стоящими в ряд домами. В картине при обычном рассмотрении многие предметы непропорциональны относительно других, однако при обзоре в глазок камеры-обскуры все элементы городской панорамы приобретают свои естественные размеры. Резко поднимающийся перед восточным мостом тротуар улицы оказывается на нормальном уровне при помещении картины в камеру. Дерево и здание церкви при рассмотрении в глазок камеры приобретают более стройные и высокие пропорции, теряют тяжеловесность и громоздкость, они меньше «растягиваются» в ширину. Поверхность тротуара выравнивается, а храм оказывается фланкированным кулисами, функции которых выполняют решетка слева и дерево справа. По отношению к ним церковь располагается на одинаковом расстоянии.

Американский исследователь У. Лидтке предположил, что Фабрициус использовал пирамидальную камеру, в которой изображение располагалось на полуцилиндрической поверхности задней стенки, а глазок — между двумя передними стенками, соединившимися в этой точке под углом в 60 градусов [8, р. 64]. Но при экспонировании в такой камере не удастся достичь пропорциональности всех предметов, изображение остается слишком растянутым по горизонтали. Максимально совместить все планы, создать наиболее широкий кругозор панорамы, тенденция к которому заметна и при обычном рассмотрении картины, возможно только при распределении изображения на параболической поверхности четырехгранной в плане камеры. Отверстие в ней должно располагаться в центре передней стенки и предоставлять зрительному лучу обзор

под углом около 80 градусов. При подобном обозрении формы всех предметов действительно корректируются. Ряд документов, относящихся к 1660–1680-м гг., содержит сведения о «перспективных ящиках Фабрициуса», из которых следует, что Фабрициус сам их неоднократно изготавливал. Так, в описании датской королевской коллекции 1690 г. подробно охарактеризован «большой оптический прибор, стоящий на штативе и изготовленный знаменитым мастером Фабрицио из Делфта» [Ibidem, p. 65] (в настоящее время «ящик Фабрициуса» экспонируется в Национальном музее Копенгагена).

Увлечение Фабрициуса камерой-обскурой разделял ученик Рембрандта, теоретик и художник Самюэл ван Хогстратен. Восторженную реплику о широких возможностях камеры-обскуры мы встречаем в его трактате «Введение в высокое искусство живописи»: «Владеющий знаниями о перспективе может смастерить чудесный оптический ящик, который, если он правильно и со знанием дела расписан, придает фигурам нелепого вида их настоящие размеры» [9, p. 145].

Подтверждением приведенного изречения служат жанровые и интерьерные сюжеты Хогстратена, которыми он неоднократно украшал стенки камер-обскур. Примерами являются композиции «Вид комнаты в дверной проем» (около 1670, Париж, Лувр) и два одноименных «Интерьера голландского дома» (около 1665, Лондон, Национальная галерея и около 1660, Нью-Йорк, частное собрание). Данные сцены декорируют камеры-обскуры, имеющей форму параллелепипеда. Именно в таком «перспективном ящике» художнику было проще и нагляднее продемонстрировать соседние жилые помещения голландского дома, расположенные под прямым углом друг к другу.

В этом же направлении работал амстердамский живописец Питер Янссенс Элинга (1623 — около 1682), создавший камеру-обскуру с «Интерьером голландского дома» (конец 1660-х гг., Гаага, Музей Бредюса). Элинга использует «перспективный ящик» пирамидальной формы, боковые грани которого имитируют стены комнаты, имеющие каждая проход в соседнее помещение, в то время как нижняя грань отводится под изображение мебели и двух фигур: хозяйки дома за чтением и служанки, занятой уборкой. Художник скрупулезно воспроизводит чайный столик со стоящим на нем сервизом и серебряным чайником, окруженный стульями с оранжевой обивкой. Стул на первом плане вытянут в глубину и занимает положение ровно в точке стыка трех граней камеры, его форма сложного многоугольника — результат кропотливой работы живописца, наделившего мебель искаженными пропорциями с целью ее наиболее точного восприятия при обзоре картины в глазок «перспективного ящика».

Мистификация трехмерного пространства в значительной мере усиливается за счет создания художником идеально ровной красочной поверхности, благодаря чему зритель не может выделить из гладкого живописного слоя ни одного пастозного мазка. Столь ювелирная детализация, приучавшая голландского зрителя к любознательности, имеет не только эстетическую, но и познавательную ценность.

В настоящее время в искусствоведении не существует единой точки зрения по вопросу использования камеры-обскуры Яном Вермером Делфтским (1632–1675) — одним из ведущих голландских жанристов XVII в. С большой долей вероятностью можно предположить, что именно с помощью камеры-обскуры мастер написал свои знаменитые работы «Кружевница» (около 1670, Париж, Лувр) и «Офицер и смеющаяся девушка» (около 1657 г., Нью-Йорк, собрание Фрика) [1, с. 72]. В первом полотне об этом говорит нечеткость участков переднего плана, особенно в изображении смазанных красных и белых нитей. Такая абстрагирующая техника заставляет «расплываться» и другие предметы, например,

валик с воткнутыми в него иглами, на которые набрасывают коклюшками петли кружев. Фигура женщины изображена с близкой точки зрения (практически у края переднего плана), интерьер отсутствует, а стена позади героини служит фоном [5, р. 498].

В картине «Офицер и смеющаяся девушка» фигура мужчины на первом плане кажется непропорционально большой по отношению к молодой женщине и немногочисленным элементам интерьера. Здесь хорошо прослеживается оптический эффект, созданный на основе резкого противопоставления затемненного переднего и ярко освещенного солнцем дальнего планов [6, р. 142; 7, р. 55]. Вероятно также, что применение камеры-обскуры привело к иллюзорному сокращению пространства между первым и дальним планами. Географическая карта, украшающая фоновую стену, кажется расположенной ближе к зрителю, чем на самом деле, а пространство комнаты из-за этого визуально уменьшается. В действительности расстояние между картой и сидящей за столом девушкой вдвое больше, чем между беседующими персонажами, хотя при взгляде на композицию возникает обратное представление.

Подводя итог анализу рассмотренных произведений, можно сделать ряд выводов:

1. Применение камеры-обскуры в живописи позволило голландским художникам XVII в. от метода создания композиций по законам линейной перспективы с центральной точкой схода перейти к методу создания оптической перспективы, когда построение пространства вне и внутри зданий и интерьеров определялось не столько математическо-геометрическим подходом, сколько субъективным ощущением пространства самим художником. Иными словами, с помощью камеры-обскуры голландцы отвергли до того господствующий конвенциональный централизм в построении линейной перспективы в пользу фрагментарного прочтения пространства, увиденного как бы случайно под любым ракурсом и углом зрения.

2. Произведения голландских мастеров XVII в., созданные с помощью камеры-обскуры, создали предпосылки для возникновения искусства фотографии. Фигурная сцена, построенная с помощью камеры-обскуры, оптически воспринимается как одно целое в переживании зрителем происходящего. Благодаря этой оптической свободе повышается роль живого, личного взгляда, интерпретации и наблюдения. Это, в свою очередь, ведет к предпочтению короткой дистанции между наблюдателем и конструкцией пространства, которое в угоду замыслу художника и его авторской идее претерпевает художественную деформацию в отношении освещения, цвета атмосферы и даже архитектуры.

3. Приведенные примеры убедительно показывают, что реалистический метод воплощения отдельных деталей композиции не вступал у голландских художников XVII в. в противоречие с иллюзионистическими приемами передачи изображения в целом (по своей сути служившими противоположной цели — исказить реальность). В картинах голландских художников эти методы взаимно дополняли друг друга.

Анализ произведений Карела Фабрициуса, Яна Вермера и Питера Янсенса Элинги и Самюэла ван Хогстратена позволяет прийти к выводу о тесном единстве голландской живописи XVII в. с ведущими достижениями естественно-научной мысли эпохи барокко.

ЛИТЕРАТУРА

1. Дмитриева А. А. Изображение научных атрибутов и географических карт в живописи Яна Вермера Делфтского // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — Тамбов, 2012. — № 3. — С. 70–73.
2. Юренева Т. Ю. Западноевропейские естественно-научные кабинеты XVI–XVII веков // Вопросы истории естествознания и техники. — 2002. — № 4. — С. 765–786.
3. Beer E. The diary of John Evelyn. — Oxford, 1955.
4. Dobell C. Anthony van Leeuwenhoek and his «little animals». — London, 1932.
5. Fink D. Vermeer's use of the camera-obscura: a comparative study // The Art Bulletin. 1971. — Vol. 53. — P. 493–505.
6. Hinks R. Peepshow and roving eye // The Architectural review. — 1955. — Vol. CXVIII. — P. 142–144.
7. Koslov S. De wonderlijke perspektyfkas. An aspect of XVII-century Dutch painting // Oud Holland. — 1967. — № 82. — P. 54–55.
8. Liedtke W. The view in Delft by Carel Fabritius // The Burlington Magazine. — 1976. — Vol. 118. — P. 61–73.
9. Richardson E. Samuel van Hoogstraten and Carel Fabritius // Art in America. — 1937. — Vol. 25. — P. 141–152.

К 100-летию начала Первой мировой войны (1914–2014)

УДК 355.011

К. Е. Нетужилов*

РАЗБИТЬ НЕПРИЯТЕЛЯ ИЛИ УНИЧТОЖИТЬ ВРАГА? ОБ ОТНОШЕНИИ К ПРОТИВНИКУ В РУССКОМ ОФИЦЕРСКОМ КОРПУСЕ В ПЕРИОД ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

В статье рассказывается о мировоззрении офицерского корпуса Российской империи начала XX в. и той роли, которую в этом мировоззрении играл образ врага. Имея основу в корпоративных традициях различных полков и организаций, оно отражало представления особого сословия, которое присутствовало в социальной структуре имперских государств Европы и в культурном отношении стояло, несмотря на национальные различия, близко друг к другу, как показали известные из истории Первой мировой войны случаи перемирий на поле боя. Отношение к противнику не имело под собой идеологической основы, как это будет позднее, в период Второй мировой войны. И только потом, с выбыванием офицерского состава и заменой его кадровым составом это отношение изменилось: противник из «неприятеля» стал «врагом»

Ключевые слова: армия, офицерство, мировоззрение, Первая мировая война.

K. E. Netuzhilov

Beat the Adversary or Annihilate the Enemy?

On the Relation to the Foe in the Russian Officer Corps in WW I

The article examine the worldview of the Russian imperial officer-corps in the early XX cent. and the role in this worldview of the enemy's image. Having a foundation in corporate traditions of various regiments and clubs, it reflects specifical presentations of the estate, which was present in the social structure of the imperial states of Europe, which has done common beliefs in national differences, as shown cases of truces on the battlefield by the known in history of the WW I. Attitude toward the enemy have done a ideological basis, as it will be later, during the WW II. But then, with the elimination of officers and replacing it with regular officers, this attitude has changed: the «adversary» stood the «enemy».

Keywords: army, officers, worldview, WW I.

* Константин Евгеньевич Нетужилов – доктор филологических наук, проректор по научной работе, декан факультета мировых языков и культур Русской христианской гуманитарной академии, konstnet@mail.ru.

Статья подготовлена в рамках проекта «Историческая память о “Великой войне” 1914-1918 гг. в русской словесности, художественной и духовной культуре», грант РГНФ №13-04-00177.

К началу XX века в русской армии сложилась устойчивая система мировоззренческих стереотипов, сформировавшихся, главным образом, на протяжении еще предыдущего столетия. Носителем корпоративного мировоззрения и вытекающих из него поведенческих практик в армии выступал офицерский корпус, в рамках которого из поколения в поколение передавались соответствующие установки.

В основе мировоззрения военного человека дореволюционной России лежало прочное представление об исключительности своего сословия. Его служба подразумевала возможность в случае начала военных действий в любой момент без колебаний пожертвовать собственной жизнью во имя высших идеалов — веры, царя и отечества. Этим обстоятельством порождалось особое отношение к своему личному статусу, которое проецировалось и на статус коллективный. Как нечто само собой разумеющееся предполагалось превосходство военного человека над человеком невоенным — чиновником, купцом, адвокатом или учителем. Мир штатских людей рассматривался как несколько ущербный и в нравственном, и физическом отношении (последнее было не лишено оснований и определялось наличием гимнастики, верховой езды и строевых упражнений в программе военных учебных заведений, что формировало специфическую «военную» осанку; в невоенных учебных заведениях дореволюционной России отсутствовало любое подобие физкультуры, поэтому военные со своей выправкой очень выигрышно смотрелись на фоне штатских). Военный мундир однозначно подразумевал благородство его обладателя, что подчеркивалось на бытовом уровне сложной системой ритуалов и табу.

Кроме отторжения широкого внешнего круга всего невоенного, существовал ряд внутренних корпоративных ограничений. Традиционной была рознь между различными родами войск — «ученые» артиллеристы свысока смотрели на «легкомысленную» кавалерию. Блестящие кавалеристы третировали серую пехоту. Гвардия видела в армейских частях нечто второсортное, а армейцы завидовали и злились на гвардейцев. И все дружно терпеть не могли «моментов» — офицеров Генерального штаба.

Ощущение корпоративной исключительности и превосходства над остальными формировалось очень рано — в кадетском корпусе и военном училище. Принцип всегда был один и тот же — мы лучшие. До наших дней сохранились фрагменты кадетского и юнкерского фольклора, т. н. «журавлей» — исполненных грубоватого юмора неофициальных строевых песен, в которых всячески возвеличивались достоинства родной школы и порицались конкуренты. Широко известна традиционная рознь юнкеров двух основных артиллерийских училищ страны — Михайловского и Константиновского, доходившая до того, что «михайлоны» и «констапуны», попав служить в один полк, долгое время сторонились друг друга. Такой же традиционной была взаимная неприязнь будущих кавалеристов «славной школы» (Николаевского кавалерийского училища) и пажей из Пажеского корпуса. В Москве из поколения в поколение передавалась неприязнь между юнкерами Александровского и Алексеевского училищ.

Корпоративные традиции прочно переплетались с традициями семейными. Вплоть до начала Первой мировой войны большинство офицеров русской армии было выходцами из военных семей. Военные династии часто насчитывали несколько поколений. Чаще всего это явление было вынужденным. Ввиду достаточно скромного жалования подавляющее большинство офицеров не могли позволить для своих детей никакого другого образования кроме военного, т. к. в кадетских корпусах обучение для них было бесплатным. Отсюда и традиция в выборе военного училища — многие стремились поступить именно туда, где учились отец, дед, братья. Почерпнутые из их рассказов

истории, оценочные суждения, поведенческие стереотипы способствовали созданию и сохранению повседневной культуры и мифологии военного быта. По окончании учебы новоиспеченные прапорщики и корнеты часто выбирали вакансию в «семейном» полку, где их знали сослуживцы отца, где служили их братья, их друзья и знакомые. Таким образом, формировалась особая товарищеская среда, с очень прочными внутренними связями. Важное обстоятельство заключалось еще и в том, что в старой русской армии к началу XX века почти каждый полк имел уже длительную историю, включавшую в себя большее или меньшее количество славных боевых страниц. И во всякое время сохранялась связь и преемственность разных поколений: придя в полк, молодой офицер заставал тех, кто служил еще двадцать-тридцать лет назад с его отцом или дедом, а те, в свою очередь, были лично знакомы с знаменитыми однополчанами какой-нибудь прошлой войны. Таким образом, прошлое полка всегда было рядом, буквально через два-три рукопожатия сквозь поколения знакомых друг с другом людей. Полк становился как будто живым существом, жизнь которого тянется столетиями. Отсюда более чем серьезное отношение к пресловутой «честь мундира». Необходимо пояснить, что в старой русской армии полная унификация военной формы была достигнута незадолго до Первой мировой войны, а до того каждый полк имел свои индивидуальные особенности в одежде. Поэтому честь мундира — это, прежде всего честь полка, от которого неотделима и личная честь.

На протяжении двух столетий имперской истории Россия была участницей целого ряда войн с европейскими и азиатскими странами. И в военных действиях непосредственно, и в воспоминаниях о них спустя время вырабатывались основные принципы военной этики. Эти принципы не имели юридически закрепленного международного статуса, но им старались следовать во время войн армии воюющих стран (по крайней мере, стран европейских). Отношение к мирному населению (как к своему, так и к чужому), отношение неприятелю на поле боя, к неприятелю раненому, к неприятелю пленному — это, и много другое определялось достаточно жесткими, хотя и не писаными правилами, которые худо-бедно соблюдались всеми сторонами. Несоблюдение этих правил являлось чрезвычайным событием и выводило нарушителей за круг цивилизованных людей, навсегда ложилось пятном на их репутацию, сохранялось в памяти как преступление. (Денис Давыдов запомнился как образец благородного солдата-партизана, а не менее героический, но жестокий до кровожадности его коллега Фигнер романтического ореола в памяти потомков не удостоен.)

Считалось вполне нормальным лечить вражеских раненых (вспомним, как после Бородинского сражения и в русских, и во французских лазаретах лекари спасали раненых, не смотря на их мундиры). Естественным образом, пленного офицера часто усаживали за один стол с победителями. И никому и ни при каких обстоятельствах не приходило в голову пытаться выведать у пленного военные секреты. Подобным поведением гордились, предъявляя его в качестве образца для подражания. Конечно, бывали и исключения (тот же Фигнер зверски мучил пленных), но они осуждались общественным мнением. Важным было понимание принадлежности к одному кругу военных людей, в котором превыше всего ценилось безупречное выполнение воинского долга. Поэтому храбрость противника всегда вызывала подчеркнутое уважение, которое демонстрировалось при личном общении во время перемирия или по окончании войны, а также проявлялось в обращении с пленными. С современной точки зрения ситуация порой может выглядеть парадоксальной, но офицеры двух воюющих

между собой армий в XVIII–XIX веках часто были ближе друг другу (по образованию, воспитанию, образу жизни), чем к собственным солдатам.

Положение вещей стало постепенно меняться во второй половине XIX столетия, когда на смену относительно небольшим по численности профессиональным (в данном случае не имеет значения, рекрутским или наемным) стали приходить массовые армии, созданные на основе всеобщей воинской повинности населения. За счет притока кадров «со стороны» понемногу стал размываться офицерский корпус. Уже к началу XX века в русской армии потомственные офицеры дворянского происхождения составляли чуть более половины в пехотных полках. Отбывающие воинскую повинность вольноопределяющиеся — выпускники гимназий и реальных училищ — через год, после сдачи соответствующих экзаменов, получали офицерские погоны. Часть из них потом оставалась в армии навсегда. Не имея в прошлом семейного воспитания в духе полковых традиций, отпрыски чиновничьих, купеческих и даже крестьянских семей не сразу срастались с новой для них средой. Многие поведенческие стандарты для них были неприемлемыми. Конечно, так было не везде. Наиболее «традиционными» в русской армии были кавалерийские полки, особенно гвардейские. Служба в них требовала значительных личных средств и была по карману лишь обеспеченным людям (в гвардейской кавалерии — очень обеспеченным). В силу этого обстоятельства кастовость кавалерийского офицерства держалась дольше, чем где-либо в армии. В пехотных частях, особенно провинциальных, сила традиций не была столь значительна.

К 1914 году в армии мирного времени насчитывалось около сорока тысяч кадровых офицеров. Именно им пришлось испытать на себе быстро меняющийся характер военных действий и изменения правил поведения на войне.

В первые месяцы войны, когда мобилизация в воюющих странах еще только начинала разворачиваться по-настоящему, на полях сражений столкнулись армии, состоящие в значительной степени из кадровых войск. Несмотря на чрезвычайно ожесточенный характер боевых действий и неожиданно для всех высокий процент потерь, в это время продолжали сохраняться традиционные принципы отношения к противнику. Фронтовые корреспонденции в прессе, личная переписка участников сражений, их позднейшие воспоминания полны эпизодов проявления милосердия к неприятельским раненым, прекращения огня в случае отступления противника, товарищеского отношения к пленным. Зафиксированы массовые случаи неформальных договоренностей, связанных с бытовыми обстоятельствами (чаще всего фиксировалось своеобразное «водяное перемирие», когда у противоборствующих сторон был общий источник водоснабжения и им пользовались соблюдая очередность, на виду друг у друга). Особенно ярко это проявлялось во взаимоотношениях офицеров враждующих армий. Русские офицеры видели в своих немецких или австрийских коллегах людей одного с ними круга. Их воспитание, образование, образ жизни были достаточно сходными. Исполняя долг перед страной, они должны были воевать друг с другом, но взаимной ненависти между ними не наблюдалось. Наоборот, источники этого периода содержат немало примеров проявления по-настоящему рыцарского поведения. В воспоминаниях Владимира Литгауэра, в 1914 году офицера Сумского гусарского полка, есть потрясающий эпизод неформального общения русских и немецких кавалеристов в перерывах между боями. Офицеры обменивались подарками (коньяк и сигары от немцев, водка и папиросы от русских); кульминацией стал общий пикник, когда договорившись о прекращении огня в воскресенье, офицеры собрались на заранее облюбованной на нейтральной полосе плащедке и в течение нескольких

часов совместно угощались, ведя беседы о театре, женщинах, лошадях и т. п., совершенно не касаясь, по негласному соглашению, военно-политических сюжетов [см. 3]. Подобное, кстати, было и на других фронтах — известны случаи, когда между немецкими и английскими или французскими позициями устанавливались негласные перемирия для мирной встречи Рождества в окопах.

Отношение к противнику не имело под собой идеологической основы, как это будет позднее, в период Второй мировой войны. В профессиональной военной среде немцев или австрийцев редко именовали врагами — в источниках личного происхождения летом-осенью 1914 года чаще фигурирует немного старомодное «неприятель». Между тем выходявшие в то же время в стране газеты буквально захлестывал пафос борьбы. Газетные статьи, очерки и фельетоны первых месяцев войны активно формировали образ смертельного врага. В зависимости от читательской аудитории того или иного издания уровень осмысления происходящих событий варьировался в нем от размышлений о неизбежности культурно-цивилизационного противостояния до незатейливого плаката лубочного типа.

Огромные потери, которые сразу понесли воюющие армии, особенно тяжело коснулись именно офицерского корпуса. По подсчетам П. А. Зайончковского процент убитых, раненых и пропавших без вести среди офицеров был значительно выше аналогичного процента среди нижних чинов [1, с. 236].

Особенно катастрофичны в первый период войны были потери в кавалерийских частях. Неизвестные ранее средства борьбы — колючая проволока и пулеметы стали непреодолимым препятствием, о которое разбивалось упорное мужество кирасирских эскадронов и отчаянная лихость казачьих сотен. Тактические же приемы кавалерии, а главное, принципы офицерской этики здесь оставались неизменными со времен наполеоновских войн. Результатом стала массовая гибель подразделений, которые, как упоминалось выше, являлись основными носителями традиций старой офицерской школы. Высоки были потери офицерского состава и в пехотных частях — без солдатской скатки, но с обязательной по форме шашкой, офицер был хорошо виден на поле боя. В результате, по подсчетам исследователей, к 1917 году в русской армии осталось лишь 4% офицеров, надевших погоны до начала войны [2, с. 27].

Массовая мобилизация, развертывание армии военного времени повлекли за собой необходимость резкого увеличения количества офицеров. В мундиры пришлось облечься тем, кто еще недавно вызывал насмешки у военной молодежи. Вчерашние штатские («шпаки»), прослужившие когда-то после окончания высшего учебного заведения положенный год в качестве «вольноперов» (т. е. вольноопределяющихся) и сдавшие экзамен на офицерский чин, теперь массово пополняли армию. Это была совсем другая среда. В отличие от кадровых офицеров, глубоко презиравших всякую «политику» и гордившихся тем, что не читают газет, офицеры запаса из числа призывных поверенных, учителей гимназий, врачей и инженеров обладали, несомненно, более широким политическим кругозором. Иными словами, в армию на командные должности массово пришли читатели газет. Эти люди были чужды офицерской субкультуре с ее четкими, не нуждающимися в обосновании правилами. Большинство из них психологически не были готовы к реалиям войны. Смерть или увечье на поле боя, совершенно естественные в глазах военного профессионала, воспринимались в этой среде совершенно иначе. Двадцать веков европейской культуры, унаследованные посредством гимназии и университета этими людьми, не давали, как выяснилось, никакого преимущества на войне перед людьми, которыми слово «университет» иногда

употреблялось в качестве бранного. Тяжесть фронтового быта, окопная антисанитария, кишечные расстройства, вши — все это разительно контрастировало с книжным опытом войны. Неприглядная смерть и неприглядные увечья в массовом масштабе быстро ломали привычное в этой среде восприятие индивидуальной ценности человеческой личности. По воспоминаниям участников боев 1915 года, ужаснее всего воспринималось отсутствие визуального контакта с противником: откуда-то из-за горизонта летят снаряды и сеют смерть в окопах. Противник воспринимался как абстрактное Зло — его почти не видно, но результаты его деятельности страшны. Тем более в 1915 году русская армия почти повсеместно отступала, оставляя поля сражений неприятелю. Поэтому убитых неприятельских солдат видеть приходилось далеко не всем, зато свои были в избытке. Именно в период катастрофы 1915 года в офицерской среде происходят быстрые изменения в отношении к немцам и австрийцам. Кадровых офицеров оставалось уже сравнительно мало, а одетые в шинели интеллигенты довольно скоро персонифицировали свои физические и нравственные страдания в противнике, который уже на глазах превращался во врага. Причем быстро находились объективные основания вражды, неизвестные военным профессионалам (можно вспомнить, к примеру, какую ахиену писал по этому поводу в 1915 году Н. Бердяев в статье «Душа России»). Кадровые офицеры выполняли свой долг, сражаясь с такими же, как и они, профессионалами. У них было возможным взаимное уважение, отсутствие ненависти и т. п. Теперь же, в условиях глобальной войны друг другу противостояли не просто армии, а вооруженные народы. Необходимость участия в массовом насилии, в совершении убийства противоречила нравственным представлениям и психологическим установкам людей интеллигентных профессий. Поэтому образ противника быстро лишался человеческих качеств, происходило его стремительное «расчеловечивание». В прессе появилось большое количество публикаций, в которых немецкие и австрийские войска именовались ордами диких и безжалостных варваров и т. п. Эти определения постепенно переносились целиком на народы противостоящих государств. Газетные публикации о зверствах, допускаемых противником по отношению к мирному населению, пленным, раненым на поле боя и т. п. формировали новые стереотипы восприятия. Именно в период большого отступления 1915 года возникла и стала широко распространяться тема ненависти к врагу. Тем более что военные действия шли в глубине российской территории и вражеские армии отчасти уже воспринимались как захватнические.

Справедливости ради следует заметить, что, несмотря на очевидную неестественность пребывания людей мирных профессий на войне, все они, в большинстве своем, честно выполнили воинский долг. И если в 1914 году на полях войны погибла кадровая армия, то в 1915 массово полегла интеллигентная молодежь.

Между тем война требовала все новых и новых офицеров. Военные училища сразу перешли на ускоренный выпуск — вместо двух лет подготовки осталось лишь четыре месяца. В 1915 году был резко опущен образовательный ценз для поступающих в них абитуриентов. В довоенное время для поступления в военное училище требовалось наличие среднего образования, теперь образовательный минимум сократили до шести, а позже и до четырех классов любого среднего учебного заведения. Кроме того, ускоренная подготовка и выпуск без экзаменов стали широко применяться на фронте для георгиевских кавалеров из числа унтер-офицерского состава при условии наличия у них хотя бы элементарной грамотности. В результате офицерская среда стала еще более пестрой. Мемуаристы часто упоминают эпизоды, относящиеся к периоду

1915–1917 годов, когда в офицерской столовой или госпитальной палате оказывались рядом люди, имеющие равный статус, но чрезвычайно далекие друг от друга по образованию, воспитанию, системе ценностей и т. п. В качестве примера можно привести воспоминания Д. П. Оськина об эпизоде посещения в госпитале его и других раненых офицеров московскими дамами из благотворительного общества. По словам мемуариста, дамы разговаривали между собой «на каком-то не русском языке» [Цит. по: 4, с. 114]. То есть автор в силу отсутствия образования не только не знал французского языка, но он даже не знал о нем как о традиционном языке общения аристократии. Офицеры ускоренного выпуска (на военном жаргоне того времени — «Володи») в количественном отношении существенно превосходили своих сослуживцев из других социальных групп. Разумеется, речь идет исключительно об обер-офицерском составе, т. е. об офицерах в звании от прапорщика до штабс-капитана. Старшие офицеры и генералитет несли существенно меньшие потери в боевых действиях и в массе своей продолжали оставаться кадровыми в течение всей войны.

Прапорщики ускоренного выпуска зачастую тоже являлись читателями газет и даже книг, только уровень этого чтения в большинстве случаев не выходил за пределы, определяемые их культурным и образовательным уровнем. В этой среде на немцев и австрийцев смотрели без уважения военных профессионалов, и без какой-либо рефлексии вчерашних универсантов. Патриотические настроения в этом кругу часто выливались в форму унижения противника. Именно в этой среде находили благодарных читателей авторы статей, в которых немцы именовались «колбасниками» и другими, не менее благородными прозвищами. Офицеры этого призыва окончательно расстались с последними представлениями об этике войны. В их восприятии противник обычно именовался врагом, без каких-либо синонимов, предполагавших нейтральную психологическую оценку. Вместо отсутствующего книжного опыта был опыт бытовой, в рамках которого враг воспринимался в качестве первопричины личных и коллективных страданий на войне; шире — в понимании людей этого круга наличие врага и являлось самой причиной войны. Между прочим, офицеры, оказавшиеся позднее в рядах Красной армии, в подавляющем большинстве происходили именно из этой группы. И в боях Гражданской войны, и (для тех, кто дожил) в Великую Отечественную, когда военное противостояние имело уже мощный идеологический фундамент, их личный опыт восприятия противника в качестве объекта для ненависти пришелся весьма кстати.

Некоторое исключение в этой группе составлял лишь небольшой процент вчерашних кадетов. В кадетских корпусах, в отличие от военных училищ, срок обучения в военное время оставался прежним. И в течение всех военных лет, вплоть до 1917 года, кадетские корпуса каждую весну исправно поставляли в училища поколения своих выпускников. В значительном большинстве это были сыновья и внуки кадровых офицеров. Среди них подчеркнута сохранялись корпусные и училищные традиции старой школы. Но кадетская прослойка была теперь незначительной и большого влияния на общий уровень офицерства оказать не могла.

Таким образом, в ходе одной войны произошло стремительное изменение традиционных культурных кодировок. В итоге сделавшись массовой, война потеряла прежний романтический ореол, ушли в прошлое обычаи рыцарского поведения на поле боя. Элементом военно-патриотического воспитания стало прививание ненависти к тем, кто не входит в условную группу «мы».

ЛИТЕРАТУРА

1. Зайончковский П. А. Самодержавие и русская армия на рубеже XIX–XX вв. — М., 1978.
2. Кавтарадзе А. Г. Военные специалисты на службе Республики Советов. 1917–1920 гг. — М., 1988.
3. Литгауэр В. Русские гусары. Мемуары офицера императорской кавалерии. 1911–1920. — М., 2006.
4. Руга В., Кокорев А. Повседневная жизнь Москвы. Очерки городского быта в период Первой мировой войны. — М., 2011.

МАРТИН ЛЮТЕР И ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ О ВОЙНЕ С ТУРКАМИ: К ВОПРОСУ О РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В РАМКАХ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ЕВРОПЫ

В статье рассматривается проблема восприятия турок в XVI в., когда средневековая концепция «священной войны» переживает кризис. Автор анализирует «турецкие» тексты Мартина Лютера и Эразма Роттердамского 1529–1530-х гг. Рассматривая турок как инструмент Божественного гнева, они отрицают идею наступательной войны, призывая к сопротивлению. Их аргументация и описание условий войны отражают те идеи, которые лягут в основу новой европейской идентичности.

Ключевые слова: конфессионализация, справедливая война, идентичность, Мартин Лютер, Эразм Роттердамский.

Z. A. Lurie

Luther and Erasmus on the War against the Turks: the Question of Religious Identity within Confessional Europe

The article studies the problem of the European reflection of Turks in 16th century, when the Holy-war-idea became irrelevant. The author analyses Turkish texts by Martin Luther and Erasmus von Rotterdam, written in 1529-1530s. Understanding Turks as an instrument of God's punishment, they reject military practice of that time, calling upon passive resistance. Their arguments and terms reflect those ideas that are part of European self-identity of the period.

Key words: confessionalisation, just war, indentity, Luther, Erasmus.

Война с турками для классического Средневековья — это «священная война». Походы на Восток против неверных, служа на практическом уровне средством легитимизации статуса и возможностью обогащения, вели к сложению мировоззренческих мифов. Как отмечает Т. Каумфанн, недостаточная осведомленность о религии и образе жизни мусульман наряду с военной агрессией последних способствовали формированию образа турок как фактора европейской идентичности [21, s. 6–7]. Центром антитурецкой пропаганды выступал Святой престол, постулируя необходи-

* Зинаида Андреевна Лурье — аспирант Исторического факультета СПбГУ, кафедра истории средних веков, ассистент Филологического факультета СПбГУ, zinaidalourie@gmail.com.

Данная работа выполнена при финансовой поддержке правительства Санкт-Петербурга (кандидатский проект № 1.1/22–06/01А).

мость объединения христианских государей и императора под эгидой Папы. Начиная со второй половины XIV в. набирают силы центробежные тенденции, идут процессы нациогенеза и формирования представлений о политической независимости. На этом фоне происходит разрушение и этой универсальной христианской идеи: уже на соборе в Мантуе 1459 г. Пий II попрекал правителей в том, что они предоставили туркам «полную свободу действий», погрязнув в усобицах [1, с. 241]. Согласно А. В. Доронину, войны с турками выступали внешним фактором национального единения, тогда как идея военной кампании против них вписывается в концепции «*translatio Imperii*» [2, с. 66–69]. Так, в немецких землях в период правления Максимилиана и Карла V борьба с турками изображается как единоличная задача императора [19, s. 61–62]. В частности, кооперация с папой отрицается по финансовым причинам: антитурецкая кампания рассматривается попытка Рима выбить деньги из немецких земель [24, р. 44–45]. Эти процессы получают логическое завершение в период Реформации и конфессионализации, для которых характерно нивелирование турецкого фактора. Османская угроза для Центральной Европе — слишком далекая проблема по сравнению с проблемами конфессиональной и политической независимости. Призывы к организации сопротивления туркам звучат со стороны Рима, однако не получают поддержки. Османы начинают участвовать во внутриевропейских конфликтах в качестве ударной силы (так, Франциск I прямо призывал султана в 1525 г. к нападению на Венгрию). В середине 1520-х гг. происходит «заморозка» военных кампаний [10, р. 9]. Все это выступает сигналом окончания периода «Крестовых походов» и риторики воинствующей Церкви.

Стремительное наступление турок на Венгрию, падение Белграда 1522 г. и Мохачская битва 1526 г. породили настоящую «турецкую истерию» [см. 20]. Объясняя победы османов, современники трактуют события в провиденциальном ключе, связывая поражения христианских стран с «Божественным гневом» [см. 26]. Теологическим аргументом здесь служило пророчество Исайи, согласно которому армии ассирийцев должны были покарать неверный Израиль. Интеллектуалы активно разрабатывают проблемы войны и мира и переписываются с венгерским двором [см. 17]. Однако политическая элита была склонна нивелировать размах турецкой опасности: рейхстаг в Шпайере постановил сконцентрироваться на конфессиональных вопросах, оставив в стороне антитурецкую кампанию [см. 16]. Приближение турецкой армии и осада Вены, однако, способствуют росту истерии в немецких землях. Радикальные протестанты распространяют призывы к переходу под турецкое владычество. Одни руководствуются тезисом о невозможности борьбы с «рукой Божьей», другие — предпочитают покорность туркам правлению Антихриста-папы и рассказывают басни о веротерпимости султана [10, р. 20]. Известны добровольные случаи перехода немцев и итальянцев, ищущих защиты от «христианской тирании», на сторону врага [27, р. 161].

В то же время для современников ход войны служил доказательством правоты той или иной конфессиональной идеи: так, католики связывали победу турок в Мохачской битве с развитием лютеранской ереси, тогда как лютеране — с искажением евангельской проповеди папистами. В этих условиях появляются ключевые тексты, предлагающие причины для войны с турками и алгоритм борьбы: «О войне против турок» (1529) [23, bd. 30/2, s. 107–148] и «Проповедь против турок» (1530) [23, bd. 30/2, s. 160–197] Лютера и «Полезнейшее рассуждение о войне с турками» Эразма Роттердамского [25, t. 2/7, р. 31–82]. Несомненно, что Нюрнбергский религиозный мир 1532 г. был заключен под влиянием этих сочинений [18, s. 78, 127] [см. 30]. В чем

была причина эффективности данных текстов, и какая из предлагаемых моделей более соответствовала требованиям времени?

Целью обоих авторов является призыв современников к «справедливой войне»: в своих рассуждениях они опираются на Августина [см. 31], а также на более позднюю гуманистическую традицию [см. 13]. Алгоритм, описанный Лютером и Эразмом, сводится к достаточно простой схеме. Военные победы турок — следствие греховности христиан (так, текст «Рассуждения» написан как комментарий на 28-й псалом Давида, посвященный «Гласу Господа») [25, t. 2/7, p. 52]. Первым и основным способом борьбы, позволяющим «нейтрализовать» дьявольские силы и получить Божественное прощения, является исправление нравов [23, bd. 30/2, s. 117] [25, t. 2/7, p. 31–38]. Следующим этапом возможен и честный бой с турками — справедливая война, условием которой является ее оборонительный характер (этот тезис мы встречаем уже у Макиавелли в комментариях на сочинения Тита Ливия) [5, с. 131]. При всем сходстве позиций, Лютер и Эразм, во-первых, выделяют разные причины гнева Господа; во-вторых, указывают различные основания для сопротивления врагу; и, в-третьих, предлагают отличные алгоритмы военного сопротивления [28, p. 209–210].

Лютер объясняет причины поражения христиан грехами католиков: паписты отвергли его тезисы, а турки указывают им на совершенную ошибку [23, bd. 30/2, s. 113]. Особенно возмутительным считает он пропаганду «священной войны»: из Писания следует, что христиане не должны воевать и даже противостоять злу физически, что, в первую очередь, касается священников [23, bd. 30/2, s. 109, 113–114]. С другой стороны, тиранический характер турецкой власти и союз турок с Сатаной указывает на необходимость сопротивлению врагу [23, bd. 30/2, s. 116, 119, 124, 125–126, 133]. Под тираном Лютер понимает правителя, который покусился свободу веры своих подданных и которому необходимо противостоять духовно [4, с. 139–148]. Турецкая тирания особенно страшна тем, что основывается на ложном учении, с которым Лютер знакомит читателя, сообщая не только основы веры, но и сведения об аморальных нравах турок (при этом он оговаривает, что среди них есть и «настоящие христиане») [23, bd. 30/2, s. 122–128] [см. 9].

«Военная проповедь» фактически представляет апологию мученичества за веру в условиях османского владычества [23, bd. 30/2, s. 192–194]. Более того, поскольку «Турок» ведет себя незаконно, нарушает границы и совершает разбойничьи набеги, то необходимо и военное сопротивление [23, bd. 30/2, s. 124, 142; 175–177]. Войну с турками должен возглавить Император, чью власть реформатор считает единственной легитимной силой [23, bd. 30/2, s. 116, 147]. Все другие, желающие стяжать славу в войне с врагом, поплотятся за это, равно как крестьяне поплатились за восстание [23, bd. 30/2, s. 145]. Тем не менее даже участие Карла V может не обеспечить победы: уповать нужно только на волю Господа [23, bd. 30/2, s. 148]. В «Военной проповеди» Лютер развивает эту идею в контексте протестантской эсхатологии: турецкое завоевание указывает на близость «последних времен» [см. 8]. Анализируя пророчество Даниила, он делает вывод, что немецкие земли (т. е. Римская империя) устроят в схватке с турками (Дан 8: 9–10) [23, bd. 30/2, s. 166].

Эразм занимает более универсальную позицию: причиной «гнева Господа» являются раздоры в христианском мире — следствие мелочных мотивов правителей [25, t. 2/7, p. 31–32, 56]. Он не заостряет внимания на конфликте с реформаторами, в то же время критикуя папскую политику, что позволяет воспринимать его текст вне конфессионального конфликта. Эразм в достаточно общих терминах призывает

христиан, особенно, правителей к раскаянию и исправлению жизни, выполнению своих обязанностей и примирению друг с другом. Господство принципа «concordia» является гарантом победы христианского войска [25, t. 2/7, p. 58, 64, 68]. Необходимость противодействия турецкому султану Эразм также объясняет вне религиозного конфликта, специально замечая, что ничего не скажет о религии турок, хотя и признав, что они воюют «без Бога» [25, t. 2/7, p. 49]. Безусловно, это связано с «толерантностью» Эразма, считавшего мусульман «почти христианами» [25, t. 2/7, p. 53] [25, t. 5/3, p. 15]. Турецкий султан, по его мнению, действует наподобие тиранов древности, укрепляя и расширяя свое государство, однако в других исторических условиях: его экспансия направлена против европейцев, несет упадок и разрушение, тогда как прежние тираны несли прогресс варварскому миру. Следствие их завоевания — кризис культуры, республиканского устройства и церковного порядка [25, t. 2/7, p. 78].

В лучших традициях гуманистической риторики (он опирается на сочинения «О цезарях» (1516) Джованни Баттиста Эгнацио и «О происхождении турок» Иоганна Куспиниана (1521)) Эразм изображает турок варварами, не обладающими добродетелью и достоинствами. Он утверждает, что турки достигли высшей степени нечестивости, поскольку христианские народы перестали проявлять ревность в добродетели [25, t. 2/7, p. 38–49]. Таким образом, война против них справедлива не только потому, что носит оборонительный характер, но и потому, что это культурное противостояние. Эразм не заостряет внимания на алгоритме сопротивления: ему важно не объединение под властью императора, но восстановление единого «Christenheit», торжество республиканского принципа.

В условиях конфессиональной и политической разобщенности Лютер и Эразм пытаются найти те точки соприкосновения, которые, по их мнению, могут лечь в основу объединения против турок. Эразм успешно играет на цивилизационных стереотипах, и именно историко-этнографическая часть его сочинения оказывается наиболее значимой. Так, например, в один компендиум 1531 г., посвященный турецкой проблеме, была включена сокращенная редакция произведения гуманиста, фактически сведенная к доказательствам превосходства европейцев над турецким варварством [12, s. 418–419]. Однако его попытка призвать монархов к воссозданию «Christendom» не была эффективна. Последователи Эразма переосмыслиют его риторику уже в рамках конфессиональной системы координат. В этом смысле тезисы Лютера, что называется, «шли в ногу со временем». В основе его описания турецкого врага лежит религиозная идентичность, а идея «бича Божия» используется как инструмент евангелической проповеди. При этом, однако, принципиальным является масштаб осмысления проблемы: о войне с турками Лютер говорит как о проблеме национальной, это проблема Империи и лояльности императору.

Эффективность этой идеи была доказана в 1532 г., когда войска, возглавленные Карлом V, отбросили турок от ворот Вены.

ЛИТЕРАТУРА

1. Делюмо Ж. Ужасы на Западе. — М.: Голос, 1994.
2. Доронин А. В. Турецкая угроза в XV в. и национальный вопрос // Война в зеркале историко-культурной традиции: от античности до нового времени. — СПб.: НП-Принт, 2012. — С. 66–69.

3. Лютер М. Время молчания прошло: Избранные произведения 1520–1526 гг. / Пер с нем., ист. очерк, комм. Ю. А. Голубкина. — Харьков: Око, 1992. — С. 181–222.
4. Лютер М. Избранные произведения. — СПб.: С-Петербургский центр христианской литературы и информации, 1997.
5. Макиавелли Н. Государь (Il Principe). Рассуждения на первые три книги Тита Ливия. — СПб.: типг. Тиблена и К (Неклюдова), 1869.
6. Эразм Роттердамский. Воспитание христианского государя. — М.: Мысль, 2001.
7. Эразм Роттердамский. Похвала глупости / Пер. с лат. П. К. Губера; Ред. пер. С. П. Маркиша. — М.: Гослитиздат, 1960.
8. Baldwin J. T. Luther's Eschatological Appraisal of the Turkish Threat in Eine Heerpredigt wider den Türken // Andrews University Seminary Studies. — 1995. — Vol. 33. — N 2. — P. 196–202.
9. Bobzin H. Martin Luthers Beitrag zur Kenntnis und Kritik des Islam // Neue Zeitschrift für systematische Theologie. — 1985. — Bd 27. — S. 262–292.
10. Bohnstedt J. The infidel scourge of God: the Turkish menace as seen by German pamphleteers of the Reformation era. — Philadelphia: American Philosophical Soc., 1968.
11. Brecht M. Luther und die Türken // Europa und die Türken in der Renaissance. Tübingen, 2000. — S. 9–27.
12. Brunner H., Hamm J., Herweg M. Dulce bellum inexpertis: Bilder des Krieges in der deutschen Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts. — Wiesbaden: Reichert, 2002.
13. Dickmann F. Der Krieg als ethisches Problem in Antike und Mittelalter // Friedensrecht und Friedenssicherung. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. — S. 79–90.
14. Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521) / Hg. P. Fabisch, E. Iserloh. — Bd. 2. — Münster: Aschendorff, 1988.
15. Du Boulay. Historia Universitatis Parisiensis / Reprint. — Vol. 6. — Frankfurt-am-Main: Minerva, 1966.
16. Fischer-Galati S. A. Ottoman Imperialism and the Lutheran Struggle for Recognition in Germany, 1520–1529 // Church History. — 1954. — Vol. 23. — N 1. — P. 46–67.
17. Herding O. Humanistische Friedensideen am Beispiel zweier. «Friedensklagen». Originalbeitrag erschienen // Die Humanisten in ihrer politischen und und sozialen Umwelt / Hg. O. Herding. — Boppard, 1976. — S. 7–35.
18. Geldner F. Die Staatsauffassung und Fürstenlehre des Erasmus von Rotterdam. — Berlin: Emil Ebering, 1930.
19. Glassl H. Das Heilige Romische Reich und die Osmanen im Zeitalter der Reformation // Südosteuropa unter dem Halbmond. G. Stadtmüller zum 65. Geburtstag. — München: Rudolf Trofenik, 1975. — S. 61–72.
20. Göllner C. Turcica: Die europäischen Türkendrucke des 16. Jahrhunderts. — Bucuresti; Berlin: Ed. Acad. Republicii Socialiste România, 1961. — Bd. 1–2.
21. Kaufmann T. Türckenbüchlein: Zur christlichen Wahrnehmung. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
22. D. Martini Luthers Briefwechsel. — Berlin: G. Reimer, 1825. — Bd. 1; Berlin: G. Reimer, 1827. — Bd. 4.
23. D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe / Hg. J. K. F. Knaake. — Weimar: Hermann Böhlau, 1883. — Bd. 1; Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1897. — Bd. 19; Weimar, 1908. — Bd 30/2.
24. Miller G. J. Wars of Religion and Religion in war: Luther and the 16th century islamic advance into Europe // Seminary Ridge Review. — 2007. — № 9/2. — P. 38–60.
25. Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. — Amsterdam: Elsevier, 1999. — T. 2/7; Amsterdam: Dulce bellum inexpertis, 1996. — T. 5/3.
26. Patrides C. A. «The Bloody and Cruell Turke»: The Background of a Renaissance Commonplace // Studia Renaissance. — 1963. — № 10. — P. 126–135.

27. Setton K. Lutheranism and the Turkish peril // *Balkan Studies*. — 1962. — Vol. 3. — P. 133–168.
28. Steppich Ch. J. Erasmus and alleged dogma Lutheri concerning war against the Turks // *Lutherjahrbuch* 78, Jahrgang 2011: Organ Der Internationalen Lutherforschung. — Vandenhoeck & Ruprecht, 2012. — P. 205–25.
29. Philipp Melanchthon's Werke / Hg. von F. A. Koethe. — Leipzig: F. U. Broghaus, 1829. — T. 3.
30. Walten J., von. Der Reichstag zu Augsburg 1530 // *Luther-Jahrbuch*. — 1930. — № 12. — S. 1–90.
31. Ziegler K.-H. *Kriegsrechtliche Literatur im Spätmittelalter // Der Krieg im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Gründe, Begründungen, Bilder, Bräuche, Recht* / Hg. H. Brunner. — Wiesbaden: Reichert, 1999. — S. 57–71.

САМОУБИЙСТВО В. В. МАЯКОВСКОГО В КОНТЕКСТЕ СОЛНЦЕБОРЧЕСКОГО МИФА

В статье анализируется творчество В. В. Маяковского, которое рассматривается с точки зрения религиоведения. В сложном комплексе поэтических и прозаических манифестаций авторского Я выделяется мотив солнечного мифа, который развивается в миф солнцелюбивый. Данный мотив является характерным для футуризма, стремившегося к переосмыслению базовых ценностей и образов культуры. Преодоление данного, обожествление человека и, в итоге, его падение вместе с прежними богами, составляют ведущие мотивы творчества поэта, которое переплетается с исканиями не только современников, но и древних религий. Таким образом, самоубийство В. В. Маяковского вписывается в контекст его мировоззрения, становясь естественным исходом его творческой биографии.

Ключевые слова: Маяковский, солнце, миф, бог, самоубийство.

I. A. Shadrihina

Mayakovsky's Suicide in the Context of the Solar Myth

The article analyzes Mayakovsky's poems, which considered in terms of the science of religion. In the hard complex of his poetry and prose demonstrations of Self, a main motive is solar myth, that develops in the solar myth. This motive is characteristic of Futurism, busy to rethink the basic values and images of the culture. Negation of this, deification of man and, ultimately, his downfall with the same gods, are major themes of his poetry, which is intertwined with researches not only his contemporaries, but also of the ancient religions. Thus Mayakovsky's suicide fits into the context of his worldview, becoming a final outcome of his artistic biography.

Key words: Mayakovsky, sun, myth, god, suicide.

В многослойности и многонаправленности русской культуры Серебряного века авангард занимает особую нишу (понятие авангард довольно обширно, оно включает в себя разные направления в искусстве, такие как поэзия, живопись, архитектура и т. д., в том случае, когда речь идет только о поэзии авангарда мы используем слово футуризм).

* Ирина Алексеевна Шадрихина — аспирант, Русская христианская гуманитарная академия, ira.zelinskaja@yandex.ru.

Из трех основных поэтических течений (символизм, акмеизм, футуризм), появившихся в этот период, лишь футуризму удастся не только перешагнуть рубеж 1917 г., но и какое-то время идти в ногу с новой, советской культурой. Русский авангард, находящийся в начале своего пути на зыбких и отнюдь не центральных позициях, спустя сотню лет становится всемирно признанным явлением в мировой культуре. Не будет ошибкой сказать, что в русском авангарде во всемирном масштабе есть два основных «именных бренда»: Малевич — от живописи и Маяковский — от поэзии.

Судьба наследия Маяковского не менее сложна и трагична, чем судьба самого поэта. В начале творческого пути — гонения и скандалы, отрицание и неприятие критикой его работ. Исключением можно считать только дружественные футуристам кружки, но положительные отзывы столь немногочисленны, что им не удается подсластить ту бочку дегтя, которая обрушилась на Маяковского в самом начале. Самим поэтом поддерживаемая репутация хама и варвара, будучи действенной рекламой, работала на скандал: «Скандал — вещь не обидная, а весьма почтенная, являющаяся отголоском, боковой линией знаменитых футуристических выступлений» [6, т. 11, с. 264] или «А если сегодня мне, // грубому гунну, // кривляться перед вами не захочется — и вот // я захохочу и радостно плюну, // плюну в лицо вам // я — бесценных слов транжир и мот» [6, т. 1, с. 86].

После публикации поэмы «Облако в штанах» ситуация обостряется, в критике происходит резкое размежевание — так начинается период успеха и признания. Тем не менее после смерти Маяковский постепенно забывается, идеологически он более не нужен, только после знаменитого письма Л. Брик И. Сталину замалчивание Маяковского на время прекращается.

Далее наступает период, отмеченный большинством исследователей творчества В. Маяковского как наиболее опасный и разрушительный, тот самый период, о котором Пастернак писал в работе «Люди и положения»: «Маяковского стали вводить принудительно, как картофель при Екатерине. Это было его второй смертью. В ней он неповинен» [7, с. 338].

В позднесоветский период было принято ругать Маяковского, так или иначе обвинять в фальшивости и измене, если не политическому строю, то поэтическому слову. В лучшем случае: делить его творчество на лирику и социальный заказ, на раннее и позднее, отказывая последнему не только в искренности, но и в поэтическом таланте.

На этом разделении стоит остановиться подробнее. Трагизм Маяковского не в том, что он раздвоен, напротив, его раздвоенность есть следствие трагизма его судьбы и творчества, берущее начало в мировоззрении поэта. Более того, сама раздвоенность поверхностна, она мнима, что мы и продемонстрируем позднее. Самоубийство Маяковского есть логическое завершение его жизнетворчества, окончательная точка, поставленная рукой автора. Для того чтобы стало возможным увидеть фигуру Маяковского целиком, без aberrаций, должно было пройти время, он сам считал временное дистанцирование необходимым условием для работы с каким бы то ни было событием или явлением. Сейчас мы имеем возможность по-новому оценить значение Маяковского, а также проследить логику творческого пути, приведшего к трагическому финалу. Самоубийство Маяковского, а также его предпосылки, представляя для нас основной интерес в исследовании, будут рассмотрены через призму поэтического материала, а также футуристического контекста.

Основной упрек в адрес Маяковского с этой точки зрения довольно емко выразил Вл. Корнилов:

Сегодня его лучше не читать, а слушать либо издали, либо через несколько стен, чтобы доходили не слова, а гул. Слова у него часто ложные, зато гул настоящий. Он знал силу слов, в его строках бездна поэтического электричества (потому и велик!), но другое дело — к чему он это электричество подключал [5, с. 435].

Однако вернемся к раздвоенности Маяковского. Заметка «О разных Маяковских» была опубликована в «Журнале журналов» в 1915 г.:

Я — нахал, для которого высшее удовольствие ввалиться, напялив желтую кофту, в сборище людей, благородно берегущих под чинными сюртуками, фраками и пиджаками скромность и приличие.

Я — циник, от одного взгляда которого на платье у оглядываемых надолго остаются сальные пятна величиною приблизительно в десертную тарелку.

Я — извозчик, которого стоит впустить в гостиную, — и воздух, как тяжелыми топорами, занавесят словища этой мало приспособленной к салонной диалектике профессии.

Я — рекламист, ежедневно лихорадочно проглядывающий каждую газету, весь надежда найти свое имя...

Я — ...

Так вот, господа пишущие и говорящие обо мне, надеюсь, после такого признания вам уже незачем доказывать ни в публичных диспутах, ни в проникновенных статьях высокообразованной критики, что я так мало привлекателен.

Таков вот есть Владимир Владимирович Маяковский, молодой человек двадцати двух лет [6, т. 11, с. 70].

Далее автор предлагал публике, изругав нахала, циника и извозчика, прочесть незнакомого поэта Вл. Маяковского, после чего следовал поток стихотворных цитат, раскрывающих основные мотивы его лирики. «Вы мне — люди, // И те, что обидели, // Вы мне всего дороже и ближе. // Видели, // Как собака бьющую руку лижет?» [6, т. 11, с. 70].

Чтобы обозначить понимание поэзии Маяковским, обратимся к его статье с характерным названием «Как делать стихи», а также к стихотворению «Разговор с фининспектором о поэзии». Анализ стихотворений Маяковского представляет собой определенную сложность. Это связано с тем, что подлинное, личное, а подчас и автобиографичное в его произведениях переплетено с высокого качества поэтическим мастерством, выполняющим роль камуфляжа для души автора. Поэт в понимании Маяковского скорее мастеровой, чем пророк, а поэзия — такой же труд, как и всякий другой, поэзия — дело и профессия.

Статья была вызвана к жизни требованием утверждения позитивной программы футуристов, которая дала бы некоторые указания касательно нового стихотворчества, помимо ниспровержения классических столпов в поэзии. Маяковский формулирует правила новой поэтики для поэтов — «Я хочу написать о своем деле не как начетчик, а как практик» [6, т. 11, с. 237].

Начнем с того, что на первое место в поэтической работе поэт ставит социальный заказ, за которым следует целевая установка. Далее, по степени важности следуют словарный запас, отбор материала, т. е. умение обращаться со словом, располагающая к работе обстановка и т. д., т. е. подчеркивается отнюдь не вдохновение и какие-либо метафизические аспекты творчества, напротив, на первый план выходят практические навыки и социальная соотнесенность задачи с планом выполнения. Автор настаивает на таких формулах, как социальный заказ, производственный процесс, делание вещи. Раскрытие творческого процесса, называемого автором никак иначе

как «производственным процессом», показывается в мельчайших подробностях. Маяковский, открывая двери в творческую лабораторию, демонстрирует как «работался стих» «Сергею Есенину». Здесь обратим внимание, что Маяковский настаивает: после предсмертного стихотворения смерть Есенина становится «литературным фактом». Литературный факт — это не сама по себе смерть литератора, а тот текст, в котором автор свою смерть фиксирует. Акцент ставится на включенности жизни в литературу, на их неразрывности. В статье Маяковский говорит о трудности исполнения этого социального заказа не только в связи со срочностью и сложностью психологической обстановки, но и о «чересчур большом соответствии описываемого с личной обстановкой»:

Работа совпала как раз с моими разъездами по провинции и чтением лекций. Около трех месяцев я изо дня в день возвращался к теме и не мог придумать ничего путного. Лезла всякая чертовщина с синими лицами и водопроводными трубами. За три месяца я не придумал ни единой строки. Уже подъезжая к Москве, я понял, что трудность и долгость писания — в чересчур большом соответствии описываемого с личной обстановкой [6, т. 11, с. 252].

Итак, Маяковский признается, что написание отклика на самоубийство Есенина было своего рода хождением по краю — слишком много личных совпадений, слишком близко он сам находился к случившемуся — нехватка внутренней и временной дистанции. Написание стихотворения — трудная и опасная работа, отсюда знаменитая формула, выведенная в «Разговоре с фининспектором»: «Поэзия — та же добыча радия» [6, т. 4, с. 29].

Там же встречаем еще одну важную формулу: «Поэзия — вся! — езда в незнаемое» [6, т. 4, с. 29]. И чуть ниже по тексту: «И когда // это солнце // разжиревшим боровом // взойдет // над грядущим // без нищих и калек, — // я // уже // сгнию, // умерший под забором, // рядом // с десятком // моих коллег. // Подведите //мой // посмертный баланс!» [6, т. 4, с. 32] Иначе говоря, «езда в незнаемое» — курс на смерть, как крайнюю точку человеческого будущего. Человек в поэте растворяется, поэзия съедает жизнь, ее попросту не хватает для творчества. Человеческая жизнь недостаточна, она слишком мала поэту, он в ней не может уместиться — отсюда желание безмерности, попытка ухватить бытие полностью, взять в долг у вечности. «Поэт всегда должник вселенной, // платящий на горе проценты и пени» [6, т. 4, с. 32]. В связи с мотивом недостаточности вспомним более ранние стихи Маяковского, в которых гигантомания — постоянная черта, проявляющаяся как в отдельном словоупотреблении, так и как основной поэтический мотив. «Если б был я // маленький, // как Великий океан, — // на цыпочки б волн встал, // приливом ласкался к луне бы. // Где любимую найти мне, // такую, как и я? // Такая не уместилась бы в крохотное небо!» [6, т. 1, с. 131]. Финальный аккорд этого мотива, берущего начало непосредственно в поэтической деятельности — глобальное одиночество и вычеркнутость из здешнего мира: «Какими Голиафами я зачат — такой большой // и такой ненужный?» [6, т. 1, с. 132]

Отношение Маяковского к миру требует погружения в контекст эпохи, а именно в футуристическое мировидение. Футуризм, отчасти возникший как реакция на символизм, некоторым образом наследует ему. Это проявляется в том, что концепция искусства как теургии, цель которого в преображении мира в немалой степени присуща и футуризму, с той необходимой поправкой, что христианский мистицизм был

футуристам чужд, если не враждебен. Не стоит забывать о том, что христианские мотивы в их поэзии довольно распространены. Часто они имеют вид перевертышей, в частности, у Маяковского мы еще в самых ранних стихах встречаем образ «мирского» Бога, т. е. бога низведенного до человека, со всеми присущими человеку слабостями и пороками. Христианский Бог десакрализуется, а на его месте появляется Человек-бог. Футуризм выбирает для себя иную сферу сакрального — сферу языческого. Весь русский авангард вырастает на базе сакрального: Малевич видит в художнике слугителя «религиозного духа», Крученых обращается к религиозной практике и глоссолалиисектанства [3, с. 24], Хлебников черпает вдохновение в египетских религиозных представлениях. Чистая эстетика в искусстве уже не удовлетворяет, появляется необходимость в новом сакральном опыте, отнюдь не всегда соприкасающемся с христианской традицией. Футуризм устремляется к трансцендентному прямо и непосредственно, вырабатывая при этом адекватный способ самовыражения, создавая новый язык, суть которого заключается в возврате к праязыку, к первоистоку — отсюда «заумная речь». По мысли футуристов (Хлебников, Крученых, Маяковский), поэтическое слово должно вновь обрести свою первобытную роль — роль созидающую. Принципиальный аспект его мастерства — поиск или создание того самого, единственно верного слова, поиск места для него в тексте, добывание этого слова любой ценой, даже если она оказывается слишком высока — все это необходимые условия создания произведения действенного, преобразовывающего реальность. В противном случае поэзия не будет орудием для преодоления настоящего мира, она останется всего лишь искусством, замкнется в сфере эстетического и так обесмыслится.

О программной футуристической трагедии «Владимир Маяковский» Пастернак писал в «Охранной грамоте»:

И как просто было это все. Искусство называлось трагедией. Так и следует ему называться. Трагедия называлась «Владимир Маяковский». Заглавье скрывало гениально простое открытие, что поэт не автор, но — предмет лирики, от первого лица обращающейся к миру. Заглавье было не именем сочинителя, а фамилией содержанья [7, с. 218].

Действительно, в отношении Маяковского говорить о лирическом герое нельзя, поскольку в его работах лирический герой — он сам.

Я, бесстрашный, // ненависть к дневным лучам понес в веках; // с душой натянутой, как нервы прѳвода, // я — // царь ламп! // Придите все ко мне, // кто рвал молчание, // кто выл // оттого, что петли полдней туги, — // я вам открою // словами // простыми, как мычанье, // наши новые души, // гудящие, // как фонарные дуги. // Я вам только головы пальцами трону, // и у вас // вырастут губы // для огромных поцелуев // и язык, // родной всем народам. // А я, прихрамывая душкой, // уйду к моему трону // с дырами звезд по истертым сводам. // Лягу, // светлый, // в одеждах из лени // на мягкое ложе из настоящего навоза, // и тихим, // целующим шпал колени, // обнимет мне шею колесо паровоза [6, т. 9, с. 6–7].

Этот отрывок примечателен тем, что в нем собраны основные мотивы творчества Маяковского: солнцеборчество, замещение бога человеком, поиск нового языка, вечность, самоубийство. Обратим внимание на парафраз евангельского стиха «Придите все ко мне все труждающиеся и обремененные и Я успокою вас» (Мф 11: 28), и дальнейшее «чудесное исцеление» — «я вам только головы пальцами трону...» — все это

отчетливо показывает замещение автором Иисуса Христа. Этот мотив характерен для ранних стихов Маяковского: «Но труд поэтов — почтенный паче — // людей живых ловить а не рыб» [6, т. 1, с. 180], на библейских мотивах построена поэма «Человек», вспомним и завершающие слова «Флейты-позвоночника»: «В праздник красьте сегодняшнее число. // Творишь, // распятью равная магия. // Видите — гвоздями слов // прибит к бумаге я» [6, т. 1, с. 258]. Бог у Маяковского человечен, часто даже менее масштабен, чем человек. «И бог заплачет над моею книжкой! // Не слова — судороги, слипшиеся комом; // и побежит по небу с моими стихами под мышкой // и будет, задыхаясь, читать их своим знакомым» [6, т. 1, с. 87]. Маяковский фиксирует межличностные отношения между собой (поэтом) и Богом в лучшем случае как между равными, но чаще Бог стоит на порядок ниже поэта.

В связи с этим обратимся к фигуре Велимира Хлебникова. Его значение для русского авангарда в целом и для футуризма в частности переоценить сложно.

Во имя сохранения правильной литературной перспективы считаю долгом черным по белому напечатать от своего имени и, не сомневаюсь, от имени моих друзей, поэтов Асеева, Бурлюка, Крученых, Каменского, Пастернака, что считали его и считаем одним из наших поэтических учителей и великолепнейшим и честнейшим рыцарем в нашей поэтической борьбе [6, т. 11, с. 156].

Влияние Хлебникова действительно было весомым, чаще всего, говоря об этом, исследователи акцентируют внимание на таких аспектах, как словотворчество и тема времени. И то и другое заслуживают особого рассмотрения, однако в данной работе мы обратимся к иной, не менее важной теме. В связи с регулярно повторяющимся в творчестве Маяковского мотивом солнца, нас интересует солнцезорческий миф в авангарде.

Исследователь творчества Хлебникова Х. Баран одну из глав книги «О Хлебникове» посвятил солнцезорческому мифу. В творчестве Хлебникова этот мотив является одним из главных. Генезис этого мотива отсылает нас к его «общей установке на фольклорные традиции (прежде всего славянские, но также и других народов), на мифологию, на древности, которые на протяжении всей творческой деятельности служили поэту источником лексики, образов и мотивов, вдохновляли на поиски “самовитого” слова и, помогли сформировать его раннюю идеологическую позицию» [2, с. 53–54].

Герои Хлебникова бросают вызов Солнцу и побеждают его. Далее выделим особо интересный для нас момент — смерти героя от солнца и мотив самосожжения [2, с. 54–62]. Принесение себя в жертву огню ради переформирования мира — один из основных мотивов в творчестве Хлебникова. В связи с темой солнца необходимо упомянуть также увлечение Хлебниковым египетской религией, основанной на поклонении солнцу.

Мотив солнцезорчества подхвачен русским авангардом, самое яркое тому подтверждение — знаменитая опера «Победа над Солнцем», которая целиком «поддается интерпретации в рамках солярного мифа» [2, с. 53]. Солнце в этом произведении — это олицетворение старого мира, который необходимо разрушить, чтобы создать новый мир. В этом же произведении мы встречаем альтернативную икону — Черный квадрат.

Солнце — один из наиболее часто встречающихся персонажей в стихах Маяковского. В стихотворении «Я и Наполеон» мотив солнцезорчества является основной

темой: «Через секунду // встречу я //неб самодержца, — // возьму и убью солнце!» [6, т. 11, с. 100]. В этом стихотворении автор бросает вызов солнцу, он призывает к войне со светилом. Исход этой войны герою известен заранее — «Здравствуй, // мое предсмертное солнце, // солнце Аустерлица!» Заключительные слова — «помните: // еще одно убила война — поэта с Большой Пресни!».

Еще один специфический нюанс, встречающийся у Маяковского: солнце — это не просто светило или божество, но нечто большее, с чем поэт имеет много общего. В некоторых случаях поэт представляется сыном солнца. «Солнце! // Отец мой! // Сжался хоть ты и не мучай! // Это тобою пролитая кровь моя льется дорогою дольней» [6, т. 11, с. 78]. Детьми солнца, как мы помним, считали себя фараоны, которые представляли большой интерес для Велимира Хлебникова, который самого себя ассоциировал с Аменофисом IV (Эхнатоном), считая себя его перевоплощением [2, с. 128]. «Детьми солнца» называли себя инки, практиковавшие человеческие жертвоприношения своему верховному божеству. Вообще, человеческие жертвы солнцу довольно распространены в языческих культурах с верховным солярным божеством [1, с. 156–157]. Возможно, отсюда проистекает мотив принесения себя в жертву солнцу.

Здесь нельзя не вспомнить концепцию Фрейда, согласно которой истоки культуры и религии проистекают от первоначального отцеубийства старшими сыновьями. Футуристы, возвращаясь к истокам, создавая новое сакральное пространство, альтернативное переживающему кризис христианскому мировоззрению, в своих произведениях воссоздают нечто древнее, некоторый синтетический сплав культурных традиций прошлого. В случае Маяковского происходит отказ от христианской мировоззренческой системы, ее переворачивание вверх дном, поэт делает скачок от Богочеловека до Человекобога (очень интересен антропоморфизм и физиологизм в поэзии Маяковского, вся его поэзия — это ода Человеку из плоти и крови). Здесь, конечно, невозможно не вспомнить Фридриха Ницше, провозгласившего смерть Бога и возвестившего появление нового Сверхчеловека. Человек Маяковского не нуждается в божестве, он полагает себя самодостаточным. Солнце, как символ божественного, всего лишь часть старого мира, подлежащего разрушению, но как мы показали выше, иногда это разрушение старого требует от поэта героики, самопожертвования ради будущего.

Есть одно выдающееся, на фоне остального творчества поэта, стихотворение — «Необычайное приключение, бывшее с Владимиром Маяковским летом на даче». Оно примечательно тем, что поэт бросает вызов солнцу, и ситуация разрешается без дальнейшего конфликта. Больше того, поэт как бы становится преемником светила на земле, в поэзии. «На “ты” // мы с ним, совсем освоюсь. // И скоро, // дружбы не тая, // бью по плечу его я. // А солнце тоже: // “Ты да я, // нас товарищ, двое! //Пойдем, поэт, // взорим, // воспоем // у мира в сером хламе. // Я буду солнце лить свое, //а ты — свое, // стихами”» [6, т. 1, с. 199–200]. Эта преемственность довольно специфична, поскольку солнце должно быть убито, без этого действия невозможно появление нового сакрального пространства, которое является главной и, по сути, единственной целью искусства.

Если «смерть» отдыхающего бога оставляет только пустоту, быстро заполняемую, впрочем, другими божествами, то насильственная смерть способна творить. В результате их смерти (уничтоженных людьми богов. — *И. Ш.*) в человеческой жизни происходят очень важные изменения. Более того, это новое связано с самой сутью убиенного божества и, таким образом, продлевает его существование [11, с. 97].

В данном случае поэт сам занимает место солнца — символа старого мира, подлежащего уничтожению ради будущего мира, преемственность светилу обязывает его светить «до дней последних донца». Новое грядущее «без нищих и калек», это вечность, к которой Маяковский себя готовил. Гигантомания свойственна ему не только в метафоре, но в постановке вопроса перед вечностью. Всесторонний максимализм — все или ничего. Это постоянная исповедь в будущее: «Грядущие люди! // Кто вы? // Вот — я, // весь //боль и ушиб. //Вам завещаю я сад фруктовый // моей великой души» [6, т. 11, с. 130]. Всегда в будущее — «Маяковский — векам».

Огромное количество мелких деталей, связанных с солнцем, а также поверхностных упоминаний соляной символики есть постоянная величина в поэзии Маяковского. Вспомним дихотомию Луна-Солнце: «Морей неведомых далеким пляжем // идет луна — жена моя» [6, т. 11, с. 78], а также скандально знаменитую желтую кофту — «Желтая кофта из трех аршин заката» [6, т. 1, с. 89]. Все эти и многие другие знаки, присущие соляной символике, неотрывны от поэзии Маяковского.

Поэт черпает из себя жизнь, он растрчивает себя, творчество — не что иное, как осознанное самоистребление ради выработки того единственного, сиюминутного слова, направленного на создание принципиально нового. Само по себе написание стихов — это выворачивание себя наизнанку, предельная откровенность перед слушателем и собой. Предельность — еще одна характерная черта поэзии Маяковского. Будучи поэтом полярностей, Маяковский оказывается зажат между экзистенциальным и социальным полюсами — отсюда постоянное соседство любовной лирики с лирикой гражданской, продиктованной социальным заказом. Здесь, самое время прокомментировать ангажированность Маяковского, которую ставить ему в вину стало почти традицией. Гражданская поэзия Маяковского — это поэзия на случай, где определенное событие — есть материал для создания стиха. Этот вид поэзии есть служение, творчество — есть действенная активная преобразующая сила.

Маяковский, сделав личный мотив темой гражданской поэзии, эстетически и идеологически защитил единство человеческой личности, в которой «я» и «мы», переживания и «интересы дела» как бы взаимоотражены друг в друге [8, с. 365].

Он не приемлет полумер, доведение до крайности, до последней возможной точки есть постоянное требование к себе, притом не только в стихах, но и в жизни — его личные письма яркое тому доказательство. Вообще, если обратиться к эпистолярному наследию Маяковского, то можно заметить поразительное тождество интонации стихотворной и прозаической, сравнивая переписку и стихи, мы не встретим интонационного разрыва — Маяковский целостен. Можно говорить о том, что самоубийство Маяковского было неизбежным завершением его творческого пути, завершением абсолютно логичным, поскольку целостность мировоззренческих установок в контексте солнцборческого мифа с необходимостью подводила его к этому итогу. Как было показано на примере лирики Маяковского, у солнцборческого мотива возможно два исхода — либо вызов солнцу и самопожертвование (заметим, что солнце повержено только футуристами в «Победе над солнцем», что касается творчества Маяковского, то исход битвы не в его пользу), то есть осознанная и добровольная смерть в поединке, либо замещение солнца собой, наследование солнцу, которое должно быть убито. Таким образом, и в том, и в другом случае поэт принимает добровольную и осознанную смерть.

В. Н. Терехина в статье «Русский футуризм: становление и своеобразие», подчеркивая роль архаики в его творчестве, писала:

превращения и переодевания, смех на грани плача, полярные, взаимоисключающие состояния, стремление к бессмертию и самоубийству, эгоцентризм и уничтожение, — все это средства защиты себя самого и своих идей в отчужденном мире [10, с. 148].

Но, как известно, эти средства защиты не могут помочь, поэт, назначая себя сыном солнца и солнцезорцем, берущийся создавать новое сакральное пространство, в выбранной для себя языческой системе неминуемо должен принести себя в жертву, что для сферы сакрального будет мироустроительным действием, а для культуры — трагическим литературным фактом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Альбедиль М. Ф. В магическом круге мифов. Миф. История. Жизнь. — СПб., 2002.
2. Баран Х. О Хлебникове. Контексты, источники, мифы. — М., 2002.
3. Бобринская Е. А. Русский авангард как историко-культурный феномен // Авангард в культуре XX века (1900–1930 гг.): Теория. История. Поэтика. — М., 2010. — Кн. 2.
4. Воронский А. В. Маяковский / В. В. Маяковский: pro et contra / Сост., вступ. статья, коммент. В. Н. Дядичева. — СПб., 2006.
5. Корнилов В. Н. Покуда над стихами плачут...: Книга о русской лирике. — М., 2009.
6. Маяковский В. В. Собрание сочинений: В 12 т. — М., 1978.
7. Пастернак Б. Собрание сочинений: В 5 т. — М., 1991. — Т. 4. Повести; Статьи; Очерки / Сост., подгот. текста и коммент. В. М. Борисова и Е. Б. Пастернака.
8. Подгаецкая И. Ю. Избранные статьи. — М., 2009.
9. Сарнов Б. Маяковский. Самоубийство. — М., 2006.
10. Терехина В. Н. Русский футуризм: становление и своеобразие / Русский авангард как историко-культурный феномен // Авангард в культуре XX века (1900–1930 гг.): Теория. История. Поэтика. — М., 2010. — Кн. 2.
11. Элиаде М. Аспекты мифа. — М., 2000.

Метаморфозы религиозного дискурса

УДК 2.53

А. М. Прилуцкий*

СЕМИОТИКА СОЦИО-РЕЛИГИОЗНЫХ КОНТЕКСТОВ РИТУАЛА

Религиозный ритуал представляет собой особую символическую коммуникацию между человеком и миром сверхъестественного. Изучение специфики этих отношений предполагает анализ различных форм контекста ритуального действия. Тем не менее, современный религиозоведение подход к изучению ритуала обычно игнорирует контекстный анализ. В данной работе автор попытался классифицировать основные формы социального контекста ритуала в соответствии с основными функциями религии. В заключение автор доказывает, что социально-религиозный контекст существенно влияет на ритуальное семиозис, создавая специальные механизмы герменевтической интерпретации ритуала.

Ключевые слова: семиотика религии, контекст, ритуал, функции религии.

Alex. M. Prilutskii

Semiotics of Socio-Religious Contexts of the Ritual

Religious ritual is a complex symbolic communication between man and the supernatural world. Study of the specifics of this communication involves the analysis different forms of context of ritual action. However, the modern religious studies approach to the study of ritual usually ignores contextual analysis. In this paper the author attempted to classify the main forms of social ritual context. Various forms of the social context of the ritual were analyzed in relation to the basic functions of religion. In conclusion, the author proves that socio-religious context significantly affects the ritual semiosis, creating special mechanisms hermeneutic interpretation of the ritual.

Key words: semiotics of religion, context, ritual, functions of religion.

Религиозный ритуал представляет собой сложное символическое пространство, в котором человек может не только наблюдать, переживать и выражать свое отношение к сакральному, но вступать в особые коммуникативные отношения со сверхъестественным. Символическая реальность, создаваемая ритуалом, является пространством актуального семиозиса, в котором никогда не прекращаются процессы порождения и функционирования семиотически значимых единиц. При этом формирование символической реальности ритуала происходит в результате взаимодействия ряда семиотических

* Александр Михайлович Прилуцкий — доктор философских наук, профессор, ректор Теологического института Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии, alpril@mail.ru.

процессов, которые можно условно подразделить по их направленности на контекст всего ритуального действия и на текст самого ритуала. Как отмечает Поль Рикёр, «мифологизируя символ, традиция исчерпывает себя; она возрождается благодаря интерпретации <...> т. е. соотнося мифологию с символом и его смысловыми запасами» [9, с. 41]. Контекст является необходимым условием интерпретации символического языка ритуала, именно он обеспечивает непрерывность герменевтической традиции понимания того языка, при помощи которого ритуал реализуется в качестве особого коммуникативного события. Причем относится это не только к контексту ритуальному: многие аспекты коллективных ритуалов, в т. ч. их когнитивное значение может быть понято и описано при помощи обращения к иным, неритуальным контекстам [12, р. 814–827].

Контекст ритуала в широком смысле формируется взаимодействием пространственно-временных характеристик и условий, в которых ритуал совершается, культурно-религиозных установок участников ритуального действия, а также состоянием социосферы, степенью социального напряжения, порожденного изменением качества жизни или иными процессами и событиями. Поэтому контекст ритуального действия представляет собой уже сам по себе сложное пространство смыслопорождения, его элементы обладают собственным семиотическим статусом.

Контекст, безусловно, влияет на актуальное понимание смысла ритуального действия. Ранее мы обращали внимание на то, что для изучения ритуала целесообразно разграничивать значение ритуала как такового, представляющее квинтэссенцию его религиозного смысла вне зависимости от конкретных условий совершения, и интерпретацию ритуала, осуществленную его участниками, совершителями и наблюдателями в условиях хронотопной, реальности, задаваемой совокупностью контекстуальных характеристик. Символизм ритуала обязательно предстает в свете этого как интерпретация значения ритуала, совершенная в условиях его совершения. Воспринимающий ритуал человек преломляет содержание действия, участником или свидетелем которого он является, через призму своего жизненного опыта. Вполне обоснованно С. С. Гусев рассматривает контекст в качестве особой формы пресуппозиции:

Контексты, в рамках которых происходит создание текста, его передача и восприятие, при всем различии между ними, обеспечивают осмысленность реализуемых в обществе коммуникативных актов, а потому их следует рассматривать в качестве специфической формы пресуппозиции [3, с. 56].

На восприятие ритуального текста оказывает влияние масса экстрарелигиозных факторов, таких как настроение человека, степень его физической усталости, личного, зачастую — иррационального отношения к конкретному храму, священнику, эстетическая оценка храма, отношения к другим участникам ритуала, которые могут самим фактом присутствия отвлекать или даже раздражать. Все перечисленные факторы нельзя не учитывать при анализе восприятия и герменевтической интерпретации ритуального текста, хотя и не все они могут рассматриваться как пресуппозиции в строгом смысле. Применительно к значению ритуала оказывается справедливым общение, сделанное лингвистом и философом А. А. Брудным на основе изучения структуры семантического значения слова:

...непосредственно употребляемое слово обладает значением, точно соответствующим ситуации. А каждое последующее употребление слова нетождественно предыдущему, как нетождественны ситуации, в которых используются слова, как нетождественны себе коммуниканты, чья психика подвержена постоянным изменениям [1, с. 19].

Полагаю, что факторы, задающие контекст ритуала, можно подразделить на несколько групп: религиозные, социальные, личностные и хронотопные, последние тоже следует учитывать, так как символизм ритуала формируется в контексте повседневности [11, р. 142–145]. Анализу религиозных и социальных контекстов ритуала и посвящена эта статья.

Религиозные контексты, формирующие герменевтическую ситуацию, в которой совершается восприятие ритуального текста, включают в себя прежде всего тот принципиальный — теологический или мифологический — подход, при помощи которого воспринимается религиозный ритуал его конкретными участниками. Действие религиозных факторов зависит от уровня катехизации участников ритуала и степени литургической компетентности его совершителей, поскольку правильное совершение ритуала кроме всего прочего способствует его правильной интерпретации другими участниками, тогда как любая явная литургическая ошибка или осознанно допущенная инверсия затрудняет восприятие, зачастую становясь неожиданным и ненужным инструментом семиотизации. Такая ошибка заставляет верующих из числа любителей видеть во всем тайный смысл — утверждать, что батюшка не случайно оговорился, что имеет место некоторое зашифрованное откровение, которое следует прочесть в соответствии и на основе собственной (зачастую — болезненно гипертрофированной) духовной интуиции. Подобные ситуации нередко порождают даже эсхатологическую истерику.

Восприятие ритуала теологической религии с позиций мифологической религиозности не только профанирует смысл религиозного действия но и порождает явление народной религиозности, способствуя развитию явлений религиозного синкретизма и синкразии: соответствующие такому восприятию семиотические установки как нельзя лучше способствуют обоим указанным процессам. Полагаем, что семиотический механизм этого явления достаточно прост: трансформация теологического содержания ритуала в ментальный, а позднее и вербальный мифологический текст облегчается тем, что в результате семиотической модификации теологические символы преобразуются в метафоры и аллегории, которыми в большинстве случаев оперирует мифологическое мировосприятие.

Интересным примером влияния религиозного контекста на восприятие ритуала является ситуация, когда представитель иной религиозной традиции воспринимает ритуал незнакомой ему религии и пытается интерпретировать его на основании собственных религиозных установок знакомой ему литургической культуры. Поскольку количество ритуалогем ограничено, неизбежно возникают совпадения (зачастую — формальные), которые становятся основанием для неожиданных утверждений о тождественности обрядов или их элементов в различных религиях, тогда как принципиальные отличия в теологической интерпретации и даже прагматической направленности этих, кажущихся тождественными действий, попросту ускользает от малокомпетентного наблюдателя.

Социальные контексты. Религиозные ритуалы, будучи коммуникативными актами, совершаются и интерпретируются их участниками в рамках разнопланового социокультурного контекста. Данное свойство религиозного ритуала, и шире — ритуального и ритуализированного поведения позволяет рассматривать его в качестве социально значимого события. Значение ритуала не может рассматриваться в отрыве от социального контекста, так как последний зачастую активизирует процессы вторичной семиотизации — различные ритуалогемы получают неожиданную интерпретацию, обусловленную факторами, совокупность которых определяется как социальная ситуация.

Как уже было отмечено, социальный контекст является многоплановым, по своей сути он представляет собой результат взаимодействия разноуровневых текстов, набор которых не носит постоянного характера. В данной статье мы рассмотрим только основные.

Принадлежность к той или иной религиозной общности имеет, в том числе, и социальное измерение. Религиоведам хорошо известны социальные функции религии, среди которых для нас наибольший интерес представляют интегративная, дезинтегративная и регулятивная, поскольку они в большей степени реализуются через ритуальное и ритуализированное поведение.

Интегративная функция религии осуществляется, в том числе, благодаря использованию языка религиозного ритуала. Так, обряды инициации, обрядовые комплексы, совершаемые в связи со сменой социального статуса, мистерии, к участию в которых допущены только посвященные, или культ гения императора, поддерживаемый всей мощью государства, содержат символическую интерпретацию некоего социального содержания. Уже Э. Дюркгейм отмечал, что ритуал содержит символическое осмысление идеи социологизации человека посредством обрядового действия:

...у всех подобных народов существует повсеместно распространенное верование, согласно которому иницируемый, благодаря самому факту инициации, становится совершенно новым человеком; он меняет личность, получает новое имя, а известно, что имя здесь рассматривается не как простой вербальный знак, но как существенный элемент личности. Инициация рассматривается как второе рождение. Эту трансформацию первобытный ум представляет себе символически, воображая, что некий духовный принцип и нечто вроде новой души воплотились в индивиде. Но если убрать из этого верования мифические формы, в которые оно облечено, то не находим ли мы за символом смутно угадываемую идею о том, что воспитание имеет своим результатом создание в человеке нового существа? Это социальное существо [4, с. 352].

Объединяя в рамках единого коммуникативного действия участников, ритуал реализует дезинтегративную функцию через символическое противопоставление посвященных-непосвященных, чистых-нечистых, своих-чужих [2, с. 41–47] и т. д.

Другой уровень социального контекста реализуется на уровне символического статуса, которым может обладать место его совершения. Пространство города обычно отличается существенной концентрацией литургических и паралитургических объектов (к последним относятся культовые здания с ограниченными возможностями совершения культа — часовни, капеллы, оратории, поклонные кресты и, безусловно, некрополи) [6, с. 221]. В условиях, когда городской приход практически перестает восприниматься как объединение верующих на основании территориальной близости к храму, выбор для регулярного посещения той или иной церкви обуславливается совокупностью мотивов, имеющих зачастую и социальный характер. В современных условиях российского города стихийно возрождаются традиции более или менее устойчивого соотношения храмов с уровнями социальной стратификации городского социума, развитые в дореволюционной городской культуре России. Речь идет не только и не столько о банальной двухуровневой стратификации «храмы для богатых» и «храмы для бедных», но о значительно более сложных моделях диверсификации социального пространства города.

В результате возникают «интеллигентские приходы», разновидностью которых являются «университетские приходы», ориентированные на вузовскую профессию, «богемные приходы», в которых ощутимо присутствие представителей творческих

профессий, «эстетские приходы» — притягательные для гуманитарной (а часто и технической) интеллигенции, зачастую подменяющей религиозное эстетическим и т. д. Разумеется, на формирование «интеллигентского прихода» существенное влияние оказывает личность настоятеля, его литургические и гомилетические предпочтения, стиль общения, наличие светского образования, семейные связи, принадлежность в прошлом к интеллигентским профессиям и т. д.

Подобные приходы часто оказываются настолько привязанными к личности священника, что кочуют вслед за ним из храма в храм, если епархиальное начальство переводит его на другое место служения. Именно влиянием подобного контекста объясняется зачастую участие в богослужении, которое членами подобных групп зачастую просто не мыслится в ином социальном контексте.

В крупных городах формируются «номенклатурные приходы» — обычно, но не обязательно, формирующиеся вокруг кафедрального собора, в котором и по будням «символически ощутимо» присутствие должностных лиц и представителей бизнес-элит, считающих для себя (в силу разных причин) полезным присутствием именно на архиерейской службе, иногда — только по праздникам. Однако в силу особого статуса кафедрального собора и традиции посещения его солидной публикой, последний делается притягательным для желающих изменить собственный социальный статус, в том числе при помощи символических средств.

Противопоставление городской — сельский приход тоже раскрывает специфику социального контекста, хотя бы уже потому, что перевод священника из городского храма в сельский приход часто воспринимается как ссылка, а обратное перемещение — как поощрение, награда. Причем причина этого коренится не только в факторе материального обеспечения клирика (на бытовом уровне принято считать все городские приходы — богатыми, а сельские — бедными, что на практике далеко не всегда так), сколько в низком социальном статусе деревни. В данном случае речь не идет о пригородах крупных мегаполисов, которые зачастую совмещают преимущества городской жизни (близость развитой инфраструктуры) и загородной (лучшая экология, все преимущества жизни в отдельном коттедже и т. д.) и не должны рассматриваться как деревня в строгом смысле.

Но если для городского священника перевод в сельский храм не вызывает обычно положительных эмоций, то для мировосприятия городского обывателя бывает характерной бинарная оппозиция городской храм — «ненастоящий», едва ли не безблагодатный, а сельский храм — «исконный», «настоящий», «благодатный». Данная оппозиция глубоко укоренена в социальной истории России.

В истории отечественной культуры страх перед городом и неприятие соответствующих этических и эстетических ценностей связано с социальной и религиозно-культурологической реакцией аграрного населения страны на петровские реформы, направленные на создание регулярного государства, в которые они были (зачастую насильно) вовлечены. Протест против петровских преобразований формировал особую эсхатологическую мифологию, в которой символические атрибуты городской культуры обретали мрачное, зловещее значение знаков приближения конца мира. Не случайно, что именно вокруг новой столицы Санкт-Петербурга, излюбленного города Петра Великого, предмета его гордости, — в народной культуре создается целая эсхатологическая мифология: город антихриста, город-призрак, город, обреченный на затопление в конце времени и т. д. В Европе преодоление провинциализма началось уже в Средние века, как доказывает У. Эко в работе «Эволюция средневековой эстетики»:

Крестовые походы покончили со средневековым провинциализмом. Войны, ведущиеся объединенными силами, дали Средневековью новое гражданское сознание, а философия обратилась к мифу Природы. По мере того как представление о природе становилось более детальным, прекрасное стало атрибутом уже не абстрактного миропорядка, но отдельных конкретных вещей. В период между Оригеном, который настаивал на физическом безобразии Христа, и теологами XIII века, превратившими Христа в сияющий красотой прообраз художественных изображений, наступила зрелость христианской этики и родилась «теология земных реальностей» [10, с. 240].

В истории отечественной культуры силой, противостоящей провинциализму, стала имперская политика, проводимая императорами, начиная с Петра I, эти же цели преследовала и коллективизация и индустриализация периода сталинского правления страной, носившая репрессивный характер и травмировавшая судьбы людей, усиливая мифологическую демонизацию городского уклада жизни.

Следует отметить, что устойчивые представления о том, что сельские жители в большей степени являются приверженцами традиционных религиозных ценностей и отличаются большей религиозностью, нежели городские жители, не соответствует реальности. Вполне типичной является ситуация, когда именно городские жители (дачники, гости) проявляют намного больше интереса к вопросам духовной жизни, посещению храма и беседам со священником, нежели местные жители. Не менее показательны случаи, когда именно городские жители, временно проживающие за городом, ратовали за возрождение храма, тогда как местные жители не только не поддерживали их в этом, но и выступали против, боясь лишиться размещенного в здании храма клуба, дискотечной площадки и т. д.

Интересная перверсия наблюдается сейчас в старообрядчестве. Если в дореволюционный период именно сельские старообрядческие общины отличались высоким уровнем осмысленного, фундированного традиционализма, хорошим знанием теологии и каноники, высоким уровнем книжной культуры, то городские старообрядческие приходы отличались большей индифферентностью к вопросам веры, низкой культурой бытового благочестия и мирской аскетики, как это прекрасно изображает в своих сочинениях П. И. Мельников (Андрей Печерский) и другие писатели и исследователи. В современных условиях сельские старообрядческие общины существенно растратили свой былой духовный и интеллектуальный потенциал, зато обильно продуцируют различные суеверные дискурсы. Уровень катехизации их членов остается весьма низким, книжная культура практически полностью утрачена, знанием богослужебного канона могут похвастаться единицы.

В результате отсутствия достаточной теологической компетентности религиозный традиционализм подменяется бытовым консерватизмом, да и то — преимущественно на уровне ограничения общения с «погаными» или нормами типа: «дабы у коих христиан еще имеются радиоприемники: в домах, избушках, или хоть где бы то не было, то таковые в братию не принимаются, и некакие духовные требы не исправлять...» или «электрочайник подобен самовару» [8, с. 391]. В качестве не менее характерного примера приведу еще несколько норм из «Епитимии за смешательство»: «за питье воды горячей с водогрейки на станции или пароходе — поклонов 100 <...> за питье воды из бочки, крана, принесенного в вагоне или в вакзале — поклонов 100 <...> если кошка или собака нанюхала посудину и из нее наелись люди — поклонов 100» ([5, с. 385–387], орфография оригинала сохранена) и т. д. Современные исследования показали, что бытовой уклад современного сельского старообрядческого населения оказывается нечуждым суеверным и откровенно магическим практикам — заговорам,

использованию различных приемов медицинской магии, неканоническим молитвам и т. д., что в условиях христианской культуры соответствует низкому уровню катехизации и смутному представлению об основах веры.

Подобный дискурс совершенно несвойственен для городских старообрядческих общин, которые отличаются хорошим уровнем катехизации своих членов, в них ощутимо присутствие верующих, пришедших в старообрядчество не в результате одной лишь семейной традиции, но осознанного духовного выбора, им свойственен интерес к теологии, изучению и усвоению традиции, способность к рефлексии, они зачастую способны к историко-теологическим исследованиям. Соответственно бытовому традиционализму сельских вымирающих общин городские общины старообрядцев способны противопоставить осознанный теологический традиционализм, имеющий убедительное патристическое и библейское обоснование.

Таким образом, схема, передающая совокупность социо-религиозных характеристик старообрядческого мира дореволюционной России — «грамотное, консервативное старообрядчество сельское — либерально-индифферентное старообрядчество городское», должна быть заменена на прямо противоположную.

Следует отметить, что если в стратификации дореволюционных городских социо-религиозных общностей отчетливо присутствовали «рабочие приходы» (социальный контекст которых существенно влиял на особенности проповеди и часто задавал особый литургический стиль), то в современной городской культуре подобное явление практически отсутствует. Полагаем, что причин этому две: во-первых, в структуре современного города практически отсутствуют т. н. рабочие окраины — находящиеся на периферии города районы, практически полностью заселенные семьями рабочих близлежащих заводов. Современные т. н. «спальные районы» не являются явлением эквивалентным, так как в социальном отношении их жители не представляют единства. Во-вторых, современные рабочие отличаются достаточно низким уровнем религиозности.

Из сказанного можно заключить, что социо-религиозный контекст играет существенную роль, влияя на ритуальный семиозис, формируя особые механизмы герменевтической интерпретации ритуала.

ЛИТЕРАТУРА

1. Брудный А. А. Значение слова и психология противопоставлений // Семантическая структура слова / Отв. ред. А. А. Леонтьев. — М., 1971. — С. 19–27.
2. Григоренко А. Ю. «Свой — чужой» в истории религии // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. — 2012. — № 146. — С. 41–47.
3. Гусев С. С. Метафизика текста. Коммуникативная логика. — СПб., 2008.
4. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Пер. с фр., составление, послесловие и примечания А. Б. Гофмана. — М., 1995.
5. Епитимии за смешательство 1969–1977 г. // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. История Сибири. Первоисточники / Отв. ред. серии Покровский Н. Н. — Новосибирск, 1999. — Вып. IX.
6. Лебедев В. Ю., Прилуцкий А. М. Семиозис и семиодинамика теологических и мифологических знаковых систем. — Тверь, 2010.
7. По заветам старины. Мифологические сказания, заговоры, поверья, бытовая магия старообрядцев Литвы / Сост. Новиков Ю. А. — СПб., 2005.

8. Постановление собора, происходившего близ деревни Безымянка 26 декабря 1990 г. Канон 1 // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. История Сибири. Первоисточники / Отв. ред. серии Покровский Н. Н. — Новосибирск, 1999. — Вып. IX. — С. 391.
9. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. Сергеева И. — М., 1995.
10. Эко У. Эволюция средневековой эстетики. — СПб., 2004.
11. Irwin K. W. Context and Text: Method in Liturgical Theology. — Collegeville: Pueblo Book, 1994.
12. Lienard P., Boyer P. Whence Collective Rituals? A Cultural Selection Model of Ritualized Behavior // American Anthropologist. — 2006. — Vol. 108. — Issue 4. — P. 814–827.

СОВРЕМЕННЫЕ КОНЦЕПЦИИ КВАЗИРЕЛИГИЙ

В данной статье мы исследуем несколько маргинальную область социологии религии — исследование квазирелигий. Несмотря на то, что использование этого термина обычно ассоциируется с теологией, а именно, с трудами Пауля Тиллиха, существует значительный круг авторов, использующих этот термин в сугубо религиозно-научных исследованиях, посвященных взаимодействию религии и современной культуры. Проблемам и перспективам, открывающимся перед религиоведением благодаря работам Артура Гриля и его соавторов, и посвящено наше исследование.

Ключевые слова: социология религии, квазирелигия, Нью-эйдж, определение религии, религиоподобные явления.

K. Kolkunova

Contemporary Concepts of Quasi-Religions

This paper is devoted to pretty marginal area of sociology of religion, namely the study of quasireligion. Despite the fact that usually this notion is more frequently associated with theology, especially Paul Tillich's theology of culture, there is a number of scholars who use it in scientific study of religion, concerning the interaction of religion and culture nowadays. Our investigation is aimed to sketch problems and new perspectives that are brought to light in Arthur Greil and his colleagues' works.

Key words: sociology of religion, quasireligion, New Age, definition of religion, religion-like phenomena.

Слово «квазирелигия» то и дело упоминается как в научной литературе, так и в публицистике. Чаще всего такое употребление полуинтуитивно и выражает негативное отношение автора к описываемому явлению. Впрочем, в ряде работ складывается определенная традиция, вернее традиции, размышлений о квазирелигиях. Мы предлагаем различать два типа концепций квазирелигий. Во-первых, это понятие встречается в работах исследователей, для которых характерна теологическая и фе-

* Ксения Александровна Колкунова — кандидат философских наук, преподаватель, кафедра философии религии и религиозных аспектов культуры, богословский факультет, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, ksenia.kolkunova@gmail.com.

номенологическая ориентация. В первую очередь это теолог Пауль Тиллих, первым разработавший концепцию квазирелигий в 1950–1960-е годы прошлого века (см. [2] [27]), а также его последователь, теологически ангажированный исследователь Джон Смит, который продолжил развивать идеи П. Тиллиха в 1990-е годы (см. [24] [25]). Деятельность этих и ряда других авторов охватила всю вторую половину прошлого века, однако мы склонны называть их концепции квазирелигий «классическими», поскольку основания их были заложены во время уверенного господства феноменологического подхода в западном религиоведении. Крушение этого подхода ознаменовало переход от классического религиоведения к современному, от феноменологии религии к неофеноменологии [1, с. 147–149].

Вторая группа концепций, оперирующая понятием «квазирелигия», возникла позже. В первую очередь это концепция квазирелигий, которую создали и разрабатывают ряд американских социологов во главе с Артуром Грилом. Этот социолог, в соавторстве с другими исследователями, опубликовал работ, посвященных проблеме проведения границы между сакральным и секулярным, и явлениям, располагающимся на этой границе.

Под квазирелигиями А. Грил и его соавторы понимают «феномены, которые осознанно полагают себя на границе между сакральным и секулярным» [10, р. 219], причем социологи считают это явление достаточно распространенным в современном мире, разумеется, в первую очередь их источником данных материалом является современное американское общество. «Квазирелигии, — пишут А. Грил и Д. Руди, — обладают аномальным статусом, который им придает современное народное определение религии. Квазирелигии — это организации, которые сами себя считают или другими воспринимаются как отчасти религиозные (*sort-of religious*)» [10, р. 221].

Две важнейшие черты, одновременно с этим представляющие сходства квазирелигий с религиями традиционными, с точки зрения А. Грила и Д. Руди, это, во-первых, организационная динамика, сходная с религиозными институтами, но без веры в сверхъестественное, а во-вторых, квазирелигии подразумевают выражение некоторых «предельных интересов» человеческого существования. Отсылка к П. Тиллиху здесь очевидна, однако, авторы не указывают на эту связь. Ключевым для этих «предельных интересов» является придание смысла и значения жизни человека.

Социолог религии Джеффри Хедден относит распространение квазирелигий к той же середине 1960-х, на которую приходится распространение новых религиозных движений, а также теология «смерти Бога» и другие явления, опровергающие тезис о секуляризации. Он пишет: «Конец 1960-х и начало 1970-х были временем безумного богостроительства (*god-building*)» [13, р. 603].

Артур Грил и другие исследователи уделяют немало внимания реальным примерам таких групп и движений, намеренно сохраняющих позицию между секулярным и сакральным. Автор учебников, посвященных современному положению религии, социолог Стивен Хант неоднократно обращается к квазирелигиям в своих работах, опираясь на определение Грила. В качестве примеров он говорит о политике и бизнесе, спорте, телевидении и «звездах» музыки и кино, а также движении за «этичное питание» (*Ethical eating*) [см. 16]. Другой список от С. Ханта: «спорт, энвайронментализм, рок-музыка, телевидение, а также множество групп терапии и целительства, которые часто ассоциируются с движением Нью-эйдж» [17, р. 161]. Еще один пример — борьба за права животных [см. 19]. Также под «зонтик» термина «квазирелигия» исследователи этого явления Бринкерхоф и Джейкоб относят астрологию, оккультизм, программы 12 шагов, энвайронментализм и различные формы Нью-эйдж.

Среди квазирелигий, с точки зрения А. Грила, и организаций, борющихся за или против статуса религии, — церковь сайентологии и общество Трансцендентальной медитации, а также такие распространенные в США группы взаимопомощи, как общество анонимных алкоголиков и группа «Сострадательные друзья» (*Compassionate Friends*), осуществляющая поддержку родителей, потерявших ребенка. По мнению авторов, немало примеров квазирелигий и среди различных течений в рамках движения Нью-эйдж.

В соавторстве с Дэвидом Руди Артур Грил опубликовал результаты полевых исследований в группах анонимных алкоголиков, которые, с его точки зрения, доказывают, что эти группы взаимопомощи наилучшим образом могут быть описаны как квазирелигиозные.

В своей статье А. Грил и Д. Руди на материалах интервью и данных, зафиксированных на встречах АА, показывают, что для обществ анонимных алкоголиков характерны различные черты, обычно приписываемые религии, но в то же время эта организация позиционирует себя как нерелигиозная, причем и эти черты, и отрицание религиозной сущности являются неотъемлемой частью структуры и функционирования организации [22, р. 41].

Хотя в официальных документах и уставе общества АА утверждается, что эти группы не связаны с существующими и не является религиозной организацией, в этих же документах содержатся положения, что вступающий в группу алкоголик должен признать зависимость от Силы (*the Power*), превосходящей его самого. В интервью членов группы, цитируемых А. Грилом, нередко фигурирует «Высшая Сила» (*the Higher Power*), которую некоторые респонденты отождествляют с Богом, а некоторые — с самой организацией, с обществом АА. В этом парадокс общества анонимных алкоголиков, который не позволяет однозначно ответить на вопрос, является ли АА религией.

Однако применение к группам АА определений религии, с точки зрения А. Грила и Д. Руди, не является самоцелью и не исчерпывает исследования: «Окончательное решение вопроса, являются ли АА религией или нет, может стать стимулирующим упражнением для тех, кто вовлечен в споры о правильном определении религии, но оно не прольет света на социальную динамику и структуру АА» [22, р. 47].

Среди прочего, рассуждая об АА, А. Грил и Д. Руди пишут: «Хотя в текстах отрицается, что АА является религией, язык, с помощью которого это отрицается, вызывает сомнения» [22, р. 46]. Это замечание кажется нам важной чертой квазирелигий, которая не эксплицируется в работах, им посвященных, — квазирелигии обязательно копируют религиозный язык, как стиль, так и другие речевые средства, что во многом и вызывает замешательство как исследователей, так и обывателей.

В работах А. Грила и его коллег на основе обзоров истории и теории квазирелигиозных организаций — сайентологии, групп взаимопомощи и других, перечисленных выше, — выделяется ряд общих черт подобных явлений. Несмотря на разнообразие форм организации, практик, убеждений, с точки зрения социологов, ни одна из этих групп не попадает под американское обыденное понимание термина «религия». Далеко не во всех квазирелигиозных движениях есть представление о божествах. «Высшая Сила» в текстах групп анонимных алкоголиков может являться или не являться богом. Такой негативный пример, впрочем, не исчерпывает общее в этих движениях.

Все рассматриваемые А. Грилом квазирелигиозные организации объединяет если не реальная, то позиционируемая научная обоснованность. Последователи Нью-эйдж убеждены в существовании у кристаллов электромагнитного излучения, влияющего

на здоровье, группы анонимных алкоголиков основываются на медицинских и психологических исследованиях алкоголизма, «научность» Церкви сайентологии даже отражена в ее названии и т. д.

Все квазирелигиозные организации видят главной своей целью выполнение терапевтической функции. То есть и на уровне учения, и на уровне практики квазирелигии, с точки зрения А. Грила, пытаются помочь людям улучшить их жизнь. Отчасти это можно сопоставить с компенсаторной функцией, выполняемой религией, о которой немало написано отечественными религиоведами.

Американские авторы подчеркивают прагматичность, свойственную членам квазирелигий (наиболее ярким примером такого отношения может быть цитируемая притча анонимных алкоголиков о программе: «Используй, а не анализируй» [10, р. 226]). Но, несмотря на то что практическое совершенствование отдельной личности является главной целью, обычно также утверждается, что духовный рост должен привести к выходу за пределы индивидуальности, что необходимо для достижения этой цели (для этого применяются различные практики, медитации и т. п.). Все это позволяет Грилу и Руди заключить, что все квазирелигиозные организации можно охарактеризовать как трансформирующие идентичность организации (*Identity Transformation Organizations, ИТО*) [22, р. 48] [10, р. 226–227] [11]. С точки зрения исследователей, все организации, пытающиеся изменить человека, имеют ряд общих черт, вне зависимости от того, являются ли они эксплицитно религиозными. Подобно кокону, трансформирующие идентичность организации «закрываются защитной оболочкой, чтобы оградить процесс трансформации от внешних воздействий» [11, р. 263–264]. Эти организации пытаются герметизировать индивида в рамках организации, чтобы он точно был окружен толкованиями ситуации, подходящими для формирования его новой идентичности [22, р. 48]. Такое функционирование организации в качестве социального коккона, несомненно, для отдельного индивида ведет к переживанию могущества группы, идентификации своих интересов с интересами группы, подчинение собственного эго организации.

Помимо прагматичности и связи с терапией, совершенствованием человека, А. Грил и Д. Руди говорят о роли трансформирующих идентичность организаций в формировании всеохватного мировоззрения индивидов, поскольку эти функции взаимосвязаны. Как пишет Томас Роббинс, если вплоть до середины 1970-х годов в типологии новых религиозных движений выделялся класс «религиотерапевтических» (к которому относились движения Нью-эйдж и развития человеческого потенциала), то позднее этот же класс стал описываться в терминах «квазирелигий», или пограничных явлений [20, р. 517–518]. Ориентированность на терапевтический эффект подчеркивают и Грил с Руди в своем исследовании ИТО, которые «поддерживают человека в радикальных переменах мировоззрения и идентичности» [10, р. 226–227]. И снова западные социологи приписывают квазирелигиям функцию, которая в отечественной философии религии является одной из основополагающих для религии.

Еще одна характерная черта квазирелигий — элемент развлекательности. Именно это часто связывает их с массовой культурой. Как пишет об этом исследователь сообщества поклонников научно-фантастического сериала «*Star Trek*», «[это сообщество] не обладает бескомпромиссной серьезностью традиционных религий, но и не является просто развлечением. Это переплетение серьезности и развлекательного элемента, по моему мнению, является признаком его жизнеспособности» [18, р. 50].

Спорт, безусловно, является одним из любимых предметов исследования для изучающих религиоподобные явления (см. подробную библиографию [6]).

Французский социолог религии Д. Эрвье-Леже пишет: «Спорт (и другие явления) являются хорошим примером того, что в современном обществе форма переживания “сакрального” может встречаться вне какой-то религии» [15, p. 107]. Именно на примере «братства» любителей футбола в Ливерпуле британский социолог Грейс Деви разрабатывает свою концепцию «веры без принадлежности» (*believing without belonging*). Это братство она трактует как проявление религиозности и основание общинной идентичности в Ливерпуле, которое дает ощущение принадлежности. И в этом отношении, с точки зрения британского социолога, Ливерпуль оказывается исключением, поскольку в Великобритании в целом более распространена как раз вера без принадлежности, поскольку, как пишет Г. Деви, «произошел переход к более индивидуализированному, раздробленному обществу потребителей». Но такому социологическому подходу к изучению спорта вредит смена акцентов, при которой футбол, в частности, рассматривается уже не как аналог, но как субститут религии, что ведет к научной неаккуратности.

Еще одной чертой приватизации религии оказывается тесная связь «духовности» или такой «альтернативной религиозности» с образом жизни. Отчасти он определяется экологическими ценностями и ценностью самореализации и развития, поэтому среди элементов такой приватизированной формы религии и движение зеленых, и народная медицина, и вегетарианство, и йога. Все эти элементы складываются в единое целое.

Изучение квазирелигий чаще всего подразумевает имплицитное или эксплицитное противопоставление этого явления «официальной» или «традиционной» религии. Так происходит и в исследовании квазирелигиозного характера идей, стоящих за «альтернативным образом жизни» участников движения «назад к земле» (*back-to-land movement*) [см. 4]. Эти люди — чаще всего работающие неполный день или работающие на себя, занимающиеся интеллектуальным трудом, но сочетающие это с работой на земле, сельским хозяйством на небольшом участке. Их мировоззрение «обосновывает их контркультурный образ жизни, основываясь на ценностях экологической целостности, простоты жизни и уверенности в собственных силах» [4, p. 63]. Движение это, возникшее в 1960-е годы, в 1970-е достигло своего расцвета. Исследование, которое провели Мерлин Бринкерхофф и Джеффри Джейкоб, посвящено связи представлений о качестве жизни с официальной религией и квазирелигиозными системами. Содержание этого исследования, используемый метод и гипотезы представляют отдельный интерес. Нас интересует в первую очередь точка зрения авторов на то, что же такое квазирелигия. Эксплицитного определения они не приводят, но говорят о том, что данный термин призван обозначить то субъективное измерение, которое не относится ни к секулярным системам смыслов, ни к официальной религии [4, p. 64]. Для объяснения, что приводит к такому исключительному «третьему» между официальной религией и секулярным, авторы прибегают к метафоре, говоря об «ауре религиозности» тех ценностей и понятий, которые используют возвращающиеся к земле — «единение с природой», «ответственность за заботу о земле», «экологическая целостность» и прочие. Проведенные среди участников движения опросы показали, что показатели качества жизни для них коррелируют не с официальной религией, а с квазирелигиозными системами ценностей. Кроме того, «хотя сравнительно высокая доля участников опроса классифицировала себя как “не религиозных” (*religious nones*), тем не менее они оказались среди респондентов с наиболее развитой системой ценностей, с несомненным религиозным уклоном» [4, p. 78]. В данном исследовании понятие «квази-

религия» используется как обозначение неофициальных систем смыслов, которые расцениваются носителями как имеющие высшую значимость. Особое значение для исследуемых фермеров имеют экологические последствия их действий.

М. Бринкенхофф и Д. Джейкоб исследуют связь квазирелигиозной системы смысла движения «назад к земле» с представлением о «внимательности» (*mindfulness*) («вариант медитативного опыта, который содержит потенциал, позволяющий преодолеть антропоцентризм»). Сущность «внимательности», с их точки зрения, заключается в «полном присутствии одновременно и в обычной, повседневной жизни и трансцендентном переживании». Используя метод анкетирования, они заключают, что участники движения являются носителями мировоззрения «глубинной экологии», которое само по себе представляет квазирелигиозную систему смыслов. Именно в связи с этим экологическим мышлением для них приобретает особый смысл личный опыт «внимательности», который снимает противоречие между их «духовностью» и работой в сельском хозяйстве.

Выводы свои они основывают на анкетах 565 человек, которые ответили утвердительно на вопрос «Обладаете ли вы землей, которая размером и местоположением позволяет разводить хотя бы мелкий скот?» в анкете, распространенной выборочно подписчикам журнала «*Countryside*».

Эти исследователи указывают на черты, свойственные многим работам, посвященным квазирелигиям. Есть тенденция к описательности, выделению сходств и различий между рассматриваемыми явлениями и «формальной» религией. Примерами такого подхода они называют труды А. Грила и Д. Руди. Себя они считают принадлежащих к другой традиции, поскольку для них центр исследования заключается в выделении теоретических его основ, конечной целью для них оказывается не описание изучаемого феномена, но его измерение. Несмотря на несомненный интерес, представляемый их исследованиями, нельзя не обратить внимания на тот факт, что в них ощутимо не хватает эксплицитных определений, той самой «теоретической основы», на поиски которой, как считают эти исследователи, все силы бросили другие авторы, изучающие квазирелигии.

Но почему это явление духовной жизни, которое выполняет функции, приписываемые религиям, позиционируется как двусмысленное, и религиозное, и секулярное? А. Грил и Д. Руди утверждают, что это вызвано свойствами ярлыка «религия», которые осознаются и рядовыми членами, и лидерами организаций. Статус религии одновременно и предоставляет ряд привилегий, и в чем-то ограничивает организацию. В мировой практике мы сталкиваемся с многочисленными случаями как борьбы за статус религии, так и попытками отказаться от такого статуса. Так, в Канаде викканы боролись за признание их убеждений религией для получения прав на опеку над детьми, хотя во многих других случаях от этого статуса они открещиваются. Отдельный случай — существование в законодательстве различия между религией как чем-то традиционным и позитивным и, например, культом, как полностью противоположным явлением. В Китае на законодательном уровне движение Фалуньгун именуется культом (Сы Цзяо — «плохое учение») и не имеет никаких прав, придаваемых статусом религии. Одновременно с этим слово «религия» может восприниматься как несущее негативный смысл. Неоязыческие группы (среди которых и упомянутые выше викканы) и последователи различных течений Нью-эйдж предпочитают использовать для обозначения своих убеждений термин «духовность» (*spirituality*) [см. 14].

В коллективной монографии редакторы А. Грил и Т. Роббинс предлагают различать «парарелигии» как явления, которые «включают выражения предельного интереса»

[9, p. 2], но поскольку нет никаких указаний на сверхъестественные верования, нет и притязаний на статус религии. Примеры парарелигий — спорт, политика, национализм, бизнес, медицина и здоровое питание. Еще один пример приводит один из соавторов А. Грила Д. Бромли; в его исследованиях парарелигиями называются организации прямых продаж (Гербалайф, *Amway*, *Mary Kay* и другие [см. 5]). Второе используемое понятие — квазирелигии. Эти движения, в свою очередь, имеют дело со сверхъестественным, но аномальны по отношению к обыденному представлению о религии. В монографии в качестве примеров квазирелигий рассматриваются современное колдовство, астрология, программы 12 шагов, метафизические кружки. Поскольку претензии квазирелигий на постижение сверхъестественного могут быть оспорены, они часто сталкиваются с проблемами правового порядка — в книге рассматривается, в частности, и широко известный пример сайентологии.

Редакторы обозначают две цели данной работы: ...анализ квазирелигиозных и парарелигиозных групп как способ дополнить (и, мы надеемся, преодолеть) социологические дебаты об определении религии», а также «...анализ квазирелигиозных и парарелигиозных групп как отправная точка для понимания изменений природы современной религии и роли религии в постсовременном обществе [9, p. 10].

Как оценивает Кит Робертс, «антология относительно успешна в освещении споров об определении религии, при этом гораздо более весомый вклад сносит в достижение своей второй цели» [9, p. 534]. На наш взгляд, учитывая амбициозность первой заявленной цели, можно считать, что авторы внесли серьезный вклад в ведущие дискуссии, привлекая внимание религиоведческой общественности к «пограничным» явлениям.

Социолог Джеймс Бекфорд считает, что использование понятия «квазирелигия» подразумевает, что существует некая «настоящая», или «аутентичная», религия (*authentic, genuine*) [3, p. 243]. Такое утверждение, действительно, характерно для концепции квазирелигии, которую предложил Пауль Тиллих (хотя он утверждал, что не вкладывал в понятие «квазирелигия» отрицательного значения, однако противопоставлял ее истинной религии). С нашей точки зрения, в социологических концепциях квазирелигии не содержится ни эксплицитного, ни имплицитного утверждения существования «настоящей» религии. Скорее для Грила имеет значение общественное мнение, которое предлагает весьма запутанное видение того, что такое религии. А сами социологи, пишущие о квазирелигиях, полагаю, согласятся с тезисом Дж. Бекфорда, замысленным как критика их рассуждений: «...нет причин верить, что религия — явление с зафиксированными вечными свойствами» [3, p. 243].

Д. Бекфорд считает, что в последнее время особенно актуально обращаться к изучению границ между религиями и социальными движениями, поскольку они становятся особенно размытыми. Связано это и с потерей религиозными организациями контроля над использованием религиозных символов, и с растущим убеждением, что большинство проблем современного мира — политических, социальных, экономических, — скорее должны восприниматься как духовные или религиозные.

Другим критиком теории квазирелигии стал социолог религии, создатель теории рационального выбора Родни Старк, который считает, что проблемы этой теории восходят к используемым определениям религии. Он считает, что существует традиция определения религии, восходящая к Дюркгейму, для которой религия — это любая система верований и практик, предлагающая ответы на вопросы о смысле и цели жизни, некоторые «предельные смыслы» (*ultimate meaning*). К этой традиции он относит Р. Беллу,

П. Бергера, К. Гирца, Т. Лукмана и других. Старк противопоставляет этом типу определения те, которые ориентированы на веру, для которых религия оказывает системой мысли, придающая убежденность. Он считает, что выбор лишь одной из этих стратегий снижает эффективность определения и приводит к отклонению интеллектуальных усилий (изучению коммунизма как своего рода религии или обозначению Гринписа или компании Амвей как имплицитных, квази- или парарелигий) [26, p. 101].

В данном случае нам ближе позиция Джеймса Бекфорда, поскольку, с нашей точки зрения, безусловно, наблюдается размывание границ религии, для рефлексии которых нам необходима выработка терминологии. Позиция Р. Старка, как и любые другие призывы найти «срединный путь» в определении религии и не распылять силы при изучении пограничных явлений, возможно, более комфортна, но без переосмысления границ собственного предмета у религиоведения нет пути развития. Как писала об этом Айлин Баркер, такие пограничные явления оказываются прекрасным материалом для «заточки инструмента» религиоведов [23, p. xi]. Изучение квазирелигий и других религиоподобных явлений может оказаться и для развития религиоведческих теорий, и для практических исследований, направленных на типологизацию современных проявлений религиозности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения: учебное пособие. — М.: Академический Проект, 2007.
2. Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий // Избранное: Теология культуры. — М.: Юрист, 1995. — С. 396–441.
3. Beckford J. A. Social Movements as Free-floating Religious Phenomena // *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* / Ed. by Richard K. Fenn. — Blackwell Publishing, 2003. — P. 229–248.
4. Brinkerhoff M.; Jacob J. Quasi-Religious Meaning Systems, Official Religion, and Quality of Life in an Alternative Lifestyle: A Survey from the Back-to-the-Land Movement // *Journal for the Scientific Study of Religion*. — 1987. — Vol. 26. — № 1. — P. 63–80.
5. Bromley D. Transformative Movements and Quasi-Religious Corporations: The Case of Amway // N. J. Demerath, III, Peter Dobkin Hall, Terry Schmitt, Rhys H. Williams (eds.). *Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations*. — New York: Oxford University Press, 1998. — P. 349–363.
6. Brody M. K. Institutionalized Sport as Quasi-Religion: Preliminary Considerations // *Journal of Sport and Social Issues*. — Vol. 3. — № 2. — P. 17–27.
7. Greil A. Explorations along the sacred frontier // *Handbook of Cults and Sects in America*. — Vol. A, ed. D. G. Bromley and J. K. Hadden. — Greenwich: JAI, 1993. — P. 153–72.
8. Greil A. L., Rudy D. R. Conversion to the world view of Alcoholics Anonymous: A refinement of conversion theory // *Qualitative Sociology*. 1983. — Vol. 6 (1). — P. 5–28.
9. Greil A. L., Robbins T., eds. *Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion*. — Greenwich, CT: JAI Press, 1994.
10. Greil A., Rudy D. On the Margins of the Sacred: Quasi-religion in Contemporary America // *In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America* / 2nd ed., edited by T. Robbins, D. Anthony. — New Brunswick, NJ: Transaction, 1990. — P. 219–232.
11. Greil A., Rudy D. Social Cocoon: Encapsulation and Identity Transformation // *Sociological Inquiry*. — 1984. — Vol. 54. — P. 260–278.

12. Greil A. Sacred claims: the «cult controversy» as a struggle over the right to the religious label // L. F. Carter (ed.). Religion and the social order. — 1996. — Vol. 6. — Greenwich: JAI. — P. 47–63.
13. Hadden J. K. Toward Desacralizing Secularization Theory // Social Forces. — 1987. — Vol. 65. — № 3.
14. Heelas P. The New Age: Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity. — Oxford: Blackwell, 1996.
15. Hervieu-Léger D. Religion as a Chain of Memory. — Cambridge: Polity Press, 2000.
16. Hunt S. Alternative religions: a sociological introduction. — Ashgate Publishing, 2003.
17. Hunt S. Religion and Everyday Life. — Routledge, 2005.
18. Jindra M. Star Trek Fandom as a Religious Phenomenon // Sociology of Religion. — 1994. — Vol. 55. — № 1.
19. Lowe B. M. Animal Rights as a Quasi-Religion // Implicit Religion. — 2001. — Vol. 4. — № 1. — P. 41–60.
20. Robbins T. «Quo Vadis» the Scientific Study of New Religious Movements // Journal for the Scientific Study of Religion. — 2000. — Vol. 39. — № 4.
21. Roberts K. Reviewed Work (s): Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion by Arthur L. Greil; Thomas Robbins // Journal for the Scientific Study of Religion. — 1995. — Vol. 34. — № 4. — P. 534–535.
22. Rudy D., Greil A. Is Alcoholics Anonymous a religious organization? Meditations on marginality // Sociological Analysis. — 1989. — Vol. 50. — № 1. — P. 41–51.
23. Possamai A. (ed.) Handbook of Hyper-real Religions. — Brill, 2012.
24. Smith J. E. Quasi-Religions: Humanism, Marxism and Nationalism. — St. Martin's Press, 1994.
25. Smith J. E. Humanism as a Quasi-Religion // Free Inquiry. Fall. — 1996. — Vol. 16. — P. 17–20.
26. Stark R. Reconceptualizing Religion, Magic, and Science // Review of Religious Research. — 2001. — Vol. 43. — № 2.
27. Tillich P. The protestant era. — Chicago, 1963.

О «НАУЧНОМ АТЕИЗМЕ» И «РЕЛИГИОЗНОМ ЭНТУЗИАЗМЕ»

Статья посвящена проблеме формирования отношения к религии в образовательном пространстве Российской Федерации. Предусмотренные Федеральным законом «Об образовании в Российской Федерации» ориентиры рассматриваются как в контексте современной ситуации в российском религиоведении, так и в связи с советской практикой отношения к религии в образовательных и идеологических институтах. Понять, что и как звучало, а главное, что и как оседало в сознании, — представляется немаловажной исследовательской задачей, поскольку современный акцент на религии, который наблюдается со стороны общества и государственных институтов, находит свою параллель с антирелигиозным пафосом советских общественных и образовательных институтов, что во многом определило и образ верующих, наполняющих конфессиональные институты.

Ключевые слова: религия, молодежь, СССР, Россия, диалог, общество.

M. Y. Smirnov

On «Scientific Atheism» and «Religious Enthusiasm»

The article examine the formation of relation to the religion in Russian education. The Federal Law «On Education in the Russian Federation» regarded as mark in the context of the current situation in the Russian religious-studies, and in connection with the Soviet relation to the religion in educational and ideological institutions. Understand that sounded, and most importantly, what and how to settle in the mind — seems importance of research problem, because a modern emphasis on religion, which is observed by the social and state institutions, finds its parallel with the anti-religious pathos of the Soviet public and educational institutions, which largely determined the face of believers filling confessional institutions.

Keywords: religion, youth, Soviet Union, Russia, dialogue, society.

Вступление в силу Федерального закона «Об образовании в Российской Федерации» № 273-ФЗ, многие положения которого продолжают вызывать полемическую реакцию в разных слоях общества, побуждает к размышлению о причинах и мотивах

* Михаил Юрьевич Смирнов — доктор социологических наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, mirsnov@yandex.ru.

идеологического направления, выраженного в некоторых формулировках этого закона.

С точки зрения религиоведения наибольший интерес вызывает, конечно, набор установок в статье № 87 указанного закона, определяющих особенности получения обучающимися знаний «о нравственных принципах, об исторических и культурных традициях мировой религии (мировых религий)» (п. 1).

Обращает на себя внимание интегрированность образовательных знаний о религиях со знаниями «об основах духовно-нравственной культуры народов Российской Федерации». Причем, как сказано в стилистически неуклюжей формулировке нормы этого закона:

...примерные основные образовательных программы в части учебных предметов, курсов, дисциплин (модулей), направленных на получение обучающимися знаний об основах духовно-нравственной культуры народов Российской Федерации, о нравственных принципах, об исторических и культурных традициях мировой религии (мировых религий), проходят экспертизу в централизованной религиозной организации на предмет соответствия их содержания вероучению, истории и культурным традициям этой организации в соответствии с ее внутренними установлениями (ст. 87, п. 3).

Следует заметить, что регламент таких экспертиз пока не имеет четкого документального оформления, а общее описание процедур подобного рода в законе «Об образовании в Российской Федерации» носит размытый характер, позволяя существовать расходящимся трактовкам.

В то же время, согласно статье № 3 этого закона, шестым в ряду из дюжины «основных принципов государственной политики и правового регулирования отношений в сфере образования» стоит пункт о «светском характере образования в государственных, муниципальных организациях, осуществляющих образовательную деятельность».

Представляется, что в этом небольшом сегменте федерального закона отразились не только какие-то новые реалии образовательной ситуации в Российской Федерации, но и плохо упорядоченные искания механизмов управления мировоззренческим состоянием современного российского общества со стороны политико-административного руководства страны. Одной из существенных черт этих исканий видится инструментальное отношение к так называемому религиозному фактору, который рассматривается как своего рода средство социального конструирования. Обращение к религиозному фактору в таком именно качестве можно считать показателем доминирующих умонастроений на руководящем уровне российского государства.

Люди, занимающие ключевые должностные позиции на этом уровне, принадлежат к поколениям, прошедшим значительную, иногда большую часть своего жизненного пути в условиях советского общества, с присущими ему способами воспитания, идеологическими приоритетами и стереотипами управленческого поведения. Поэтому небесполезным было бы попытаться соотнести их нынешнее отношение к религии с тем отношением, которое предполагалось в период их становления, пребывания в возрастной категории молодежи советского времени [см. 8].

В личной практике работы преподавателем высшей школы, многие годы ведущим занятия по религиоведческим дисциплинам, автору неоднократно, особенно в последние полтора десятилетия, приходилось встречаться с возникающими у студенческой аудитории вопросами об отношении к религии первых лиц нынешнего российского государства и вообще — представителей разных уровней власти в стране. В подтек-

сте этих вопросов (впрочем, исходящих не только от студентов) зачастую кроется недоумение по поводу нарочито подчеркнутого пиетета перед религией со стороны носителей светской власти, тогда как известно (или очень вероятно), что по своей биографии они принадлежали к той среде, где культивировалось отрицательное отношение ко всему религиозному.

Понятно, что трансформация отношения к религии в постсоветское время касается гораздо более широких слоев российского общества. Но интерес всегда, и прежде всего, вызывают группы и персоналии, обладающие наиболее весомым социальным влиянием и, в какой-то своей части, находящиеся в пространстве заметной публичности.

Не буду касаться динамики религиозности населения страны в целом за последние десятилетия — исследовательские работы об этом в нашей научной литературе существуют, сам я также неоднократно высказывался по данному вопросу [см. 5; 7]. Обращу внимание лишь на ту грань, которая реже затрагивается в исследованиях, — возможное влияние мировоззренческих приоритетов и идеологической индоктринации в сфере высшего образования советского времени на отношение к религии нынешнего руководящего слоя страны.

Пока еще большинство людей, в настоящее время занимающих ведущие позиции во всех сферах российской жизни, особенно в политике и крупном бизнесе, это выпускники вузов советского времени, когда наличие высшего образования было обязательным элементом статусного набора руководящих работников [см. 4]. И надо признать, что взгляды на религию этой немалой части политического и административного управленческого аппарата современной России до сих пор остаются маргинальны для научной аналитики, представления о них не выходят за рамки публицистических оценок.

Конечно, вряд ли отношение этого контингента к религии формировалось исключительно под действием одного лишь образовательного и идеологического «контента» советской высшей школы. Но так была устроена наша жизнь советского периода, что с определенного времени именно в вузовских условиях будущий специалист мог получить хоть какие-то систематизированные знания о религии [см. 1].

Выяснить, как препарировался материал религии в идеологизированном высшем образовании, что и как звучало, а главное, что и как оседало в сознании, — представляется немаловажной исследовательской задачей. Ее решение может способствовать пониманию оснований и направленности того «административного восторга» перед религией, который демонстрируют многие в прошлом активисты КПСС, комсомольские вожаки и сотрудники всяких специфических органов.

Впрочем, обозреваемый контингент, конечно же, более широк. В личном составе нынешних институтов власти и управления значителен массив и тех советских выпускников вузов, кто не имел в «анамнезе» партийной или комсомольской работы, но нашел свое место в руководящей среде благодаря социальным трансформациям постперестроечного периода. Если соотнести мировоззренческое и идеологическое содержание образования в советской высшей школе с довузовской и вневузовской «историей мировоззрения» (семья, школа, круг общения) образованных слоев населения, то можно приблизиться к пониманию нынешней ситуации вокруг религии в России.

В свете сказанного весьма актуальным представляется внимательное изучение такого источника для научной реконструкции возможных оснований нынешних взглядов на религию, как материалы исследований отношения вузовской молодежи к религии и атеизму, периодически проводившихся в СССР под эгидой «повышения

эффективности атеистического воспитания». Отчасти эти исследования раскрывают и характер ответных реакций (явных и скрытых) на атеистическое воздействие.

Многое из этих материалов, к сожалению, ныне либо пребывает где-то под спудом в дальних уголках хранилищ, либо просто физически утрачено. Но как минимум остались публикации — книги, брошюры, статьи в научной и партийной периодике, содержащие более или менее развернутое изложение полученных результатов [см. 2; 3]. При корректном прочтении этих публикаций, т. е. с учетом их тогдашней идеологической адаптации, можно извлечь немало интересной информации об отношении к религии поколений будущих руководителей нынешней России в период их вузовского образования.

Позволю себе несколько примеров из собственного изучения исследований по социологии религиозности и атеизма в Ленинграде 1960–80-х годов [см. 6].

В Ленинграде такими исследованиями занималась межведомственная социологическая группа, действовавшая в 1960–70-х годах. Ее состав в разное время представляли специалисты сектора атеизма Ленинградского общественного института социальных исследований (ЛОИСИ) при ОК и ГК КПСС (затем — Института социально-экономических проблем), секции атеизма и религии ленинградского отделения Советской социологической ассоциации, социологической группы ленинградского Государственного музея истории религии и атеизма (ГМИРИА), социологического сектора Совета по научно-атеистической пропаганде при ОК КПСС, атеистической комиссии ОК ВЛКСМ, лаборатории социологических исследований ЛГУ им. А. А. Жданова, преподаватели ряда городских вузов. На уровне города и области к «социологическим обследованиям» в разном качестве привлекались отделы пропаганды местных органов КПСС, научно-методический совет по научно-атеистической пропаганде ленинградского отделения Всесоюзного общества «Знание», крупные городские библиотеки и вузовские учреждения.

В 1966 году лабораторией социологических исследований ЛГУ им. А. А. Жданова и атеистической комиссией ОК ВЛКСМ проводилось исследование (анкетирование и интервью) степени атеистической убежденности старшеклассников (403 чел. в возрасте 15–18 лет — 1948–1951 г. р.) из числа участников слета комсомольского актива страны в лагере «Комсомольский» Всероссийского пионерского лагеря «Орленок». По результатам оказалось, что в совокупности 24% «активистов» индифферентно относятся как к религии так и к атеизму, 14,4% опрошенных допускают возможность существования сверхъестественных сил, а 1,4% от общего числа заявили о своей религиозности.

В 1967 году сектор атеизма ЛОИСИ и кафедра этики, эстетики и научного атеизма ЛГПИ им. А. И. Герцена провели исследование (анкетный опрос) эффективности научно-атеистического воспитания в школе и отношения к религии выпускников средних школ Ленинграда. Было опрошено 1619 учащихся 8-х и 10-х классов 28 городских школ (т. е. ребята 1950 и 1952 г. р.). В гипотезу заложили предположение о 5–6% старшеклассников в той или иной мере подверженных влиянию религии. Действительная ситуация дала меньший показатель — 3,2%. Отрицательное отношение к религии высказали 1152 респондента (71,1%). В то же время 8,6% опрошенных отрицательно отзывались о научно-атеистической пропаганде, а безразличие к ней выразили еще 28%.

Отношение молодежи города к вопросам религии и атеизма выяснялось и в рамках комплексного социологического исследования жизненных планов и интересов

молодежи, проведенного в 1968 году ленинградским отделением Советской социологической ассоциации совместно с социологической группой ГМИРиА и преподавателями ЛЭТИ им. В. И. Ульянова (Ленина). Анкетный опрос показал, что из 1030 первокурсников (1950 и 1951 г. р.) всех факультетов ЛЭТИ и 500 выпускников ЛГУ, ЛГИТМИК, Горного института и Консерватории в качестве верующих определили себя 18 студентов (1,2%).

Наиболее интересным исследованием того времени в Ленинграде можно считать зондаж общественного мнения о религии и атеизме, проведенный путем опроса 1000 представителей 12 профессиональных категорий ленинградской интеллигенции в 1971–1972 годах социологической группой ГМИРиА и социологическим сектором Совета по научно-атеистической пропаганде при ОК КПСС. Оказалось, что в среднем 20% опрошенных считали атеистическую пропаганду ненужной (17% из группы учителей, 37,6% медицинских работников, 40,9% ИТР, 44% писателей и музыкантов, 53% архитекторов, 57,9% художников), а 19 чел. полагали, что в ближайшей перспективе следует ожидать оживления религии.

Десятилетие спустя обследование моральных ориентаций советской молодежи, проведенное в первой половине 1980-х годов под эгидой Ленинградского ОК ВЛКСМ, обнаружило «нейтралистские, неклассовые позиции в оценках социальной роли религии в жизни общества» в среднем у $\frac{1}{3}$ опрошенных из различных групп молодежи города; причем наибольший процент носителей представлений о совместимости науки и религии был установлен в среде молодых ученых Ленинграда (31%).

Общим итогом можно считать, что от $\frac{2}{3}$ до $\frac{3}{4}$ опрошенных учащихся вузов и молодых специалистов в 1960-х, 1970-х и в доперестроечный период 1980-х годов заявляли об отрицательном отношении к религии. Верующие составляли не более 2%, что соответствовало среднему показателю и других обследований советской молодежи, проводившихся тогда в стране. Остальные же, из тех, кто, не будучи верующим, высказал положительное отношение к религии (от $\frac{1}{4}$ до $\frac{1}{3}$ респондентов), вероятнее всего руководствовались общим неприятием официальных идеологических доминант, включая атеизм, нежели личной потребностью в религии.

Иными словами, среда, в которой возросло нынешнее поколение руководящего слоя российского общества, была по преимуществу нерелигиозной и не испытывала, так сказать, религиозного голода. Скорее можно говорить о воспитанной у этих поколений привычке к наличию господствующей идеологии. Такая привычка не может оцениваться только как конъюнктурный феномен, дань обстоятельствам времени. Она вполне адекватна фундаментальным социокультурным параметрам российского общественного сознания, с его приоритетами авторитарности и моноидеологизма.

От этого востребованность религии в современных условиях может рассматриваться вовсе не в плане якобы внезапно обострившихся мистико-сотериологических исканий, но как своего рода достраивание «социального космоса» до привычной целостности, где не имеет особого значения вероучительное содержание религиозных традиций, но крайне важен сам факт их присутствия в качестве эквивалента обязательной идеологии. От советских времен ситуация отличается лишь преобладанием тактических интересов над стратегическими.

При анализе спектра отношений к религии советской молодежи времен, непосредственно предшествовавших радикальной трансформации государства и общества на рубеже XX и XXI веков, наибольший интерес вызывают основные практики

взаимоотношений по поводу религии в советской высшей школе. Условно их можно обозначить как «диктат», «монолог» и «диалог». Раскроем эти понятия.

«Диктат» — это общая идеологическая стратегия на официальное внедрение антирелигиозных/атеистических установок. К ней относятся:

а) партийные директивы органам образования, соответствующие пунктам Постановлений ЦК КПСС по вопросам идеологической, политико-воспитательной работы и образования;

б) ведомственные документы союзного и республиканских МВ и ССО;

в) единые программы «Основы научного атеизма» — учебной дисциплины, с конца 1950-х годов обязательной по четырем группам вузов страны — университетам, вузам министерств культуры, здравоохранения, сельского хозяйства, а также существовавшей в большинстве других ведомственных вузов;

г) начавшаяся с 1964/1965 учебного года в ряде университетов и крупных вузов страны специализация студентов и подготовка аспирантов по специальности «научный атеизм», что предполагало не только научное обеспечение атеистического воспитания, но и создание «кадрового» барьера религиозному влиянию в высшей школе.

«Монолог» — экспликация научно-материалистического содержания преподаваемых дисциплин в обработке, соответствующей уровню профессиональной и общекультурной компетентности преподавателей и их личному отношению к религии; эта практика не предполагала, говоря по-современному, интерактивности [в частности, предусмотренные вузовской программой семинарские занятия по «Основам научного атеизма» посвящались главным образом: а) политике КПСС и Советского государства в отношении религии; б) формам и методам атеистического воспитания, — то и другое превращалось в дополнительное воспроизведение критических установок].

«Диалог» — активное либо вынужденное выявление себя приверженцами положительного отношения к религии и формирование полемических дискурсов на разных уровнях — официальных и неофициальных; здесь многое зависело от желания и умения преподавателей научного атеизма выслушать и обсудить с верующими студентами или коллегами вопросы, возникавшие по поводу религии.

Если о первом виде практик хоть какой-то материал существует и он может быть подвергнут изучению, то второй и третий виды этих практик фактически выпали из сферы исследования (не в последнюю очередь — в силу скудности документальной фиксации) и их адекватное понимание уже явно замещается некими мифотворческими интерпретациями. Скажем, вне научной аналитики остается большой массив учебно-образовательной литературы по научному атеизму, которая повсеместно списана за ненадобностью. А ведь внимательное знакомство хотя бы только с программами, учебниками и учебными пособиями, беспристрастный взгляд на их содержание может дать интересную картину того образа религии, которым она жила в восприятии и массовом сознании миллионов образованных людей в нашей стране.

Или, к примеру, распространенными ныне являются свидетельства об исключительно репрессивном воздействии на верующих студентов и преподавателей. Таких историй, имевших реальную основу, действительно было немало. Однако подлинные обстоятельства, а главное — их последствия, чаще всего остаются без должного прояснения.

Очевидно, что те немногие студенты вузов, которые относили себя к верующим, испытывали дискомфорт от атеистической тональности обществоведческих и гуманитарных дисциплин. Вместе с тем следует заметить, что примерно с середины 1960-х годов в высшем образовании преобладала не антирелигиозная, а научно-атеистическая

направленность (кстати, любопытно своего рода сужение диапазона — противорелигиозное замещается без-божным, да еще и с отсылкой к авторитету науки).

Введение курса «Основы научного атеизма» как учебной дисциплины, независимо от декларируемых целей, как бы переводило ознакомление с религией из агитационно-пропагандистского занятия в учебно-образовательное. В результате изучение данной дисциплины объективно способствовало менее агрессивному, относительно взвешенному взгляду на религию, по крайней мере — на ее роль в мировой и отечественной истории. Кроме того, большинство советских студентов не имело практически никакого личного опыта регулярного соприкосновения с религией, если не считать за таковой какие-то ситуации в общении со старшим поколением в семье.

В позднесоветский период происходит заметное изменение содержательных и формальных аспектов отношения к религии в академических учреждениях и высшей школе. В этом процессе выделяются два направления.

Первое направление относится к «смене вех» в системе академических исследований и легализации позитивных «подтекстов» о религии внутри научно-атеистического дискурса. Определяющим фактором для этого стало изменение отношения к религии на всех уровнях — от государственного руководства до повседневной жизни людей. Религия входит в ряд духовных приоритетов, религиозные организации претендуют на участие в социально-политическом процессе.

Однако сохраняла инерционную силу и научно-атеистическая «заряженность» общественности. В начале «перестройки» еще воспроизводится устоявшаяся за прежние десятилетия тематика и тональность работ по проблемам религии и атеизма. Вопросы «преодоления религии» еще ставятся в повестку конференций и отдельных исследований. Для вузов остаются обязательными задачи атеистического воспитания учащейся молодежи. Подвижки, наблюдаемые в сфере религиозной жизни общества, объясняются как признаки «размывания» религиозного сознания, а также — попытками модернизации религиозной идеологии.

Но не замечать реальных изменений общественного звучания религии уже было невозможно и это побуждало пересматривать сложившиеся трактовки. Исследователи обращаются к выяснению нового облика верующих и религиозных объединений в СССР, причем в эту работу включаются и профессиональные авторы.

Второе направление связано с проекцией изменяющегося отношения к религии в учебно-образовательную сферу. В высшей школе начинается переориентация с научно-атеистической нормативности на религиоведческую дескриптивность. Постепенно устраняется скрытое до того расхождение между реальным кругом исследовательских интересов значительной части преподавательского состава кафедр «научного атеизма» (и им подобных) и формальным содержанием учебных программ. В итоге совершается эволюционное переустройство «теории и истории религии, атеизма и свободомыслия» (так одно недолгое время называлась специальность советских религиоведов) в философию религии и религиоведение.

Существенным результатом таких перемен стало встраивание опыта идеологического функционирования научного атеизма в новую «парадигму» отношения к религии. Утрачивался пафос безбожия, но удерживались навыки адаптации к очередным актуальным идеологическим задачам.

ЛИТЕРАТУРА

1. 50 лет кафедре философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова / Под общ. ред. З. П. Трофимовой, И. Н. Яблокова. — М., 2003.
2. Акинчиц И. И. Анализ религиозности молодежи и некоторые аспекты ее атеистического воспитания: Автореф. дис.... канд. филос. наук. — Минск, 1971.
3. Арсенкин В. К. Кризис религиозности и молодежь: Методологические аспекты исследования. — М., 1984.
4. Проказина Н. В. Образование как фактор мобильности в системе государственной службы // Пителир Александрович Сорокин и современные проблемы социологии / Отв. ред. А. О. Бороноев, Н. Г. Скворцов: В 2 т. — СПб., 2009. — Т. 1. — С. 433–437.
5. Синелина Ю. Ю. Религиозность в современной России // Отечественные записки. — 2013. № 1 (52).
6. Смирнов М. Ю. Социология религии в Ленинграде: от «оттепели» до «перестройки» // Социология в Ленинграде — Санкт-Петербурге во второй половине XX века: Межвуз. сб. / Под ред. А. О. Бороноева. — СПб., 2008. — С. 254–279.
7. Смирнов М. Ю. Образ религии в современной России // Религия в современном обществе / Редкол.: А. К. Мамедов, Е. С. Элбакян, М. Н. Ситников. — М., 2009.
8. Смирнов М. Ю. Религия и верующие в советской высшей школе: практики «диктата», «монолога» и «диалога» // Религиозные практики в СССР / Под ред. А. С. Агаджаняна. — М., 2012.

ПОСТРЕЛИГИОЗНОЕ КОЛЛАЖИРОВАНИЕ В СОВРЕМЕННОМ СТАРООБРЯДЧЕСТВЕ

В статье рассмотрено современное старообрядчество, превратившееся из носителя и восстановителя Традиции в структурный элемент специфической духовности Постмодерна. Из множества параметров пострелигии, выделяемых автором в иных публикациях, здесь в современном старообрядчестве изыскивается ментальное коллажирование. Рассматривается отражение старообрядчества в печатных и электронных СМИ, заменяющих в технотронную эру естественную среду бытия и предоставляющих возможности для бесконечных имитаций и стилизаций, даже внешне противопоставляющих себя современности, подобно нынешнему старообрядчеству.

Ключевые слова: старообрядчество, православие, древлеправославие, Традиция, Постмодерн, пострелигия, коллажирование, экклесиология, повседневность.

K. M. Tovbin

. Post-Religious Collaging in the Modern Orthodoxy of Old Believers

The article considers the current Old Believers, turning from the representative and reanimator of Tradition in element of specific structural postmodern spirituality. Of the many options of a post-religion, allocated by the author in other publications, here in today's Old Believers sought collaging. The reflection of the Old Believers in the print and electronic media, in loco texnotronical era being the natural environment and providing opportunities for endless imitations and pastiches, even outwardly opposing the Modernity, like the current Old Believers.

Key words: Old Believers, Orthodoxy, Ancient Orthodoxy, Tradition, Postmodernity, post-religion, collaging, ecclesiology, everyday life.

Старообрядчество, в своей «естественной» истории бывшее носителем и в некоторой мере олицетворением Традиции, Домодерна, в наши дни стремительно превращается в одного из агентов Постмодерна, причем это превращение осуществляется с использованием именно тех ментальных технологий, на которых ранее строилась старообрядческая идентичность, традиционная и традиционалистическая. Постмодерн строится на маргинальных группах, осколках, неконформистских идеологиях

* Кирилл Михайлович Товбин — кандидат философских наук, доцент, филиал Российского Нового университета в г. Гагарин, член Российского философского общества, kimito@yandex.ru.

[см. 111, р. 20–21]; он не наполняет избранные им группировки иным смыслом — он передергивает изначальное содержание. Передергивание заключается в усилении маргинализации: элементы отторгательные извлекаются с периферии и ставятся в центр. Таким образом, в старообрядчество не вкладывается иного смысла — старообрядчество искусственно дезориентируется. В гетто-общностях, избираемых Постмодерном, уже есть все качества, надобные Постмодерну [см. 102]. Если придерживаться диалектического мнения о сущности Постмодерна, то он предстанет перед нами как отрицание того, что лежит в основании Модерна и как возрождение того, отрицанием чего мнил себя Модерн, — Традиции [см. 17]. Таким образом, все духовные и идейные течения, взывающие к Традиции, могут видаться как вдохновители Постмодерна, а старообрядцы — Постмодерна в России. Мы, однако, придерживаемся традиционалистского представления о Постмодерне. С позиции *Традиционалистской школы* (Р. Генон, Ю. Эвола, Т. Буркхардт, А. К. Кумарасвами, Г. Смит, Ф. Шуон, С. Х. Наср, В. Куинн, Ж. Борелля, М. Седжвик, А. Г. Дугин) Постмодерн видится нам не «отрицанием отрицания», а возвращением к истокам противотрадиционной программы, которую Модерн не смог осуществить во всей полноте [21, с. 68–69]. Тогда становится понятным вовлечение самых различных контрструктурных (относительно Современности) элементов, одним из которых является русское староверие. В течение Нового времени в староверии была проведена дезориентирующая работа, вследствие которой к сегодняшнему дню «консервативные революционеры» [см. 22] превратились в эпатажирующих фантазеров [см. 3, с. 45 и сл.] [см. 104], и сущность этой мимикрии легко вскрывается, если внимательно присмотреться к современному «медиастарообрядчеству».

Современное старообрядчество будет рассмотрено через призму одного из параметров пострелигии — *коллажирования*. Безусловно, важна связь коллажирования с прочими параметрами [см.: 87], но в силу объемности иллюстрации приходится ограничить предметную область. Подчеркну: здесь под старообрядчеством будет пониматься не совокупность религиозных течений, ведущих свою родословную с XVII века, а *современное духовное движение*, охватывающее как часть верующих этих согласий, так и «сочувствующих» из современных православных конфессий. Более того, философскому анализу будет подвергнуто не само старообрядчество, а его отражение в информационном пространстве, от книг до интернет-блогов, служащих средством проповеди и самовыражения для современных старообрядческих авторов, т. к. одним из пунктов современного традиционалистского понятийного фундамента является представление об отрыве обозначающего от обозначаемого и превращении его в самостоятельную иллюзионную псевдореальность, претендующую на полное замещение «реальной реальности» (термин Жижека) в силу отсутствия онтологических опор для последней.

В целом старообрядчество (древлеправославие) позиционирует себя как духовное движение, обозначающее своей задачей сохранение древнерусского православного благочестия и форм вероисповедания. При таком определении мы отходим от профессиональных рамок исследования в удобное для нас поле *самоидентификации* староверов и оснований для этой самоидентификации. Собственно, именно вопрос *самоидентификации*, основанной на (1) соблюдении дораскольной ритуальной системы и (2) неподчинении новообрядческой иерархии, является основным для современных старообрядцев. В рассмотрении этого вопроса покажет себя как старообрядческий деконструктивизм, так и его генезис в истории «классического» староверия.

Коллажность старообрядческого мировоззрения проявляется в разных сферах: политической, экономической, повседневно-бытовой. Отсутствие четко выстроенной матрицы мировосприятия проявляется в отсутствии традиционной преемственности мировидения. Современный старообрядец, оценивая окружающую реальность, полагается на собственное понимание старообрядчества и в меньшей мере — на отношение, принятое в общине, к которой он принадлежит. Между его индивидуальным мышлением, деятельностью и его старообрядческим мировоззрением существует достаточно широкий зазор, допускающий вкрапление взаимоисключающих компонентов.

Подоплека коллажирования смыслов — отсутствие традиционной смысловой иерархии, сближающее обновленцев и псевдотрадиционалистов. Для первых важна только та сторона вероучения, которую они *сами* логически считают первостепенной [см. 11]. Для вторых — второстепенных сторон вовсе не существует, потому те аспекты мировоззрения и деятельности, которые не укладываются в четкое традиционнo-вероисповедальное русло, попросту не замечаются в смысловом поле. Так, старообрядец, убежденный в абсолютной истинности двуперстия, вполне может быть членом КПРФ или ди-джеем в ночном клубе. И если в случае с обновленцем такие прецеденты могут быть оправданы поправкой деконструктивистского характера, то в случае с ретро-обновленцем никакого противоречия просто не замечается — ведь речь идет о том, что *вне* сферы Священного (по его мнению), а потому обсуждения не сто́ит.

Даже внутри одного согласия староверы не имеют соглашения по целому ряду второстепенных вопросов, и в их мировоззрениях эклектично переплетаются совершенно противоречивые элементы. Сами современные старообрядцы не проявляют озадаченности проблемой коллажности своего мировоззрения. В полном соответствии с логикой тотального релятивизма [см. 103, р. 22–40], секулярной геттоизации самосмысления и образа жизни [см. 106, р. 128–139] и с методологией «принципиальной прерывистости» [см.: 105, р. VII], восприятие мира современными староверами произвольно переключается от богословской сферы к обыденной, от обыденной — к литургической, минуя промежуточные связующие зоны. Так формируются описанные ниже мозаики старообрядческой ментальности.

Коллажи политологические

Староверы не имеют определенной политической философии даже в рамках одной конфессии. Это не является новым явлением — впервые разнообразие мнений ярко проявилось в Выговской пустыни при обсуждении вопроса моления за императора Петра I [см. 19] [см. 57, с. 83]. Большая часть поморцев, ведомая пустынноначальниками братьями Денисовыми, утвердила молитву за государя, более радикальные группировки отпочковались от поморского согласия (старопоморцы-федосеевцы).

В целом современное старообрядческое мировоззрение придерживается консервативной тональности — ярким примером того могут служить выступления митр. Корнилия на официальных общественных форумах [см. 50]. Однако *консервативная риторика* не должна сегодня вводить в заблуждение ни сторонников, ни противников староверия. Милбанк подчеркивает, что отличительной чертой постмодернистского мышления является обязательное выделение (контраста ради) особого постмодернистского «подразделения», апеллирующего к устоявшимся принципам зрелого Модерна (как анти-Постмодерна), но на деле являющегося не более чем риторикой, прикры-

вающей произвольную комбинаторику модернистских штампов в отрыве от общей программы Модерна [см. 107, р. 327]. Именно поэтому консервативные фигуры речи не препятствуют коллажированию политической философии староверия. Так, отрицая тотально всю Современность, воспевая старину как идеальный образ жизни, староверы могут утверждать, к примеру, что Указ о веротерпимости 1905 года был «ясным шагом России к *цивилизованному гражданскому обществу* (курсив мой. — К. Т.)» [7].

Выступая с идеалом «омолитвенности и облагодатствованности» [5, с. 21] всех сфер жизни, староверы разделяют секулярные идею веротерпимости и деклерикализации [8] [67] [62] [93] [100] (как средства против «экспансии никониан» [91]), радуются наступлению эры плюрализма:

За столетия гонений старообрядцы выработали свое твердое отношение к свободе совести. Веротерпимость — это абсолютная ценность, признак сильного и уверенного в себе государства. Если человек не сомневается в истинности вероучения своей Церкви, то ему не требуется помощи правительства в проповеди своей веры [77].

При восприятии Современности как наиболее богоотступнической фазы мировой и российской истории, заявляя о недопустимости подстраивания Церкви под мир сей [5, с. 21] с его ценностями и языком, традиционная православная соборность трактуется сквозь призму современных политических штампов — как «консервативная демократия» [8] [98, с. 73], воспринимаемая вполне в русле светского патриотизма [24].

Что касается осмысления сущности и форм власти, то в старообрядчестве можно видеть принципиальные разногласия. Старообрядческий публицист Андрей Езеров пишет:

Для православного человека естественно быть монархистом (в смысле — православным монархистом). Хотя бы потому уже, что история Церковная, Предание Церковное никогда не знали никаких иных форм государственного устройства, нежели воцерковленное царство [25].

Есть деятели староверия, представляющие — чисто в духе постмодернистского перевертыша — такие одиозные личности, как государь Иван Грозный, в виде поборников Православия и даже предлагающие его иконы [46]. Иные отрицают монархизм и как исходный принцип, и как альтернативу современному демократизму [12] [78]. Третьи не считают древлеправославие противоположным демократии из-за либерального условия отделенности религии от государства [14]. Четвертые представляют староверие как образец внутри идеологии Просвещения — как идеал «гражданского общества» с русской спецификой [6] [79]. Пятые вовсе отходят на анархистские позиции [18]. В целом единой позиции по этому вопросу нет, дискуссий не ведется — в отношении политического мировоззрения современные старообрядцы вполне толерантны окружающей реальности, хотя еще в начале XX века велись непримиримые споры о значении монархизма для древлеправославия [см. 28] [см. 86].

Некоторые староверы (во главе с единоверцем А. Г. Дугиним) разделяют идеи неоевразийства [9] [37] [45, с. 99] и приветствуют создание геополитического «континентального блока» и союза традиционных религий Евразии (православие-старообрядчество + классический ислам + ламаистский буддизм) для сопротивления американоцентричной глобализации [71]. Сегодня это движение возглавляет известный публицист, главный редактор информационно-аналитического портала «Евразия» Валерий Коровин (мирянин Русской Православной Старообрядческой

Церкви) [см. 52]. В идейном плане это старообрядческое движение является наиболее эклектичным, сопрягающим такие эклектичные идеологические элементы, как православное богословие, империализм, социализм, консерватизм, национализм, европейский традиционализм [40]. Неоевразийство для многих староверов выглядит вполне привлекательным: оно призывает к Традиции, но обходит новообрядческую монополию традиционного православия; оно призывает к Империи, но не берет за эталон правление Романовых; оно призывает к народности и соборности, но вне либерально-демократического формата.

С другой стороны, старообрядчество неоевразийцами описывается как важнейший элемент идейных построений:

Старообрядчество — как концепт, шире — православная ортодоксия, еще шире — религиозный фундаментализм. Это именно те формы, в которых преמודерн может быть возвращен во всей полноте, оставаясь адекватным воцарившейся реальности постмодерна. Религиозный фундаментализм — это то, что должно с неизбежностью стать одной из основ Четвертой политической теории. <...> Подытоживая, получаем два геополитических полюса: с одной стороны, киборги, мутанты и клоны — совершенный телесный человек, с другой стороны — использующий новейшие технологии, новейшее вооружение и технику, технологически укрепленный и развитый старообрядец [51, с. 268, 270].

Так выглядят попытки создания идеологического и политического старообрядчества, вдохновляющего на пиар-акции и различного рода позиционирования молодых традиционалистов типа «неоопричников» Дугина и Коровина.

Мировоззренческие коллажи

Поскольку в старообрядчестве нет системы духовных школ и воцерковление неопитов проходит стихийно, в мировоззрении происходят занятные переплетения. Например, глава Русской Православной Старообрядческой Церкви митрополит Корнилий в советское время состоял в КПСС (что было предъявлено ему как обвинение на Соборе 2007 года [13]), но в то же время он говорит о принадлежности к древлеправославию с рождения [49]. Несмотря на порицательное отношение старообрядцев к коммунистической идеологии [13], некоторые староверы могут сегодня вступать в КПРФ и декларировать коммунистическое учение как высшее явление в философии [53] (игнорируя атеизм как одну из основ марксизма), и воспевая СССР как народную «Великую Империю» [43].

Иные приветствуют идеи «христианского социализма» по причине того, что «Православие в современных условиях не является реальной силой, способной объединить народ перед лицом как внешней опасности, так и внутренних разногласий, и являться гарантом сохранения и укрепления нации» [63].

Признавая Современность максимумом мирового богоотступничества [29] [55], современные старообрядцы могут вполне приветствовать секуляризацию общества, нуклеарность семей, виртуализацию общения и встроенность в постиндустриальную систему хозяйствования [54]. Неоднократно в старообрядческой прессе уважительно отмечалось сотрудничество с современной государственной властью [76]; старообрядчество даже подается как некий эталон этого сотрудничества [69, с. 187–188].

Протестуя против обмирщения Церкви и семьи, против ювенальной юстиции, руководство Русской Древлеправославной Церкви протестует и против школьного

предмета «Основы православной культуры» (так как он не имеет старообрядной специфики) и предлагают вместо него выбирать староверам для своих детей-школьников предмет «Основы светской этики» [20]. Руководство же Русской Православной Старообрядческой Церкви, напротив, рекомендует староверам участвовать в разработке этого предмета [73]. Иные старообрядцы возражают против катехизации в армии России [77] и предлагают концепцию «равноудаленности конфессий и религиозных объединений от власти» [101].

Отвергая значимость культуры «мира сего» [1] [96], староверы тщательно отслеживают и анализируют отражение староверия в масскульте [99] и Всемирной паутине [70].

При заявленной домостроевской патриархальной семейственности [58, с. 79], на практике староверы пришли к современной нуклеарной и ситуативной семейственности [см. 48], к почти повсеместному преобладанию женского начала на приходах и даже в официальном руководстве общинами [16].

Единоверцы, протестуя против распространенного отклонения от Церковных Канонов, приветствуют «Основы социальной концепции РПЦ» [89], в которой, по сути, провозглашается курс на антитрадиционное «православие-light».

Отрицая обмирщенную и грехопадшую западную культуру, староверы хвалятся европейской образованностью своих начетчиков [30], используют цитаты западных философов в апологетических целях [56, с. 51 и сл.], проводят генеалогию староверия от общих с Европой культурных корней [27], приветствуют мирские праздники как объединительные «независимо от национальности и веры» [94]. Старообрядцы часто обращаются к нецерковной философии и публицистике за цитатами авторов, принадлежность которых к традиционному христианству неоднозначна [31] или прямо отрицательна [35]. Некоторые староверы утверждают о близости Православия исламу, а не западным версиям христианства [44], причем под близостью понимается антисекулярный запал современного ислама, его провозглашаемая борьба против «западного безбожия» и его смысловых штампов. В этом ряду особо примечателен прецедент создания канона Жанне Д'Арк известным старообрядческим гимнографом священноиноком Симеоном (Дурасовым) [85].

При заявленной верности неизмененному древнему языку, из-за чего Св. Писание и тексты Отцов раньше читались и изучались только по-церковнославянски, сегодняшняя политика «старообрядчества, открытого миру» проявляется в издании «миссионерских» переводов богослужебных текстов на русский язык [84].

Отрицая грехопадший «мир», староверы активно используют его устаревшие и свежие смысловые штампы: «свобода вероисповедания» [4], «демократия» [61, с. 37], «неотъемлемое право на самоуправление» [68, с. 67], «крепостническое рабство» [10, с. 6], «царизм» [81], «гуманизм», «просвещение», «патриотизм» [50], «гражданское самосознание» [97], осуждают «апартеид» [26], «дискриминацию женщин в исламе» [92], сожалеют об отсутствии в России «правового государства» [90].

Также на «повестке дня» в современном староверии имеются и постмодернистские тренды: «антиглобализм» [38] [45, с. 193 и сл.], «противодействие НАТО» [15] и «новому мировому порядку» [39], «антилиберализм» [36], «сетевая война» [52, с. 19], «фундаментализм» в положительном звучании [14]. К поп-вариациям постмодернизма относятся и получившие широкое распространение в староверии самого разного рода направления конспирологии (борьба с «жидо-масонством», «сионистским заговором» [42, с. 131], «алкогольным заговором» [66], ИНН [33] [34] [45, с. 195] [64, с. 79–114], штрих-кодами [74], «окультурными» паспортами нового типа [45, с. 199] и пр.)

Иное направление мировоззренческого коллажирования — сплетение старообрядчества с различными вариантами «альтернативной истории», суть которой сводится к «разоблачениям» утвердившихся «больших рассказов» с помощью некоего эзотерического знания, имеющегося у староверов [23]. Сюда относится конструирование «новой хронологии» прихожанином Рогожского Покровского храма Глебом Носовским [65, с. 7 и сл.]. Впоследствии Носовский был отлучен от РПСЦ за разработку новой пасхалии, отрицавшей традиционную. Однако его идеи оказались живучими именно в староверческой среде, и в 2011 году группа известных в старообрядческом мире публицистов и полемистов праздновала Пасху по «новой хронологии» [60]. Подчеркнем: идеи Носовского и Фоменко были реализованы в литургической практике на данный момент только старообрядцами.

Мировоззренческая мозаичность проявляется также вкраплениями магизма, фетишизма и гуруизма в старообрядчество. Эти пункты не являются чисто старообрядческой проблемой, языческие реминисценции проблескивают и в новообрядчестве в силу того, что Православие по своей сути является сакрализацией всех сторон бытия. Однако Постмодерн уничтожил естественную внутреннюю иерархию смыслов и смысл символические и стилистические границы, породил ориентацию на «творчество» вместо изначальной, традиционной ориентации на сбережение. По причине этого, староверы (в особенности, из неофитов), задаются проблемами порчи и глаза, пытаются сопоставить Беловодье и Шамбалу, не видят разницы в иконопочитании и иконослужении [см. 83].

Отдельным блоком — для яркости иллюстрации — можно выделить коллажи в мировоззрении и образе жизни зарубежных староверов, в сознании которых зачастую смешиваются понятия «древлеправославное» и «русское». В целом, иностранные старообрядцы находятся вне рамок этого исследования, и о них будет сказано в качестве дополнительной иллюстрации. Например, румынские староверы («липоване»), являющиеся в Румынии одной из государственно поддержанных религий, являют пример такого же обмирщения, как новообрядцы в современной России. Болгарские староверы кентаврически сочетают в своем сознании традиционную старообрядческую историософию с ностальгией по социализму сталинского периода [см. 80]. Липоване празднуют гражданский Новый год (встречей Деда Мороза), мужчины-липоване редко носят бороды. Дети липован изучают творчество А. Пушкина, Л. Толстого, С. Есенина [59], деятельность Петра I [47] как часть русского культурного наследия. Старообрядчество в сознании липован сводится, в основном, к фольклористике [см. 95]. В последние десятилетия румынские и болгарские липоване активно участвуют в деятельности Евросоюза, направленной на реабилитацию и поддержку малых этноконфессиональных групп, становясь прямыми агентами Постмодерна [см. 32], ориентированного на частности и осколки в противовес целому и единому [см. 75]. Липованские эмигрантские общины создаются в Греции, Италии, Испании, и в них старообрядческая идентичность является доминирующей над румынской и болгарской, при этом старообрядчество является сферой именно идентичности, но не духовности: основная часть липованских «реставраторов» не имеет представления о сущности староверия [см. 2]. Собственно говоря, этого знать теперь и не нужно: Постмодерн, манипулируя вовлеченными в себя локусами, использует только внешнюю (статическую) и отторгательную (динамическую) стороны самоопределения.

Современное старообрядчество является серьезнейшим духовным феноменом. (Не лишний раз подчеркну, что здесь говорится о городском, социально и информа-

ционно интегрированном в «мир сей» старообрядчестве, составляющим подавляющее демографическое большинство среди всех староверов.) Ментальная секуляризация и онтологическая десакрализация, в полной мере активированные в России с Раскола XVII века, могут быть полноценно исследованы только применимо к старообрядчеству. Российская имперская культура и духовность официальной Церкви не противостояли секулярным процессам, но лишь сглаживали их, облегчали, старались адаптировать к русскому социокультурному контексту. Русское старообрядчество, заявив самим своим существованием протест против глобального обмирщения (профанирования в традиционалистском смысле), не отгородилось от России в собственное смысловое гетто, подобно ранним квакерам или американским амишам. Старообрядцы, обособившись, не разорвали связи с Россией. И хотя они не преследовали цели реставрации Старой Веры в общеимперском масштабе и были сосредоточены на выживании собственных общин, они продолжали существенным образом воздействовать на культуру, политику и — в особенности — экономику России. Для осуществления этого взаимодействия староверы постоянно контактировали с российским светским обществом, включая его смягченный клерикальный вариант в виде «никонианства». Староверы, сталкиваясь с чуждой ментальностью на протяжении трех веков, старались дать собственный ответ, ответ носителей Традиции. Потому русские православные старообрядцы — возможно, наиболее яркий в мировой истории пример последовательного и эффективного контрсекуляризма.

Современное старообрядчество, условно отсчитываемое с советского периода, сущностно изменилось. *Тяга к семиотическому обустройству виртуального гетто, никак не связанного с образом жизни* — возможно, это основная характеристика большинства современных старообрядцев [см. 88]. Беспрецедентный в старообрядческой истории отрыв от Традиции, произошедший в XX веке, вынуждает современное старообрядческое мировоззрение быть маргинальным и радикальным, однако все эти крайности распространяются только на сегмент личности современного старовера. Остальным своим существом современный старовер инкорпорирован в Современность, и такой кентавризм придает дополнительный надрыв и тягу к беспрецедентным крайностям. Трудно и неправомочно обсуждать, насколько адекватен современный старообрядческий традиционализм — это вопрос духовный, сущностно закрытый от философского анализа. Но грандиозная феноменологическая трансформация современного старообрядчества — налицо. И это позволяет нам делать достаточно пессимистические выводы о возможностях Мирского в современном отношении к Священному, о роли и силе постмодернистской ментальной секуляризации в форме пострелигии — плоскостной имитации Традиции.

Современная трансформация старообрядчества, совершившего невероятный скачок от традиционности к пострелигиозности, показывает огромное внимание Постмодерна к островкам Домодерна. Сегодня для довершения глобальной десакрализации используются совершенно новые ментальные инструменты, неизвестные прежде, к числу коих и относится коллажирование. Эти инструменты, являющиеся одновременно и проявлениями пострелигии, ориентированы, в первую очередь, на сознание, сохранившее весомую долю традиционности. Образ чисто мирского, модернистского сознания на сегодняшний день устарел, выполнив свою историческую роль. Всеобщая и массовая религиозная гальванизация является симптомом слома модернистского сознания. Однако Постмодерн, отрицая модернистское сознание как устаревшую версию десакрализационной программы, вынужден обратиться к диалектическому антиподу

Модерна — Традиции. И обращение это сегодня не означает обращения к вертикальной сущности Традиции. Плоскостный, двухмерный рисунок, получающийся при коллажировании внешних элементов Традиции, оказывается лучшей вакциной от Традиции, чем прямая с ней борьба. Одним из лучших примеров этой трансформированной ресекуляризации и является современная история старообрядчества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алимпий, митрополит Московский и вся Руси. Об отношении христиан к телевидению // Вестник Митрополии: Бюллетень информационно-издательского отдела Митрополии Московской и вся Руси РПСЦ / Ред. Гусев Л., прот. — 2001. — № 5. — С. 13.
2. Анастасова А. А. Евростароверы. Старообрядцы Болгарии и Румынии в объединенной Европе / Самарское староверие [Самара, 2012] URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/56-1-0-809> (дата обращения 18.11.13).
3. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. — М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2001.
4. Андриан (Четвергов), митр. Камень краеугольный / Самарское староверие [Самара, 2012] URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/289-1-0-1380> (дата обращения 18.11.13).
5. Андриан, епископ Казанско-Вятский. Старообрядчество как часть общенациональной культуры // Старообрядчество как историко-культурный феномен: Материалы МНПК. — Гомель: Изд-во ГГУ, 2003. — С. 17–22.
6. Андриан, митрополит Московский и вся Руси. «Жить по вере...» // Завтра. — 2004. — 23 июня. — С. 7.
7. Андриан, митрополит Московский и вся Руси. Освобождение духа // Остров Веры. — 2005. — Май. — С. 11.
8. Андриан, митрополит Московский и вся Руси. Путь к истине идет через тернии // Парламентская газета. — 2004. — 11 октября. — С. 6.
9. Аполлинарий (Дубинин), еп. Старообрядцы поддерживают евразийство совершенно естественно... / Евразия: Информационно-аналитический портал [М., 2008] URL: <http://evrazia.org/modules.php?name=News&file=article&sid=1686> (дата обращения 18.11.13)/
10. Аторин Р. Ю. Православная Церковь и «Блуждающее богословие» через 100 лет после Ф. Е. Мельникова // Аторин Р. Ю. Духовные ценности Древлеправославия: избранные труды. — М., 2011. — С. 5–14.
11. Афанасьев Н. Н. Неизменное и Временное в Церковных Канонах / Сайт Андрея Платонова [б/м, б/г] URL: <http://www.golubinski.ru/ecclesia/kanoni2.htm> (дата обращения 18.11.13).
12. Бабаков В. «Должен» ли православный христианин «быть монархистом» // Русь православная: Издание Совета съезда мирян древлеправославных общин Приморского края РПСЦ / Ред. Беляева Н. П. — 1999. — № 12. — С. 2.
13. Барановский Д. Коммунизм и атеизм как оккультно-мистическое учение сатанинского толка / Земля Спасо-Преображения: Официальный сайт Покровской общины ДЦХБИ в г. Спас-Клепики [Спас-Клепики, б/г] URL: http://www.evharistia.com/o_komminizm._baranovsk..html (дата обращения 30.05.13).
14. Безгодов А. А. «Фундаменталисты» христианства / D-pils.lv [Даугавпилс, 2012] URL: <http://www.d-pils.lv/news/58311> (дата обращения 18.11.13).
15. Бужинский В. В. Время собирать камни. Ч. 2 / Самарское староверие [Самара, 2012] URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/82-1-0-1522> (дата обращения 18.11.13).
16. Веймарн А. Дети раскола / Политический журнал [М., 2003–2012] URL: <http://www.politjournal.ru/index.php?action=Articles&dirid=57&tek=6952&issue=194> (дата обращения 18.11.13).

17. Вельш В. «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. — 1992. — №. 1. — С. 109–136.
18. Владимиров В. Провинциальные письма // Костромской старообрядецъ: Старообрядческое церковно-общественное издание РПСЦ / Ред. Хлебников М. Б. — 1999. — № 6. — С. 8–9.
19. Выговское сочинение в защиту моления за царя / Староверие в документах [б/м, б/г] URL: <http://starajavera.narod.ru/kovylinu.html> (дата обращения 18.11.13)/
20. Деяния Архиерейского собора Русской Древлеправославной Церкви, состоявшегося 3–6 мая 2010 года / Русская Древлеправославная Церковь [б/м, б/г] URL: <http://ancient-orthodoxy.narod.ru/doc/2010.htm> (дата обращения 18.11.13).
21. Дугин А. Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. — М.: Евразийское Движение, 2009.
22. Дугин А. Г. Старообрядчество и русская национальная идея: Доклад на «Аввакумовских чтениях» 13.03.98. (Москва, музей Маяковского) // Русь православная: Издание Совета съезда мирян древлеправославных общин Приморского края РПСЦ / Ред. Беляева Н. П. — 1998. — № 32–33. — С. 5.
23. Духовно-охранительная задача Руси как национальная идея / Поморские ответы [б/м, б/г] URL: <http://www.pomor-otvet.ru/?page=relotr> (дата обращения 18.11.13).
24. Езеров А. В. III Рим как задание, а Сталин как повод... поговорить об отношении к русской истории и российской государственности / Лестовка: Авторская страница Андрея Езерова [б/м, 2002] URL: <http://www.portal-credo.ru/authors/lestovka/index.php?status=tst&id=124> (дата обращения 18.11.13).
25. Езеров А. В. Православный легитимизм как он есть / Портал-Credo.Ru [б/м, 2002–2012] URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=2964> (дата обращения 18.11.13).
26. Езеров А. В. Службное несоответствие или?.. Введение религии в школах как шаг к распаду страны / Лестовка: Авторская страница Андрея Езерова [б/м, 2002] URL: <http://www.portal-credo.ru/authors/lestovka/index.php?status=tst&id=125> (дата обращения 18.11.13).
27. Житие и подвиги премудраго, древняго благочестия учителя, блаженнаго отца, Андрея Дионисиевича / Староверие в документах [б/м, б/г] URL: <http://starajavera.narod.ru/lifeadenisov.html> (дата обращения 18.11.13).
28. За республику! (Собрание киевских старообрядцев) // Слово Церкви. — 1917. — № 15. — С. 1.
29. Знамена нашего времени: Грех детоубийства (аборт) // Православный старообрядческий церковный календарь на 2004 г.: Издание Кишиневской епархии / Ред. Зосима (Еремеев), еп. — Кишинев: Епископия РПСЦ, 2003. — С. 101–112.
30. Знатнов А. В. Противление злу ненасилием, или Культура мира в старообрядческой книжности // Румянцевские чтения: Материалы НПК «Книга и культура мира в России» (20–21 апреля 2000 г.). — М.: Пашков дом, 2000. — С. 69–77.
31. Знатнов А. В. Спутник старообрядчества Николай Федоров // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). — М.: Пашков дом, 2004. — С. 175–195.
32. Ипатова Л. П. Современные особенности освоения православной традиции // Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики / Ред. Гофман А. Б. — М.: РОССПЭН, 2008. — С. 413–414.
33. К вопросу об идентификационном номере налогоплательщика // Сибирский старообрядец: Издание Церковного Совета храма Рождества Богородицы Новосибирской и всея Сибири епархии РПСЦ / Ред. Петров А. — 2001. — № 6. — С. 6, 14.
34. К вопросу об ИНН // Русь православная: Издание Совета съезда мирян древлеправославных общин Приморского края РПСЦ / Ред. Беляева Н. П. — 2002. — № 2. — С. 8.
35. Карпец В. И. Ален де Бенуа (р. 1943) / Правая.Ru [б/м, 2004–2012] URL: <http://www.pravaya.ru/ludi/141/16740> (дата обращения 18.11.13)/
36. Карпец В. И. Антропологический расизм «либеральных ценностей» / Правая.Ru [б/м, 2004–2012] URL: <http://www.pravaya.ru/look/15876> (дата обращения 18.11.13).

37. Карпец В. И. Время евразийствует / Правая.Ru [б/м, 2004–2012] URL: <http://www.pravaya.ru/look/13185> (дата обращения 18.11.13)/
38. Карпец В. И. Глобализация: склейки и зазоры / Правая.Ru [б/м, 2004–2012] URL: <http://www.pravaya.ru/look/16995> (дата обращения 18.11.13)/
39. Карпец В. И. Модернизация, царевубийство и «новый мировой порядок» / Правая.Ru [б/м, 2004–2012] URL: <http://www.pravaya.ru/look/14043> (дата обращения 18.11.13).
40. Карпец В. И. Прорыв в Империю / Правая.Ru [б/м, 2004–2012] URL: <http://www.pravaya.ru/look/16297> (дата обращения 18.11.13).
41. Карпец В. И. Русский социализм как экономическая литургия / Правая.Ru [б/м, 2004–2012] URL: <http://www.pravaya.ru/look/17254> (дата обращения 18.11.13).
42. Карпец В. И. Русь Меровингов и корень Рюрика. — М.: Алгоритм, Эксмо, 2006.
43. Карпец В. И. Сумерки просвещения / Правая.Ru [б/м, 2004–2012] URL: <http://www.pravaya.ru/column/14842> (дата обращения 18.11.13).
44. Карпец В. И. Тезисы о России и исламе / Правая.Ru [б/м, 2004–2012] URL: <http://www.pravaya.ru/look/6592> (дата обращения 18.11.13).
45. Кирилл (Сахаров), игумен. Воспоминания. — М.: ИСПО-Принт, 2011.
46. Кирилл (Сахаров), игумен. Размышления о личности Грозного царя // Берсенеvские страницы. — 2011. — № 2 (106). — С. 4–6.
47. Кирилл Ф. Петр Великий — преобразователь России // Зори: Двухязычный ежемесячник Общины русских-липован Румынии. — 2011. — № 1. — С. 18–19.
48. Климова С. В., Хирьянова Л. В. Традиционные основы семьи как главный фактор формирования идентичности старообрядчества в эпоху модернизации // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». — 2008. — Т. 14. — № 6. — С. 28–35.
49. Корнилий, митр. Московский и всея Руси. Доклад Освященному Собору РПСЦ 2008 года / Русская Православная Старообрядческая Церковь: Официальный сайт Московской митрополии [М., 2012] URL: <http://rpsc2009.nichost.ru/index.php?id=1306> (дата обращения 18.11.13).
50. Корнилий, митр. Московский и всея Руси. Стояние в свободе: Из выступления на Всемирном русском народном соборе 2006 г. // Старообрядецъ. — 2006. — № 36. — С. 4.
51. Коровин В. М. Главная военная тайна США. Сетевые войны. — М.: Яуза, Эксмо, 2009.
52. Коровин В. М. Накануне империи. Прикладная геополитика и сетевые войны. — М.: Евразийское Движение, 2008.
53. Лоскутов Ю. В. Протопоп Аввакум и философия / Пермское староверие [Пермь, б/г] URL: <http://rpsc-perm.ru/publications/avvakumreadings/avvakum.pdf> (дата обращения 18.11.13).
54. Лоскутов Ю. В. Старая вера и Третья Волна: Размышления о будущем старообрядчества / Пермское староверие [Пермь, б/г] URL: <http://rpsc-perm.ru/publications/present/wave.pdf> (дата обращения 18.11.13).
55. Марченко А., свящ. Гробы прихоти / Братство: Церковно-общественный журнал Русской Древлеправославной Церкви [М., 2012] URL: <http://bratstvo-rdc.narod.ru/txt/page16.htm> (дата обращения 18.11.13).
56. Мельников Ф. Е. Спутник религиозника-христианина. — Барнаул: Лествица, 1999.
57. Мильюков П. Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. — М.: Прогресс — Культура, 1994. — Т. 2. — Ч. 1.
58. Михаил (Семенов), еп. Письма о преподавании Закона Божия // Михаил (Семенов), еп. Святая Литургия. Письма о преподавании Закона Божия. — Барнаул: Изд-во Фонда поддержки строительства храма Покрова Пресвятыя Богородицы РПСЦ, Лествица, 2002. — С. 53–122.
59. Моисеев П. Сергей Есенин «прилетел» на Масленицу в Тульчу // Зори: Двухязычный ежемесячник Общины русских-липован Румынии. — 2011. — № 2–3. — С. 5.
60. Муравьев А. В. Парадокс Алексея Рябцева. Календарный вопрос стал главной интригой Освященного Собора РПСЦ в 2011 году / Портал-Credo.Ru [б/м, 2002–2012] URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=87221&topic=673> (дата обращения 18.11.13).

61. Муравьев А. В. Социальная альтернатива русского старообрядчества. Ч. 2 // Социальная реальность. — 2010. — № 10. — С. 35–47.

62. Муравьев А. В. Тупик «старообрядизации» / Самарское староверие [Самара, 2012] URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/234-1-0-1305> (дата обращения 18.11.13);

63. Наговицын И. Н. Христиане и социализм / Христианский социализм как русская идея [б/м, 2004] URL: http://chri-soc.narod.ru/nag_chistiane_i_socializm.htm (дата обращения 18.11.13).

64. Не попадайте в сети дьявола. — Новозыбков: Изд-во Древлеправославной Архиепископии Московской и всея Руси, 2000.

65. Носовский Г. В., Фоменко А. Т. Пасха. Календарно-астрономическое расследование хронологии. Гильдебранд и Кресцентий. Готская война. — М.: Астрель, АСТ, 2007.

66. Освященный Собор 2009 года // Вестник Митрополии: Издание Московской митрополии РПСЦ / Ред. Антонов А. В. — 2009. — № 4. — С. 9.

67. Панкратов А., священник. Русская Православная Старообрядческая Церковь и новый российский закон о свободе совести / Самарское староверие [Самара, 2012] URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/136-1-0-925> (дата обращения 18.11.13);

68. Панкратов А. В. Деятельность Федора Ефимовича Мельникова в старообрядческой Измайловской епархии в середине 1930-х годов // Духовные ответы. — 2000. — Вып. 13 — С. 66–82.

69. Панкратов А. В. От Востока направо: История, культура, современные вопросы старообрядчества. — М., 2000.

70. Писаревский А. Интернет: старообрядческий ресурс // Духовные ответы: Издание Тверской старообрядческой общины храма во имя святителя Николы чудотворца в Москве. — 2003. — Вып. 16. — С. 103–112.

71. Плиев Э. встреча делегации Международного «Евразийского Движения» с предстоятелем РПСЦ Митрополитом Андрианом (дата публикации 16.05.2004) / Международное Евразийское Движение [б/м, б/г] URL: <http://evrazia.info/article/1786> (дата обращения 19.11.13).

72. Подвойский Д. Г. Старообрядцы и русский капитализм // Человек. — 2005. — № 5. — С. 20–36.

73. Постановления Освященного Собора Русской Православной Старообрядческой Церкви (проходившего во граде Москве 20–22 октября 2009 г.) // Вестник Митрополии. — 2009. — № 4. — С. 12.

74. Предвестники печати антихриста // Сибирский старообрядец: Издание Церковного Совета храма Рождества Богородицы Новосибирской и всея Сибири епархии РПСЦ / Ред. Петров А. — 2001. — № 6. — С. 5.

75. Пригарин А. Старообрядцы в эпоху глобализационного перехода: Опыт сравнительного анализа украино-румынского пограничья // Старообрядцы в зарубежье. История. Религия. Язык. Культура: Тезисы международной конференции (Торунь, 26–27.06.2008.). — Торунь: Изд-во Университета Николая Коперника, 2008. — С. 63–68.

76. Рогожская слобода: вчера и сегодня // Православный старообрядческий церковный календарь на 7518/2010 г.: Издание Митрополии Московской и всея Руси РПСЦ. — М.: Информационно-издательский комитет РПСЦ, 2009. — С. 150–152.

77. Рябцев А. Ю. Староверы на воинской службе, или Нужны ли Российской армии полковые священники / Самарское староверие [Самара, 2012] URL: <http://samstar.ucoz.ru/news/2009-04-16-1902> (дата обращения 18.11.13).

78. Саввин Д. Антисимфония / Академия Тринитаризма [б/м, 2002] URL: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0017/001a/00171047.htm> (дата обращения 18.11.13).

79. Саввин Д. Старообрядчество как модель развития русского гражданского общества / Вопросы национализма: Журнал научной и общественно-политической мысли [М., 2010] URL: <http://vnatio.org/arhiv-nomerov/node62/> (дата обращения 18.11.13).

80. Седакова И. А. Россия и русские глазами старообрядцев Болгарии / Институт мировой культуры [М., 2003–2007] URL: http://www.imk.msu.ru/Publications/Vortrags/rt06russ_sedakova_bulg.doc (дата обращения 18.11.13).

81. Серединов Т. Краденый звон (Полемические заметки) // Завтра. — 1999. — № 24. — С. 4.

82. Сидаш Т. Г. От Евангелия к Единоверию / Сайт Тараса Сидаша [СПб., 2011] URL: <http://sidashtaras.ru/?idx=466> (дата обращения 18.11.13).

83. Силюян, епископ Новосибирский и вся Сибиря. О проявлениях неоязычества у христиан // Русь православная: Издание Совета съезда мирян древлеправославных общин Приморского края РПСЦ / Ред. Беляева Н. П. — 1997. — № 5–6. — С. 4.

84. Симеон (Дурасов), священноинок. Каноны в Неделю Пятидесятную: Церковно-славянский текст с переводом и комментариями. — Балашиха, 2004.

85. Симеон (Дурасов). Канон святым девам Иоанне и Тарасии Галльским / Под знаменем Жанны Д'Арк [б/м, б/г] URL: <http://jannadark.ru/kanon-svyatym-devam-ioanne-i-tarasii-gallskim-simeon-durasov> (дата обращения 18.11.13).

86. Телеграмма Всероссийского съезда православных старообрядцев-единоверцев А. Ф. Керенскому. 27 июля 1917 г. // Миссионерский сборник. — Рязань. — 1917. — № 6–7. — С. 294–295.

87. Товбин К. М. Постмодернистская религиозность: традиционалистическое видение // Известия Уральского федерального университета. Серия 3. Общественные науки. — 2013. — № 1. — С. 210–222.

88. Товбин К. М. Семиотический традиционализм старообрядцев // История в подробностях. — 2013. — № 7 (37). — С. 72–77.

89. Тюренков М. А. Третий Рим или Третий мир / Русская народная линия: Информационно-аналитическая служба [СПб., б/г] URL: http://ruskline.ru/monitoring_smi/2005/01/31/tretij_rim_ili_tretij_mir (дата обращения 18.11.13).

90. Урушев Д. А. Вопиющий в пустыне / Самарское староверие [Самара, 2012] URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/185-1-0-652> (дата обращения 18.11.13).

91. Урушев Д. А. Интервью сайту «Самарское староверие» / Самарское староверие [Самара, 2012] URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/73-1-0-457> (дата обращения 18.11.13).

92. Урушев Д. А. Око за око, или Жизнь за фильм / Религия и СМИ [б/м, б/г] URL: http://www.religare.ru/2_11991.html (дата обращения 18.11.13).

93. Урушев Д. А. Пророк в своем отечестве / Самарское староверие [Самара, 2013] URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/185-1-0-635> (дата обращения 18.11.13).

94. Урушев Д. А. Яблоки на снегу / Религия и СМИ [б/м, б/г] URL: http://www.religare.ru/2_36381.html (дата обращения 18.11.13).

95. Флавиан, архиепископ Славский. Интервью порталу «Правда Старой Веры» / Самарское староверие [Самара, 2012] URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/102-1-0-695> (дата обращения 18.11.13).

96. Фролова И. В. Телевидение и дети: союзники или противники? // Общий Дом / Ред. Бармин М. Г. — 2006. — Вып. 9. — С. 13–14.

97. Чистяков Г. С. Соборность в Русской Православной Старообрядческой Церкви / Самарское староверие [Самара, 2012] URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/141-1-0-504> (дата обращения 18.11.13).

98. Чистяков Г. С. Старообрядческая соборность как форма консервативной демократии // Традиционная книга и культура позднего русского средневековья: Труды ВНК к 40-летию полевых археографических исследований МГУ им. М. В. Ломоносова. — Ярославль, 2008. — Ч. 2. История, книжность и культура русского старообрядчества. — С. 73–75.

99. Чистяков Г. С. Старообрядчество в произведениях современного искусства // Церковь: Издание РПСЦ / Ред. Антонов А. В. — 2010. — № 8–9. — С. 52–59.

100. Чунин Е., прот. Старообрядцы за реальную свободу вероисповедания // Старообрядецъ. — 2006. — № 37. — С. 3.
101. Широков Т., Шишкин А. В., Езеров А. В. Против духовной цензуры и инквизиции / Современное Древлеправославие [М., 1998–2012] URL: <http://www.starobrad.ru/modules.php?name=News2&file=article&sid=357> (дата обращения 18.11.13).
102. Asad T. Trying to Understand French Secularism // Political theologies: public religions in a post-secular world / Ed.: de Vries H., Sullivan L. E. — N. Y.: Fordham University Press, 2006. — P. 494–526.
103. Gellner E. Postmodernism, reason and religion. — N. Y.: Routledge, 2003.
104. Hobsbaum E. Inventing Traditions // The Invention of Tradition / Ed.: Hobsbaum E., Ranger T. — Melbourne: Cambridge University Press, 1984. — P. 1–14.
105. Jameson F. Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism. — Durham: Duke University Press, 1991.
106. Martin D. On Secularization: Towards A Revised General Theory. — Nampshire: Ashgate, 2005.
107. Milbank J. Theology and social theory: beyond secular reason. — Oxford: Blackwell Pub., 2006.
108. Smith H. Why Religion Matters: The Fate of the Human Spirit in an Age of Disbelief. — N. Y.: HarperCollins Publishers, 2001.

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ В ФИЛОСОФИИ М. ХАЙДЕГГЕРА

Статья посвящена проблеме связи способностей человека с бытием. Роль понимания в данном подходе освещается как открытие всех возможных отношений между вещами. Сущность отношения человека к вещам заключена в воспевании вещей, это осуществляется посредством языка поэзии. Приводятся аргументы М. Хайдеггера о присущей способности человека к говорению. Через язык, который принимает онтологическую значимость говорит само бытие. Понимание бытия при этом возможно как время. Сама по себе возможность играет столь же значимую роль, что и действительность. В связи с этим в статье обращается внимание на такую форму понимания, как символ. Определение М. Хайдеггером понимания как механизма для осознания совокупности возможностей, даже если такие возможности не предназначены для конкретной реализации или вообще не реализуемы в принципе, позволяет допустить определение понимания как совокупности актуальных и потенциальных (действительных и возможных) связей образов и понятий.

Ключевые слова: бытие, возможность, герменевтический круг, понимание, рефлексия, символ, язык.

Artemev T. M.

Ontologic understanding in M. Heidegger's philosophy

The article is devoted to the problem of communication between human's abilities and being. Role of understanding this approach is described as the opening of all possible relationships between things. The meaning of man's relationship to things lies in chanting things, this happens through the language of poetry. Heidegger's arguments of the inherent human's ability to speak are mentioned in the article. Through the language that takes ontological significance speaks being. At the same time it is possible to understand Being as a Time. Possibility as it is, plays an equally important role as the reality. In this regard, in the article attention is paid to a form of understanding, as a symbol. M. Heidegger's determination of understanding as a mechanism for the awareness of opportunities, even if such opportunities are not designed for a particular implementation or not realizable in principle, — it allows to define the possibility of understanding as a set of actual and potential (real and potential) connection of images and concepts.

Keywords: being, opportunity, hermeneutic circle, understanding, reflection, symbol, language.

С М. Хайдеггера берет начало «философская герменевтика». В ней понимание рассматривается как способ познания и способ бытия человека. М. Хайдеггер расширяет понимание между Dasein и Бытием.

Dasein — Понимание — Бытие

Бытие человека — Dasein, раскрывает мир, используя уже имеющееся у него понимание бытия. Таким образом, герменевтика способствует проявлению бытия, а всё, что способствует выведению свойств бытия из мысли о нём, является онтологическим аргументом в философии. М. Хайдеггер создает философскую герменевтику, совершая так называемый онтологический поворот к бытию. Данный вид герменевтики структурирует герменевтический опыт в ракурсе отношения человека к миру, где понимание — структурное расчленение опыта. Фундаментальная онтология М. Хайдеггера начинается с сущего, понимающего бытие, которое способно вступать в отношения с другим сущим, с Dasein. Если раньше философия помещала в центр онтологической проблематики Единое, объект, Бога, субъект, то М. Хайдеггер ставит в центр экзистенцию Dasein. Dasein, будучи условием наличия мира и бытия — в-мире, предоставляет возможность его познания посредством одного из экзистенциалов — понимания. Понимание здесь следует трактовать как имение, подборание, присвоение части мира и таким образом его познание. С помощью экзистенциалов и понимания, в том числе как мыслящего наличия, Dasein возможно описать как априорное условие существования мира. Как и Dasein, понимание это состояние, поскольку разворачивается в свободу как заботу во времени. А развитие во времени очевидный признак состояния. «Онтология возможна, поскольку Dasein есть в понимании бытия». [12. С. 412]. По М. Хайдеггеру, Dasein своё бытие понимает. То есть, для Dasein понимать бытие означает то же, что и быть. Однако, притом, что Dasein, понимая бытие, существует, Dasein в отношении к познанию остается в границах возможности, поскольку находится в сфере постоянно меняющихся смыслов понимания бытия. Так М. Хайдеггер пишет: «Понимание как проектирование есть способ бытия Dasein, при котором оно есть его возможности как возможности». [6. С. 89]. Это означает, что Dasein можно метафорически представить как проекцию всей совокупности возможного и действительного. Это относится как к самому Dasein, так и ко всему онтическому миру, единство которого может быть проинтерпретировано в идее Единого и есть чистая возможность.

Роль понимания в таком порядке состоит в открытии всех возможных отношений между вещами. Таким образом, в философии М. Хайдеггера мы находим очень важную истину, состоящую в определении: «...понимание есть изначально возможность...» и «... эта возможность в конкретном случае может быть не реализована». [6. С. 88]. Как мы сможем увидеть и далее, в этом выводе заключена самая важная характерная особенность термина «понимание» в его современном смысле, а именно его определении как механизма для осознания совокупности возможностей, даже если такие возможности не предназначены для конкретной реализации или вообще не реализуемы в принципе. В подтверждение подобного утверждения мы можем обратиться к такой форме понимания, как символы. Именно символы отображают сущность данной функции понимания в полной мере. «...Любой символ полисемантичен, то есть явно или неявно выражает не один смысл, а некоторую их совокупность», [2. С. 320]. при этом нельзя достоверно утверждать, что по поводу какого-либо символа имеется весь набор интерпретаций. Поскольку символ фундирован в идеальной сфере, всегда имеется возможность открыть новую сторону символа, ещё одно из уже известных значений. Учитывая сказанное, следует уберечься и от перегибов, свойственных символизму начала прошлого века. Это время характеризуется трактованием символа в узких смысловых рамках. В современной тенденции достаточно широко используемое понятие «символ» необходимо подвергать анализу. «Анализ позволяет выработать

критическую точку зрения к любому типу символизма, не дает философу замкнуться в частном типе символизма. Критицизм по отношению к символу позволяет сохранить реалистическое положение о конечности символа, а также освобождает от стремления во всем видеть символы, что свойственно, например, искусству». [4. С. 216].

В философии М. Хайдеггера символы прописаны как выражение понимания, при этом они, очевидно, имеют свойство целостности. Так он пишет: «Целостность имени дела проявляется как категориальное целое *возможной* взаимосвязи подручного». [6. С. 89]. Таким образом, мы видим, что М. Хайдеггер подводит нас к мысли о том, что понимание «представляет собой прежде всего предвосхищение, антиципацию целого возможностей». [6. С. 89]. Понимание как экзистенциал проецирует, набрасывает собственные бытийные возможности в структуру «я могу». Так мудрец видит скрытые связи между явлениями. Это позволяет мудрецу «...глубже и яснее понимать происходящие события». [2. С. 294]. Кроме того, что понимание всегда имеет характер наброска, оно развивается в истолковании. Истолкование же есть проработка «... набросанных в понимании возможностей...». [12. С. 363]. Если у Ф. Шлейермахера непонимание предшествует пониманию, то у М. Хайдеггера понимание предшествует непониманию. Для М. Хайдеггера не возможно не понимать так же, как не возможно не быть в мире. Он пишет: «Dasein как понимание набрасывает свое бытие в направлении своих возможностей. Само это бытие-по-направлению-к-возможностям по-средством отражения этих возможностей как разомкнутых в Dasein есть способность-быть». Гегелевская «рефлексия сознания в себя» превращается здесь в отражение, «отдачу» разомкнутых для Dasein бытийных возможностей в его собственное бытие». [12. С. 304]. Это положение включает в себя описание М. Хайдеггером одной из функций Dasein в набрасывании понимания «...в направлении своих возможностей». [12. С. 363].

Сама по себе возможность играет немаловажную, а точнее столь же значимую роль, что и действительность. Согласно М. Хайдеггеру условия «возможности понимания», [6. С. 91] его схему выявляет герменевтический круг. Для М. Хайдеггера круг демонстрирует укорененность толкующего понимания (того понимания, которое связано с познанием и порождено онтологическим пониманием) в форму смысла. При этом бывает понят не только смысл, но и сущее, бытие, вследствие того, что «Сущее, для которого как бытия-в-мире речь идет о самом его бытии, имеет онтологическую структуру круга». [9. С. 180]. В §32 «Бытие и время» он указывает, что круг — «это правильная структура всякого понимания». При этом следует уметь входить в этот круг. Представители герменевтики до М. Хайдеггера наоборот стремились найти методы, как из него выйти.

Возникает вопрос: как возможно понимание бытия? Хайдеггер дает на него многозначный ответ: как время. В «Dasein» выражается сущность человека, потому как это сущее, которое в отличие от других временных сущих, осмысленно относится к себе и миру. «Dasein» это форма уже понятого бытия. Это сущее такого рода, которое говорит о самом бытии, имеет с ним дело. Понятое бытие, которое обращено на само бытие, само уже истолковано с помощью рефлексии, поскольку и обращение к самому себе бытия и истолкование требует рефлексии. Здесь определяется место рефлексии в онтологическом понимании.

Рефлексия участвует в понимании, способствуя истолкованию и выявлению набросков, присущих пониманию, поскольку понимание набрасывает себя в настоящем и в будущее, и набрасывает возможные ситуации в прошлом. Рефлексия же всегда направляет свой вектор в прошлое. Так у Э. Гуссерля «Предметом рефлексии служит всегда «прошлое сознание»». [12. С. 344]. Поэтому, с одной стороны, актуальность раз-

личения по принципу рефлексии на субъект и объект не реализуется, вследствие того, что «само человеческое существование знает себя» [3. С. 222] и обуславливает саму рефлексивность, а с другой стороны в философии М. Хайдеггера не происходит и возврата к внутреннему сознанию. Не определяемое теоретическими методами, понимание само образует способ, «каким существование является своими способностями: то, что было осознанием, становится просто принятием и, тем самым, событием самого существования». [3. С. 222]. Таким образом, М. Хайдеггер вносит в судьбу отдельного человека категорию Dasein, которая вершит существование в его неразделимости с пониманием целостного и собственного бытия. «Dasein» понимается в способах своего существования, а именно в эмоциональных экзистенциях, таких как страх, радость и тому подобные способы понимания человеком самого себя, а также в способах бытия вещей, которые им задает человек. Переход от схватывания сущего к пониманию, «набрасывания в направлении способа несокрытости бытия», [10. С. 26] М. Хайдеггер прописывает как феноменологическую редукцию.

Dasein понимает как само бытие, так и бытие другого. Однако, понимание всегда индивидуальное, только собственное. М. Хайдеггер указывает на неотделимость принадлежности понимания. Подобную неотделимость виртуозно усиливал М. К. Мамардашвили в своих лекциях, дополняя неотделимость индивидуального понимания неотделимостью собственной тени от человека. Каждое отдельное Я не только интуитивно переживает идею Единого, но и понимает бытие вообще. Такое понимание также неотделимо от принадлежности самого понимания к собственности отдельного сущего. Более того, онтология, понимание бытия выступает условием принадлежности понимания к отдельному сущему как человеку, выступает для него условием всякого познания. Понимание бытия, которое понято, в форме экзистенциала заложено в основу всякого отношения с сущим. Так, благодаря априорной интуиции, мы имеем некоторое понимание, которое не может быть выражено в понятии позитивного опыта, но «когда само понимание бытия, предшествующее опыту сущего, становится предметом мысли, мы имеем дело с полаганием фундамента онтологии». [12. С. 264].

Понимание «определяется» в философии М. Хайдеггера посредством отсылок к множеству других понятий, которые, в свою очередь, он разъясняет через группу третьих и так далее. Такой метод является противоречивым для позитивистски настроенного сознания, однако в том и заключается специфика герменевтически ориентированной картины мира, в которой истина не может быть сведена к однозначному указанию $A = A'$.

Понимание по М. Хайдеггеру априорно, [9. С. 176]. но объяснение — апостериорно. Объяснение не может вести к пониманию, т. к. экзистенциальное устройство понимания априорно. В качестве экзистенциальной структуры понимание всегда понимает мир. При этом ясность проявляется в экзистенциальном сущем. В гносеологическом плане Понимание экзистировует в познавательное понимание и объяснение, как производные фундаментального Понимания. Мыслительные и созерцательные способности при этом отстоят от фундаментального понимания ещё дальше.

В поздний, герменевтический период своего творчества, М. Хайдеггер вновь обращает внимание читателей на то, как раскрывает мир язык и прежде всего поэтический язык. Именно язык поэзии позволяет услышать голос бытия, вспомнить забытое бытие. Сущность отношения человека к вещам — это воспевание вещей посредством помещения их в язык поэзии. По М. Хайдеггеру, человек лишь потому человек, что способен говорить. Язык, таким образом, принимает онтологическую значимость. «Язык есть дом бытия» — пишет он свою известную фразу. Смысл в этом случае имеет

то, что высказано языком и зависит от интерпретации. В анализе смысла решающая роль принадлежит процессу понимания, при этом, начинать следует с анализа значения, ибо не слово приобретает значение, а значение выражает себя в слове в процессе истолкования понятого.

Согласно М. Хайдеггеру, высказанное истинно, но не в любых говорениях, а только в поэзии. Язык говорит, при этом говорение языка в высказанном не прекращается. То есть, через язык говорит само бытие, при этом человеку рекомендуется слушать голос бытия, так как смысл выражается в звуках. «Человек должен стараться всегда ориентироваться на звучащее в самой глубине его естества бытие». [7. С. 96]. В этом М. Хайдеггер, по-видимому, ориентируется на первостихии древнего индуизма. Одна из таких первостихий — это звук. Звук или речь онтологичны для языка. Речь сопоставима по своей фундаментальности с мышлением. Воззрения М. Хайдеггера схожи с досократическими. Так, мы можем прочесть во фрагментах греческих философов: «То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим». [8. С. 288]. М. Хайдеггеру близка такая постановка вопроса, он пишет: ««Человек говорит только благодаря тому, что он соответствует языку, согласно посылу судьбы». [11. С. 163].

Язык М. Хайдеггера парадоксальным образом говорит всё и ничто одновременно. В соответствии с такой онтологией, люди должны, казалось бы, пользуясь понятиями и другими языковыми инструментами всё понимать. Однако в герменевтическом подходе к терминологии у М. Хайдеггера, Dasein может составлять из слова множество смыслов. При этом имеет значение интуитивное постижение формы слова и связь этой внутренней формы с другими терминами. Возникающая при этом непонятность текстов имеет своё оправдание в том, что человеку следует прилагать усилия для осмысления услышанного или прочитанного. «Одно из самых тяжелых следствий забвения бытия в метафизике, по Хайдеггеру, — то, что человек привык получать истинный в готовом виде...», [7. С. 138] — пишет Е. В. Фалев. Истина у М. Хайдеггера в бытии, однако, она принадлежит и человеку. Её можно отыскивать, расшифровывать через произведения искусства. Он призывает человека быть «пастухом бытия», а не покорять природу, используя как сырьё для своих нужд. По М. Хайдеггеру, взаимообуславливающие зависимости целого и части описываются так, что «предвосхищающее движение предпонимания постоянно определяет понимание текста». [1. С. 93]. Подобное предвосхищающее угадывание целого придает возможности действительную силу в осуществлении дискурсивного расчленения конструкции целого на познаваемые части.

Таким образом, понимание бытия дается человеку в языке. Но проблема усложняется по той причине, что человечество говорит на многих языках. Как достичь взаимопонимания между разноговорящими людьми? Как отмечал Ю. М. Романенко, комментируя подход В. В. Библихина к хайдеггеровской герменевтике: «...разные языки относятся друг к другу как некие живые зеркала, способные взаимно отражать и обогащать друг друга. В этой странной рекурсии и реверберации слов и смыслов и происходит событие понимания культур». [5. С. 12]. В таком смысле место рефлексии в структуре понимания приобретает особое значение.

В определенном смысле М. Хайдеггер смещает преобладающее оптикоцентричное познавательное отношения к бытию на аудиоцентричное. «Мы понимаем то, что мы говорим, т. е. то, что произносим. В то же время мы беспомощны, когда мы говорим, т. е. тогда, когда должны выяснить то, что думаем», [11. С. 156] — пишет он. Поэтический

язык обладает глубиной образов и метафор. Под глубиной подразумевается множество образов и метафор в одном герменевтическом круге акта понимания. Человеческое сознание неспособно объять необъятное, поэтому осознание абсолютного полного понимания М. Хайдеггером исключается.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе / Пер. с нем.: Е. В. Борисов. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011.
2. Гусев С. С. Смысл возможного. Коннотационная семантика: — СПб.: Алетейя, 2002.
3. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004.
4. Никоненко С. В. Реальность, символы и анализ. Философия по ту сторону постмодернизма. — СПб.: Изд-во РХГА, 2012.
5. Романенко Ю. М. Захваченность событием // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. И. Пушкина. Научный журнал. № 2. Том 2. Философия. — СПб., 2013. С. 7–16.
6. Соболева М. Е. Философская герменевтика: понятия и позиции. — М.: Академический Проект; Гаудемаус, 2014.
7. Фалёв Е. В. Философия языка Хайдеггера. СПб.: Алетейя, 2008.
8. Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука. 1989.
9. Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003.
10. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001.
11. Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты. — СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000.
12. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.

«СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» ЗА 2013 ГОД. Издание Ивановского энергетического университета

У нас еще невысока культура исследования русской философии. О том говорят весьма выразительные факты. Например, за двадцать с лишним лет постсоветской России предпринято только два научных издания полного собрания сочинений русских мыслителей — В. С. Соловьева и К. Н. Леонтьева. Предприятия подобного рода являют собою как бы вершину айсберга; под водной поверхностью скрываются пласты архивных исследований, библиографии, концепции издания, специалистов, умеющих осмыслить и комментировать. И что же? С 2000 г. по сегодняшний день вышло только четыре тома Соловьева; кажется, по причинам финансового характера. Больше повезло К. Н. Леонтьеву. Сейчас издано десять его томов из двенадцати. Это утешает. Но нет, и, кажется, не готовятся полные собрания сочинений Бердяева, Булгакова, Лосского, обоих Трубецких, Франка и других. Когда они будут? И будут ли? Между тем, нашего Франка уже издают в Германии. Не чудеса ли?

А вот другой пример. Сейчас усилиями Института философии РАН и некоммерческого фонда «Институт развития им. Г. П. Щедровицкого» предпринято издание книжной серии «Философия России первой половины XX века». Вышло уже семнадцать ее книг. Предполагалось в каждой из них собрать статьи последнего времени и даже, быть может, написать новые. Тогда-то книга-сборник с достаточной полнотой и глубиной отразит действительный вклад русских мыслителей этого времени в отечественный и мировой философский процесс. Так вот, непосредственные исполнители этого грандиозного мероприятия столкнулись с тревожным фактом отсутствия достаточного количества авторов-исследователей того или иного мыслителя.

Создается впечатление, что положение дел с исследованиями истории отечественной мысли несколько не улучшилось со времени, когда Г. Г. Шпет писал свой знаменитый «Очерк истории русской философии» в 1922 г. Напомню его сетования: «...все естественные, неизбежные и временные детали военно-революционного быта не могли так парализовать волю и так подавлять вдохновение, как исконное отсутствие у нас общей организации научной работы».

Тем отраднее свидетельства постоянного интереса к русской философии у рядового читателя. Как-никак издается и, значит, пока раскупается множество отдельных

произведений русских мыслителей и литература о них. По-прежнему популярна серия «Русский путь», издаваемая Русской Христианской Гуманитарной академией. В разных городах России функционируют постоянно действующие собрания, на которых обсуждаются различные вопросы из истории русской мысли. Из этих собраний и обществ наиболее продуктивным является Соловьевский семинар, созданный в октябре 1998 г. в городе Иванове при Ивановском Государственном Энергетическом университете.

Конечно, удивительно, что семинар так долго и так плодотворно живет, но еще более удивительно, что он существует при техническом вузе. Это, наверное, единственный в нашей стране пример выдающегося содружества администрации технического вуза и его гуманитарной составляющей. И вот при поддержке ректората инициаторы семинара превратили его во всероссийский центр исследования жизни и творчества Владимира Сергеевича Соловьева — фигуры весьма знаковой не только для истории отечественной философии, но в целом для всей русской культуры.

За прошедшие пятнадцать лет семинар действительно стал всероссийским центром соловьевоведения — это утверждение никто не может оспорить. Достаточно сказать, что организаторы семинара ежегодно проводят по три научные соловьевоведческие конференции, ведут учет литературы о Соловьеве, готовят сборники о нем и, наконец, с 2001 г. издают журнал «Соловьевские исследования», который выходит по четыре номера в год. На сегодня вышли в свет сорок номеров этого издания.

Что касается номеров, вышедших в 2013 г., то они — как и ранее — традиционно интересны не только с точки зрения специалиста, но и в более широком историко-культурном отношении. Диапазон вопросов, освещаемых на страницах журнала, очень широк и это вполне объяснимо. Все-таки русская философия — так уж сложилось исторически — это, прежде всего, наряду с литературой — одна из главных форм самопознания русской жизни. Оттого-то, наверное, главный редактор журнала М. Максимов не может удержаться в рамках только и только соловьевоведения и, быть может, помимо своей воли делает из своих «Соловьевских исследований» периодическое издание по истории русской мысли в целом.

Это легко усматривается даже при беглом просмотре номеров за пару последних лет. Например, в 2011 г. тридцать первый номер на одну треть своего объема был отдан под материалы о Ф. М. Достоевском. Здесь же, в этом же номере читатель мог прочитать несколько интересных статей в рубрике «Философская антропология: тема жизни, смерти и бессмертия в русской мысли». За тот же год очень хорош № 3. В нем даны материалы конференции в Генуе (Италия) «Другой взгляд на современность. Русская философия сегодня». Она состоялась в рамках года русской культуры в Италии и итальянской культуры в России. Более двухсот ее участников провели содержательный разговор об интенциях современной русской мысли.

В 2012 г. «экспансия» журнала за рамки Соловьева была продолжена. Все четыре номера этого года «засорены» «не Соловьевым»: Кавелиным и философией образования в № 33 и 34, общественным идеалом Бакунина, Кропоткина и Богданова в № 35 и анализом пелевинского романа «Чапаев и пустота» в № 36. Названное стремление редакции к «захвату» не-соловьевских тем, конечно же, присутствует в номерах 2013 г.

Однако при всем «экспансионизме» предлагаемых читателю статей и научных сообщений, журнал вполне остается «соловьевскими исследованиями». Первые разделы всех четырех номеров 2013 г. имеют шапку — «К 160-летию со дня рождения В. С. Соловьева». С анализом различных аспектов его жизнепонимания и философии выступают серьезные отечественные и зарубежные авторы. Среди них — Л. Н. Сто-

лович, В. Н. Порус, И. А. Треушников, М. В. Максимов, В. И. Моисеев, О. Н. Зотова. Зарубежье представлено именами Н. И. Димитровой, Я. Красицкого, Б. Андреаса. В двух номерах журнала (№№ 37 и 38) публикуется небольшая монография Марка Смирнова о знаменитом племяннике нашего мыслителя — «Последний Соловьев. Жизнь и творчество поэта и священника Сергея Соловьева (1885–1942)». М. Смирнов в дополнение к своей книге предложил библиографию С. М. Соловьева (в № 39) и биографию В. С. Соловьева, которую его племянник написал в 1914 г. В 40 номере, последнем за 2013 г., напечатаны стихотворения С. М. Соловьева; частично они были опубликованы в 1999 г. Невозможно не оценить превосходного подарка читателям от редакции и издателей журнала. В 38 и 39 номерах на наклейках даны фотографии множества лиц двух соловьевских кругов — старшего В. С. Соловьева и младшего — С. М. Соловьева. Соловьевское реноме журнала подтверждает публикация еще одного списка лекции В. С. Соловьева в зале Кредитного общества 28 марта 1881 г., рецензии на книги о В. С. Соловьеве, информация о работе Центра исследования наследия В. С. Соловьева.

Вместе с тем в 2013 г. журнал предложил множество важных материалов «несоловьевского» характера. Две статьи Т. Е. Аляева (№ 37 и 38) о философии С. Л. Франка трактуют методологические проблемы истории русской философии. Статья безвременно ушедшего из жизни британского исследователя Оливера Смита (о нем смотри некрологическую заметку в № 38 и специально выделенный раздел в № 39) рассказывает о современных дискуссиях о русской философской традиции.

Помимо таких существенно важных статей в № 37 мы встречаем итальянское эссе о русском космизме, статьи о Г. П. Федотове времени «Нового Града», об общественном идеале у евразийцев, публикацию статьи С. Франка о Достоевском и многое другое. В следующем, 38 номере несколько «не-соловьевских» статей образовали раздел «К 90-летию “философского парохода”», написанных хотя и без претензий на аналитику, но и без истеричности, свойственной нашей антисоветской интеллигенции позорных девяностых годов. В частности, в статье В. В. Левченко предложена информация о высылке интеллигенции из городов Украины. В 39 номере присутствует «не-соловьевский» раздел «Литературоведение и культурология», и, наконец, 40 номер радует читателя богатым, разнообразным набором статей в таком же, относительно автономном разделе «Философия истории культуры». В нем с удовольствием прочитываются статьи о парадоксах века Просвещения (Е. Рашковский), о Герцене (О. Куликова), В. Вейдле (С. Усманов), о Шестове и Толстом (Н. Димитрова) и иные, ничуть не менее интересные.

«Соловьевские исследования» дрейфуют. Дрейф — это «медленное перемещение чего-либо под влиянием внешних воздействий» (С. И. Ожегов). Но пора перестать дрейфовать, надо выбрать путь, смело повернуть руль... Нельзя долго, в течение многих лет плавать в заливе... Пора выходить в море. Этим морем является история русской философии — всей русской философии — религиозников и сциентистов, материалистов и идеалистов, вероисповедников и рационалистов, либералов и коммунистов, красных и белых... Редакции «Соловьевских исследований» нужно быть смелее, чтобы дерзнуть стать первым в истории России журналом по истории отечественной мысли.

А. А. Ермичев

**С. И. ДУДНИК. МАРКС ПРОТИВ СССР. —
СПб.: изд-во Наука, 2013. — 304 с.**

Историческое прошлое было и будет одной из самых болезненных и затребо­ванных тем для российской общественной мысли. В ситуации, когда системный цивилизационный кризис в России еще не завершен, а ее стратегии ее развития в будущем по-прежнему остается проблемой, обращение к истории становится и уроком, и попыткой уяснить причины, происходящего ныне. Здесь возможны совершенно разные подходы — философско-исторический, эволюционный, морфологический, геополитический, и все они встречаются в литературе последних полутора десяти­летий. В зависимости от подхода «фактор 1917 года» является либо важным, но не более того, элементом динамики процессов в российской части Евразии, либо же приобретает ключевое значение, становясь решающим водоразделом между тем, что был «до» и тем что случилось (и продолжается) «после» событий «октября 17-го».

Во многих случаях такие исследования оставляют в стороне очень важный момент: развитие Советской России — быть может, за исключением последней трети (или чет­верти) ее истории, — было попыткой сознательного конструирования общественно-политического процесса. Роль марксистской социальной и политической философии в этом процессе была исключительной, но если на Западе работы, посвященные тому, насколько адекватно марксистское учение оказалось адаптировано к российским условиям, измеряются сотнями, то в России серьезные исследования на данную тему можно уместить на одной книжной полке.

Тем интересней оказалась публикация декана философского факультета СПбГУ (а ныне — директора института философии СПбГУ) профессора С. И. Дудника. Его перу принадлежит книга о природе, судьбах и перспективе «марксистского эксперимента» в СССР. В ней рассматривается широкий круг тем — предпосылки русской революции, ее место в геостратегических планах классиков марксизма и марксистского движения начала XX в., отношение к СССР в левых интеллектуальных кругах на Западе, политиче­ские и интеллектуальные свободы в СССР, и т. д. Читатель обнаруживает немало новой информации, оценок, мнений. Но наиболее методически важную роль играют, на наш взгляд, те разделы книги, в которых рассматривается логика политических и экономи­ческих событий в Советской России, особенно связанных с эпохой Сталина.

Как и любое учение, претендующее на статус научной теории, марксизм обладал определенной прогностической функцией, позволявшей оценить перспективы русской революции и возможность построения социализма в рамках одной, да к тому же далеко не самой «продвинутой» с точки зрения развития экономики и современной, по меркам начала XX в., классовой дифференциации страны. С. И. Дудник показывает, каким образом большевистская готовность бросит Россию в топку мировой революции привела к постепенному осознанию локальности социалистического успеха, как менялся характер государственного строительства и каким образом переосмысливались базовые положения марксизма. Перед нами яркое описание эволюции фундаментальных марксистских идей вначале в сторону проективной, универсалистской политэкономической теории и антропологии, а затем в направлении «государственных» проектов, пытавшихся диалектически соединить национальный характер поствестфальской государственности с имперским геополитическим наследием СССР и наднациональным идеологическим багажом правящей элиты. Движение от принципов научности к идеологии прослеживается в книге четко и определенно, и именно на этом пути автором фиксируется возникновение сталинизма, драматического, в чем-то исторически необходимого для Советской России, явления.

Из книги можно сделать вывод о том, что СССР не прошел «испытания марксизмом». Впрочем, по мнению автора, эта неудача стала причиной множества характерных для современного периода развития общества явлений — от изменения политического и правового облика капиталистических стран и принципиальной ломки всей геополитической ситуации в мире, до эволюции самого характера собственности и формирования нового блока классовых или квази-классовых противоречий. В связи с исследованием роли сталинского периода в истории СССР, С. И. Дудник уделяет немало времени критике «марксистского неосталинизма», показывая, насколько нелепо в наше время возвращаться к подобной имперской идеологии, отказываясь таким образом от базовых подходов и установок аутентичного марксизма.

Читатель, который обратится к данной книге, получит немалый материал для размышлений — и о судьбах марксизма после событий 1991 г., и о том, что, быть может, для нынешних наших сограждан более актуально, — о возможных сценариях развития современной России, ее государственного строительства и места во всемирной истории.

Р. В. Светлов

НАШИ ПОТЕРИ

ЛЕОНИД НАУМОВИЧ СТОЛОВИЧ (22 июня 1929 г. — 4 ноября 2013 г.)

Леонид Наумович был выдающимся ученым в области эстетики, аксиологии и истории философии. Он окончил философский факультет Ленинградского государственного университета, но всю жизнь проработал в университете города Тарту (Эстония). Его превосходные книги стали неременной частью современной общественной науки.

В «Вестнике Русской Христианской Гуманитарной академии» (№ 4 за 2013 г.) была опубликована его последняя статья — воспоминания об Л. Ф. Макарьеве.

БОРИС АНДРЕЕВИЧ ЕРУНОВ (4 ноября 1927 г. — 22 ноября 2013 г.)

В 1946 г. в Ленинграде он закончил школу рабочей молодежи; в 1950 г. — Ленинградский Педагогический институт им. А. И. Герцена и в 1954 г., после окончания аспирантуры, стал кандидатом философских наук. С 1955 г. и до последних дней жизни он работал в стенах родного института. Профессор Б. А. Ерунов был специалистом в области социологии познания.

Его перу принадлежат две книги — «Мнение в системе человеческого познания» (1973) и «Гносеология и социальная психология. Новые возможности человеческого познания» (2007).

МИХАИЛ СЕМЕНОВИЧ УВАРОВ
(14 января 1955 г. — 14 декабря 2013 г.)

Михаил Семенович был из тех людей, которые не находили в себе сил кому-то в чем-то отказать. Благодаря этому качеству вокруг него крутились люди самых разных гуманитарных профессий, органически отвечавших его исключительной эрудиции и насыщенной компетентности: искусствоведы и культурологи, филологи и музыковеды, историки и теоретики литературы, философы, художники и писатели. Впоследствии этот пестрый круг его коллег и знакомцев образовал авторский коллектив регулярных изданий, о которых он давно мечтал: сначала философский альманах «Фигуры Танатоса», затем — журнал «Парадигма».

Ему почему-то все удавалось. Редкими способностями организатора и дипломата надо было обладать, чтобы создать почти в одиночку кафедру культурологии, а при ней — Ученый совет по защитам диссертаций, издавать сборники статей, пестовать аспирантов и соискателей. И все это у него отняли.

Но это его не сломило. Он по-прежнему создавал книгу за книгой, его доклады на международных конференциях прозвучали не только в России, но и в таких странах, как Украина, Финляндия, Дания, Германия, США, Нидерланды, Польша, Венгрия, Хорватия, Италия, Индия.

Его творческое поведение отмечено было темпераментом подлинного ученого, широчайшей осведомленностью, а главное — вниманием к Другому, к миру и людям.

Образ его незабываем. Скорбь наша велика.

К. Г. Исупов

Учредитель журнала

Частное образовательное учреждение высшего профессионального образования
«Русская христианская гуманитарная академия»

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Шмонин Дмитрий Викторович — доктор философских наук, профессор, проректор РХГА по научной работе

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Ермичев Александр Александрович — доктор философских наук, профессор

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Иванов Олег Евгеньевич — доктор философских наук, профессор (РХГА)

Нетужилов Константин Евгеньевич — доктор филологических наук, доцент (РХГА)

Нешитов Петр Юрьевич — кандидат философских наук, доцент кафедры философии (Санкт-Петербургский университет телекоммуникаций)

Прилуцкий Александр Михайлович — доктор философских наук, доцент (Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена)

Руднева Мария Викторовна — кандидат психологических наук, доцент, зав. кафедрой психологии (РХГА)

Сапронов Петр Александрович — доктор культурологии, доцент, директор Института богословия и философии (РХГА)

Светлов Роман Викторович — доктор философских наук, профессор (Санкт-Петербургский государственный университет), директор издательства (РХГА)

Хлевов Александр Алексеевич — доктор философских наук, профессор (РХГА)

РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА

Савинов Родион Валентинович — кандидат философских наук, выпускающий редактор

Рейзвих Татьяна Николаевна — технический редактор

Рожков Георгий Андреевич — секретарь-администратор редколлегии

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Бурлака Дмитрий Кириллович — доктор философских наук, профессор, ректор РХГА (председатель редакционного совета)

Багно Всеволод Евгеньевич — член-корреспондент РАН, доктор филологических наук, профессор, директор Института русской литературы РАН, почетный профессор РХГА

Дудник Сергей Иванович — доктор философских наук, профессор, директор института философии СПбГУ

Корольков Александр Аркадьевич — академик РАО, доктор философских наук, зав. кафедрой философской антропологии и истории философии РГПУ им. А. И. Герцена

Хосе Анхель Гарсиа Куадрато — доктор философии, ординарный профессор Университета Наварры (Памплона, Испания);

Ян Красицкий — доктор философии, профессор, заведующий кафедрой философской антропологии Вроцлавского университета (Польша)

Марек Инглот — ординарный профессор факультета истории и культурного наследия Церкви Папского Григорианского университета (Рим, Италия)

Маслин Михаил Александрович — доктор философских наук, заслуженный профессор, зав. кафедрой истории русской философии МГУ им. М. В. Ломоносова, почетный профессор РХГА

Маурицио Пизери — профессор истории образования факультета социальных и гуманитарных наук Университета Аосты (Италия);

Хоружий Сергей Сергеевич (Москва) — доктор физико-математических наук, профессор, почетный профессор РХГА.

Информация для авторов

В журнале «Вестник Русской христианской гуманитарной академии» публикуются научные работы, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области филологии, философии, теологии, культурологии, педагогики и психологии.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал. При представлении в журнал рукописи статьи для опубликования автор передает права на размещение текста статьи на сайте журнала в системе Интернет.

Публикация платная. Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Представленные авторами материалы проходят внутреннее и внешнее рецензирование и должны удовлетворять принятым критериям качества. В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись статьи до переработки рукописи автором в соответствии с данными требованиями.

Публикация структурируется по принятому международному стандарту в следующем порядке:

- в верхнем левом углу присвоенный статье УДК
- в правом верхнем углу фамилия и инициалы автора
- название публикации на русском языке
- аннотация и ключевые слова на русском языке
- фамилия и инициалы автора на английском языке (в правом углу)
- название статьи на английском языке
- аннотация и ключевые слова на английском языке
- текст статьи
- список литературы

Рекомендованный объем публикации — от 0,5 до 1 а.л.

Аннотации составляются на русском и английском языках, объем — 800–1000 знаков. Машинный перевод русской аннотации недопустим.

Ссылки на источники оформляются в тексте в квадратных скобках, например [5, с. 56–57].

Цитаты свыше 200 знаков (четырёх строк) выделяются втяжкой и шрифтом 10 кегля, 1,0 пт.

Список литературы обязателен и оформляется по действующему национальному стандарту (ГОСТ Р 7.0.5–2008).

Примечания, приложения и фотографии в публикации не используются. Справочная и графическая информация помещается внутри статьи.

В отдельном файле, приложенном к электронному письму, автор указывает свою фамилию, имя, отчество полностью, место работы и занимаемую должность, ученую степень, звание, электронный адрес и/или контактный телефон. Также автор, при необходимости, сообщает информацию о проекте, в рамках которого подготовлена статья (название организации-спонсора № гранта/соглашения, название проекта) для размещения указанной информации в специальном подстрочном примечании.

В случае, если статья написана двумя или более авторами, сведения о последних даются в одном файле последовательно, по отдельности о каждом из авторов, при этом указывается один, удобный им для связи, электронный адрес и/или контактный телефон.

Автор гарантирует, что все данные в его публикации реальны и аутентичны, его работа не является плагиатом. Все авторы обязуются в случае необходимости предоставлять опровержения и исправление ошибок.

Адрес редакционной почты: journal.rhga@gmail.com

Information for contributors

The «Journal of the Russian Christian Academy for the Humanities» is a publication of the eponymous institution of higher learning. The issues include original contributions dealing with the topic relevant to the scope of the humanities including philology, philosophy, theology, cultural studies, education and psychology.

The members of the editorial board are required to ensure (1) that all papers comply with the publication guidelines; (2) that the papers are properly checked for language problems and style. The changes effected by the board are not to interfere with the ideas of the authors. The author enjoys a right to submit the contribution on the Journal's Internet website when submitting the manuscript for publication.

The Journal charges a publication fee, from which contributions by graduate students are exempted.

All proposals are reviewed by the Editorial Board and by official referees. Proposals that do not comply with the standards of the Journal, can be rejected or returned to the author for further improvements to be made.

The submission guidelines for contributors to the Journal are:

- UDC should be given in the top left corner
- the author's last name and initials in Russian — in the top right corner
- the title of the manuscript in Russian
- an abstract and keywords in Russian should be included
- the author's last name and initials in English in the right corner
- the title of the manuscript in English
- an abstract and keywords in English should be included
- the manuscript
- references

The length of the manuscript should not exceed 10000–12000 words (1,0 typographic unit).

Abstracts in Russian and English should not exceed 100 words (1000 characters with spaces). It is advisable to have abstracts in English proofread, computer-aided translations of abstracts are not under consideration.

References and essential notes should be given in square brackets as follows — [5, p. 56–57].

Quotations exceeding four lines (over 200 characters) should be given with hanging indent (in 10-point font).

References are to be in full compliance with the National State Standard — GOST Certification System (ГОСТ_P7.0.5–2008).

Notes, comments, appendices and photographs are not used in the publication. Background information, reference sources, diagrams are embedded within the text.

In a separate file attached contributors provide their full name (last and first), place of work, position, academic degree, email address and / or contact telephone number. When needed, contributors can provide information on the grant program under which the research results presented have been obtained (sponsoring organization, grant number / contract, title of the project) to have this information given in a special footnote.

If a contribution is written by two or more authors, the personal data concerning all of them should be given in a single file, one by one, with a contact e-mail address and / or a telephone number of a contact person.

Contributors must guarantee that the manuscripts submitted are original, are not published or under consideration elsewhere, are not plagiarism. All authors agree to provide a refutation and corrections be it deemed necessary.

Proposals should be sent to: journal.rhga@gmail.com.

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023
Тел. 571-50-48 (доб. 218)
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

**ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

2014. Том 15. Вып. 1

Подписано в печать 21. 03. 2014. Формат 70 × 100 ¹/₁₆. Бумага
офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 28,4. Тираж 550 экз.
Заказ № 531

Отпечатано в типографии «Контраст»
192029 Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д. 38