

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

REVIEW

THE RUSSIAN
CHRISTIAN
ACADEMY
FOR THE HUMANITIES

2014
volume 15
issue 2

Since 1997

Научный журнал

*Published
4 times a year*

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2014
том 15
выпуск 2

*Издается
с 1997 г.*

Научный журнал

*Выходит
4 раза в год*

Санкт-Петербург

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

А. А. Ермичев

Редакционная коллегия

Е. Г. Андреева, Г. В. Вдовина, О. Е. Иванов, А. М. Прилуцкий,
М. В. Руднева, 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 Куадрато
(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. 2. — СПб.: Изд-во РХГА, 2014.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief

Dmitry Shmonin

Editor

Alexander Ermichev

Editorial Board

Ekaterina Andreeva, Galina Vdovina, Oleg Ivanov, Alexander Prilutskii,
Maria Rudneva, 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 ЛИЧНОСТИ. БОГОСЛОВИЕ КУЛЬТУРЫ

<i>Прилуцкий А. М.</i> Теофания в мире и в дискурсе	11
<i>Свящ. Григорий Григорьев.</i> Свобода: дар божий и путь жизненного выбора человека	18
<i>Иером. Кирилл (Зинковский).</i> Учение св. Кирилла Александрийского о материи космоса и плоти человека	29
<i>Сапронов П. А.</i> Бог в богословии преп. Максима Исповедника	38
<i>Иеромонах Мефодий (Зинковский).</i> Понятие личности в русском богословии XIX — начала XX веков	49
<i>Балакишина Ю. В.</i> Образ и смысл культуры в дневниках прот. Александра Шмемана	57
<i>Копировский А. М.</i> Система монументальных росписей Александра Иванова («Библейские эскизы») — богословие внутри религиоведения	65

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ: АКТУАЛЬНЫЕ СЮЖЕТЫ

<i>Печатнова Л. Г.</i> Спартанская геронтократия и «Законы» Платона	74
<i>Тащиан А. А.</i> Numerus как «имперский» концепт в метафизике ритма Аврелия Августина	85
<i>Дьяков А. В.</i> Монтень как современный философ (к 480-летию со дня рождения)	92
<i>Степин А. В.</i> Линия мир — вещь — слово в поздней онтологии М. Хайдеггера	104
<i>Демин И. В.</i> Соотношение понятий «бытийный регион» и «предметная область» в горизонте герменевтической феноменологии М. Хайдеггера	112
<i>Петров А. В.</i> Проблема «человека способного» в философии Поля Рикёра	119

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИМЕНА, ТЕМЫ, ПРОБЛЕМЫ

<i>Рудаков Л. И., Рудакова А. Л.</i> Проблемы методологии познания в переключке П. Я. Чаадаева и А. И. Герцена	127
<i>Протоиерей Павел Хондзинский.</i> Ф. М. Достоевский как «учитель церкви»	137

<i>Мишинева А. К.</i> Преимущества и границы антропологического принципа и субъективного метода П. Л. Лаврова.	147
<i>Соломин В. В.</i> Философия культуры Ф. Ницше и К. Леонтьева. Опыт сопоставительного рассмотрения	154
<i>Чижков С. Л.</i> Б. Н. Чичерин и Н. А. Бердяев. Два подхода к осмыслению консерватизма.	165

Из архива русской мысли

Два эпизода из жизни идей времени I Мировой войны (Публикация и комментарий К. В. Артём-Александрова).	177
--	-----

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ

<i>Каргальцев А. В.</i> «Акты мучеников Скилии» в контексте исследования истоков христианской церкви Северной Африки.	182
<i>Кравцов И. В.</i> «Церковный антиклерикализм» в Православной России конца XIX–XX веков. К постановке проблемы	190
<i>Фабинский М. В.</i> Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви, его реализация в Петрограде (По материалам Государственного Архива Российской Федерации).	200
<i>Раевская Н. Ю.</i> Иудаизм: Бог и его образ	208
<i>Апакидзе Т. Г.</i> К вопросу о буддийских и небуддийских элементах в рамочном повествовании Легенды о Варлааме и Иоасафе	218
<i>Малафеева М. А.</i> Бинарные и сверхбинарные оппозиции в контексте старообрядческого эсхатологического дискурса	225
<i>Дзофффоли С.</i> Актуальные вопросы философской антропологии: католическая религиозная трактовка.	232

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО

<i>Еремин А. В.</i> Взаимодействие Русской Православной Церкви и государства в новом историческом контексте: трансформация цивилизационных основ интегративных процессов в контексте глобализации	242
<i>Протоиерей Олег Скоморох.</i> Участие православных священнослужителей в работе общественных структур уголовно-исполнительной системы Российской Федерации.	253
<i>Григоренко Ю. А.</i> Национальное и религиозное: проблема взаимоотношений.	260

КУЛЬТУРОЛОГИЯ.

СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТУРЫ

<i>Кудряшов С. В.</i> «Бытие при классике» и его перспективы	268
<i>Водяницкий В. А.</i> Чехословакия: становление института президентства и исторические аспекты развития этого института на современном этапе.	279
<i>Морозов М. А.</i> Об «арабской весне» и статусе собственно публицистических фразеологизмов.	285
<i>Соколова Н. В.</i> Международная организация франкофонии в системе внешней культурно-гуманитарной политики Франции.	291

КРАТКИЕ НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

<i>Трушина М. А.</i> Платон, живопись и иконопись	295
---	-----

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Альманах «Религия. Церковь. Общество» как опыт формирования пространства современного теологического исследования (<i>А. В. Каргальцев</i>)	299
Религия и право. Учебник по религиоведению для юристов глазами религиоведа (Религиоведение. Учебник для юридических вузов МВД России / Под ред. В. В. Балахонского, В. А. Кудина, А. А. Артемова. — СПб.: Изд-во СПб. ун-та МВД России, 2013. — 248 с.) (<i>А. Ю. Григоренко</i>).	302
Helmig, Ch. Forms and Concepts. Concept Formation in the Platonic Tradition. — Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2012. — 395 p. (<i>М. С. Сильян</i>).	305
Степанова А. С. Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры — СПб.: Издательский дом «Петрополис», 2012. — 400 с. (<i>Р. Н. Дёмин</i>)	309

НАШИ ПОТЕРИ

Валерий Николаевич Сагатовский	313
Александр Павлович Огурцов	314
Юрий Никифорович Солонин	315
Информация для авторов	317

CONTENTS

THEOLOGY OF PERSONALITY. THEOLOGY OF CULTURE

<i>Prilutskii Alex. M.</i> Theophania in the World and in the Discourse	11
<i>Grigoriev G., priest.</i> Freedom: God's Gift and the Way of Human Life Choices	18
<i>Kirill (Zinkovskiy), Hieromonk.</i> The Teaching of St. Cyril of Alexandria on the Cosmic Matter and Human Flesh	29
<i>Sapronov P.</i> The God in the Theology of St. Maxim the Confessor	38
<i>Methody (Zinkovskiy), Hieromonk.</i> The Concept of «Personality» in Russian Theology of the 19th – early 20th centuries.	49
<i>Balakshina I. V.</i> Image and Significance of Culture in Alexander Shmeman's Diaries	57
<i>Kopirovskii A.</i> System of Monumental Mural Paintings by Alexander Ivanov (‘Biblical Sketches’) — Theology within Religion Studies	65

HISTORY OF PHILOSOPHY: ACTUAL ISSUES

<i>Pechatnova L. G.</i> Spartan Gerontokratia and Plato's Laws	74
<i>Tashchian A. A.</i> Numerus as an “Imperial” Concept in St. Augustine's Metaphysics of Rhythm	85
<i>Dyakov A. V.</i> Montaigne as the Contemporary (Modern) Philosopher. The 480th anniversary of his birth	92
<i>Stepin A. V.</i> The Line “World — Thing — Word” in Late Heidegger's Ontology	104
<i>Demin I. V.</i> The Correlation between the Concepts “Existential Region” and “Subject Area” in the Horizon of M. Heidegger's Hermeneutic Phenomenology	112
<i>Petrov A. V.</i> The Problem of L'Homme Capable in Paul Ricoeur's Philosophy	119

RUSSIAN PHILOSOPHY: NAMES, THEMES, PROBLEMS

<i>Rudakov L. I., Rudakova A. L.</i> Problems of Methodology of Knowledge in the Resonances between P. Chaadaev and A. Herzen	127
<i>Archpriest Pavel Khondzinskiy.</i> Dostoevsky as “a Teacher of the Church”	137

<i>Mishineva A. K.</i> The Potency and Limits of P. L. Lavrov's Anthropological Principle and Subjective Method	147
<i>Solomin V. V.</i> Philosophy of Culture of Friedrich Nietzsche and Konstantin Leontyev: The Experiment of Comparative Consideration	154
<i>Chizhkov S. L.</i> Chicherin and Berdyaev: Two Approaches to Understanding Conservatism	165

From the archives of Russian thought

Two episodes of the life ideas of the World War I period (Publication and commentary of K. V. Artem-Alexandrov)	177
--	-----

RELIGIOUS STUDIES.

HISTORY OF RELIGION AND CHURCH

<i>Kargaltsev A. V.</i> «Acta Sanctorum Scillitanorum» in the context of Studying the Roots of North African Church	182
<i>Kavtsov I. V.</i> Anticlerical Movement within the Russian Orthodox Church in the late XIX–XX centuries: Problem Definition	190
<i>Fabinski M. V.</i> Decree on the Separation of Church from State and its Implementation in Petrograd (according to the materials of the State Archives of the Russian Federation)	200
<i>Raevskaya N.</i> Judaism: God and His Image	208
<i>Apakidze T.</i> On the Buddhist and non-Buddist Motives in the Frame Narrative of the Barlaam and Iosaphat Legend	218
<i>Malafeeva M. A.</i> Binary and Over-Binary Oppositions in the Context of the Old Believers' Eschatological Discourse	225
<i>Zoffoli S.</i> Contemporary Issues of Philosophical Anthropology: a Religious Catholic Study	232

RELIGION AND SOCIETY

<i>Eremín A. V.</i> Interaction between the Russian Orthodox Church and the State in a New Historical Context: Transformation of Civilization Foundations of Integrative Processes in the Globalization Context	242
<i>Protopriest Oleg Skomoroh.</i> Orthodox Clergy Participation in the Social Structures of the Penitentiary System of the Russian Federation.	253
<i>Grigorenko Y.</i> The National and the Religious: the Problem of Interrelation	260

CULTURAL SCIENCE.

SOCIAL ASPECTS OF CULTURE

<i>Kudryashov S.</i> «Being at the Classics» and its Outlook	268
<i>Vodyanitsky V. A.</i> The Institute of Presidency, its Establishment and Development Today: the Check and Slovak Experience.	279
<i>Morozov M. A.</i> On “the Arab Spring” and the Status of Phrasemes in Publicistic Style Proper	285
<i>Sokolova N. V.</i> La Francophonie in the System of French External Humanitarian Policy	291

BRIEF ACADEMIC REPORTS

<i>Trushina M. A.</i> Plato, Painting and Iconography	295
---	-----

CRITICS AND BIBLIOGRAPHY

Альманах «Религия. Церковь. Общество» как опыт формирования пространства современного теологического исследования (<i>A. Kargaltsev</i>)	299
Religion and Law. Textbook for Religious Studies in Law from the position of a Religion Researcher (Религиоведение. Учебник для юридических вузов МВД России / Под ред. В. В. Балахонского, В. А. Кудина, А. А. Артемова.— СПб.: Изд-во СПб. ун-та МВД России, 2013.— 248 с.) (<i>A. Grigorenko</i>)	302
Helmig, Ch. Forms and Concepts. Concept Formation in the Platonic Tradition.— Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2012.— 395 p. (<i>M. Syliyan</i>)	305
Степанова А. С. Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры — СПб.: Издательский дом «Петрополис», 2012.— 400 с. (<i>R. Diomin</i>)	309

OBITUARIES

Valery Nikolaevich Sagatovskiy	313
Alexandr Pavlovich Ogurtsov	314
Yuri Nikiforovich Solonin	315
Information for contributors	318

БОГОСЛОВИЕ ЛИЧНОСТИ. БОГОСЛОВИЕ КУЛЬТУРЫ

УДК 231.74

А. М. Прилуцкий*

ТЕОФАНИЯ В МИРЕ И В ДИСКУРСЕ

Теофания — сложный религиозный феномен явления Бога, представленный в различных религиях. Несмотря на теологическую и религиоведческую значимость, специфика теофании изучена недостаточно. До последнего времени теофания изучалась преимущественно при помощи описательной методологии, реже — с привлечением элементов феноменологического анализа. В данной статье автор обосновывает правомочность использования для изучения теофании теологической герменевтики, понимая последнюю как особую форму символической коммуникации. Рассмотрены различные формы теофании в соответствующих религиозных и культурных контекстах.

Ключевые слова: Теофания, герменевтика, символ, метафора.

Alex. M. Prilutskii

Theophania in the World and in the Discourse

Theophany is a complex religious phenomenon of God's manifestation in various religions. This phenomenon contains important components of theological value but it has not been studied sufficiently. Until modernity, the studies of Theophania have been carried out within the framework of a descriptive method or analysis with separate elements of phenomenological studies. The author of the given paper proves expediency of research into this phenomenon in the light of theological hermeneutic and semiotics as a special form of symbolical communication. The author analyzes various typical situations when God shows itself (Himself) in the image of a man, when God showed himself as a natural phenomenon and when He appears as a symbol. Various forms of Theophany have been examined in religious and cultural contexts.

Key words: Theophany, hermeneutics, symbol, metaphor.

Термином «теофания» принято обозначать явление *sacrum* в мир людей, происходящее в контексте теологической религии. Именно явление, а не пребывание или постоянное нахождение. Поэтому теофания событийна, а значит и сюжетна: она имеет начало, развитие и конец, осуществляемые в историческом

* Александр Михайлович Прилуцкий — доктор философских наук, профессор, ректор Теологического института Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии, april@mail.ru.

времени. Отличительный признак теофании — специфика ее семантического значения, ядром которого является открытие Бога взору и восприятию человека в видимых формах. В теофании Бог символически и знаково заявляет о своем присутствии, этим значение теофании исчерпывается, никаких дальнейших физических действий и манипуляций, имеющих собственную, не связанную с указанной прагматическую направленность, теофания не предполагает. По мнению американского ученого, археолога и исследователя семиотических особенностей культуры Марка Врихта, в дискурсивной фиксации теофании всегда проявляются семиотические особенности того культурного контекста, в котором и произошло явление божества в мире людей [10]. Отличие теофании от иерофании состоит в той форме, в которой являет себя *sacrum*: в иерофании последний не обязательно тождественен Богу [7].

Для изучения специфики теофании представляется вполне оправданным использование научного аппарата теории коммуникативных действий. Так как в теофании Бог самим актом Своего явления продуцирует особую форму коммуникации между человеком и Собою, Он избирает особый, символический язык общения, в котором Говорящий и слушающий объединяются тем, что «содержащееся в этом языке представление об истине является таковым для обоих» [8, р. 46–49].

Если божество принимает человеческий или иной облик, чтобы *нечто совершить*, то перед нами не теофания, а иное событие: оно может носить черты теофании, оно может сопровождаться теофанией (на уровне коннотативных смыслов), но теофанией, строго говоря, оно не является. Присутствие Бога в мире, являющееся следствием Его вездесущности, не следует рассматривать в качестве теофании, иначе этот термин и стоящее за ним понятие утратит четкость. Если постоянное присутствие Бога в мире является следствием уже упомянутой Его вездесущности, то теофания в христианстве понимается в свете веры в действие божественного *промысла*. Поэтому акты теофании имеют прежде всего промыслительное значение. Но вера в теофанию не является отличительной чертой христианства.

Представления о теофании свойственны различным религиозным традициям, как монотеистическим, так и политеистическим, однако собственно о теофании как особом действии божественной силы, событии, носящем если не обязательно характер чуда, то в любом случае — особого, незаурядного события, можно говорить лишь применительно к развитому религиозному сознанию. Очевидно, что здесь проявляется — в ином контексте — проблема, подмеченная Эндрю Лэнгом и побудившая его выступить с критикой минимального определения религии Тайлора. Коль скоро, отмечает Лэнг, для первобытного сознания не свойственно противопоставлять «духовные» и «материальные» объекты, для религиозного мировосприятия такого уровня — объекты религиозной веры вовсе не чисто духовные сущности — они в онтологическом отношении не обладают принципиально отличной от человеческой природы и столь же материальны, как слоны и бегемоты. Соответственно, страх перед ними — это не онтологический страх перед абсолютной инаковостью трансцендентного божества, но страх перед силой и могуществом дикого, разъяренного животного.

В подобной религиозной культуре говорить о теофании не приходится — явление объекта религиозного почитания не воспринимается как событие сверхъестественное: оно вполне естественно, так как «духи» и «боги» не противопоставляются природе подобно тому, как они противопоставляются в более развитых верованиях. Если в развитых религиозных культурах, пришедших к осознанию онтологического различия тварного природного бытия и совершенного, духовного Бытия Бога, явление божественно в тварном мире содержит элемент сверхъестественного, то в упомянутых первобытных религиях это явление интерпретируется не как событие сверхъестественное, но скорее как нечто просто несчастное. Подобным образом встреча с редким животным удивляет нас, но причина этого удивления коренится не в мистическом переживании явления в мир сверхъестественного, но в вероятностных характеристиках такого события: степень вероятности весьма мала, но в самой встрече нет ничего сверхъестественного. Теофания же выступает как событие, отличающееся от такого опыта не количественными, но именно качественными характеристиками: теофания всегда чудо и всегда воспринимается как чудо [2].

Различные религиозные традиции знают различные формы теофании, поэтому классифицировать последние столь же сложно, как и классифицировать сами религии. Не претендуя на решение этой задачи, ограничусь некоторым обобщением.

Теофания в антропоморфном виде. Божество является в мире людей, принимая на себя обличие человека.

Такие представления о теофании вытекают из религиозных представлений, которым свойствен антропоморфизм. В таких религиозных традициях боги и духи действуют подобно людям и являются в антропоморфном облике. Как правило, антропоморфизм присущ ранним формам религии: духи и души умерших представляются «материальными существами, нуждающимися в еде и питье и действующими так же, как живые люди» [3, с. 104], причем это связано в том числе и со «склонностью людей во времена глубокой архаики к персонализации причин изменений, происходивших вокруг них» [5, с. 127]. Среди современных нам африканских племен распространены вполне антропоморфные представления о духах — «представители племен Wwatiye Mbula верят, что духи подобны людям: они могут сердиться, помогать друг другу, они женятся, рожают детей, падают и умирают. Они имеют вождей: королей и королей. Они поют и танцуют как люди и празднуют коллективные праздники (дословно “фестивали”. — А. П.) — также подобно людям» [9, р. 93] (данное свидетельство интересно тем, что автор — сам коренной представитель народа (племени) Wwatiye). Однако можно ли рассматривать сказанное в контексте теофании? Очевидно, только в тех случаях, когда первобытное религиозное сознание начинает угадывать — на интуитивном уровне — онтологическое различие между миром людей и богов, а в явленном факте богоявления не ищет иных прагматических заданностей, кроме самого этого факта, вдруг обретшего символическое содержание.

Подобные представления о возможности коммуникации обитателей божественного и человеческого миров хорошо известны в античности. Божества

античного пантеона не только являлись в мире людей в антропоморфном виде, но и производили потомство, наследующее в облики человеческого тела смешанную божественную и человеческую природу. Однако вопрос о том, насколько мифо-поэтические описания походов олимпийцев, над которыми иронизировал уже Гомер, следует рассматривать в качестве теофании, остается открытым. Теофания представляет собой событие сверхъестественное, тогда как появления олимпийцев в антропологическом облике в дискурсе античных мифопоэтических повествований часто (хотя и не всегда) представлены как события достаточно заурядные. Кроме того, антропоморфные явления божеств в античной мифологии всегда преследуют определенную прагматическую заданность: явление божества преследует цель, не совпадающую в плане семантики и прагматики с самим явлением. В этом отношении, используя метафизические концепты Аристотеля и схоластов, можно сказать, что в подлинной теофании видимая и телеологическая причины должны совпасть.

В представлениях об античности, мифологизированных и вульгаризированных в художественном дискурсе Ренессанса — гуманистической идилии, в которой боги похожи на людей, а люди на богов, и они все вместе пьют вино и занимаются любовью на фоне белоснежных мраморных колон, кипарисов etc., вопреки мифологическому опосредованию *исторического*, — угадывается специфика реального античного мировосприятия (в той степени, в которой оно вообще поддается реконструкции). В нем явление божества в человеческий мир не создает особой онтологической ситуации. Коль скоро божество во всем подобно людям (отличия носят не качественный, но количественный характер), то для теофании практически не остается места. В качестве исключения можно рассматривать мифологическое повествование о теофании Зевса Семеле, предшествовавшей рождению Адониса.

Теофания в явлении природы. Данный вид теофании тоже хорошо известен как в монотеизме, так и в языческих религиях. Наиболее характерный пример явления Бога в символической форме природных явлений представлен в 19-й главе 3-й Книги Царств, где описывается явление Бога в веянии тихого ветра.

Традиционным для ветхозаветного дискурса символом теофании является облако: например, облако в качестве видимого знака присутствия Бога среди избранного народа во время Исхода из Египта. Полагаем, что в данном случае мы имеем дело с двумя пластами семиотической реальности: *символической* и *знаковой*. В условиях континуального хронотопа Бог являет себя на символическом уровне, а в условиях хронотопа локального — на знаковом.

Поэтому облако теофании символизирует принципиальную возможность промыслительного присутствия Бога в пространстве тварного мира. Облако, символизирующее присутствие Бога в мире, вопреки неразрешимой никакой диалектикой проблеме абсолютной онтологической инаковости Бога и мира, выводит философско-онтологическую проблему на уровень мистического семиозиса актуальной теофании.

В пространстве локального хронотопа ветхозаветного Исхода облако представляет собой знак промыслительного присутствия Бога среди бого-

избранного народа в исторической реальности данного события и применительно только к нему. Именно поэтому мы и должны рассматривать на данном семиотическом уровне облако в качестве знака, а не символа, значение которого в теологическом дискурсе не обладает узкими пространственно-временными границами. Не случайно уже в патристике получило распространение «идея символа, отсылающего к непостижимой божественной реальности» [6, с. 101].

Теофания как предмет религиозного семиозиса, таким образом, обретает знаковый и символический характер. *Теофания-знак* принадлежит хроно-топной реальности, а *теофания-символ* принадлежит уже преимущественно к мифологическому дискурсу, в котором реализуется теургическая цель мифотворчества [4].

Символическая теофания вообще является манифестацией высшей экзистенциальной свободы Бога, действующего независимо от человеческого восприятия объективированной и детерминированной природы.

Подобное понимание символичности теофании, опосредованной образами природных явлений, представлено у В. С. Соловьева:

Вот грохот под землей и гул прошел далёко,
И меркнет солнца свет,
И дрогнула земля, и страх объял пророка,
Но в страхе Бога нет.

И следом шумный вихрь и бурное дыханье,
И рокот в вышине,
И с ним великий огонь, как молнии сверканье,
Но Бога нет в огне.

И смолкло всё, укрощено смятенье,
Пророк недаром ждал:
Вот веет тонкий хлад, и в тайном дуновенье
Он Бога угадал.

Символическая теофания формирует особую герменевтическую ситуацию: поскольку явление божественного носит сокровенный характер, символ реального богоприсутствия должен быть воспринят и правильно проинтерпретирован человеком. В связи с этим возникают сложности интерпретации: реципиент такого символического послания может «угадать Бога», а может и «не угадать». И дело вовсе не ограничивается проблемой религиозной интуиции. Символическая теофания всегда выходит за границы естественного откровения, символы богоприсутствия, проинтерпретированные в контексте представлений о том, что вся природа, весь тварный мир, есть текст, семантическим ядром которого является идея о Боге — творце и промыслителе, семиотически трансформируются до уровня аллегории. В силу этого природное явление может всегда рассматриваться как аллегорическое указание на присутствие Бога в мире (как результат Его вездесущности), строго говоря, такое значение может быть приписано вообще любому объекту и явлению,

наблюдаемому в тварном мире. Так, уже патристические авторы воспринимали мир как «ясное зеркало, в котором наша мысль видит во всем отражение Бога» [1, с. 333]. Подобная аллегория, строго говоря, с теофанией не связана, полагаю, что аллегорическая герменевтика не может априорно раскрывать присутствующий теофаний уровень мистического, сверхъестественного способа присутствия Бога в мире, реализующегося в редкие моменты истории. При этом и здесь (как и в разобранным выше примере из 3-й Книги Царств) способы интерпретации семиотической единицы, экспонентом которой оказывается природное явление, обуславливаются контекстуальным включением элемента в континуальный или локальный хронотоп.

В контексте континуального восприятия пространственно-временных отношений, сигнификат рассматриваемого семиотического элемента развивает аллегорическую модальность, так как утрачивает свои уникальные признаки, совокупность которых придает явлению уникальность, без которой нет и не может быть теофании. В этом контексте любое природное явление, будь то грохот, землетрясение, вихрь, равно как и «тонкий хлад», — равно указывают на Творца, их сотворившего; такой контекст мы имеем полное основание соотнести с естественным, или природным, откровением.

Теофания раскрывается именно при символической интерпретации данного семиотического элемента в рамках локального хронотопа. Локальность восприятия позволяет при помощи элементов символического семиозиса акцентировать уникальность события, в котором Бог открывает свое присутствие именно в тихом веянии ветра — предельно локализовано: только здесь и сейчас, а не в каждом дуновении ветра Распространить данную интерпретацию на все подобные природные явления невозможно: в рамках континуального хронотопа символ теофании трансформируется в аллегория, обозначающую никогда не прекращающееся присутствие Бога в мире, о чем свидетельствует естественное откровение. Пророк именно благодаря мистической интуиции воспринял веяние ветра как теофанию, без и вне ее остается уровень аллегории: коль скоро Бог присутствует везде и во всем, то нет никаких оснований считать, что упомянутое веяние ветра не может аллегорически представлять присутствие Бога в мире. Но в этом случае разрушается бинарная оппозиция: Бог не являет Себя в стихийных бедствиях / Бог являет себя в тихом ветре. К. Леви-Стросс, развивая концепцию бинарных оппозиций в мифологии, показывает, что именно последние являются источником мифологической метафоричности и постоянных трансформаций мифологических образов. В нашем же случае бинарная оппозиция не включена в мифологический дискурс, равно как сложно говорить о ее включенности в процессы метафорического семиозиса. Перед нами повествование о событиях реальных, полностью включенных в исторический хронотоп Откровения, соотносимые не с циклическим временем мифа, а линейным, эсхатологическим временем теологической религии. Поэтому данная оппозиция не развивает метафорический уровень значения, свойственный мифу, но вступает в отношения более сложного аллегорического семиозиса.

Напротив, Бог, открывающий Свое присутствие в необычных, захватывающих дух природных явлениях (огонь, землетрясение, ураган и т. д.)

в большей степени соответствует мифологическому сознанию; поэтому в рамках мифологического дискурса противопоставление было бы организовано по признаку обыденности. Бог *открывает себя* в урагане и землетрясении (явлениях необычных, пугающих и поражающих человеческое воображение) и *игнорирует* тихое веяние ветра как явление обыденное, повседневное, и поэтому чуждое тому представлению о божественном, которое продуцируется мифологическим сознанием.

В рамках указанного мифологического семиозиса оппозиция: *катаклизмы / тихий ветер* действительно оказывается способной породить метафорический дискурс: впечатляющие человека редкие природные явления указывают на Бога по сходству признаков (сила, мощь), создавая тем самым условия для метафорического переноса. А применительно к тихому веянию ветра такая метафора не кажется возможной: так как в самом явлении нет оснований для семиотического сближения его с мифологическим образом божества, отсутствуют и условия для перенесения имени с обозначаемого на обозначающее. Уровню теологической мистической интуиции метафорический способ номинации равно чужд, как и мифологический тип мышления.

Самим вхождением в исторический хронотопный контекст теофании пророк формирует особую семиотическую реальность, проецирующуюся в дискурс на аллегорическом уровне (форма естественно откровения, контекст каждой теофании, но не сама теофания) и мистико-символическом уровне собственно теофании, образы которой оказываются интерпретированными в указанном контексте и одновременно — вопреки ему.

ЛИТЕРАТУРА

1. Виндельбанд В. История древней философии. — Киев, 1995. — 560 с.
2. Григоренко А. Ю. Психология ритуала и колдовства // Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии. — 2013. — Вып. 2. — С. 12–20.
3. Дьяконов И. М. Эпос о Гильгамеше // Эпос о Гильгамеше / Струве В. В. — М.: Наука, 1961. — С. 91–144.
4. Иванов Вяч. Заветы символизма // Иванов Вяч. Собрание сочинений. Т. 2. — Брюссель, 1974. — С. 588–604.
5. Иорданский В. Б. Крах традиций, расцвет ведьмовства... // Вопросы истории. — 2008. — № 1. — С. 120–132.
6. Раевская Н. Ю. Священные изображения и изображения священного в христианской традиции. — СПб.: Сатисъ, 2010. — 270 с.
7. Элиаде М. Священное и мирское. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — 144 с.
8. Lakeland P. Theology and Critical Theory: The Discourse of the Church. — Nashville: Abingdon Press, 1990. — 271 p.
9. Myatafadi A. S. T. The Nature Spirits in African Culture: A Nigerian Perspective // Ancestors, Spirits and Healing in Africa and Asia: A Challenge to the Church. — LWF Studies, 2005.
10. Wright M. A. "According to Their Language, unto Their Understanding": The Cultural Context of Hierophanies and Theophanies in Latter-day Saint Canon // Studies in the Bible and Antiquity. — 2011. — № 36 — P. 51–65.

СВОБОДА: ДАР БОЖИЙ И ПУТЬ ЖИЗНЕННОГО ВЫБОРА ЧЕЛОВЕКА

Настоящая статья посвящена общетеоретическим аспектам свободы человека, осмысление которых необходимо для решения практических задач, узловых для сотрудничества пастырской практики, психотерапии и богословия.

Свобода человека представляет собой не статичную заданность человеческой природы, она многогранна и динамична, способна к изменению и развитию. Осмысление проблематики свободы человека невозможно без включения в неё контекстов, как внутренних, энергийных процессов, происходящих в человеческой ипостаси, так и соборного бытия, синергии — Бога и человека, человека и человека. В практическом контексте наиболее важным становится рассмотрение свободы в качестве осознанного пути человека, противоположенного пути зависимости — рабства греху. Синергийные процессы, смыкающиеся на отдельной личности, но охватывающие окружающий её мир, формируют этот путь свободы, — осмысление этого факта имеет также большое практическое значение, как в пастырской практике в широком смысле, так и в деле лечения зависимостей человека.

Ключевые слова: свобода, зависимость, рабство, произволение, выбор, грех, богословие и медицина, психотерапия, синергия.

Grigoriev G., priest

Freedom: God's Gift and the Way of Human Life Choices

This article is devoted to general theoretical aspects of human freedom, understanding of which is necessary to solve practical problems, vital for combining pastoral practice, psychotherapy and theology.

Human freedom is not a static predetermination of human nature; it is versatile and dynamic, capable of change and development. Understanding the problems of human freedom is impossible without including the context, both internal energy charging processes occurring in the human incarnation and conciliar being, synergy of God and man, man

* Священник Григорий Григорьев — доктор медицинских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Научной лаборатории ценностно-культурологической педагогики СЗО РАО (на базе РХГА), преподаватель Санкт-Петербургской православной духовной академии, grigorijgi@hotmail.com.

and man. In a practical context, the most important is to consider freedom as a conscious way of humans as opposed to dependence — the slavery of sin. Synergetic processes ganging up on an individual, yet covering the world around him, form a path of freedom, — understanding of this fact is also of great practical importance for both pastoral practice in a broad sense and treatment of human dependencies.

Key words: freedom, dependency, slavery, dispensation, choice, sin, theology and medicine, psychotherapy, synergy.

Свобода Бога как основание всякой свободы

Подобно тому, как это происходило во времена античности, сегодня вопрос божественной свободы находится в центре внимания общечеловеческой мысли. Особое значение имеет он и для мысли церковной, в том числе для той области, где смыкаются богословие и психология, богословие и медицина, — области, где проблема свободы может и должна быть осмыслена в контексте проблематики зависимости, «несвободы», имеющей не столько теоретическое, сколько практическое приложение.

Как известно, в древние времена философы и мыслители не верили в Бога как в Личность, способную выбирать. Языческим философским первопричинам не была присуща воля, в равной степени, как и осознанное избрание. Греческие философы отождествляли совершенную свободу лишь с совершенным знанием, что в свою очередь исключало возможность отнесения понятия «свобода произволения» к божественному бытию [см., например: 1, IX.8, с. 257].

Христианство с самого начала говорит о другой реальности. Священное Писание показывает нам Бога, жаждущего единения с творением. Христианские мыслители уделяли особое внимание Божественной свободе. Так, апостол Павел в своем послании к коринфянам утверждает: «Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода» (2Кор. 3: 17). Богословие Церкви Христовой говорит о Боге-Личности, всемогущество Которого, обладая как природными, так и личностными характеристиками, выражаемо (и также, напротив, выражается) в Его свободе.

Как правило, святые отцы проводили аналогию между Божественной и человеческой свободой, аргументируя это образом Божиим в человеке. Например, такие отцы и учителя Церкви, как свщмч. Ириней Лионский, Климент Александрийский и свт. Григорий Нисский понимали образ Божий в человеке как совокупность двух факторов: наличия разума и свободного выбора [см. 12, IV.4.3, 37.4, 38.4; 14, VII.7]. Эти два качества взаимосвязаны, человек способен выбирать в силу своей разумности; в подобном контексте рассуждалось и о Боге. Однако исчерпывается ли этим тезисом свобода Бога, да, в конечном счете, и человека?

В ранние века жизни Церкви этот вопрос практически не поднимался. В послепостольский период ранней Церкви, до Первого Вселенского Собора, о Божественной свободе наиболее подробно рассуждал свщмч. Ипполит Римский. Другие святые отцы в своих творениях уделяют этой теме значительно меньше внимания. Многие из них начинали говорить

о свободе Бога лишь в контексте диспута с богословской системой Оригена. Так, св. Мефодий Олимпийский утверждает, что Бог создал мир «по Своей чистой воле» [19, с. 276]. Взгляд на Божественную свободу в доникейский период был сообразен взгляду на Вторую Ипостась Троицы, он находился в плоскости космологии. И уже свт. Афанасию Великому приходится различать рождение Сына из сущности Отца и сотворение вещей как результат воли Отца. Полемизируя с Арием и отчасти с Оригеном, св. Афанасий утверждает, что Сын существовал бы даже если бы не был сотворен космос: «Если бы угодно было Богу и не созидать тварей, тем не менее было Слово у Бога, и в Нем был Отец» [2, II.31, с. 302; 21, с. 49–54]. В ответ на арианское вопрошание о том, рождает ли Отец Сына по свободной воле или по необходимости, св. Афанасий утверждает православное: ни по воле, ни по необходимости, но в силу Божественной природы. Подобно тому, как Бог благ в силу Божественной природы, также Он является Отцом Сына по Своей природе. Для нас же примечателен основной довод свт. Афанасия в пользу такого вывода: Бог благ не по своей свободной воле, потому что, если бы было иначе, Бог мог бы не быть благим [см.: 2, III.62, с. 447] (см. также статью о. Георгия Флоровского «Концепция творения св. Афанасия» [22], а также книгу Д. Бредшоу «Божественная свобода: греческие Отцы и современная дискуссия» [6]).

Подобным образом выражал свою мысль свт. Григорий Нисский. Для него творение есть результат «импульса божественного выбора» [7, с. 97–150], но сам божественный выбор не является чем-либо без-основным в силу благодати Божественной природы. По свт. Григорию при творении Бог действовал «не какой-либо необходимостью», но при этом «не должно было оставаться и свету Его незримым, и славе незасвидетельственной, и благодати неизведанной» [8, с. 15]. Приведенная цитата ярко показывает всю антиномичность (для нашего ограниченного мышления) Божественной свободы: Бог творит по Своему собственному выбору, но выбор Его «мотивирован» благой Божественной природой.

Св. Дионисий Ареопагит, на первый взгляд, говорит о божественной свободе совсем иначе, нежели свт. Афанасий или Великие Каппадокийцы. В своем трактате «О божественных именах» св. Дионисий пишет, что Бог «самим фактом Своего бытия является причиной всего сущего» [9, I.5, с. 35]. Далее св. Дионисий сравнивает Бога с солнцем, которое «не рассуждая, не выбирая, но просто существуя, освещает все, что по своим свойствам способно воспринимать его свет» [10, IV.1, с. 361]. Казалось бы, приведенные изречения указывают на понимание святым Дионисием акта творения как действия Божественной природы, однако более глубокое рассмотрение творений святого говорит об обратном. Св. Дионисий традиционалист, он следует греческим отцам, о которых упоминалось выше. Было бы странным, если бы он, во всем следуя богословию своих предшественников, вдруг в данном вопросе выдал столь резко отличное мнение. Напротив, св. Дионисий часто говорит о Божественной любви к человеку, предел которой выразился в Боговоплощении и подвиге Спасителя. Для святого сказать, что такое чудо было произведено вне особого выбора, противоречило бы здравому смыслу.

Безусловно, св. Дионисий не был последователем эманационизма. В трактате «О божественных именах» он описывает божественные логосы, которые есть причины творений, «предначертания и божественные и благие пожелания» [10, V, 8, с. 217]. Св. Дионисий представляет логосы как акты воли, а следовательно, Богу он приписывает наличие свободы выбора.

В этом же трактате св. Дионисий Ареопагит высказывает следующую мысль: «...если божественное имя Добро распространяется и на сущее, и на не-сущее, то наименование Бога “Сущий”... простирается в данном случае лишь на все сущее» [9, V.1, с. 189]. Под «не-сущим» в древней святоотеческой традиции понималась не материя как таковая, но то, что могло бы быть, но еще не пришло в бытие. Подобное описание акта творения можно найти еще у Филона Александрийского, а также у ряда отцов и учителей Церкви, таких как Климент Александрийский или свт. Иоанна Златоуст. Наиболее прямолинейным выводом из подобной посылки (поскольку имеется то, что могло бы быть, но чего нет) следовала мысль о том, что в силу творения как Божественного акта Бог обладает свободой выбора.

Несколько иной и более глубокий пласт понимания Божественной свободы представляет нам богословие блаж. Августина Иппонского и, особенно, прп. Максима Исповедника. Идея блаж. Августина о том, что свобода Адама в раю состояла в возможности не грешить, а свобода Бога — в *неспособности грешить*, находит у прп. Максима более подробное богословское обоснование. «Неспособность грешить», будучи Божественным свойством, представляет собой не ограниченность, не бессилие, но, совершенно напротив, — свидетельство мощи, безграничной силы Бога. Неуклонное и нерасторжимое постоянство, пребывание в Самом Себе и Самому Себе соответствие, незыблемая реальность добра — вот тот океан свободы Бога, который тождествен с Его самобытностью и вместе с тем совершенно чужд всякому противоречию, колебанию, неустойчивости и недостатку [см.: 18, с. 240–293]. Такую свободу призван обрести и человек.

Свобода человека как единение с Богом, как «свобода от греха»

Человек создан по образу и подобию Божию. Он богообразен, но не богоподобен, поскольку богоподобие призвано быть реализовано синергийно в сотрудничестве Бога и самого человека. Свобода дарована Богом человеку, но и человек своим собственным трудом, своей энергичной жизнью, созидает свою свободу.

Человек неверующий понимает свободу лишь как внешнюю категорию, более того, мир, лежащий во зле, говорит и об идеале свободы в его представлении — о вседозволенности, при которой можно все; в лучшем случае секулярное понимание свободы сводится к тому, чтобы не ущемлять «свободу» другого человека. В нашей жизни понятие свободы совершенно потеряло тот глубокий смысл, который привнесло в него христианство. Свобода современного мира — права индивидуума по отношению к безличным сообществам.

Христианство дает принципиально другую трактовку понятия свободы человека. Апостол Павел говорит в своем послании: «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к [угождению] плоти, но любовью служите друг другу» (Гал. 5: 13). Апостол подчеркивает соборный, экклезиологический характер свободы человека — той свободы, которая зиждется на единении человека с Богом и в Боге, которая реализуется через уподобление человека Богу, через уподобление Христу, которое принципиально чуждо всякого индивидуализма, но осуществляется Духом Святым, всех собирающим воедино и жизнь каждого члена содейвающего общим достоянием всех.

Божественный дар человеку свободы реализуется лишь тогда, когда в центр своей жизни человек поставит Бога. Прп. Симеон Новый Богослов об этом говорит так: «В чем же состоит свобода воли? Ни в чем другом, как только в том, чтобы свой ум всегда возвышать и прилеплять к Единому Господу Богу, нашему милостивому Спасителю» [20, I, с. 58]. Единение же с Богом — это цель жизни всякого христианина, а теозис (обожение) — обретение человеком Подобия Божия. Обретение окончательной и бесповоротной свободы со-бытия с Богом — вот к чему призван человек, и это со-бытие и единение может быть осуществлено лишь путем освобождения от греха.

Свобода выбора — ее предназначение и динамика в человеке

Образ Божий в человеке выражается прежде всего в его разумности и словесности, что неразрывно связано с таким свойством, как свобода выбора. Свт. Кирилл Александрийский утверждал: «Люди были изначально сотворены с контролем над своими собственными решениями, и были свободны направлять свою волю, куда они пожелают, ибо они были созданы по образу Божию, а Бог свободен» [13, I, 4, с. 13]. И именно наличие свободного выбора отличает венец творения от остальных тварей: «Небо, Солнце, Луна и Земля не обладают свободной волей, <...> Но ты [создан] по образу и подобию Божию, и это означает, что, как и Бог сам себе хозяин и может делать, что хочет... подобным образом и ты сам себе хозяин» [16, XV. 21, с. 335–336].

Человеческая свобода выбора, в отличие от абсолютной и безусловной Божественной свободы, ограничена, несовершенна, «обусловлена» как Божественным замыслом о человеке, предполагающим его историческое развитие — путь к Богу, так и греховными страстями человека, привнесенными грехопадением. Но и несмотря на это, человеческая свобода остается подлинным отражением Божественной свободы в человеке.

В святоотеческих творениях термин «свобода» был жестко связан с термином «власть». Так, прп. Максим Исповедник говорит о «самовластной воле» (τὸ αὐτεξούσιον θέλημα) и «самовластном мнении» (γνώμη) в человеке, которые напрямую связаны со свободой (см. об этом в статье игум. Дионисия (Шленова) «Свобода как преддверие созерцания по прп. Максиму Исповедни-

ку» [11]). Самовластие человека, его свободная способность к выбору предназначены к тому, чтобы человек встал на путь добродетели, шествовал этим путем и пришел к его завершению, к той точке, которая именуется теозисом (заметим, что для прп. Максима Исповедника «самовластие» (αὐτοδέσποτος) обозначает постоянную черту образа Божия в человеке. «Самовластный» же св. Максим называет человеческую избирательную волю (γνώμη), ответственную за достижения подобия Божия человеком).

Поскольку свобода напрямую связана с категорией разума, то человек, свободно избирающий грех, становится безумным, «обесловесивается» [3, II, 12, с. 206], а как следствие — становится зависимым в силу нарастающего и тяготеющего к энтропии и бессилию несовершенства собственной свободы. Адам с Евой после грехопадения сразу лишились разума, что видно из попытки спрятаться под кустом от Бога. Каждая личность, избирающая грех, становится безумной, о чем поется в Великом каноне св. Андрея Критского: «Исава возненавиденного подражала еси, душе, отдала еси прелестнику твоему первья доброты первенство и отеческия молитвы отпала еси, и дважды поползнула еси, окаянная, деянием и разумом: темже ныне покаяйся». С ослаблением разума человека свобода выбора, присущая его разуму, приобретает все более колебательный, нестабильный характер. Человек все более отдаляется от того идеала, который предлагает ему Бог, абсолютная свобода Которого не имеет в себе и тени колебания, неустойчивости и выбора в том специфическом смысле этого слова, который присущ падшему сознанию человека.

Утрачивая разум, человек ослабляет и теряет также и власть над самим собой. Свобода, которая дает человеку власть над собой и над своими страстями, способна ослабевать и умаляться, когда человек растрачивает таланты своей жизни; человек добровольно способен становится рабом греха. Но в этой плоскости православное богословие вновь приводит нас к видимой антиномии. Каждый христианин именуется рабом Божиим, и каждый христианин считает себя свободным.

Свобода, которая есть «рабство» Богу

Христос говорит: «Иго бо Мое благо и бремя Мое легко есть». Что означает христианское рабство Богу и ущемляет ли оно человеческую свободу?

Произнося слово «раб», мы представляем страшные картины из советских учебников истории, в которых красочно рассказывается об изуверских мучениях в Древнем Риме. Раба там могли предать, избить, убить, заморить голодом, подарить или продать, заставить работать 24 часа в сутки. Образ раба, укорененный не только в сознании человека постсоветского пространства, но и вообще современного мира, — человек в оковах, больной, грязный, полностью лишенный свободы.

Но таков ли раб древнего еврейского народа? У евреев раб был практически членом семьи, более того, пока у главы семьи не рождался сын, раб считался наследником всего состояния. Так, например, раб Авраама Елиазар

в Библии называется «домочадцем». Когда же у Авраама родился сын, даже тогда Елеазара не стал мучить глава семейства, но отпустил его с богатыми дарами на поиски невесты для своего сына, полностью доверяя ему как в этом важном деле, так и в обладании богатыми дарами для сватовства. И раб не сбегал при таких прекрасных для побега условиях от своего хозяина, но выполнил задание со всей ответственностью. О подобном говорится в Книге Притчей Соломоновых: «Разумный раб господствует над беспутным сыном, и между братьями разделит наследство» (Притч. 17: 2). И именно об образе такого раба учит Христос.

Более того, в Библии наименование себя рабом являлось признаком почитения, выражением подчинения вышестоящему человеку, *склонения перед ним своей воли*. Командир Давидова войска Иоав называл себя рабом, несмотря на то что его статус был очень высок. Также поступала и абсолютно свободная в социальном отношении Руфь, обращаясь к своему мужу.

Как видим, даже внешнее понятие рабства связано, прежде всего, с энергичной жизнью человека, с направлением его воли, предполагает синергичный аспект согласия с направляющей и определяющей жизнь раба волей господина. Но согласие не означает несвободу! Именно в рабстве Богу осуществляется и вызревает то неуклонное стремление к добру, источником которого неизменно является неуклонное же пребывание в добре, стояние в добре Самого Бога — неподвижного океана благодати. Неизменяемость и незыблемость Самого Бога является источником и образом той неизменяемости и незыблемости обращения к Богу человеческого духа, того неуклонного следования за Богом, которое мы называем истинным рабством Богу.

Более того, только рабство Богу, в отличие от всякого земного рабства, способно быть в конечном итоге и в своем призвании чуждым всякому страху и принуждению. Рабство Богу, Ему сыновство и дружество Ему выступают гранями одного целого — со-бытием Бога и человека в Христовой Церкви. Становясь членом Церкви, человек становится тем самым ветхозаветным «домочадцем», который с любовью и трепетом, обращаясь к Своему Небесному Отцу называет себя рабом с радостью и достоинством. Ведь Сам Христос называл нас друзьями: «Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам. Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями» (Ин. 15:15).

В Книге Пророка Исайи *Сам грядущий Мессия — Христос именуется рабом*: «Ты будешь рабом Моим для восстановления колен Иаковлевых и для возвращения остатков Израиля; но Я сделаю Тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли». Сам Христос при жизни говорил апостолам, что пришел в этот мир, чтобы служить: «чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих». И это служение Христа, основанное на склонении Его человеческой воли перед Божественной волей Отчей, основанное на синергии двух совершенных и совершенно неразлучных действий Его природ — Божественной и человеческой, является высшим образцом и идеалом для каждого человека. Именно поэтому для члена Церкви нет именованья радостнее, нежели назвать себя рабом Божиим, наименованием, заключающим в себе истинную свободу.

Свобода как потенция, предназначенная для действия

Бог сотворил мир из ничего, Он сотворил его Своей свободной волей. Божественная свобода дала толчок, чтобы из ничего образовалось все. Это показывает нам, что понятие свободы связано с силой, потенцией, которая, по словам Бердяева, «глубже всякого оформленного и актуализированного бытия» [4, с. 48]. И этим Своим образом Бог наделяет человека, даруя ему большую возможность. Потенция бытия мира онтологически предшествует космосу, что означает, что Бог создал мир свободно и свободным. Бог закладывает потенцию-свободу в ничто и создает мир, а затем и венец творения — человека. И в человека Бог закладывает потенциал свободы, который дает возможность человеку возрасти до Богоподобия — полной свободы в теозисе. Вот как об этом пишет Бердяев: «Вторая же свобода, свобода в Истине и от Истины полученная, иная. Вторая, высшая свобода есть преобразование и просветление этой темной свободы и этого иррационального ничто через творческую Божью идею о человеке и космосе, через свет Логоса, через действие Божьей благодати. Это преобразование и просветление достигается взаимодействием Божьей творческой силы и Божьей благодати и самой изначальной свободы, оно есть результат действия благодати на свободу изнутри, без насилия и принуждения» [4, с. 48]. Свобода получается человеком от Бога, как высочайший дар, призванный, однако, раскрыться посредством Божественной благодати. Раскрыться свобода должна в еще большую свободу, в полную (уже не бого-образную, но бого-подобную) свободу человека. Поэтому Бог и дарует человеку свободу, чтобы получив этот талант, раб Божий увеличил его в разы, а в конечном счете, с помощью Божией, довел до совершенства. Притча Христа о талантах указывает на необходимость роста человеческой свободы, при этом сама свобода — талант, который есть потенция, возможность. Деньги можно пустить в оборот только при наличии этих самых денег, в таком случае деньги лишь средство — возможность для получения большей выгоды. Подобное дарует Бог человеку. Свобода есть возможность, средство для достижения большей свободы; именно Богозаложенную свободу человек призван пустить в оборот и обратить к прибыли. Поэтому и Бердяев указывает, что вторая, высшая свобода есть преобразование первой, Богообразной свободы человека. Но при этом действия человека основаны не только на своем волеии, здесь действует принцип синергии, Божественная благодать, нисходящая на человека и содействующая ему, ведет человека к полной свободе.

Этот путь, процесс происходит «без насилия и принуждения», Бог не переступает через свободу своего творения. «Бесконечность потенции есть источник свободы и творческого изменения, новизны в мире. Актуализированное бытие мира есть конечная и ограниченная сфера по сравнению с безграничностью и бесконечностью потенции, бездны, лежащей под бытием, глубже его» [4, с. 49]. Божественная свобода есть абсолютная возможность, ведь Бог всемогущ, человеческая же свобода есть образ свободы Божественной. Поэтому для человека нет ничего невозможного, сам человек может и призван стать богом с помощью Божественной благодати. Бог дал человеку возможность и протянул руку Своей помощи, человеку необходимо лишь воспользоваться дарованной ему возможностью. Человек призван достичь полной свободы, развив ту потенциальную свободу,

которую дал ему Бог. Поэтому и молится Православная Церковь изо дня в день, вспоминая Божию милость, человеческое падение и спасение через Христову Смерть и Воскресение: «Древле убо от не сущих создавый мя, и образом Твоим Божественным почтый, преступлением же заповеди паки мя возвративый в землю, от нея же взят бых. Но еже по подобию возведи древнею доброю возобразитися».

Говоря о свободе, прп. Максим Исповедник приводит по меньшей мере восемь ее видов. За чередой этих видов прослеживается путь от потенции к ее реализации, от возможности — к совершенному и свободному, синергично единому с Божественным, действию человека. Вот эти виды свободы [см.: 17, XXI и др.]:

1) Адамова свобода при его жизни в раю. Эта свобода была заложена Богом в человека и предназначалась к раскрытию.

2) Свобода (либо зависимость) после грехопадения человека.

3) Свобода Христова пути, ибо пришел Новый Адам, который освободил человечество от рабства греху. И эта свобода является идеальной для каждого христианина, к этой свободе призван всякий человек, посредством возвращения плодов богообразной свободы.

4) Свобода члена Церкви, получаемая христианином через Таинство Крещения и Покаяния. Это свобода от первородного греха, которая есть лишь начальный пункт в жизни человека на пути следования Христу.

5) Свобода христианина, вступившего на путь иноческой жизни.

6) Свобода от страстей, когда человек от стадии праксиса переходит на ступень созерцания. Данная свобода уже есть развитая изначальная потенция, но еще не окончательная цель жизни человека.

7) Свобода того, кто от природного созерцания перешел к умопостигаемому созерцанию. Еще более развитая возможность человеческой свободы.

8) Окончательная свобода в теозисе и в преддверии теозиса.

Но если в Боге, всеильном и всевластном, «расстояние» между возможностью и ее осуществлением не встречает никаких онтологических препятствий, то для человека, напротив, ограниченного и тварного, предназначен путь, пройдя который, он оказывается способен *предложить Богодарованную ему свободу-потенцию в энергию*, в реальность конкретных трудов, усилий, наконец жизни, реализовав тем самым богоустановленный план свободного вызревания и раскрытия своей личности. Важно подчеркнуть, что свобода в человеке имеет двойственный характер. Дарованная Богом как возможность, свобода выступает, одновременно, призыванием человека; эти две грани свободы соотносятся с образом и подобием Божиим в человеке, обнимают все домостроительство пути человека к Богу. Человек, в свою очередь, оказывается способен пройти путь свободы... или уклониться с этого пути!

Путь свободы как отказ от себя, как путь любви

Свобода — это не только радость ипостасного человеческого бытия, свобода — это и ответственность. Свободный человек не просто волен избирать путь своих действий, он еще и в ответе за них. Замечательный французский писатель Антуан де Сент-Экзюпери указывает на нелегкость этой христианской задачи:

«Быть человеком значит буквально то же самое, что и нести ответственность». Человек в ответе за выбор своего жизненного пути, но и более того — человек в ответе за окружающий его мир, за другого человека.

Бердяев так говорит о свободе человека: «Подлинная свобода есть выражение космического (в противоположность хаотическому) состояния вселенной, ее иерархической гармонии, внутренней соединенности всех ее частей... Любовь есть содержание свободы, любовь — свобода нового Адама, свобода восьмого дня творения» [5, VI. Творчество и свобода. Индивидуализм и персонализм]. Таково сугубо христианское понимание свободы человека — свободы, основанной на любви. Христианство есть религия любви, только в христианстве есть то, что можно назвать «высшей богословской формулой»: «Высшая богословская формула гласит: “Бог есть любовь”... И мы спрашиваем Бога Евангелия: как Ты любишь людей? И Он отвечает: до Моей смерти... Его любовь не только создала мир. Его любовь не только подарила людям свободу. Его любовь не только дала нам закон. Его любовь не только даровала нам пророков и мудрость. Его любовь не только приняла человеческий лик. Он не казался — Он стал человеком... И Его любовь к нам пошла до конца, до предельной точки, до полной отдачи Себя, до полного отказа от Себя, до жертвы и смерти» [15]. И эта смерть и воскресение — есть залог уже нашей идеальной свободы, свободы выросшей из любви. Свободы, данной Богом. Свободы, которая ограничивает Самого Бога, но которую Бог не перешагивает. Бог ограничивает Себя ради любви к человеку — в этом и состоит залог человеческой свободы.

По примеру Христа Спасителя, подражая Ему, отказываясь от самого себя, «выходя за свои пределы», человек только и оказывается способен шествовать путем подлинной свободы. Самоотвержение синергийно — именно через самоотвержение одной личности ради другой соделяется общим их энергийное бытие, именно оно усваивает им таланты и дары друг друга, именно оно, наконец, совершенную свободу Самого Бога делает, через воипостасное усвоение, достоянием человека.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. — Т. 4. — М.: Мысль, 1984.
2. Афанасий Великий, свт. Против ариан // Афанасий Великий, свт. Творения: В 4 т. — Т. 2. — М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. мон., 1994.
3. Афанасий Великий, свт. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Афанасий Великий, свт. Творения: В 4 т. — Т. 1. — М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. мон., 1994.
4. Бердяев Н. А. Метафизическая проблема свободы // Путь. — 1928. — № 9. — С. 41–53.
5. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989.
6. Брэдшоу Д. Божественная свобода: греческие Отцы и современная дискуссия / Пер. М. О. Кедровой и А. В. Фролова // Философия религии: Альманах (2010–2011). — М.: Восточная литература, 2011. — С. 131–149.

7. Григорий Нисский, свт. О душе и о воскресении // Григорий Нисский, свт. Творения. Ч. 4.— М., 1862.
8. Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово // Григорий Нисский, свт. Творения. Ч. 4.— М., 1862.
9. Дионисий Ареопагит, св. О божественных именах.— М.: Глагол, 1994.
10. Дионисий Ареопагит, св. О мистическом богословии.— М.: Глагол, 1994.
11. Дионисий (Шленов), игум. Свобода как преддверие созерцания по прп. Максиму Исповеднику. 2012. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2960765.html> (дата обращения: 07.06.2014).
12. Иринеи Лионский, свщмч. Против ересей.— СПб.: Из-во Олега Абышко, 2008.
13. Кирилл Александрийский, свт. Глафиры, или искусные объяснения, избранных мест из книги Бытия // Кирилл Александрийский, свт. Творения: В 3 т.— Т. 2.— М.: Паломник, 2001.
14. Климент Александрийский. Строматы: В 3 т.— Т. 3.— СПб.: Из-во Олега Абышко, 2003.
15. Кураев Андрей, диак. Если Бог есть Любовь.— М.: Из-во ПСТГУ, 1997.
16. Макарий Египетский, прп. Беседа 15 // Макарий Египетский, прп. Творения.— М.: Паломник, 2002.
17. Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию // Максим Исповедник, прп. Творения: В 2 т. Т. 2.— М.: Мартис, 1994.
18. Максим Исповедник, прп. О различных трудностях Богослова Григория. Амбигва 7 // Максим Исповедник, прп. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом.— СПб.: Изд-во РХГА, 2007.
19. Мефодий Патарский, свт. О сотворенном // Григорий Чудотворец, св., Мефодий Патарский, св. Творения.— М.: Паломник, 1996.
20. Симеон Новый Богослов, прп. Слово 5 // Симеон Новый Богослов, прп. Творения: В 3 т. Т. 1.— М., 1993.
21. Шмонин Д. В. Введение в средневековую философию. Патристика. СПб.: Изд-во СПбГУ; Изд-во РХГА, 2008.
22. Florovsky G., fr. St. Athanasius' Concept of Creation // Studia Patristica.— № 6 [1962].— P. 36–57.

УЧЕНИЕ СВ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО О МАТЕРИИ КОСМОСА И ПЛОТИ ЧЕЛОВЕКА

В статье рассматривается терминология свт. Кирилла использованная им для описания космоса и его составляющих, материальной природы человека. Обнаружено, что термин «ὕλη» чаще всего употребляется при рассуждениях о веществе для идолов или приманке человеческого сознания. Однако вещество может служить и вместилищем благодати Святого Духа. В противовес оригенистам, свт. Кирилл мыслит человека как единое двусоставное существо, часто используя выражения «ἡ ζῶον λογικόν», «σύνθετον», а также «τὸ πλάσμα». Последний термин в русскоязычных переводах обозначается как — «творение», теряя свое уникальное значение. Предложено использовать для перевода термин «рукотворение», «рукотворенный».

Ключевые слова: материя, творение, космос, небытие, человек, рукотворение.

*Kirill (Zinkovskiy), Hieromonk
The Teaching of St. Cyril of Alexandria
on the Cosmic Matter and Human Flesh*

The article is dedicated to the analysis of the terminology of St. Cyril used in describing cosmos, its components, and material nature of man. We have found out that the term «ὕλη» is used by St. Cyril most often for the substance of idols or the lure of human mind. However, the matter can also serve as a receptacle of the grace of the Holy Spirit. In contrast to Origenism, St. Cyril considers human nature as a whole compound being comprising two natures, often using such phrases as «ζῶον ἡ λογικόν», «σύνθετον», and «τὸ πλάσμα». The last term is traditionally translated into both Russian and English as «creation» and «formation» thus losing its unique meaning. We suggest another translation of the term — «handmaid».

Key words: matter, creation, space, nothingness, man, handmaid.

* Иеромонах Кирилл (Зинковский) — кандидат технических наук, кандидат богословия, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, клирик Храма во имя Казанской иконы Божией Матери в пос. Вырица, ierej.cyril@mail.ru m.zink@yandex.ru.

Наиболее подробный обзор современной исследовательской литературы в разных областях богословия свт. Кирилла дан в русскоязычных статьях И. И. Улитчева «Христология свт. Кирилла Александрийского в интерпретации современных католических и протестантских авторов» [35] и В. В. Новикова «Сотериологические аспекты христологии святителя Кирилла Александрийского в Толкованиях на Евангелие от Иоанна» [34]. Обзоры обоих авторов подтверждают, что тема материи и тела человека в контексте терминологического аппарата, используемого свт. Кириллом для описания их онтологического статуса и изменений под действием божественной благодати, не была поставлена целью ни в одном из рассмотренных ими исследований.

Творец и творение

В аспекте творения мира чаще всего в творениях Святого Бог называется «Демииургом» (δημιουργός), «Создателем» (в славянском переводе — «Содеятелем»). На втором месте по частоте употребления стоят термины «Творец» (ποιητής) и «Художник» (τεχνίτης). Эти термины встречаются с разными эпитетами и предикатами, например, «Единый Создатель» (ὅτι δὴ πάντως εἰς ὑπάρχων δημιουργός) [5, 317 A], «Верховный» или «Высочайший Художник» (ἀριστοτέχνης) [5, 205 A, 305 D; 24, 17 A]. Зачастую эти термины встречаются в парном употреблении: «Художник и Создатель Бог» (τεχνίτης καὶ δημιουργός ὁ θεός) [23, 409 A; 24, 48 A, 249 B], «Художник и Создатель всего существующего» [6, 660 B; 20, 497 D], «Творец и Создатель» (ποιητὴν ὄντα καὶ δημιουργόν) [20, 77 C], «Творец и Художник» [6, 816 A; 19, 77 C].

Бог также называется «Родителем» (всех сущностей и тварей) [6, 816 A, 817 B] (библейский термин «γενεσιουργός» (Прем 13. 5, славянский перевод дает точную кальку: *Рододелатель*) употреблялся в Александрийской традиции, начиная с Климента Александрийского, Оригеном и свт. Афанасием, Дидимом Слепцом [33, p. 310]). При этом все эти термины, по мысли свт. Кирилла, могут и должны быть отнесены к Сыну и Слову Божию в такой же степени, как к Богу Отцу.

Неизмеримо отличаясь по своей природе от всего творения [30, 345 A], Бог Слово, через которое Бог Отец творит весь мир [19, 37 B, 717 C], является началом и прочной основой (ἀρχὴ καὶ σύστασις) всего видимого и невидимого творения [19, 88 A].

Отличие природы Бога в сравнении с творением находится в «отношении образа бытия» (κατὰ τὸν τοῦ πῶς εἶναι) [19, 145 D]. По мысли Святого, Творца необходимо представлять «совершенно иным» (πάντως ἕτερον) [19, 145 D], отличным от мира по природе. Часто употребляет свт. Кирилл и термин «ἀπρόσιτον» по отношению к божественной природе, подчеркивая, однако, что Бог становится доступным (προσιτός) для усовершенствовавшихся во Христе и Его законе [13, 68. 701. 1–3; 25, 69. 441. 42–44]. И это есть величайший дар Нового Завета, хотя вся тварная природа должна познавать свой предел и границу (τὸν τῆς οἰκείας φύσεως ὄρον) [19, 148 A].

Если Бог по природе есть жизнь и источник жизни, то творение, наоборот, имеет свое начало в небытии, а следовательно, не имеет в себе источника

жизни, но может существовать только и исключительно по причастию к Богу как источнику таковой. Учение о творении мира из небытия, «из не сущих» (ἐξ οὐκ ὄντων) четко выражено в наследии Святителя (например: εἰς ὑπαρξίν ἐνευκῶν τοὺς οὐκ ὄντας ποτὲ) [6, 941 D; 30, 73 B].

Первоначальное небытие твари, по мысли свт. Кирилла, можно «представлять в уме как бы некое место для тварей, из коего они, неким образом переходя к бытию, получают уже другое место в существовании» [19, 129 B]. Однако данное «место» существует лишь в уме и не может быть истолковано в смысле учения о предсуществовании материи, что будет видно далее из цитат о приведении всего из небытия в бытие. Употребление «οὐκ ὄν» и «μὴ ὄν» у Святителя традиционно для православных писателей, не имеет с ними смысловых различий [15, 644. 4–5; 31, 75. 249. 14–19]. Оба понятия выражают идею полного небытия.

Учение о космосе и его частях

Святитель принимает наследие древнегреческой философской школы о четырех стихиях как началах всего сущего (Ἄρχαὶ γὰρ εἶναι φησι τῶν ὄντων, πῦρ, ἀέρα, καὶ ὕδωρ, καὶ γῆν) [28, 604 B]. Однако хотя он и использует язык четырех стихий, углубленное исследование стихий самих по себе не представляет для него ни богословского, ни философского интереса. Более того, Святитель называет увлечение такой философской темой бесполезным занятием, распространяя вышеотмеченный апофатический подход к богопознанию и на мир дольний.

Для свт. Кирилла допустимо рассмотрение этих вопросов только по необходимости защиты истинного богопочитания, но не для того, чтобы вносить в свое учение что-то из «нечестивых учений эллинской мудрости» [12, 361 D]. Так, он многократно обличает веру язычников, одни из которых «приняли небо за Бога, другие — солнце и луну, да еще звезды и стихии мира: огонь и воду, воздух и землю, из которых, как говорят, все составлено» [28, 528 B]. Свт. Кирилл излагает основы учения языческих философов относительно начал мира, ссылаясь на Порфирия, но в основном излагая его своими словами (в некоторых местах очень схоже с памятником «Cohortatio ad gentiles», приписываемым ранее св. Иустину мученику): «Платон верил, что небо есть род тела (“теловидно” — σωμαεἶδές) и состоит из четырех стихий, связанных между собой душою» (этот фрагмент Порфирия сохранился только у свт. Кирилла) [27, 14 b]. «Аристотель же так не думал... Небо он считает несоставным, не из четырех стихий составленное, а примышляет некое пятое тело, непричастное четырем и совершенно им чуждое». Перечислив разногласия самых знаменитых мыслителей, Святитель вопрошает: «Кого из поименованных отбросим как обманщика?» [28, 573 B–D].

В отличие от мыслителей древности, бывших скорее «гадателями» (στοχασταί) [28, 572 D], чем показавшими истинное знание о природе вещей, пророк Моисей, по мысли свт. Кирилла, «не последовал им» ни «в тонком рассуждении о естествознании, ни в том, чтобы показать что-либо из выше-

упомянутых первых начал, или из них [происшедших] стихий». Признавая поиски первых естествоиспытателей за «бесполезнейшее» и «неполезное для ума» занятие, Святитель говорит о приоритете пророка Моисея, целью которого «было ум тогдашних [людей] напитать познанием догматов истины» [28, 577 А]. Последние тесно связаны в понимании свт. Кирилла с библейским откровением и преданием церковным [16, 77. 460. 50–51; 7, 70. 473. 19–20] и дают единую картину мира, которую неспособны были открыть лучшие умы философов.

Терминологию четырех стихий свт. Кирилл употребляет крайне редко и в подавляющем большинстве случаев при изложении учения языческих философов. Но употребляет он ее и от своего лица, в связи с рассказом о сотворении мира, согласно Моисею [28, 528 В, С, 544 D]. Весь тварный космос видится Святителем как единое целое, состоящее из многих частей. Он даже уподобляет космос человеческому телу, когда пишет о том, что солнце, луна, звезды, находятся в мире именно как «части мира» и как «члены одного тела» (ὡς μέρη τοῦ κόσμου, καὶ καθάπερ ἐνὸς μέλη σώματος) [19, 145 С].

Анализ употребления термина «ὕλη»

Исследование употребления слова «ὕλη» в текстах Святителя показывает, что из девяноста восьми случаев всего в четырех это слово употребляется в смысле материи в сугубо философском, платоно-аристотелевском смысле, т. е. бесформенной материи, которая в сочетании с формой образует все тела. Все эти четыре случая приходятся на сочинение «Pro christiane Religione adversus Iulianum Imperatorem», на те места, где свт. Кирилл полемически излагает учения Платона и Аристотеля (единственный пример такого употребления термина от лица самого автора содержится в сочинении «Lectanea» — «Собрание чтений из Ветхого Завета», но оно считается не аутентичным) [1, 1281 В]. И лишь в шести случаях это слово означает у Святителя весь материальный мир в совокупности.

Более чем в половине случаев (около шестидесяти раз) термин употребляется в бытовом смысле какого-либо конкретного (или любого) вещества (также и в метафорическом смысле). В нескольких случаях «материя» у свт. Кирилла передает обобщенное понятие «материала», а также бесполезного балласта, сора и вещества как средств для чего-либо.

Этот подсчет подтверждает, во-первых, не философскую, а библейско-апофатическую установку свт. Кирилла в контексте размышлений о началах материального космоса, его отказ от рациональных попыток познания космоса. Во-вторых, показывает, что по своей ценности как вещество, так и весь материальный мир стоят безмерно ниже невещественного, умного (νοητός), служат ему даже антитезой [4, 1048 В; 10, 2. 266. 18.]. Вещество — это, по преимуществу, вещество для идолов. В связи с этим с ним часто употребляются эпитеты: «бездушное» (ἄψυχος) [6, 89 В С, 417 В], «немое и бесчувственное» (κοφὴ καὶ ἀναίσθητος) [6, 849 А; 933 В; 9, 668 А], «негодное» (ἄχρηστος) [6, 216 В; 8, 521 А], «негодное и некрасивое» (ἀδρανός) [6, 89 D].

Святитель также употребляет очень редкое среди христианских писателей выражение «ὕλομανία» — «одержимость материей», «древобеснование».

Под этим он понимает устремленность сознания человека к материи, избыточное нарастание бесплодного вещества в ущерб духу, духовное бесплодие. Так, в сочинении «Homiliae Paschales» свт. Кирилл говорит о веществолюбивой (точнее, веществобеснуюющей — «ὕλομανοῦσαν») душе [26, 972 D]. Материя в негативном контексте — это символ мирских ценностей (мирской славы, благозвучия языка мудрецов мира сего, богатства, власти — благодаря блеску, светлости, и проч.) [12, 361 D–364].

Однако вещество (конкретные вещества: серебро, железо, медь, благодаря каким-либо своим свойствам) может служить образом (εἰς τύπον) [12, 361 D; 4, 429 B] невестественного, а также вместилищем благодати Святого Духа. Посвящаемые Господу вещественные предметы означают и принимают в себя уже совсем другие, духовные блага: богатство мысленное, славу и разум и крепость духовную [12, 364 A].

Но самой важной богословской темой по отношению к материи стало у свт. Кирилла учение о животворящем теле Христа (ζωοποιὸς ἡ σὰρξ). Нетленное тело Господне сравнивается с деревом ситтим, использованным для кивота Завета [14, 138 A]. Тело Спасителя не только свято, но есть средоточие благодатных энергий и даже «орган» и источник освящения всего человечества и материального космоса.

Учение о материальной природе человека до и после грехопадения

Созданный по образу Божию, человек, как венец творения, имел изначально в себе запечатленными «божественные черты» (ἐαυτοῦ χαρακτήρας) [19, 204 D]. При этом все сотворенное прежде Адама предназначено было служить «к увеселению его», как хорошо сотворенное [24, 20 A B].

В отличие от всего другого творения, человек, по толкованию св. Кирилла, был удостоен «предварительного совета и личного участия» (προβουλοῖς... καὶ αὐτοῦργίᾳ) Лиц Св. Троицы при его сотворении, как «животное поистине благообразное и богоподобное» [24, 20 B]. Во Адаме начертан был «образ» (ἡ εἰκών) божественной природы, когда в лицо его «вдунут был Дух Святой» [12, 146 D–148 A].

Понятия сотворения «по образу» и «по подобию» Святитель признает за равнозначные, но это не означает отрицания им динамичности человеческой природы. Последняя создана так, что, обладая праведностью и святостью, способна и призвана была принимать все большие меры освящения и праведности, имея вложенным в себе устремление к Богу (ἡ ἔφεσις παρὰ Θεοῦ) [29, 555. 2–10].

Образ Божий (τὸ κατ' εἰκόνα) в природе человеческой относится, как говорит свт. Кирилл, по мнению некоторых христианских богословов, к душе, а по мысли других — к уму человека [29, 551, 1–8]. Однако и телесная природа человека почтена была от Творца «собственноручным формированием» [15, 638. 30–31] как предназначенная быть носительницей образа Божия.

Душа, безусловно, честнее (ценнее — τιμώτερα) сущности тела, как образ (εἰκών) Божий и вдохновение Его (ἔμφύσημα). Тело же есть его орудие

(ὄργανόν) и соработник (συνεργόν) на лучшее. Однако следует заботиться и о душе, и о теле. О теле — постольку, чтобы довольствоваться его, и чтобы оно «не запинало душу». Душе же следует отдавать всегда полноту внимания и усваивать посредством добродетелей к ее творческой причине — Богу [3, 384 В С].

О плоти ветхого Адама Святитель постоянно говорит как о подверженной тлению и смерти [21, 315. 17–18; 7, 70. 696. 55–56], но это уже есть следствие греха, ибо в Раю Адам был причастен нетлению (ἐν ἀφθαρσίᾳ διατελεῖν) [10, 142. 28–29]. Изначально нетление было именно даром Адаму, ибо, по мысли свт. Кирилла, никакая сотворенная природа, ни ангельская, ни какая-либо другая (и человеческая в том числе), приведенная Творцом в бытие из небытия, не обладает даром жизни по собственному свойству. Наоборот, жизнь происходит из Сущности, все превосходящей, т. е. Бога, только Ему принадлежит, и только Он может животворить [11, р. 666].

Введение в мироздание тления и смерти есть педагогическое действие Небесного Отца, Который «с пользою придумал смерть плоти... не к совершенной гибели», «но, скорее, к обновлению (καινούργεω) и, так сказать, к будущей переделке (ἀνασκευή)» как бы разбитого сосуда человеческого естества [25, 69. 24. 51–55].

Если до грехопадения вся природа человека была бессмертна по причастию к тому высшему благу «нетленности и неразрушимости» (ἄφθαρτον καὶ ἀνώλεθρον), которым обладает только Один Бог, то при наказании за преступление заповеди именно плоть Адама получила определение смерти (Быт 3: 19), в то время как душу Господь оставил в бессмертии — «σωζομένης ἐν ἀθανασίᾳ» [19, 160 А В].

Свт. Кирилл мыслит человека как единое существо и «не позволяет делить его надвое», хотя не отвергает, как и Феодорит, с которым он полемизирует, дробления и деления настолько, «насколько нужно для того, чтобы знать, что одно по природе своей есть душа, а другое по природе — тело» [17, 408 С D]. Более тридцати раз свт. Кирилл использует выражение «ἡ ζῶον λογικόν» по отношению к человеческой природе, предпочитая чаще всего добавлять эпитет «θνητόν».

Изначальная двусоставность человека выражается также частым использованием терминов «σύνθετον» [2, 2. 64. 12; 19, 160 А] и «τὸ πλάσμα», т. е. «состоящий из земного тела и обитающей в нем души» (ἔκ τε τοῦ γῆϊνου πλάσματος καὶ ἐκ τῆς ἐνοικουήσεως ψυχῆς τῷ σώματι) [18, 69. 876. 35]. Термин «τὸ πλάσμα», так же как и в академических переводах творений каппадокийцев, в русскоязычных переводах свт. Кирилла обозначается просто как «творение», через что теряет свое уникальное значение. Так, например, текст из «Commentarii in Joannem» 1. 182 должен звучать следующим образом: «Дух вместе и жизнь вложил в *рукотворенного* (τῷ πλάσματι) (вместо «тварь») [32, с. 564] и боголепно отпечатлел в ней Свои черты» [2, 1. 182. 29–31] (англоязычный перевод точнее передает текст оригинала через термин «His formation» [11]). Ясно, что речь здесь идет именно о человеке, а не обо всем творении, не имеющем образа Божьего.

Приписывая тление как наказание за грех лишь только плоти, свт. Кирилл в то же время высказывает и то общее святоотеческое положение, что

корень греха находится не в плоти человека, а в его произволении. Человек «неразумно обратился к тому, что не следовало делать, и за ничто почел совершить преступление». Также и первое следствие греха лежало в области воли: осужденное на смерть и тление, естество его стало «недуговать стремлением к порочному» [24, 24 D]. Святитель неоднократно говорит о том, что человеческая природа наследовала в наказание за грехопадение именно смерть и тление. Тлением обусловлена ее удобопреклонность ко греху, но сам грех как «юридическая ответственность» не наследуется (см. также, например: [22, 182. 7–8]).

Таким образом, в богословии свт. Кирилла мы находим свойственное Преданию учение о происхождении греха в душе человека. Когда же Святитель акцентирует внимание на поражении смертью и тлением телесной составляющей человека, то делает это не для разделения двусоставной природы человека и не для перенесения ответственности за грехопадение на плоть, но для раскрытия плана домостроительства Богом спасения рода человеческого.

Выводы

Исследование наследия свт. Кирилла показало, что в учение предыдущих отцов Церкви о качественной инаковости Творца и творения свт. Кирилл добавляет новую формулу — отличие природы Бога в сравнении со всем творением находится в «отношении образа бытия» (κατά τὸν τοῦ πῶς εἶναι). Показано, что употребление выражений «οὐκ ὄν» и «μὴ ὄν» у Святителя традиционно для православных писателей не имеет смысловых различий. Оба понятия выражают идею полного небытия, из которого приведено в бытие все творение. Однако Бог благоволит об укреплении и утверждении всего сотворенного в бытии. Придерживаясь антропоцентричной картины мироздания, Святитель учит, что тление и распад вошли в мир как поучительно-педагогическое действие Творца. Преодоление онтологической пропасти между Богом и человеком и устранение тления невозможно, по мысли свт. Кирилла, ни по природе, ни для голого рассудка, но только по благодати через веру и новозаветные таинства.

В учении о космосе и его частях у Святителя выявлен ярко выраженный апофатический подход. Анализ употребления Святителем термина «ὑλη» показал, что наиболее частый контекст при упоминании этого термина — рассуждения о веществе для идолов или приманке человеческого сознания. Однако вещество может служить образом (τύπον) невещественного, а также вместилищем благодати Святого Духа.

Анализ антропологии свт. Кирилла выявил, что, в противовес оригенистам, он мыслит человека как единое двусоставное существо, часто используя выражения «ἡ ζῶον λογικόν», «σύνθετον», а также «τὸ πλάσμα». Последний термин в русскоязычных переводах свт. Кирилла обозначается просто как «творение», теряя свое уникальное значение. Предложено в дальнейшем использовать для перевода термин «рукотворение, рукотворенный». Телесная природа человека почтена была от Творца «собственноручным формированием» [15, 638. 30–31], как предназначенная быть носителем образа Божия.

ЛИТЕРАТУРА

1. S. Cyrillus Alexandrinus. *Collectio Dictorum veteris Testamenti*. URL: http://www.documentacatholicaomnia.eu/02g/0370-0444,_Cirillus_Alexandrinus,_Collectio_dictorum_veteris_testamenti,_MGR.pdf (дата обращения 28. 03. 2014).
2. S. Cyrillus Alexandrinus. *Commentarii in Joannem* // *Thesaurus Linguae Graecae*. URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения 28. 03. 2014).
3. S. Cyrillus Alexandrinus. *Commentarii in Matthfaeum fragmenta* // *Patrologiae cursus completes. Ser. Graeca / Accur. J.-P. Migne.* — Т. 72. — Paris, 1864.
4. S. Cyrillus Alexandrinus. *Commentarius in Aggaeum prophetam* // *Patrologiae cursus completes. Ser. Graeca / Accur. J.-P. Migne.* — Т. 71. — Paris, 1864.
5. S. Cyrillus Alexandrinus. *Commentarium in Evangelium Joannis* // *Patrologiae cursus completes. Ser. Graeca / Accur. J.-P. Migne.* — Т. 73. — Paris, 1864.
6. S. Cyrillus Alexandrinus. *Commentarium in Isaiam Profetam* // *Patrologiae cursus completes. Ser. Graeca / Accur. J.-P. Migne.* — Т. 70. — Paris, 1864.
7. S. Cyrillus Alexandrinus. *Commentarius in Isaiam Prophetam* // *Thesaurus Linguae Graecae*. URL: <http://www.tlg.uci.edu/>
8. S. Cyrillus Alexandrinus. *Commentarius in Lucam* // *Patrologiae cursus completes. Ser. Graeca / Accur. J.-P. Migne.* — Т. 72. — Paris, 1864.
9. S. Cyrillus Alexandrinus. *Commentarius in Michaeam prophetam* // *Patrologiae cursus completes. Ser. Graeca / Accur. J.-P. Migne.* — Т. 71. — Paris, 1864.
10. S. Cyrillus Alexandrinus. *Commentarius in XII prophetas minores* // *Thesaurus Linguae Graecae*. URL: <http://www.tlg.uci.edu/>
11. Cyril of Alexandria. *Commentary on John*. LFC 43, 48 (1874/1885). Book 2. P. 130–284 / Translated by P.E. Pusey. URL: http://www.tertullian.org/fathers/cyрил_on_john_02_book2.htm (дата обращения 28. 03. 2014).
12. S. Cyrillus Alexandrinus. *De Adoratione in Spiritu et Veritate* // *Patrologiae cursus completes. Ser. Graeca / Accur. J.-P. Migne.* — Т. 68. — Paris, 1864.
13. S. Cyrillus Alexandrinus. *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* // *Thesaurus Linguae Graecae*. URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 10. 04. 2014).
14. S. Cyrillus Alexandrinus. *De Incarnatione Unigeniti* // *Patrologiae cursus completes. Ser. Graeca / Accur. J.-P. Migne.* — Т. 75. — Paris, 1863.
15. S. Cyrillus Alexandrinus. *De Sancta Trinitate dialogi I–VII* // *Thesaurus Linguae Graecae*. URL: <http://www.tlg.uci.edu/>
16. S. Cyrillus Alexandrinus. *Epistulae paschales sive Homiliae paschales (epist. 1–30)* // *Thesaurus Linguae Graecae*. URL: <http://www.tlg.uci.edu/>
17. S. Cyrillus Alexandrinus. *Explicatio duodecim capitum* // *Patrologiae cursus completes. Ser. Graeca / Accur. J.-P. Migne.* — Т. 76. — Paris, 1859.
18. S. Cyrillus Alexandrinus. *Expositio in Psalmos* // *Thesaurus Linguae Graecae*. URL: <http://www.tlg.uci.edu/>
19. S. Cyrillus Alexandrinus. *Expositio sive commentarius in Ioannis Evangelium* // *Patrologiae cursus completes. Ser. Graeca / Accur. J.-P. Migne.* — Т. 73. — Paris, 1864.
20. S. Cyrillus Alexandrinus. *Expositio sive commentarius in Ioannis Evangelium* // *Patrologiae cursus completes. Ser. Graeca / Accur. J.-P. Migne.* — Т. 74. — Paris, 1863.
21. S. Cyrillus Alexandrinus. *Fragmenta in sancti Pauli epistulam i ad Corinthios* // *Thesaurus Linguae Graecae*. URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 10. 04. 2014).
22. S. Cyrillus Alexandrinus. *Fragmenta in sancti Pauli epistulam ad Romanos* // *Thesaurus Linguae Graecae*. URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 10. 04. 2014).

23. S. Cyrillus Alexandrinus. Glaphyra in Exodum // Patrologiae cursus completes. Ser. Graeca / Accur. J.-P. Migne.— Т. 69.— Paris, 1864.
24. S. Cyrillus Alexandrinus. Glaphyra in Genesim // Patrologiae cursus completes. Ser. Graeca / Accur. J.-P. Migne.— Т. 69.— Paris, 1864.
25. S. Cyrillus Alexandrinus. Glaphyra in Pentateuchum // Thesaurus Linguae Graecae. URL: <http://www.tlg.uci.edu/>
26. S. Cyrillus Alexandrinus. Homiliae Paschales XXX // Patrologiae cursus completes. Ser. Graeca / Accur. J.-P. Migne.— Т. 77.— Paris, 1864.
27. S. Cyrillus Alexandrinus. Porphyrius Fragmenta. Volume-Jacoby#-F 2 b, 260, F fragment // Thesaurus Linguae Graecae. URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 10. 04. 2014).
28. S. Cyrillus Alexandrinus. Pro christiane Religione adversus Iulianum Imperatorem // Patrologiae cursus completes. Ser. Graeca / Accur. J.-P. Migne.— Т. 76.— Paris, 1859.
29. S. Cyrillus Alexandrinus. Solutiones (e tractatu de dogmatum solutione) // Thesaurus Linguae Graecae. URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 10. 04. 2014).
30. S. Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus de sancta consubstantiali Trinitate // Patrologiae cursus completes. Ser. Graeca / Accur. J.-P. Migne.— Т. 75.— Paris, 1863.
31. S. Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus de sancta consubstantiali Trinitate // Thesaurus Linguae Graecae. URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 10.04.2014).
32. Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна // Кирилл Александрийский, свт. Творения: В 3 ч.— Кн. 2.— М., 2001.
33. Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon.— Oxford, 1961.
34. Новиков В. В. Сотериологические аспекты христологии святителя Кирилла Александрийского в Толкованиях на Евангелие от Иоанна. URL: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=patrologia.n_01_0001 (дата обращения: 10.04.2014).
35. Улитчев И. И. Христология свт. Кирилла Александрийского в интерпретации современных католических и протестантских авторов. URL: <http://www.hramvrs.aaanet.ru/obshestvo/issledovan/kirill.htm> (дата обращения: 10. 04. 2014).

БОГ В БОГОСЛОВИИ ПРЕП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Статья посвящена рассмотрению теологии преп. Максима Исповедника в контексте философской традиции платонизма. Автор приходит к выводу о том, что опыт христианства оказывается неместимым в платонические понятия и схемы.

Ключевые слова: Бог, Отец, Сын, Святой Дух, ипостась, эйдос, логос.

P. Sapronov

The God in the Theology of St. Maxim the Confessor

The article is devoted to consideration of theology of St. Maximus the Confessor in the context of the philosophical tradition of Platonism. The author comes to a conclusion that the experience of Christianity is not fit into Platonic concepts and schemes.

Key words: God, God The Father, God The Son, The Holy Spirit, hypostasis, Eidos, logos.

Хорошо известно, что преп. Максим Исповедник не создавал богословских произведений, которые могли бы претендовать на систематичность, они ничего общего не имеют с подробным и развернутым изложением доктрины, которой придерживается автор. Обыкновенно у него встречаются поучения, комментарии или тезисы, формулируемые в утвердительно-разъяснительном тоне. Последние легко принять за некоторый диктат, а в их тоне услышать авторитарность. В действительности преп. Максим скорее нечто уясняет для себя, доводит до последней, насколько она возможна, ясности. В этом обстоятельстве для изучающего тексты преподобного есть свои преимущества и недостатки. Последние имеют отношение даже не к отсутствию или предельной краткости доказательств, а к неудовлетворенной потребности заглянуть в исследуемую реальность далее, чем это имеет место в каждом случае. Преимущества, между тем, тоже существенны и очевидны. Преп. Максиму чужды колебания, двусмысленность, ускользание смысла в неопределенность. Впрочем, как это

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

сплошь и рядом бывает у преподобного, недостатки и достоинства его мысли переходят друг в друга, в чем мы сейчас и убедимся, обратившись к одному из ключевых богословских положений, утверждаемых преп. Максимом. Оно представляет собой первый из ста тезисов «Второй сотницы» «Глав о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия». Приведу его с небольшим сокращением:

Един Бог, потому что едино Божество; Единица безначальная, простая, сверхсущностная, неделимая и нераздельная; Она же Единица и Она же Троица, целиком Единица и целиком Троица; целиком Единица — по сущности, и целиком Троица — по Ипостасям. Ибо Божество есть Отец, Сын и Святой Дух, и Божество — в Отце и Сыне и Святом Духе. Оно целиком в целом Отце, и Отец целиком в целом Божестве; Оно целиком в целом Сыне, и Сын целиком в целом Божестве; Оно целиком в целом Святом Духе, и Святой Дух целиком в целом Божестве. Оно целиком Отец и в целом Отце; целый Отец в целом Божестве и целый Отец есть целое Божество. И целое Божество есть целый Сын, целое Божество в целом Сыне и целый Сын в целом Божестве. Целое Божество есть Дух Святой, и Оно в целом Духе Святом; целиком Божество есть целый Святой Дух, и целый Святой Дух в целом Божестве... Отец целиком и совершенным образом есть в целом Сыне и Духе; Сын целиком и совершенным образом есть в целом Отце и Духе; Святой Дух есть целиком и совершенным образом в целом Отце и Сыне. Поэтому Отец и Сын и Святой Дух есть единый Бог. Ибо одна и та же самая сущность, сила и действие Отца и Сына и Святого Духа; они не существуют и не мыслятся в ком-либо [из этих Божественных Лиц] отдельно одна от другой [1, с. 233–234].

В этом тезисе, как и во множестве других, встречающихся не только в цитируемом произведении, преп. Максим не стремится ничего доказать. Принимаемое как истина им, скажу заведомо неточно, безапелляционно утверждается. Однако здесь нет и намек на настоятельность, убеждающий напор, тем более принудительность. Нет потому, что перед нами Исповедание Веры, Credo. Конечно, это не повторяемый догмат, утвержденный Собором, но все же положение догматически выверенное, раскрывающее догматическое положение в более развернутом виде. Отсюда — отсутствие боязни повторяться, иногда почти топтание на месте. Оно, кстати говоря, образует ритмическую упорядоченность текста такого рода, что его можно повторять вслух, и не обязательно наедине с собой, но и в собрании. От этого он не проиграет, не станет невнятицей, что, разумеется, не исключает вчитывания в текст с целью его более глубокого постижения. Оно же не исключает дальнейшего разворачивания текста в духе его автора. Например, в направлении перехода от единства Отца, Сына и Святого Духа к связующей их нераздельно и оставляющей каждого Самим Собой любви. Такой переход тоже мог бы быть исповеданием веры и вместе с тем следующим моментом тринитарного богословия, но этого разворачивания у преп. Максима нет. Он предпочитает обратиться к характеру мышления применительно к Богу и на некоторое время, пускай и очень кратко, выстраивает свою философскую по сути аргументацию. Но мы вернемся к цитированным строчкам с целью выявления того, каким мыслится Бог в богословии преп. Максима Исповедника.

Ничего будет не понять в первом тезисе «Второй сотницы», если решить, что в нем испытуются возможности человеческого разума в постижении Бога, и тем более — что он выражает собой стремление к рациональному Его постижению. Как раз наоборот: исходной точкой для мысли преп. Максима является сверхразумность и непостижимость божественной реальности. Эта сверхразумность тем не менее должна быть по возможности обставлена и обрамлена суждениями разума. По сути, он в лице преп. Максима берет на себя задачу как можно более четко и внятно сформулировать то, что есть Бог и в Боге независимо от того, насколько оно вместиимо в разум. Последний способен высказать касательно Бога нечто вполне определенное и несомненное. Скажем, то, что Бог есть «Единица». Не менее точно и определенно квалифицировать Его как Троицу. Но следующего шага разуму уже не сделать, не обнаружить безусловной и безупречной логики в совпадении божественных единства и троичности. Казалось бы, после этого вполне последовательным было бы, констатируя сверхразумность догмата, апеллировать к вере. Преп. Максим прекрасно сознает, что от веры в любом случае никуда не уйти, но прежде апелляции к ней он раз за разом конкретизирует, что именно подлежит принять на веру, отчего Бог предстает, как это ни странно с позиций здравого смысла, все более постижимым в своей непостижимости. Или, если хотите, нам все более открывается характер сверхразумности Бога. Да, в нем сверхразумно то, то и это. Результат, таким образом, как будто должен быть один — преп. Максим окончательно погрузит нас в непроглядный туман неведения о божественном бытии самого существенного. На самом деле мы оказываемся в ситуации ученого неведения, когда зная, что он не ведает, человек как раз и расширяет сферу своего ведения. Положим, ему, по-прежнему недоступно то, каким образом в Боге совпадают единство и троичность, но преп. Максим, несмотря на это, продемонстрировал, в чем оно выражается, какие моменты в себя включает. Разве этим он не приблизил к нам Бога, не позволил сделать Его мыслимым в большей степени, чем раньше?

Особое внимание нужно обратить на то, что преп. Максим, по крайней мере в «Главах о богословии и о домостроительстве», не пытается промыслить сущность и природу Бога в их отрыве от божественной ипостасности. По этому пункту он вполне чужд последующей западной схоластике. Не менее важно и то, что преп. Максим в своем осмыслении Бога идет путем, уводящим его от философии. С философских позиций приведенный нами фрагмент мог бы быть оценен только как констатация недоступности для нее боговедения. Ведь он только и занят тем, что формулирует сверхразумное, не поддающееся рациональному конструированию. Может быть, то, что мы находим у преп. Максима, и можно назвать философией, однако это философия в ситуации пребывания у порога, который ей не перейти. А это предполагает, что она или терпит фиаско, или является моментом богословского знания. В пользу второго варианта говорит строгое следование преп. Максимом догмату. Очевидным образом для него важно, сохраняя неприкосновенность догмата, дополнительно промыслить его в сознании вторичности и ограниченности человеческой мысли, предпосылки которой не в ней самой, а в Откровении.

А теперь попытаемся взглянуть в ту цепь суждений и положений, которые выстраивает преп. Максим, раскрывая смысл догмата о совпадении в Боге единства и троичности. Начинает он с категоричного и безусловного утверждения единства Божества, того даже, что оно суть Единица. Никакого послабления на этот счет нет и быть не может, и это всячески акцентируется. Но только затем, чтобы столь же категорично настаивать: Единица есть еще и «целиком Троица». Когда далее преп. Максим повторяет привычный ход, согласно которому Бог — это Единица по сущности и Троица по Ипостасности, может сначала показаться, что не стоило так нагнетать совпадение противоположного в Боге, так как оно не есть парадокс совмещения несовместимого. Однако дальнейшее движение мысли преп. Максима не так просто, как этого можно было бы ожидать. Ведь он утверждает, что Отец, Сын и Святой Дух, каждый из них — это Божество, а вовсе не один из трех богов. Оно целиком пребывает в каждом из Них, и они целиком пребывают в Нем. Далее эта мысль усиливается тем, что Отец, Сын и Святой есть не только в целом Божестве, Божество еще и целиком каждый из Них. Первое впечатление от этих следующих друг за другом утверждений — это нагнетание одной и той же мысли через ее поворот во все более категоричной форме. Наверное, оно не бесосновательно. Но есть в этом нагнетании еще и нечто другое.

Как бы не утверждал преп. Максим поочередное полное тождество каждого из Лиц Пресвятой Троицы с Богом во всей его полноте, им все равно не достигается полного слияния Отца, Сына, Святого Духа и Бога как такового. Скажем, это в Отце целиком присутствует Божество. Это Отец целиком в целом Божестве. Это об Отце говорит, что Божество целиком есть Он. То же самое, т. е. с акцентом не на совпадении, полном и окончательном Бога и Лица, сказано преп. Максимом о Сыне и Святом Духе. Оно было бы полным и окончательным, если бы каждый раз не оставалось неустранимым одно и то же: Лица Отца, Сына и Святого Духа поочередно отождествляясь с Божеством, сохранялись как Отец, Сын и Святой Дух. Вот, положим, у преп. Максима прозвучало, что и Отец и Сын и Св. Дух всецело есть Божество, а Оно в свою очередь всецело есть и Отец, и Сын, и Святой Дух. Вроде бы этими утверждениями достигается взаимообратимость и взаиморастворенность Бога и Лиц. Лица есть Бог, Бог есть Лица. Но камень преткновения как раз состоит в том, что каждое из Лиц все равно в этой взаимообратимости сохраняется. Как такое возможно — вопрос особый. К его решению преп. Максим даже не подступает. Но им сделано самое главное, каким-то образом каждое из Лиц сохраняется в игре в общем-то рискованной, где, казалось бы, все делается для того, чтобы единство Бога возобладало над Его троичностью. Впрочем, это только кажимость так как преп. Максим одинаково готов и к испытанию Божественного единства на ипостасность, и ипостасность на единство. Испытание это они выдерживают. Отчасти за счет игры в слова. Надо сказать это рискованная игра, где Лицо подходит вплотную к той грани, за которой оно станет Божеством как таковым, Божество, однако, самым нелепым и абсурдным образом остается каждым из Лиц, неизвестно почему при этом оставаясь единым.

Еще одно испытание преп. Максим устраивает единству и ипостасности Бога в завершении цитированного фрагмента. Теперь он проверяет

их не по критерию божественности как таковой, а через соотнесенность друг с другом. Ведь единство Бога двоякого рода. Во-первых, оно в единственности и одноприродности, и, во-вторых, в том, что каждое Лицо Пресвятой Троицы всецело пребывает в двух других. И здесь стоит обратить внимание на то, насколько далеко готов пойти преп. Максим в единении Лиц по сравнению с совпадением Отца, Сына и Святого Духа с Божеством, то есть с Божественной природой. Последнее только по видимости угрожало растворению ипостасности в единоприродности. Но представим себе, что преп. Максим договорился бы до того, что каждое из Лиц Пресвятой Троицы не только пребывает в каждом из двух других, а еще есть каждое другое Лицо. По формуле «Отец есть Сын», «Сын есть Отец» и т. д. Такое стало бы для преп. Максима богословской катастрофой. Это Божество целиком Отец, Отец же есть целиком Божество, отчего ни от Божества не убывает божественности, ни от Лица ипостасности. Во втором же случае ипостасность, напротив, истощается и сводится на нет. Очевидно, насколько нечто подобное недопустимо для преп. Максима. Его богословствование в разбираемом тезисе тем и поражает более всего, что он чего-то недоговаривает, что так хотелось бы уточнить из его уст, и в то же время не скажет, ничего лишнего, а если скажет рискованное, то риск окажется оправданным самим характером проблемы, ее неисследимой глубиной.

Разобранное нами «исповедание веры» преп. Максимом в единственность и трехипостасность Бога, казалось бы, начисто исключает получивший позднее такое широкое распространение уклон в сторону Божественной сущности, готовность видеть в Боге прежде всего единство Его природы. Действительность, между тем, оказывается несколько иной, что обнаруживается при обращении к самому, как это принято считать, значительному творению преп. Максима «О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы)». Во всяком случае следующий фрагмент из «Амбигв» тесно согласуется с ранее приведенным.

Итак, **Единица движется по причине богатства**, дабы не скудным было Божество, по-иудейски стесненное в рамках одного лица, **превосходит двоицу**, дабы не почитали божественное телом, созерцаемым в объеме, виде, явлении и образе, **определяется же Троицей по причине совершенства**, чтобы не противоречащим [само себе] было божественное, по-эллински баснословимое во множестве [2, с. 42–43].

В приведенном фрагменте жирным шрифтом выделены слова Григория Богослова, на которые опирается и которые разъясняет преп. Максим. Причем его разъяснение лишь усиливает момент сомнительный и безусловный у почитаемого преп. Максимом автора. Все-таки во след Григорию Богослову он не удерживается от искушения утвердить первенствование «Единицы» по отношению к Троице. Конечно, это в прямую не заявляется, а скорее подразумевается вольно или невольно, когда оба богослова фиксируют преизбыточествующее богатство, присущее «Единице». Во-первых, она есть до того как выявились Отец, Сын и Святой Дух. И, во-вторых, «Единица» содержит

их в себе в неразвернутом, приходится такое говорить, состоянии. Вначале она полагает себя в качестве двоицы и затем становится Троицей. Вопрос же о том, как же в таком случае быть с тем, что Сын рождается от Отца и Святой Дух исходит из Него остается безответным. Его лучше не замечать ведь иначе придется давать отчет по поводу того, не вытесняется ли «Единицей» Отец. А если Он и есть «Единица», то дело совсем плохо, потому что возникает перспектива отождествления Отца с Троицей.

Не разбирая каждое из затруднений, которое может возникнуть при истолковании слов преп. Максима, еще на одном остановиться нужно. Оно связано с тем, что вывод из «Единицы» вначале двоицу и далее Троицу придется отказать от ипостасности Бога. По преп. Максиму она вторична по отношению к Божественному единству. Однако по существу ни о какой ипостасности речи лучше не вести, вне зависимости от того вторична она или нет. Ведь в соответствии с догматом две ипостаси из трех имеют своим источником ипостась же, а вовсе не происходят из некоей предвечной «Единицы», она же сущность или природа. Сам преп. Максим, в чем мы уже имели возможность убедиться, самым категорическим и настойчивым образом утверждает, что сущность-природа и ипостасность Бога непостижимым им образом равнодостоинны, каждая из них «первична», невыводима из другой при всей их с позиций человеческого разума несовместимости в Боге.

Двойственность, а значит неустойчивость позиции преп. Максима касательно Божественного триединства легко объяснимо воздействием на него античной философской традиции. Лишний раз в этом убеждает используемая им аргументация в обосновании того, что хотя «Единица» и движется по причине «богатства», однако в своем разворачивании не идет далее Троицы. За Ее *пределами*, по преп. Максиму, начинается «беспорядочное, как бы изливающееся в бесконечность» [2, с. 43]. В таком движении «Единица» может только потерять себя. В Троичности же она удерживает себя и возвращается к себе. Да, конечно, это привычная логика эллинской мысли. По-своему она обладает достоинством строгости и последовательности, что не мешает ей быть вполне чужой принципу Лица или Ипостаси.

По сути, при рассмотрении приведенного нами фрагмента из «Амбигв» мы неожиданно, если иметь в виду предшествующий опыт обращения к богословию преп. Максима, встречаемся у него с Богом философов, которого за своего признали бы многие античные мыслители. При этом разобранный фрагмент в творениях преподобного далеко не единичен. Его выпадение из христианского опыта, в ряде случаев заходит гораздо дальше, чем в этом фрагменте. В первую очередь сказанное относится к учению преп. Максима о логосах творений.

Ибо имея логосы творений пребывающими [в Себе] прежде веков,— пишет преп. Максим,— Он, по благоволению [Своему] волею, сообразную им тварь, видимую же и невидимую, произвел из небытия словом и мудростью, в должные времена сотворив и творя как все вообще, так и каждое по — отдельности. Ибо мы веруем, что логос предшествует творению ангелов; логос — творению каждой из наполняющих горний мир сил и сущностей; логос человеков; логос всего, что приемлет от Бога бытие [3, с. 66].

Как таковое это учение является не более чем попыткой приноровить расхожие представления античной философии к нуждам христианской доктрины. Оно в первую очередь стремится объяснить, точнее сделать понятнее человеческий разум неместимое творение *ex nihilo*. И, во-вторых, сделать понятной цель этого творения, состоящую в обожении и возвращении тварного мира к Богу. Конечно, сводя предмирный замысел Бога о мире к пребыванию в Нем «прежде веков» обожествленных логосов преп. Максим сильно рисковал. Риск здесь состоял в утверждении предсуществования тварного мира и сведения творения к переходу предсуществующего в существующее, внутреннего во внешнее, идеального в реальное. Естественный для античной мысли такой ход в чистом виде совершенно не отвечает духу и букве Откровения, так же как и христианскому опыту. Чистый же вид предполагает, что каждой реальности чувственно воспринимаемого мира соответствует определенный эйдос мира умопостигаемого. Далее, правда, начинается так и непреодолимый разброд по поводу того, являются ли эйдосы некоторыми родовыми (видовыми) реалиями или действительно каждому отдельному существованию соответствует свой эйдос. Но не в этом даже возможный камень преткновения для христианской доктрины. Помимо угрозы принятия предсуществования над ней нависает угроза сведения личностного начала в человеке или ангеле к эйдотическому.

Так, если представить себе, что каждому человеку в Боге соответствует определенный эйдос, то как тогда быть с человеческим «я». Оно ведь не есть всего лишь идея вот этого человека. Как таковая она соотносится не самой собой, а с внешней ей незйдотической реальностью. В принципе идея-эйдос — это идея-эйдос материи, ее она оформляет, вытягивает в бытие и делает бытийственной. Человек же, будучи личностью и «я» — это всегда идея (эйдос) идеи (эйдоса). В нем эйдотическое обращено на себя, встречается в собой. И встреча эта образует человеческое самосознание. Как «я есть я» человек определяется в самом себе и в мире. А теперь представим себе, что каждому человеку соответствует определенный эйдос. И как же тогда ему соответствовать этому эйдосу, осуществлять его своей жизнью? В общем-то на этот вопрос ответ у преп. Максима найти можно. «Эти-то логосы... называются Писанием предопределениями и божественными волениями» [3, с. 71]. Выход, кажется, преподобным найден. Но выход ли это на самом деле? Как минимум не совсем, стоит нам принять во внимание, что в этом случае речь должна идти о предопределении и божественном волении в отношении каждого из людей или ангелов. И это еще ничего, в этом можно усмотреть вполне христианский мотив. Другое дело что, по преп. Максиму свое жизненное задание, свое предопределение и божественное воление в Боге предшествует творению вот этого человека или ангела. Они творятся под определенный эйдос с целью его осуществления. Впрочем не только. Чего ради эйдос осуществлять, он и так существует предмирно, ему нужно следовать, жить в соответствии с ним. Можно, наверное, такое предварение Богом создания человека трактовать как заботу о нем. Но гораздо больше толку будет в трактовке творения как предопределенного Божественной природой. Поскольку в Боге преднаходимы эйдосы, Он их «имеет в себе», а не порождает своим разумом, то Бог превращается в вполне безличную реальность, иначе говоря, в природу, чуждую ипостасности.

По поводу последней кстати будет сделать специальное уточнение. Согласившись с предвечным пребыванием логосов всех тварей в Боге, придется уточнять «место» этого пребывания. Если им является Божественный ум, то к кому его отнести? Если к Божественной сущности или природе то получится, что это слишком сблизит ее с ипостасью, разомкнет Троицу до четверицы. Но тогда останется помыслить Божественный ум пребывающим и в Отце и в Сыне и в Святом Духе. В них же он пребывать вообще, как таковой, в качестве одного ума не может. Если вообще применительно к Богу говорить об уме, то он будет свой у Отца, Сына и Святого Духа. Далее сколько угодно можно говорить о единении и единстве трех умов. И это будет вполне корректно. Чего уже не скажешь о пребывании в умах Отца, Сына и Святого Духа одних и тех же эйдосов. Коли они изначальны, раз и навсегда одни и те же, то, приходится договаривать, одно и то же Отец, Сын и Святой Дух. Пускай один из них безначален, другой рождается, третий исходит, все эти определения ипостасности каждого из Лиц Пресвятой Троицы становятся пустой формальностью, стоит наполнить Отца, Сына и Святого Духа одними и теми же эйдосами.

Разбирая тему логосов, они же эйдосы, преп. Максим оставляет недоговоренным вопрос, так и не решенный античной мыслью и уже упоминавшийся нами. Из его изложения не ясно, есть ли у каждого тварного существа и вообще тварной реальности свой логос или же они собирательны. До сих пор речь шла о ситуации индивидуализированных логосов, по существу двоемирии, то есть о мирах логосном и сотворенном. Однако отказавшись от этого удвоения ситуацию можно только усугубить. Прежние нестыковки и несообразности в этом случае никуда не денутся. Но к ним прибавятся новые. Скажем, окончательно непонятным станет то, как трактовать творение людей сообразно некоторым общим логосам и тем более одному человеческому логосу. Во-первых, тогда сотворение каждого человека станет внутренне необязательным. Не в том, разумеется смысле, что оно будет ограничивать Божественную свободу. Просто каждое из творений станет заменимым, а значит произвольным. Ну, а если помыслить, что каждый из сотворенных людей призван соответствовать определенному моменту в целом человеческого логоса, от этого не легче, так как по существу мы возвращаемся к индивидуализированным логосам. Такая связь, конечно, делает личностное бытие каждого человека фикцией, но оно фиктивно уже в виду логосности каждого человека в ее трактовке преп. Максимом. Осуществлять собой не просто предопределение и божественное воление, но еще и некоторый логос-эйдос-идею, означает даже и не разыгрывание заранее тщательно прописанной роли. Тут дело похуже. Сама эта роль оказывается первичной по отношению к человеку. Ее настоящее бытие — мышление божественного ума. Когда же роль разыгрывается человеком, она становится «откликом искаженным торжествующих созвучий». Становясь «ролью», иными словами логос ниспадает, теряя в своем исходном достоинстве. Теперь он двойственен, его по-прежнему мыслит Бог и зачем-то еще руководствуется им человек. Понятно, что такое для человека спасительно, в это его благо. А самому логосу от того, что ему следует человек не пребудет и не убудет. Он хорош, совершенен и того довольно. Оказывается, впрочем, что не Богу. Ему врождены логосы

как предварение творения, как его принципы и цели. Потому Бог к творению обязан. Он есть творец не по свободе и любви, а по своей логосной природе. По крайней мере нечто подобное вычитывается из текстов преп. Максима независимо от его прямых устремлений. Но не только это. Что еще из числа самого существенного проясняется через рассмотрение характера взаимосвязи логосов, того принципа, который возводит их к единству, на этот счет самым выразительным является следующий фрагмент из «О недоумениях к Иоанну»:

...многие логосы являются Одним Логосом, а Один — многими: по благолепному творческому и содержительному [т. е. удерживающему в бытии] исхождению Один — многими; а по возведению и промыслу, возвращающему и направляющему к Вседержительному Началу или Центру, содержащему в себе начала всех [исходящих] из него прямых и всех их собирающему [во едино], многие — Одним. И мы суть и называемся **частицей Бога** по причине предсуществования в Боге логосов нашего бытия; также проистекшими **свыше** [т. е. не удержавшимися там] называемся, поскольку не сообразно предсуществующему в Боге логосу, по которому мы сотворены, стали мы двигаться [3, с. 68–69].

Если попытаться одним понятием выразить проговоренное преп. Максимом в настоящем фрагменте, то, пожалуй, таким понятием будет «всеединство». Мы его знаем преимущественно из чтения произведений представителей русской религиозно-философской мысли. У ряда из них, прежде всего В. С. Соловьева, свящ. Павла Флоренского, свящ. Сергия Булгакова, Л. П. Карсавина всеединство к тому же тяготеет к софиологии. Они «всеединщики» и в то же время софиологи. Нечто подобное утверждать по поводу богословия преп. Максима было бы несправедливо. Но приведенная цитата тем не менее дает некоторые основания для подозрений в близости взглядов византийского богослова и софиологии. Во-первых, преп. Максим со всей ясностью заявляет о том, что в Боге «многие логосы являются одним Логосом». Иными словами у них один логосный источник. И тут не до конца ясно имеется ли в виду единый логос творений или то начало, которое есть сам Бог. Поскольку преп. Максим говорит, что мы называемся **«частицей Бога** по причине предсуществования в Боге логосов нашего бытия», то его слова могут быть истолкованы в пользу божественности единого Логоса. Ведь как «частицы» мы входим в единый Логос и мы же суть «частица Бога». Вряд ли преп. Максимом в этом случае имеется в виду наша связь с «предопределениями и божественными волениями». Если благодаря этому нас можно обозначить как «частицу Бога», то в таком же духе допустимо квалифицировать любой осуществленный нами замысел. Скажем, если некто успешно воспитал и образовал человека, то получается, что последний становится «частицей» другого, поскольку воспитатель осуществлял свою воспитательную и образовательную программу. Так что по существу нам остается принять «частицу Бога» по преп. Максиму как наше совпадение с определенным логосом, который в свою очередь представляет собой момент единого Логоса. Последнего же в свою очередь можно истолковать как вторую Ипостась Пресвятой Троицы. Он объемлет собой все логосы, вмещает их в Себя, есть Логос собирательный и вместе с тем стоящий над каждым логосом и всеми

вместе взятыми логосами. В этом же случае единый Логос приобретает черты явно софийные, может быть сближен и отождествлен с Софией-Премудростью Божией. Конечно, это не то, что проговаривает или достаточно внятно под-разумевает преп. Максим, но намеченный ход мысли и не навязывается ему. Как минимум для него есть достаточные основания. В любом случае сама идея о едином Логосе у преп. Максима выражена таким образом, что невозможно удержаться на представлении о его не ипостасном характере. А каким еще тогда его можно себе представить? Некоторой единой идеей Бога, верховным эйдосом? Положим, именно так. Но как тогда помыслить человека частицей Логоса? Не иначе чем отождествив его с соответствующим логосом, а значит игнорируя в человеке личность, уступая ее эйдетичности.

И второй момент, который тесно связан с софиологией, не противоречит ей, хотя отчасти и выходит за ее пределы. Преп. Максим балансирует на самой грани, а в чем-то и переходит ее воспроизведением древней мифологемы, согласно которой человеку лучше было бы и не родиться вовсе, не выходить наружу из материнской утробы всего сущего. Там внутри блаженный покой взаимной растворенности всего во всем, полнота, противостоящая ущербности бытия рожденным. Эта мифологема многократно становилась философской и, в частности, у Платона и платоников. Так или иначе она предполагает бытие индивидуализированное в качестве подлежащего снятию. Оно происходит в мифе или античной философии благодаря наличию двухдольного ритма существования всего сущего. Оно и выходит из первоначала как материнско-го лона и возвращается в него. Разумеется, было бы странным заподозрить преп. Максима в том, что у него представлен двухдольный ритм как ритм вечного возвращения одного и того же или же несколько иного рода движение по принципу кругового или маятникового. И все же отмеченная мифологема, она же философема остается так или иначе им как минимум не преодоленной. Преп. Максим берет на вооружение произведенный античной философией ход мысли явно в целях утверждения своей христианской доктрины, но цель его в итоге осуществляется как минимум не вполне подходящими средствами. Дополнительно в этом можно убедиться сопоставив построения преп. Максима с построениями неоплатоника Прокла. Согласно последнему

...имеются два способа наглядного представления единого. В свой черед, этой самой неизреченной причине можно дать два имени... одно из этих имен есть образ выхода всего за пределы <начала>, а другое возвращения. В самом деле, поскольку все возникает и происходит благодаря первому, мы применяем к нему имя «единое», указываем на него как причину всякого множества и любого выхода за свои пределы... А поскольку возникающее по своей природе возвращается к нему и тоскует по его неизреченному и невоспринимаемому наличному бытию, мы называем его благом, ибо что другое, как не благо обеспечивает возвращение всего и является предметом стремления для всех сущих [4, с. 128].

Единое как причина — начало всего сущего и благо как возвращающее все к исходному состоянию — понятия не вовсе чуждые преп. Максиму. Было бы сильным преувеличением, а значит — искажением истины утверждать,

что преподобный буквально следует за Проклом или, точнее, один к одному воспроизводит платоновскую схему. Нет, конечно. Он наполняет ее новыми смыслами, расставляет свои акценты. Однако ввиду того, что схема в основе своей остается все той же — она не может не налагать отпечатка на построения преп. Максима. В результате опыт христианства оказывается если и не вообще не выраженным, то предъявленным смутно и затемненно, а Бог христиан — не в полной мере отличным от бога античных философов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия // Максим Исповедник. Творения. Кн. 1: Аскетические и богословские трактаты. — М., 1993.
2. Максим Исповедник. К Фоме, послание иное // Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). — М., 2006.
3. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну // Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). — М., 2006.
4. Прокл. Платоновская теология. — СПб, 2001.

ПОНЯТИЕ ЛИЧНОСТИ В РУССКОМ БОГОСЛОВИИ XIX — НАЧАЛА XX ВЕКОВ

В статье представлен анализ употребления понятия «личность» в русском богословии XIX — начала XX вв. Показано, что понятие «личность» имеет обширную традицию использования для описания ипостасного начала как в Боге, так и в человеке и коррелируется с понятиями «субъектности», «познания» и «сознания». Феномен личности в человеке рассматривается как необъяснимый вне богословия образа Божия и Троицы.

Вместе с тем присутствуют разночтения и богословские неточности, такие как учение об «образовании» личности, применение слова «личность» в единственном числе к Богу, отождествление личности с образом существования природы, смешение понятий «личности» и «природы», «личности» и «души» или «духа» в человеке.

Ключевые слова: личность, природа, Христос, Троица, образ Божий, субъектность, сознание.

Methody (Zinkovskiy), Hieromonk

The Concept of «Personality» in Russian Theology of the 19th – early 20th centuries

The article presents an analysis of the usage of the term “personality” in Russian theology of the 19th and early 20th centuries. It is shown that the term “person” has an extensive tradition of being employed for description of the hypostatic origin in God and in man and is correlated with the concepts of “subjectivity”, “cognition” and “consciousness”. The phenomenon of personality in man is regarded incomprehensible outside the image of God and theology of the Trinity.

However, different theological errors can be found in the thought of Russian theologians, such as the doctrine of “emergence” of personality, application of a singular form of the word “personality” to God, identification of the individual with the mode of existence of nature, the confusion of “personality” and “nature”, and of “personality” and “soul” or “spirit” in man.

Key words: personality, nature, Christ, the Trinity, the divine image, subjectivity, consciousness.

* Иеромонах Мефодий (Зинковский) — кандидат технических наук, кандидат богословия, докторант, Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, клирик Храма во имя Казанской иконы Божией Матери в пос. Вырица, m.zink@yandex.ru.

Понятие личности в современном богословии стало насколько актуальным, настолько, пожалуй, и спорным. С одной стороны, мы располагаем большим арсеналом философско-богословских разработок богословов-персоналистов XX–XXI вв. С другой стороны, нельзя не увидеть серьезные разночтения в осмыслении понятия личности у разных, даже принадлежащих одному православному вероисповеданию, авторов.

В свете этого важным представляется рассмотреть, существует ли богословское понятие личности и предпосылки его развития в русском богословии вековой давности, и если да, то какие именно? Анализ русскоязычных богословских текстов XIX — начала XX вв. предоставляет нам богатый материал по употреблению понятия личности.

1. Личность в триадологии XIX — начала XX вв.

а) Три Личности в Боге

Русское богословие XIX и начала XX вв. достаточно часто употребляло понятия «личный» и «личность» по отношению к Богу. И.П. Четвериков говорит, что подлинный «теизм с его учением о личном Боге впервые был провозглашен только христианством» [32, с. 3]. А.И. Бриллиантов считает, что именно «идея Бога выражает природу» понятия «личности» [7, л. 65]. В.В. Болотов пишет о «личной Божественной жизни» [4, т. 4, с. 185, 296], прот. Е.П. Аквилонов — о «бытии единого личного Бога» [1, с. 16]. С.Л. Епифанович и М.М. Тареев признают бесконечного Бога Личным Существом [8, с. 57, 60–61; 9, с. 390; 24, т. 2, с. 56, 166].

Целый ряд русских богословов XIX — начала XX вв. считают возможным применять термин «личность» как взаимозаменяемый с терминами «ипостась» и «просопон» в триадологии. Еп. Сильвестр указывает на тот факт, что наличие в Боге трех Личностей не означает разделения Его Сущности на некие три отдельные основы для каждой из них, но о личном характере Божественной Сущности [23, 176, 223, 250; 16, т. 1, с. 333, 342]. Как Сущность личностна в Боге, так и Личности сущностны и «немыслимы вне своей единой природы» [12, с. 687].

Орлов обращает внимание на тот факт, что сами по себе «разумность или вообще духовность природы» Бога, как и другие свойства Его Божественности, не должны рассматриваться как тождественные с понятием «личность» [21, с. 113]. «Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Дух Святой представляются... живыми Личностями, соединенными теснейшим союзом любви» [31, с. 74]. При этом образ (тропос) существования является не синонимом личности [17, с. 134, 152].

б) Личное бытие, самосознание и личные свойства Лиц Троицы

Личное бытие Ипостасей Святой Троицы связывается в мысли русских богословов с определенной самостоятельностью, самосознанием каждой из Них и Их взаимным «ведением» [16, т. 1, с. 171–172, 346] при неприкосновенности единства по сущности и тождества воли.

Самосознание не определяет личность и не отождествляется с понятием личности как в Боге, так и в человеке, но увязывается с личностью как одно из ее свойств [7, л. 34, 67]. «Личность есть созерцающий субъект, природа —

созерцаемый объект», причем различие между личностями-ипостасями «заключается в том, что они различным образом созерцают Божественную природу» [17, с. 124, 149]. «Отношение между Лицами Божества» должно быть понимаемо, по мысли Болотова, как «форма личной жизни», связанная с «самосознанием» каждого из Лиц [4, т. 2, с. 341].

с) Осмысление противоречия между кажущейся ограниченностью личности и неограниченностью Бога

Грибановский, указывая на свойство целостности и единства, присущее понятию «личность», подчеркивает, что «признак личности не только не противоречит Божеству, но даже необходимо предполагается» в Нем. Только в синтетическом понятии личности «может быть мыслима вся совокупность всех других определений. Без этого понятия все остальные признаки... не составляли бы того единства, которое необходимо должно мыслить в понятии Абсолютной субстанции» [17, с. 91–93, 103].

Бриллиантов, критикуя философский подход, приписывающий Богу антропоморфные качества бессознательной душевной жизни и низводящий Абсолют ниже духовно-личного уровня, пишет о Боге как о единственном «духовно-личном Существо» «в полной мере». Только Бог может быть признан абсолютным личным бытием [7, л. 66, 65, 55]. Отказ же признавать личное сознание в Боге, попытка мыслить Его не-сознательным ставит Бога ниже творения — сознательного человека [15, с. 235].

Естественное мышление усваивает личному самосознанию ограниченность и условность субъектно-объектного противопоставления. Однако русская богословская мысль XIX в. показывает, что совершенное самосознание превосходит подобное противопоставление, когда субъект оказывается одновременно и объектом собственного самосознания [17, с. 149, 96, 100]. Единая неизменная сущность «проникнута» личным самосознанием трех личностей Троицы [17, с. 134–135, 154].

2. Смысловые неточности применения понятия «личности» в триадологии

Необходимо, тем не менее, отметить некоторые смысловые неточности в ряде случаев употребления личностной терминологии в богословии XIX — начала XX вв. Так, свт. Филарет (Гумилевский), например, говорит свободно о личности Бога в единственном числе, не специфицируя при этом, о каком Лице Троицы, собственно, идет речь. Например, он рассуждает, что «Св. Писание приписывает существу Божию не только простоту, но самобытную личность» [29, с. 74]. И прот. Малиновский пишет, не указывая на конкретную ипостась, что Бог «сознает Себя, как абсолютную, безусловно-свободную личность», хотя впоследствии сам же акцентирует, что Бог не есть «одинокая» личность [16, т. 1, с. 259, 446]. В строгом смысле, стоило бы избегать применять слово личность в единственном числе к Богу вообще.

Спорным является также приписывание без какого-либо специального пояснения понятия воли или деятельности Личностям-Ипостасям в Троице [22, с. 356]. Только посредством единой природы, воля и действие принадлежат каждому Лицу.

В рамки нашего ограниченного мышления с трудом вмещается представление об абсолютном различии Личностей и абсолютном единстве их воли и действия. Так, Орлов подчеркивал, что «заблуждение монофелитизма состоит в незаконном отождествлении понятия личности, субъекта, с понятием воли» [21, с. 92].

3. Личность в христологии XIX — начала XX вв.

а) Воплощение Личности Сына

Обращаясь к христологии XIX — начала XX вв., мы обнаруживаем, что для большинства авторов оказывается возможным синонимично богословскому понятию ипостаси употребить термин личность по отношению к Воплощенному Сыну Божию, Богочеловеку Христу.

Так, Бриллиантов пишет о том, что именно абсолютная личность Бога, не ограниченная в своих способностях, в том числе может «принять в себя» иное бытие [7, л. 55]. Размышляя о различии образа действия Личностей Троицы в таинстве Боговоплощения, русские богословы указывают на то, что «Бог Отец и Дух Святой Своею личностью... участвовали в воплощении Слова» только «знамениями, благоволением и хотением» [3, с. 156]. И лишь Сын Божий в воплощении делает человеческое тело Своим личным [30, т. 1, с. 79] и становится «полным откровением Божества в Своей личности» [16, т. 3, с. 109].

О. Иоанн Кронштадтский и Тареев говорят о «самоличном» пришествии Бога Сына, о Его «самоличном восприятии плоти», о Его личных «учении» и «откровении» [14, с. 397–398; 24, т. 1, с. 91–92]. Отметим здесь, что церковнославянское выражение, употребляемое свт. Тихоном Задонским еще в XVIII в., о пришествии Сына Божия к Своим рабам «Своею особою» [25, с. 165–166] можно сопоставить выражению «личное пришествие».

б) Воипостазирование человеческой природы Христа в Его Божественную Личность

Архиеп. Антоний (Амфитеатров) утверждает, что человеческое естество «с самого момента зачатия» «воспринято в личность Божества», в ипостась Бога Слова [3, с. 150, 152]. А это означает, что человечество во Христе не имеет «самостоятельной», «собственной» личности, но изначально является собственной природою Сына Божия [24, т. 1, с. 70].

Болотов обращает внимание на тот факт, что «если бы Христос воспринял личность человека, то это бы означало, что Он спас именно этого человека», а не все человечество. Поэтому «человечество Христа... не было ипостасью», не имело собственной человеческой личности [27, с. 443–444], но было «воипостасным (ἐνυπόστατον) Логосу» [4, т. 4, с. 295–296]. Можно говорить о наличии у классических русских богословов учения о воипостазировании, восприятии личностью Бога Слова человеческой природы.

с) Ипостасное или личное единство природ

Свт. Филарет (Дроздов), рассуждая об особом ипостасном единстве двух природ в Ипостаси Сына Божия, находит возможным говорить об этом как

о «едино-личном в Нем соединении естеств» [30, т. 5, с. 201]. Об этом же пишет прот. Иоанн Кронштадтский в сакраментальном аспекте, утверждая, что «в таинстве причащения Господь существенно, лично находится весь, Божеством и человечеством» [13, с. 534–535].

«Вочеловечившееся Слово — единая личность», «хотя и исповедуется в двух естествах» [10, с. 96], тогда как протестантские ученые XIX в. как раз ошибочно признавали во Христе два личных, управляющих начала. Две природы «соединены во внутреннем общении единства Личности» [19, с. 438], и общение свойств и наименований двух природ во Христе возможно именно «в силу единства Личности» Христа [22, с. 281].

d) Личность Христа и Его сознание

Размышляя о Личности Христа, Болотов отмечает, что единство Его Личности относится, в том числе, к единству Его «сознания и самосознания». Единый центр самосознания Христа полагается «в Божестве Логоса» [4, т. 4, 185, 294, 296]. Раздвоение субъекта во Христе немислимо [31, с. 38–39]. Имеет место «совпадение» «сознания и деятельности Логоса» «с сознанием и деятельностью Богочеловека-Христа», тождественность «“Я” до-мирного и воплотившегося Логоса». Это положение позволяет Тарееву богословски адекватно размышлять о «личной отдельности» Христа от Отца как Сына Божия, о Его «личном уничижении» как «Сына человеческого» [24, т. 1, с. 167, 177; 29, с. 232; т. 3, с. 226–227; 26, с. 129].

Ошибочным является отождествление Поповым понятия сознания с природной деятельностью ума. Не просто различив, но и разделив сознание и личность, он находит возможным говорить о «слиянии двух сознаний» во Христе [22, с. 281–282].

4. Неточности в христологическом употреблении термина «личность»

Следует отметить, что и в христологии понятие «личность» не всегда строго выдерживается в своей богословской синонимичности понятию «ипостась». Например, у Тареева мы находим неприемлемое в богословском плане выражение о воплощенном «Логосе в образе человеческой личности» [24, т. 4, с. 93]. Даже высказывания о «соединении человечества с божеством *в одну личность*» во Христе или «образовании одной Личности» из двух природ [22, с. 303] следует признать неудачными, правильнее говорить о соединении человечества с Божеством *в одной Личности*.

5. Личность в антропологии XIX в. и начала XX вв.

Русские богословы XIX и начала XX вв. называют человека личностью, указывая на личностность как основную характеристику образа Божия в человеке [17, с. 59, 63, 100; 1, с. 175, 182, 186; 18, с. 72–73]. «Каждая рождающаяся душа не есть только простое повторение рода и вида (как в неразумной природе)

или предшествующих личностей, — это новая, самостоятельная личность, новая форма образа Божия» [16, т. 2, с. 173]. Болотов говорит, что можно согласиться назвать «человека ипостасью, потому, что он — личность» [5, с. 267].

Все творение несет на себе отпечаток личного Творца, однако по преимуществу эта печать лежит именно на «личной жизни» человека, состоящей в «осуществлении» его личности [7, л. 52, 43]. Аквилонов обращает внимание на то, что не только сотворение, но и развитие христианской личности происходит «под всеильным влиянием» «Божественной Личности» [1, с. 334].

Различие личности и природы в антропологии

В целом ряде случаев понятие «личности» человека фактически оказывается синонимично его индивидуальности: например, когда Бронзов ведет речь о нашем «отношении к собственной личности» [6, с. 51–52]. Однако нельзя сказать, что русские богословы XIX в. останавливаются на подобном тождестве. Увязывая понятие личности человека с его бесконечной ценностью [11, с. 7], с общением человека с Богом [2, с. 68], они все же различают природу и личность в человеке, размышляя о неотделимости и «образе соотношения» «между существом и личным бытием» [23, с. 605; 16, т. 3, с. 490], об ответственности человеческой разумно-свободной личности за извращение своей собственной природы [1, с. 281] и об одновременной неразрывности понятий тварной «личности» и «природы» [7, л. 63–64, 61, 59, 54–55; 17, с. 181].

6. Неточности и ошибки в представлениях о человеческой личности

а) «Образование личности»

Одной из распространенных богословских ошибок русских мыслителей XIX — начала XX вв. в представлениях о человеческой личности, которая унаследована и некоторыми современными исследователями (например, Х. Яннарасом, митр. И. Зизиуласом и С. С. Хоружим), стало мнение о том, что личность как богословский феномен возникает в человеке лишь в определенный момент его развития. Одни увязывали появление личности с пробуждением в человеке сознания, другие — с пробуждением в нас духовной жизни. Так, у свт. Феофана Затворника мы обнаруживаем размышления об «образовании верующей личности» [28, с. 252]. Выражения «организация личности» [1, с. 334] или «формирование личности» могут быть приняты в богословский арсенал с целью отразить постепенное возрастание человека как целостного единства природы и личности. Однако все высказывания, могущие подтолкнуть к мысли о появлении личности в человеке не одновременно с появлением его природы, а в какой-либо более поздний момент, должны быть оценены как богословски ошибочные.

б) Смешение понятий личности и души или духа в человеке

Не все авторы XIX в. строго выдерживают различие личности и природы. Так, Тареев однажды, например, прямо отождествляет душу и личность: «Душа — это то же, что личность» [24, т. 2, с. 46]. Попов высказывается, что

«душа в человеке образует его личность» [22, с. 281–282]. Малиновский говорит, что «муж и жена составляют одно существо, одну личность» [16, т. 4, с. 369].

Богословски ошибочно и выражение Несмелова, что «самосознание-то именно и есть человек, его личность, его живая душа» [20, с. 604–605]. «Душа», «личность» и «самосознание» хотя и неразрывно связаны, но не тождественны. Отметим, что богословская ошибка отождествления человеческой личности (нашего «я») с душой довольно распространена и доньше [33, р. 201].

7. Заключение

Рассмотрев употребление термина «личность» и его производных в русской богословской литературе XIX — начала XX вв., мы можем сделать вывод, что, вопреки своей очевидной, по мысли Бриллиантова, «антропоморфности», термин достаточно широко применялся авторами как синоним «ипостаси» во всех сферах богословия. В богословской антропологии личность человека, наряду с сознанием и самосознанием как ее свойствами, рассматривалась как основная черта со-образности человека его личному Творцу. Одновременно имели место неточности и ошибки в применении термина опять же практически во всех сферах богословия. Основные проблемы возникали на основании нечеткого различения понятий природы и личности, личности и ее свойств, в частности, самосознания, приписывания воли и действия в Боге непосредственно личности, помимо природы и представлений о «появлении» личности в человеке в определенный момент его духовно-телесного развития.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аквилонов Е. П., прот. О физико-телеологическом доказательстве бытия Божия. — М.: тип. Е. Г. Потапова, 1892.
2. Андрей (князь Ухтомский), архим. О любви Божией на Страшном Суде Христовом. — Казань, 1904.
3. Антоний (Амфитеатров), архиеп. Догматическое богословие Православной Кафолической Восточной Церкви. — СПб., 1862.
4. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви: В 4 т. — Петроград, 1918
5. Болотов В. В. Учение Оригена о Святой Троице. — СПб., 1879.
6. Бронзов А. А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. — СПб., 1901.
7. Бриллиантов А. И. *Varia*. Рукопись. 1912–1913 // ОР РНБ. — Ф. 102. — Оп. 1. — Ед. хр. 53.
8. Епифанович С. Л. Лекции по патрологии: Церковная письменность I–III веков. — СПб.: Воскресение, 2010.
9. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. — М.: Мартис, 2003.
10. Игнатий (Брянчанинов), свт. Приношение современному монашеству // Полное собрание творений свт. Игнатия Брянчанинова: В 8 т. — Т. 5. — М., 2001–2007.

11. Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о смерти // Полное собрание творений свт. Игнатия Брянчанинова: В 8 т.— Т. 3.— М., 2001–2007.
12. Иоанн Кронштадтский, св. прав. Моя жизнь во Христе: или минуты духовного трезвения и созерцания благоговейного чувства и покоя в Боге.— М., 2006.
13. Иоанн Кронштадтский, прот. Полное собрание сочинений праведника Божия о. Иоанна Кронштадтского: В 2 т.— Т. 2.— СПб.: печ. графического института Бр. Лукшевиц, 1911.
14. Иоанн Кронштадтский, св. прав. Простое Евангельское слово русскому народу.— СПб.: паровая тип. Н. В. Гаевского, 1902.
15. Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство // Леонтьев К. Н. Собрание сочинений: В 9 т.— Т. 7.— СПб.: Деятель, 1913.
16. Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие: В 4 т.— Сергиев Посад: типография ТСЛ, 1908.
17. Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук.— Киев: Пролог, 2003.
18. Назаревский В. В. Государственное учение Филарета, митр. Московского.— М., 1883.
19. Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского.— Казань: Императорский Университет, 1887.
20. Несмелов В. И. О цели образования. Речь, произнесенная в торжественном годичном собрании Казанской Духовной Академии 8 ноября 1898 года // Православный собеседник.— Казань, 1898.— № 12.— С. 585–612.
21. Орлов. И. А. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование.— Краснодар, 2010.
22. Попов И. В., новомуч. Конспект лекций по патрологии.— Тверь: Булат, 2006.
23. Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия: В 5 т.— Т. 2.— Киев, 1885.
24. Тареев М. М. Основы христианства: Система религиозной мысли: В 4 т.— Сергиев Посад: тип. ТСЛ, 1908.
25. Тихон (Задонский), свт. Письма келейные.— М.: Синодальная тип., 1837.
26. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни.— Берлин, 1922.
27. Феофан Затворник, свт. Любовь назидательная. Слова и проповеди.— М.: Правило веры, 2008.
28. Феофан Затворник, свт. Толкование послания апостола Павла к Галатам.— М.: Правило веры, 2005.
29. Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие.— Чернигов, 1865.
30. Филарет (Дроздов), митр. Творения: Слова и речи: В 5 т.— Т. 1: 1803–1821.— М.: Новоспасский монастырь, 2003.— Т. 5: 1849–1867.— М.: Новоспасский монастырь, 2007.
31. Чекановский А. И. К уяснению учения о самоуничижении Господа нашего Иисуса Христа.— Киев, 1910.
32. Четвериков И. П. О Боге как Личном существе.— Киев, 1904.
33. Bultmann R. Theology of the New Testament.— Baylor University Press, 1951.

ОБРАЗ И СМЫСЛ КУЛЬТУРЫ В ДНЕВНИКАХ ПРОТ. АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА

Статья посвящена проблеме восприятия феномена культуры в дневниках известного литургиста и богослова прот. Александра Шмемана. Встречу с гениальными явлениями мировой культуры прот. Александр Шмеман воспринимал как таинство, что определяло и внутреннюю логику, и язык описания этой встречи. В дневниковых фрагментах, темой которых становился тот или иной культурный феномен, можно обнаружить элементы, сходные с элементами, входящими в структуру литургического таинства: префацио, анамнесис, эпиклесис, интерцессии; аналогичные способы проживания времени. В других случаях явления культуры могли вызывать у дневниковеда реакцию длящегося внутреннего диалога, драматического взаимодействия, духовного противостояния. Процесс чтения, интерпретации, «декодирования» о. Александром текстов культуры предшествующих эпох на страницах его дневников становится источником внутреннего смыслопорождения культуры.

Ключевые слова: Прот. Александр Шмеман, дневник, культура, таинство, культурная память.

I. V. Balakshina

Image and Significance of Culture in Alexander Shmeman's Diaries

The article is dedicated to perception of the phenomenon of culture in the well-known liturgist and theologian protopresbyter Alexander Shmeman's Diaries. Shmeman considered meeting with brilliant facts of world culture as a mystery, which defined both the logic and the language he used to describe that meeting. In the fragments of the Diaries focusing on a particular cultural phenomenon one can discern the structure of liturgical sacrament with its preface, anamnesis, epiclesis, intercession, and similar to the liturgical way of time perception. In some cases cultural phenomena make the author of the Diaries respond with continuous inner dialogue, dramatic interaction, or spiritual confrontation. The way fr. Alexander reads, interprets, and "decodes" culture texts of previous periods allows new senses of culture to be revealed on his Diaries' pages.

Key words: diary, culture, mystery, cultural memory.

* Юлия Валентиновна Балакшина — кандидат филологических наук, доцент Свято-Филаретовского православно-христианского института, Jbalaks9@gmail.com.

В 2005 г. впервые на русском языке были изданы дневники известного литургиста и богослова прот. Александра Шмемана, которые он вел в течение десяти последних лет своей жизни — с 1973 по 1983 гг. Дневники Шмемана — человека, органично вобравшего в себя культуру, как русскую, так и европейскую, как церковную, так и светскую, — представляют собой уникальный феномен в пространстве русской литературы и культуры. Отношения к культуре и с культурой становятся темой постоянных размышлений дневниковеда, а сохранение культурной памяти — одной из главных функций его дневника.

М. Ю. Михеев в своей монографии «Дневник в России XIX–XX века — этотекст, или пред-текст» понимает функцию культурной памяти как способность дневника быть «механизмом сохранения следов о событиях индивидуальной жизни» [6, с. 256]. Однако, согласно теории «культурной памяти», предложенной гейдельбергским египтологом Яном Ассманном [3], развившим идеи М. Хальбвакса, А. Варбурга и Ю. М. Лотмана, культурная память — это феномен коллективный, представляющий собой «форму трансляции и актуализации культурных смыслов» [2, с. 50] в определенном человеческом сообществе. Поэтому «механизмы сохранения следов о событиях индивидуальной жизни» в дневниках должны быть рассмотрены в контексте целостного пространства культуры, которую Лотман определил как «надындивидуальный механизм хранения и передачи некоторых сообщений (текстов) и выработки новых» [5, с. 201].

Прот. Александру Шмеману, автору исследуемых дневников, близка идея культуры как «пространства некоторой общей памяти» (М. Ю. Лотман). Так, в одной из записей, сделанной после разбора и расстановки книг в домашней библиотеке, он замечает:

Расставлял и думал: сколько написано! Сколько усилий, страсти, времени вложено в каждую из этих книг. И как быстро «проходит образ их», и стоят они на полках, словно на книжном кладбище. Да, несколько сот, может быть, несколько тысяч из них остались так или иначе *живы*. Но на каждую — сто тысяч безнадежно забытых... А все-таки все вместе они «создавали культуру», каждая, умирая, погружаясь в забвение, оживала и живет в целом. Каждая в чем-то, в ком-то, как-то прибавляла в мире либо света, либо тьмы [8, с. 596–597].

Однако для Шмемана принципиально важно, что общая культурная память может становиться частью духовного опыта каждого отдельного человека, что человек призван к ее личностному наследованию. Поэтому продолжая размышление о культуре как целом, он пишет о своем личном опыте встречи с ее явлениями: «Как редко, например, я читаю Блока или даже Пушкина. Но был бы я тем же самым, если бы не прочитал их когда-то? Да что Пушкин и Блок. Даже Мегре с его дождливым Парижем где-то вошел в меня, в мое “мироощущение”» [8, с. 597].

Если для Хальбвакса и вслед за ним Ассманна индивидуальность памяти отдельного человека заключается только в уникальной комбинаторике коллективных воспоминаний, которые неизбежно «берут начало в мышлении различных групп, членами которых мы являемся» [3, с. 38], то для Шмемана

личностное начало памяти проявляется прежде всего в осознанной и творческой позиции человека, позволяющей культурной памяти ожить в его личном опыте.

Отчасти позиция Шмемана переключается с позицией С. С. Аверинцева, неоднократно говорившего о необходимости «сыновнего отношения к прошлому», ко всей мировой культуре:

Отцовское — это на всю жизнь норма, изначально данный образ «правильности»: что-то строгое, с чем приходится считаться, и одновременно домашнее, «свое», опора и защита. Сыновним отношением к отцовскому (так же как и к прошлому), учил нас Пушкин, обеспечено «самостоянье человека» [1, с. 8 и др.].

О. Александр также беспокоен тем, что качество сыновнего преемства внутри культуры утрачивается и появляется поколение, «живущее без памяти, вне памяти» [8, с. 597]. Однако позицию Шмемана можно назвать более экзистенциальной, чем позицию С. С. Аверинцева. Он не филолог, не историк культуры, от которого, так или иначе, зависит интерпретация текстов культуры и, следовательно, их смыслопорождающая активность в настоящем, — в дневниках он частный человек, который, в первую очередь, сознает, как культура живет в нем самом, как она определяет неповторимую сложность его собственной личности.

Если использовать терминологию Ассманна, можно сказать, что у Шмемана есть свои «пункты фиксации», через которые осуществляется процесс трансляции культурной памяти, или, точнее, через которые общечеловеческий культурный опыт входит в его личную человеческую память. Ассманн относит к общекультурным «пунктам фиксации» тексты, монументальные постройки, ритуалы и сакральные действия. Для Шмемана такой «точкой» трансляции культурной памяти, субъективного преломления опыта культуры может стать, например, Париж:

Париж — это для меня всегда свет тех лет, когда действительно *рождалась душа*, то есть та последняя глубина моего «я», которой по-настоящему не выразишь, не расскажешь даже самому себе, которая во всем присутствует, но по отношению ко всему *другая и другим* живущая (чем?). Но только от нее, от ее присутствия и вся грусть (всегдашняя), и все счастье (всегдашнее) жизни... Париж — это, таким образом, первая пленка души и потому как бы первая ее «фотография» (как ходасевичевские «соррентинские фотографии»). И потому я не могу «наглядеться» на него, ибо он — встреча с душой, его запечатлевшей и им «явленной» или «проявленной». «Le Royaume et l'exil»...¹ [8, с. 401].

Можно обнаружить смысловые и словесные переключки между приведенным автобиографическим фрагментом из дневника прот. Александра Шмемана за 1977 г. и автобиографическими заметками прот. Сергея Булгакова «Моя родина» (1939). Булгаков также размышляет о значении для его жизни родного города Ливны («кажется, я умер бы от изнеможения блаженства, если бы сейчас

¹ «Царство и изгнание» (фр.).

увидел его») и пишет: «Там я не только родился, но и зародился в зерне, в самом существе, так что вся дальнейшая моя, такая ломаная и сложная, жизнь есть только ряд побегов на этом корне. Все, все мое — оттуда» [4, с. 9–10].

Два автобиографических отрывка объединены не только внутренней жадной зримой, видимой («не могу наглядеться», «умер бы от изнеможения блаженства, если бы сейчас увидел его») встречи с топосом детства, но и идеей рождения своего «я» «в самом существе», «на последней глубине». Булгаков делает акцент на связи родины с родовым, природным началом в человеке, определяющим его «тварную индивидуальность». Шмеман также пишет о «рождении души», т. е. того начала в человеке, которое идет от природы, мира, рода, с той, однако, разницей, что для Шмемана в большей степени, чем для Булгакова, частью родового наследия, земного отечества является именно культура. Однако для того и другого мемуариста эта «природная индивидуальность» незримым и таинственным образом связана с «образом Божиим» (Булгаков), с опытом Небесного Царства (Шмеман), то есть с областью трансцендентного, превосходящего собственно природную, родовую данность человека: «Нужно особое проникновение, и, может быть, наиболее трудное и глубокое, чтобы познать самого себя в своей природной индивидуальности, уметь полюбить свое, род и родину, постигнуть в ней самого себя, узнать в ней свой образ Божий» [4, с. 9].

Таким образом, анализ функции культурной памяти в дневниках прот. Александра Шмемана нам представляется напрямую связанным с вопросом о том, какое место занимает культура в процессе личностного самосознания дневниковеда, как «надындивидуальный механизм» хранения, передачи и рождения смыслов становится личной культурной памятью и как в этом личном духовном опыте трансцендируется природное, родовое начало культуры. С первых же страниц дневников культура становится особым предметом размышлений прот. Александра Шмемана. Ощущая в самом себе «кровную, необходимую связь христианства с культурой» [8, с. 110], он стремится обосновать и сформулировать необходимость этой связи, не переходящей в тождество, не размывающей границ субъектов диалога.

На страницах своих дневников о. Александр Шмеман фиксирует моменты встречи с теми или иными явлениями мировой культуры. В ряде случаев эти встречи становятся для него безусловным прикосновением к опыту Небесного Царства, центральному для его жизни и богословия:

Сегодня после обедни в воскресной тишине дома (солнце, голые деревья) слушали Matthaеus Passion Баха. Всегда, слушая их, вспоминаю «встречу» с этой удивительной музыкой в нашем домике в L'Etang la Ville. Она тогда буквально «пронзила» и восхитила меня. И с тех пор всегда, когда слушаю ее, особенно некоторые места (плач «дщери Сиона», последний, завершительный хорал), думаю то же самое: как можно в мире, в котором родилась и прозвучала эта музыка, «не верить в Бога»? [8, с. 127]; В четверг — Jefferson Memorial, Capitol и National Gallery. Этот музей просто потрясает: в комнате Рембрандта (ап. Павел!) почти физически чувствуешь, в чем «смысл» искусства: в очищении, в возношении, в прикосновении к чистой, беспримесной радости... Начали с поздних француз — Моне, Мане, Писсарро, Сезанн, потом великие — Клод Лоррен... И, в конце, как climax, — Рембрандт. Праздник... [8, с. 353].

Знаменательно, что встречу с гениальными произведениями мировой культуры прот. Александр Шмеман воспринимает как таинство, что определяет и внутреннюю логику, и язык описания этой встречи. Так, в своих литургических трудах Шмеман подчеркивает динамическую природу таинства, требующую от человека вхождения, или точнее — восхождения к открывающейся реальности Божьего Царства. В обоих процитированных дневниковых записях легко проследить ступени этого восхождения, в чем-то сходные с элементами, входящими в структуру литургического таинства: префацио — вводная часть, анамнесис — воспоминание, эпиклесис — призывание, интерцессио — ходатайство. Префацио, приуготовление — это воскресная тишина дома, солнце, голые деревья, — все то, что готовит душу к восприятию музыки Моцарта, или прогулка по залам музея с великими и поздними французами, без которой не возможно потрясение в зале Рембрандта. Анамнесис — это и личное воспоминание о первой «встрече» с этой удивительной музыкой в нашем домике в L'Etang la Ville», и память культуры, собранная в залах музеев «Jefferson Memorial, Capitol и National Gallery». Эпиклесис — высшая точка литургического напряжения, призывание Святого Духа, явленная реальность Царства — слышится в итоговых словах двух отрывков: «как можно в мире, в котором родилась и прозвучала эта музыка, “не верить в Бога”?»; «в прикосновении к чистой, беспримесной радости... <...> И, в конце, как climax, — Рембрандт. Праздник...». Говоря о смысле искусства, Шмеман использует литургический термин, название главной евхаристической молитвы — «возношение», по-гречески, «анафора».

Однако в дневниках о. Александра Шмемана описание переживаний от встречи с культурой далеко не всегда строится в соответствии с литургической моделью. Качественно таинственной причастности к Царству обладают не все культурные феномены, с которыми приходится сталкиваться о. Александру. Иную, но также несомненную ценность имеют произведения, в которых явлена правда о мире, даже если этот мир отказался от Бога:

Вчера вечером кончил «Чевенгур». Читал, и все в уме сверлила ахматовская строчка: «еще на западе земное солнце светит...». А тут — погружение в мир, весь сотканный, в сущности, из какой-то бездонной глубины невежества, беспамятства, одержимости неперевавшими мифами. Как будто никогда не было ничего в России кроме дикого поля и бурьяна. Ни истории, ни христианства, никакого логоса. И показано, явлено это потрясающе. И еще приходит в голову: «если свет, который в вас, — тьма...». Все происходит в какой-то зачарованности, душевном оцепенении, каждый ухватывается за какую-то соломинку... Удивительный ритм, удивительный язык, удивительная книга [8, с. 10].

Встреча с такими явлениями культуры разворачивается в дневниках о. Александра как длящийся внутренний диалог. С одной стороны, происходит погружение автора дневника в мир, созданный произведением искусства, художественным текстом, с другой — постоянное дистанцирование от него, проверка его истинности собственным духовным опытом, опытом веры («И еще приходит в голову: “если свет, который в вас, — тьма...”») и культуры

(все в уме сверлила ахматовская строчка: “еще на западе земное солнце светит...”). Часто, если речь идет о произведениях, претендующих на создание образа «внутренней жизни мира» [8, с. 645], Шмеман не ограничивается одной записью, он возвращается к тексту несколько раз, делает выписки, фиксирует внутренние и внешние отклики на него. Так, спустя почти месяц после приведенной записи о «Чевенгуре», о. Александр делает на страницах дневника обширную выписку из письма Н. А. Струве, предваряя ее ремаркой: «Письмо от Никиты Струве с замечательной, по-моему, оценкой Платонова» [8, с. 14]. Очевидно, что в письме Струве, ответом на которое было приводимое послание, Шмеман излагал свое видение и понимание творчества Платонова. На первом месте в оценке Струве оказывается тоже соположение правды книги с правдой жизни, истории, открывающейся его умственному взору:

...Платонов, бесспорно, замечательный писатель, владеющий каким-то доселе несслыханным языком, но, на мой взгляд, писатель не гениальный, потому что «с сумасшедшинкой» и болезненным восприятием мира. Есть в нем и какая-то недосказанность: все в его мироощущении предполагает веру, а была ли у него вера в Бога — неясно [8, с. 14].

О. Александр солидаризируется с точкой зрения Струве в силу наличия у них общего критерия в оценке явлений культуры, который Струве определил следующим образом: «Отец Александр все (и литературу, которую любил, и политику, которой увлекался) всегда соотносил с высшими ценностями, с Единым на потребу» [7, с. 204].

Третий тип реакции на встречу с явлением культуры в дневниках о. Александра Шмемана — спор, драматическое взаимодействие, доходящее подчас до духовного противостояния.

Тоже вчера — две главы из «Дара» Набокова, который перечитывал много раз. Смесь восхищения и возмущения: какое тонкое разлитое во всей этой книге хамство. Хамство в буквальном, библейском смысле этого слова: самодовольное, самовлюбленное издевательство над голым отцом. И бесконечная печаль набокковского творчества в том, что он хам не по природе, а по выбору, гордыне. А гордыня с подлинным величием несовместима [8, с. 27].

Подобную реакцию вызывают у Шмемана все проявления того, что он называет «демоническим». Природу «демонического» о. Александр видит в претензии не-бытия называться бытием: «...демоническое в искусстве: ложь, которая так подана, что выглядит, как правда, убеждает, как правда» [8, с. 28]. Поэтому он особенно болезненно реагирует на все попытки формы стать самодовлеющей, на потенции мастерства превратиться в «умение, трюкачество»:

Америка не пошла впрок русским литераторам. Они сами уверовали в «литературоведение», сами стали по отношению к себе уже и «литературоведами». Они [готовят] свои стихи так, чтобы о них почти сразу можно было написать дурацкую американскую диссертацию. Мироощущение Чиннова не изменилось

ни на йоту: бессмыслица жизни в свете (или тьме) смерти, ирония, подшучивание над всем и т. д. Но раньше это звучало органично, убедительно. Теперь: «Смотрите, как я ловко и умело это делаю» [8, с. 22–23].

Второе качество художественного текста, неизменно вызывающее у о. Александра реакцию духовного сопротивления, — «нажатая педаль» [8, с. 225], «вечный <...> *напролом*» [8, с. 411], за которым для него скрывается отсутствие «настоящего, Божественного смирения» [8, с. 411]. Именно способность внимать, слышать, являть не себя, а то, что открывается в даре жизни, отличает, по мнению Шмемана, гения от таланта. Говоря о Цветаевой или Набокове, о. Александр подчеркивает их безусловную талантливость, но не гениальность: «Искусство *самоутверждения*, искусство — *власть* над словом, искусство без смирения <...> И потому искусство *таланта* (который все может), а не *гения* (который “не может не...”» [8, с. 411]. Оппозиции «гений — талант» соответствует оппозиция «служение — “творчество”». Служение понимается о. Александром как способность открыть, раздать, подчинить свой талант чему-то большему. Гениальные люди «*берут на себя* — Россию, мир, революцию, грехи и т. д.» [8, с. 411]. «Творчество», здесь не случайно взятое в кавычки, связано не с тем духом творчества и свободы, о котором писал Н. А. Бердяев, а с «психологией всеилия, вызова, требования, самоутверждения» [8, с. 411].

О. Александр полагает, что внутри творящей личности «гений» и «талант» могут быть смешаны («В Толстом — гениален ребенок и бесконечно глуп взрослый» [8, с. 26]) и противопоставлены, что создает ситуацию необходимости личного выбора между двумя возможными путями: «В Набокове, может быть, и был гений, но он предпочел талант, предпочел власть (над словами)...» [8, с. 411].

В ситуациях, когда прот. Александр Шмеман видит в явлениях культуры какую-то духовную искаженность, «демоничность», он менее всего склонен выносить их создателям окончательные приговоры. Однозначно называя и резко отрицательно оценивая проявления духовного зла, по сути разрушающие и творца, и его творчество, он, тем не менее, ведет борьбу за саму личность художника. Так, читая биографию Э. Э. Камингса, Шмеман размышляет о «сюрреалистах, дадистах, футуристах и всяческих “модернистах”» [8, с. 518] и приходит к заключению, что «модернизм — это <...> явление *духовное*», укорененное «в каком-то глубоком духовном искривлении...» [8, с. 519]. Суть этого искривления о. Александр видит в радикальном противостоянии прошлому, в стремлении к разрыву с ним и в восстании против «статики», в устремленности к движению, которое являет только само себя — «в пределе — бессмыслица и — что хуже — разложение самого *есть*» [8, с. 519]. Однако оценка художественного течения, к которому принадлежал Камингс, не предопределяет для Шмемана оценки самого художника. О. Александр приводит на страницах своего дневника текст двух вполне модернистских стихотворений американского поэта, поразивших его своей «магической» точностью в передаче «сущности» Америки [8, с. 503–504] и более того — сущности жизни: «Это как раз о “жизни”. И это, по-моему, неизмеримо ближе к тому, о чем вера, религия, чем богословские книги, которыми завален мой стол...» [8, с. 521].

Лотман, описывая процессы, происходящие в общем пространстве культуры, отмечал, что «тексты, достигшие по сложности своей организации уровня искусства, вообще не могут быть пассивными хранилищами константной информации, поскольку являются не складами, а генераторами» [5, с. 201]. Нам представляется, что дневник прот. Александра Шмемана можно отнести к числу именно таких текстов. Следует, однако, отметить, что в контексте личности и творчества о. Александра более корректно говорить, что «дешифровка текстов» и генерирование новых смыслов не плод существования «культурного коллектива» и не имманентное свойство самих текстов, а личностная установка их создателя. На страницах дневника в процессе прочтения, интерпретации, «декодирования» о. Александром текстов культуры предшествующих эпох вырастают новые смыслы. Можно выделить три основных подхода, при помощи которых дневниковед интерпретирует то или иное явление культуры: культура как явление Небесного Царства; культура как отражение «внутренней жизни мира»; культура как порождение пустоты и не-бытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Попытки объясниться. Беседы о русской культуре. — М.: Правда, 1988.
2. Арнаутова Ю. А. Культура воспоминания и история памяти // История и память: Историческая культура Европы до начала Нового времени / Под ред. Л. П. Репиной. — М.: Кругъ, 2006. — С. 47–55.
3. Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. — М.: Языки славянской культуры, 2004.
4. Булгаков С. Н. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. — Орел: Издательство Орловской государственной телерадиовещательной компании, 1998.
5. Лотман Ю. М. Память в культурологическом освещении // Лотман Ю. М. Избранные статьи. — Т. 1. — Таллинн, 1992. — С. 200–202.
6. Михеев М. Дневник в России XIX–XX века — эго-текст, или пред-текст. — М.: Водолей, 2007.
7. Струве Н. А. Православие и культура. — М.: Русский путь, 2000.
8. Шмеман Александр, прот. Дневники. 1973–1983. — М.: Русский путь, 2005.

СИСТЕМА МОНУМЕНТАЛЬНЫХ РОСПИСЕЙ АЛЕКСАНДРА ИВАНОВА («БИБЛЕЙСКИЕ ЭСКИЗЫ») — БОГОСЛОВИЕ ВНУТРИ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Статья посвящена «библейским эскизам» Александра Иванова (1806–1858) — вершине творчества этого художника. Показаны истоки его замысла как системы росписей специально построенного здания, не храма. Рассмотрено влияние на формирование этой системы книги «Жизнь Иисуса в критической обработке» Давида Штрауса, отрицавшего историчность чудес и исцелений Христа. Показано, как в циклах эскизов соединяется демифологический подход к тексту евангелия и «новый миф», создаваемый Ивановым на основе традиции храмовых росписей и собственных историко-богословских представлений. Сделан вывод о создании Ивановым, вопреки положениям Штрауса, художественной системы развития религиозных взглядов человечества от язычества и иудейских представлений к христианству.

Ключевые слова: «Библейские эскизы», Александр Иванов, Давид Штраус, мифологическая школа, система храмовых росписей, религиоведение, богословие.

Kopirovskii Alexander

*System of Monumental Mural Paintings by Alexander Ivanov
(‘Biblical Sketches’) — Theology within Religion Studies*

The article is devoted to the ‘Biblical sketches’ by Alexander Ivanov (1806–1858). They are considered to be the top of his creation works. The origins of the artist’s concept about the mural painting system for a special building not a church are revealed. The article displays the influence of the book by D. Strauss “The Life of Jesus”, in which the reality of Jesus’s healings and miracles is denied, on the artist and his concept of the painting system. The focus is on the combination of demythologization approach to the Gospel text and “a new myth” created by Alexander Ivanov based on the mural painting and historical and theological views in the ‘Biblical sketches’.

The article comes to a conclusion that in spite of Strauss’s declarations Ivanov managed to create the art system of religious views of the humanity which develops from Pagan and Jewish concepts to Christianity.

Key words: ‘Biblical sketches’, Alexander Ivanov, David Strauss, demythologization, mural painting, religious studies, theology.

* Александр Михайлович Копировский — кандидат педагогических наук, профессор Свято-Филаретовского православно-христианского института, amkop51@gmail.com.

Выдающийся русский художник Александр Андреевич Иванов (1806–1858) более всего известен как автор находящегося ныне в Государственной Третьяковской Галерее грандиозного полотна «Явление Мессии» («Явление Христа народу»). Однако в последние годы жизни он прекратил работу над этой картиной. О причине он написал следующее: «...перед последними решениями учености литературной основная мысль моей картины совсем почти теряется», и что он, «хоть и сделал несколько проб, как ее (литературную ученость. — А. К.) приспособить к нашему живописному делу... никакого еще не положил твердого камня новому...» [4, с. 544].

А. Иванов и Д. Штраус

Символом «литературной учености» для художника стала книга известного протестантского богослова Давида Фридриха Штрауса (1808–1874) «Жизнь Иисуса в критической обработке» [24]. Иванов пользовался переводом третьего издания книги Д. Штрауса на французский язык [19] (немецкого он не знал). О ее скрупулезном изучении художником говорят, в частности, его слова, приводимые Н. Г. Чернышевским, к которому Иванов обратился за помощью в поиске четвертого издания этой книги: «В новом издании автор сделал значительные перемены, так что опроверг некоторые из выводов, на которые соглашался прежде из уважения к Неандеру. Мне хочется знать, в чем именно состоят эти перемены» [4, с. 626].

Эту книгу, по его собственным воспоминаниям, он «искал с жаждою», несмотря на то, что она, как произведение автора-протестанта, в католической Италии была запрещена [4, с. 531].

Книга Штрауса стала исходным пунктом для его нового грандиозного замысла — проекта 22 циклов монументальных росписей. Иванов готовился создать эпопею из 500 (!) сюжетов, для которой он успел написать около 200 акварельных эскизов, скромно названных им «пробами». Они вошли в число шедевров мирового искусства как «библейские эскизы», которые, по выражению В. В. Стасова, «составляют главное его право на бессмертие» [16, с. 146].

Парадоксальность ситуации в том, что Штраус, как известно, был протестантским богословом, а главное — одним из представителей тюбингенской «мифологической» школы, т. е. демифологизатором Евангелия. Его подход к Писанию меньше всего предполагал создание на основе его текстов цикла иллюстраций евангельских сюжетов, поскольку Штраус отрицал реальность большинства этих сюжетов, прежде всего — чудес и исцелений. В исследовании он пришел к выводу, что образ «исторического Иисуса», который искал он и его коллеги, недостижим. Штраус писал: «Растительность мифа обрезана, и становится ясным, что дерево уже не существует. Паразиты объели листья, атрофировали ветви и сучья» [20, с. 283]. Он предлагал поэтому видеть в Христе идеального человека, «который не есть Богочеловек Евангелия-догмы» [20, с. 286].

Несмотря на то, что задолго до знакомства с книгой Штрауса А. Иванов и сам желал представить Евангелие «как короткую записку, сделанную наскоро» [12, с. 144–145], радикальные выводы Штрауса странным образом прошли мимо его внимания. Вероятно, потому, что для Иванова принятие их означало бы отказ

от всего, что он сделал раньше. Прежде всего, это картины «Явление Христа Марии Магдалине» и «Явление Мессии». В них образ Иисуса, хотя и по-разному, раскрывался в контексте явления Его свыше, т. е. с точки зрения именно «догмы».

Штраус сравнивал различные сюжеты Евангелия с текстами Ветхого Завета, а также с некоторыми античными мифами. Их внешнее сходство, в некоторых случаях — довольно большое, привело его к выводу о том, что тексты Нового завета, свидетельствующие о чудесах Христа, происходят из мифологических источников, а началом, объединяющим их с основным евангельским текстом, служит лишь воля его составителей.

Тем не менее проект росписей Иванова был задуман как точное соответствие разработкам Штрауса. Иванов намеревался сделать 22 цикла монументальной живописи (стенописи) [13, с. 177–207]. В них предполагалось наглядное и последовательное сопоставление друг с другом множества различных, но типологически сходных сюжетов языческой мифологии, Ветхого Завета и Нового Завета. Например, сюжет с зачатием Леды от Зевса-лебедя соответствовал у него пророчеству Исаяи «Дева во чреве примет и родит Сына» (Ис 7: 14), и поэтому располагался в одном ряду с ним; сон будущего отца Моисея о рождении у него сына (апокриф) и благовестие жене Маноя о рождении у нее Самсона (Суд 13: 5) сопоставлялись со сном Иосифа, мужа Марии (Мф 1: 20–21) и «Благовещением Марии» (Лк 1: 26–33) и т. д. [9, с. 91–95].

Кроме рисунков, посвященных одной теме, на этих же листах Иванов зачастую размещал и соответствующие тексты Священного Писания. В результате система монументальных росписей А. Иванова, ядром которой были «библейские эскизы», стала целой богословской системой. Это отметил еще во второй половине XIX в. выдающийся критик В. Стасов. Он высоко оценивал художественные достоинства «библейских эскизов» Иванова (несравнимо выше его картины «Явление Мессии»). Но о замысле художника он написал так: «Это какой-то богословский трактат с полноценными доказательствами, с хитроумными сближениями, глубокими параллелями и тонкими намеками» [17, с. 14].

В критических статьях, посвященных «библейским эскизам», обращение Иванова к книге Штрауса трактовалось по-разному. Безымянный автор в журнале «Русский Вестник» за 1880 г. назвал «библейские эскизы» плодом недостатка образования художника и следствием его метания к Штраусу и Герцену [15, с. 258], т. е. оценил их сугубо негативно. Иванов действительно тайно ездил к А. И. Герцену, тогда — политэмигранту, в Лондон, надеясь найти новое направление в творчестве [5, с. 312]. Однако, услышав рекомендацию Герцена: «...ищите новые идеалы в борьбе человечества за идею свободы... за вечный прогресс; ...воспроизводите выдающиеся явления этой мрачной истории», Иванов, по воспоминаниям Н. А. Тучковой-Огаревой, «не был убежден, не был доволен этим решением вопроса» [18, с. 200–201].

Д. Философов в статье «Иванов и Васнецов в оценке Александра Бенуа» в «Мире искусства» за 1901 г. также обвинил Иванова в том, что тот находился под влиянием «протестантских идей» Штрауса [19, с. 219]. Всеволод Зуммер, самый глубокий исследователь «библейских эскизов» в первой половине XX в., высказался в отношении зависимости Иванова от Штрауса наиболее радикально: «Как система эскизов есть нарисованный Штраус, так книга есть

рассказанный Иванов... его росписи не имеют отношения к истинному христианству...» [7, с. XX].

Противоположная оценка эскизов Иванова в связи с книгой Штрауса наиболее ярко обозначена у известного искусствоведа Н. Г. Машковцева. Он считал, что Иванов не следовал Штраусу, поскольку для Штрауса характерно отрицательное отношение к Иисусу как Мессии, а взял у него лишь второстепенную часть его книги — систематическую связку материала по мессианизму [10, с. 39]. Кроме того, он отмечал, что «дух иронии и злой насмешливости, пронизывающий книгу Штрауса, вовсе никак не отразился в эскизах» [10, с. 39]. Н. Машковцев полагал, что «библейские эскизы» Иванова были не чем иным, как новой интерпретацией картины «Явления Мессии», а следовательно, самостоятельной, исконно ивановской идеей, но отнюдь не пропагандой взглядов Штрауса [10, с. 39]. Эта же мысль проводится в работе одного из современных исследователей «библейских эскизов» М. Г. Неклюдовой. Более того, она считает, что «Иванов, освобождаясь от преданий, в силу своего художественного гения давал им второе рождение» [11, с. 111].

Предвосхищая дальнейший анализ того, как были использованы Ивановым в «библейских эскизах» тексты Штрауса, заметим, что оба направления в оценке системы Иванова не исключают друг друга, поскольку подходу художника к книге Штрауса была во многом присуща противоречивость.

Замысел. Отбор и переработка источников

Свои эскизы Александр Иванов намеревался превратить в монументальные росписи, разместив их на стенах «особо на то посвященного здания, разумеется, не церкви», — как писал об этом в воспоминаниях его брат Сергей Иванов [1, с. 427]. Почему не церкви?

Потому что А. Иванов не разрабатывал продолжение традиционной храмовой системы росписей, а создавал собственную. То, что она должна была стать совершенно новой, оригинальной, видно уже из характерного для Иванова поистине космического размаха в поиске сюжетов. В своей рукописи 1846–1847 гг. под названием «Мысли, приходящие при чтении Библии» художник писал, что для «исправления и развития нравственных способностей» человечества хотел бы создать «изящные произведения всех книг Откровения» [4, с. 669], т. е. подробно проиллюстрировать всю Библию (!). Ни в один храм такое количество сюжетов, естественно, не поместилось бы.

С другой стороны, положенная в основу системы росписей идея Д. Штрауса в принципе противоречила правилам росписи православного храма. Они отличались уже по форме (рационально-логическое сопоставление сюжетов вместо мистического их «явления»), соотнесенного с символической архитектурой храма и богослужением в нем). Но еще более они отличались по содержанию («развенчание» образа Христа как «Богочеловека-догмы» (см. выше)). Иванов принимает выводы Штрауса настолько близко к сердцу, что его вера от этого колеблется и, в конце концов, как ему показалось, исчезает. В разговоре с А. И. Герценом он прямо об этом говорит: «Я увидел, что в душе больше нет веры» [4, с. 567]. Однако воплощение им системы Штрауса в живописи говорит о другом.

Во-первых, Иванов для своей системы эскизов использовал целый ряд традиционных художественных источников религиозного содержания — античных, средневековых и ренессансных. Например, очевидно сходство схем «библейских эскизов» с помпейскими росписями начала I тыс. н. э. (роспись дома Веттиев и кубикулы В на вилле Фарнезина в Риме), безусловно, известных Иванову. В этих росписях использовался прием разделения изображения на главную его часть и находящиеся рядом более мелкие детали [23, f. 120, 125]. Сходную форму имеют и некоторые митраистские изображения, найденные в Риме, в которых находящийся в центре главный сюжет окружают второстепенные сюжеты или декоративные полосы [21, p. 299].

Во-вторых, большое влияние на формирование системы «библейских эскизов» оказали и монументальные росписи современных Иванову немецких художников-«назарейцев», которые пытались возродить утраченную их временем духовность и поэтому подражали средневековым мастерам. Эти протестантские живописцы: Иоганн Фридрих Овербек, Франц Пфорр, Людвиг Фогель, Иоганн Конрад Готтингер, Йозеф Зюттер и Йозеф Винтергерст, в 1809 г. образовали «Союз святого Луки», что уже было выходом за рамки традиционного протестантизма. Наконец, в 1813 г. они приняли католичество, чтобы иметь возможность «переводить Истину на язык искусства», т. е. заниматься живописью на темы Священного Писания [14, с. 95].

Прямо соотносится с ивановскими схемами серия из семи картонов одного из них, И. Ф. Овербека, написанная им в 1847–1859 гг., под названием «Семь таинств». Событие из Нового Завета, положенное в основу того или иного таинства, у Овербека находится в центре листа, по краям размещены прообразы этого события в Ветхом завете [22, s. 124, 148].

Обращение Иванова к изобразительным традициям в области религиозной живописи, как древним, так и современным ему, позволило ему подчеркнуть центральное значение образа Христа и евангельских сюжетов в духовной истории человечества. Это, безусловно, ставит его систему эскизов в оппозицию демифологизирующим исследованиям Штрауса.

Рассмотрим теперь систему эскизов А. Иванова непосредственно.

В схемах расположения эскизов события Нового завета изображаются художником в центре каждой композиции, — это, как правило, самое большое изображение в схеме. Меньшие по размеру сцены из языческих мифов или из Ветхого завета, сходные по содержанию с центральным изображением, располагаются по краям схемы, как писал брат Александра Иванова Сергей, «по бордюру» [1, с. 427–428]. Каждый отдельный лист, т. е. каждая отдельная схема, читается как повествование, идущее от периферии к центру. Значит, основная идея Иванова — не сравнение равнозначных событий, а рассказ о том, как от прообразов события совершался переход к его «образу» — главному сюжету, триумфально являющему суть этого события. Иначе говоря, от границ листа начинается своеобразное крещендо, которое завершается в центре мощным финальным аккордом.

В итоге — парадокс: «утративший веру» вследствие изучения разоблачительной книги Д. Штрауса Иванов не столько проиллюстрировал его «протестантские идеи», сколько создал на их основе собственную картину духовного пути человечества. При этом сюжеты греческого язычества, иудейства и христианства соотнесены

в ней не как типологические подобию, где христианские сцены становятся «второй производной» начального сюжета, а как ступени лестницы, на вершине которой находится образ Христа. Не случайно Н. Машковцев отмечал: «Книга Штрауса дала Иванову драгоценную возможность новой группировкой сюжетов выделить явление Христа, сделав его главенствующим и окружив его отзвуками всех эпох и стран земли» [10, с. 39]. Это вновь позволяет нам, с одной стороны, вернуться к вопросу о вере А. Иванова, а с другой — поставить вопрос о месте размещения его монументальных циклов. Если «не в церкви», то где?

«Вера» и «храм» Александра Иванова

В. Зуммер, указывая на восприятие Ивановым философии Шеллинга, определял веру Иванова как «славянофильскую версию шеллингианства» [6, с. 7]. Однако в своем богословии Иванов идет значительно дальше и шеллингианства, и славянофильства. В рукописи «Мысли, приходящие при чтении Библии» он видит себя «жрецом будущей России», поскольку, по его мнению, художник «заставляет своих собратий (человеков)... чтобы чувствовать Божество, принимать совершенно за одно с Ним образы, им начертываемые на бумаге» [4, с. 652]. Содержание рукописи Иванова показывает, что он рассчитывал с помощью живописи вообще и своей системы в частности, ни много ни мало, приблизить Второе пришествие Христа и наступление Царства Небесного, а с ним — вечного мира на земле [4, с. 661].

В контексте этих космических по масштабу представлений художника, пусть и очевидно утопичных, в которых главное место всегда занимает Христос, считать метод Иванова художественную демифологизацию Его образа, данного в Писании, абсолютно невозможно. Руководствуясь книгой Штрауса, Иванов и в самом деле вычитывал из нее только то, что было сообразно с его собственной концепцией. Однако эта концепция не была повторением или даже развитием идей художника, реализованных в картинах. Иванов не просто «давал новое рождение старым мифам» [11, с. 111], он с их помощью творил новые мифы.

Особенно интересно то, что, как ему казалось, он делал это вполне в духе традиционного православия. Не случайно художник так долго стремился найти храм, который смог бы вместить его систему. Так, еще задолго до ее появления, он размышлял о возможности помещения своей большой картины «Явление Мессии» в строившийся тогда в Москве храм Христа Спасителя, напротив иконостаса [2, с. 63]. Затем пытался написать для этого же храма запрестольный образ «Воскресение Христа». «Сочинял я три месяца образ “Воскр(есения) Христ(ова)”, срисовал все... с греческих и наших образов старинных...» — писал о нем сам художник. Но это был, пусть «иконизированный», вариант той же картины, который лишь несколько больше соответствовал иконографии «Сошествия во ад»: фигура Христа была написана в центре, и по размеру была большей, чем остальные [4, с. 337].

Позже Иванов разрабатывал идею храма, в интерьере которого, на внешней стороне стен и даже на ограде должны быть представлены в виде монументальных циклов все основные события духовной истории человечества:

...на стенах... История Евангельская и библейская на фасаде... Внутренняя ограда храма украшена мозаичными изображениями всех важнейших происшествий нашей Истории до сего времени. Наружная сторона ограды украшена всемирными эпохическими предметами, где входит ужас раскола католического и его казнь в лютеранизме [4, с. 648–649].

Осознав, что его схема храмового декора полностью противоречит принципам и традициям храмовой росписи и никак не вмещается в существующие православные храмы, Иванов переживает духовный и творческий кризис. Выходу из него и помогла книга Д. Штрауса, в результате изучения которой у Иванова появилась идея новой системы росписей, воплощенной в виде сложных циклов «библейских эскизов».

Сравнительный метод Штрауса оказался чрезвычайно близок Иванову еще и потому, что Иванов задолго до знакомства с книгой «Жизнь Иисуса в критической обработке» пришел к этому методу самостоятельно, работая над картиной «Явление Мессии». Упрекавшему его за это Н. В. Гоголю он писал:

Напрасно... Вы думаете, что моя метода — силою сравнения и сличения этюдов подвигать вперед труд — доведет меня до отчаяния. Способ сей согласен и с выбором предмета, и с именем русского, и с любовью к искусству [4, с. 309–310].

Сравнительный метод Иванова, в отличие от Штрауса, позволявший не отождествлять христианское откровение и языческие мифы, но ставить их в отношении «образ — прообраз», во многом созвучен представлениям выдающегося православного богослова XX в. прот. Сергея Булгакова. Размышляя о действии Духа Святого в мире до воплощения Христа, о. Сергей пришел к выводу, что богопознание, пусть в разной степени, возможно и в т. н. естественных (т. е. языческих) религиях. Он считал, что им «свойственен свой особый образ ведения, свой дар, свой язык природной Пятидесятницы» [3, с. 286], т. е. возможность ощутить действие Духа Святого в природе. О. Сергей не побоялся утверждать, что

...естественные религии образуют в своей взаимной связи как бы естественную **диалектику** божественного откровения, которая осуществляется в систематической его завершенности и полноте в Откровении. Лишь из этого центрального синтеза становятся понятны частные истины или диалектические моменты в естественных религиях — как в их истинности, так и в их односторонности... [3, с. 287].

Удивительно, что при личном свидании Иванова со Штраусом последний поддержал замысел художника и, более того, пожелал ему «полного успеха в задуманных планах и предприятиях» [4, с. 559]. Правда, Штраус не видел самих эскизов и схем их расположения. Кроме того, не исключено, что он просто не понял Иванова, поскольку их разговор фактически шел на разных языках: Иванов, не зная не только немецкого, но и английского, говорил по-итальянски, Штраус, не зная итальянского, отвечал по-латыни. Поэтому, по словам самого художника, их беседы «шли туговато». Иванов даже подумал, что Штраус, вероятно, принял его за сумасшедшего [4, с. 560].

Тем не менее, успеха Иванов, действительно, добился, хотя живописное воплощение им системы Штрауса, как уже говорилось, отрицает главный тезис этого протестантского богослова. Вместо бесстрастного сравнения и, в результате, уравнивания всех сюжетов — языческих, ветхозаветных и христианских, как мифологических, Иванов построил не «отрицательную», а «положительную» богословскую систему.

Вопрос же о месте размещения системы росписей Иванова остается открытым. Некоторые его «библейских эскизов» были перенесены в 1893–1894 гг. известным русским художником В. Д. Поленовым и его учениками в виде отдельных панно в храм усадьбы Екимцево Кологривского уезда Костромской губернии. Однако они потеряли при этом основу своей выразительности — эскизность. А главное, они были изъяты из сравнительного контекста, предполагавшегося Ивановым в качестве фундаментального принципа системы. Более естественным было бы, наверное, представить циклы Иванова в анфиладе залов — некоем подобии музея или учебного заведения, где они могли быть размещены на стенах с многократным увеличением (в т. ч. с помощью видеотехники).

Впрочем, рассуждая о возможности размещения циклов Иванова, необходимо учесть и замечание одного из основных современных исследователей его творчества проф. М. М. Алленова: «...эскизы требовали незамкнутых, но словно бы бесконечно раздвигающихся, открытых вовне пространств» [2, с. 70]. Из него следует вывод, что «библейские эскизы» Иванова вообще можно не привязывать к архитектуре и соотносить не только с монументальной живописью, но и, например, с книжной миниатюрой. Тогда наиболее адекватной формой реализации замысла великого художника будет не здание, а издание — широкоформатный альбом с иллюстрациями всех эскизов и схем его росписей в размерах оригиналов. Особенно если учесть, что «библейские эскизы» полностью были изданы единственный раз в 80-е гг. XIX в., причем без схем, показывающих взаимное расположение сюжетов [8]. В него в отдельных случаях могут войти тактичные реконструкции некоторых циклов Иванова с включением в них завершенных эскизов, графических набросков и отдельных записей, даже при отсутствии самой схемы. Это даст дополнительные возможности для дальнейшего изучения циклов «библейских эскизов» А. Иванова в единстве их религиозно-философского, богословского и художественного содержания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Александр Андреевич Иванов. Его жизнь и переписка. — СПб.: Изд. М. Боткина, 1880.
2. Алленов М. М. Александр Андреевич Иванов. — М.: Изобразительное искусство, 1980.
3. Булгаков Сергей, протоиерей. Утешитель. — М.: Общедоступный Православный Университет, 2003.
4. Виноградов И. А. (сост.). Александр Иванов в письмах, документах, воспоминаниях. — М.: ИД XXI век-Согласие, 2001.
5. Герцен А. И. Собрание сочинений: В 30 т. — Т. 9. — М.: Академия наук СССР, 1956.

6. Зуммер В. М. О вере и храме А. Иванова. — Киев: Журнал «Христианская мысль», 1918.
7. Зуммер В. М. Система библейских композиций А. Иванова. — Киев: 1915.
8. Изображения из священной истории. (Альбом) оставленных эскизов Александра Иванова (Вып. 1–14). — Берлин: Дирекция Германского института в Риме, 1879–1887.
9. Копировский А. М. Библейские эскизы Александра Иванова: демифологизация или новая иконопись? // Мир Библии. — М.: 1999. — Вып. 6. — С. 87–97
10. Машковцев Н. Творческий путь Александра Иванова // Аполлон, 1916. — № 6–7. — С. 1–39.
11. Неклюдова М. Г. «Библейские эскизы» А. А. Иванова // Русское искусство XVIII — первой половины XIX века. Материалы и исследования. — М.: Искусство, 1971. — С. 48–115
12. Новицкий А. П. Опыт полной биографии А. А. Иванова. — М.: К. А. Фишер, 1895.
13. Плотникова Е. Л. Восхождение. От академических картонов до Библейских эскизов // Александр Андреевич Иванов. 1806–1858. К 150-летию Государственной Третьяковской Галереи. К 200-летию со дня рождения художника. — М.: СканРус, 2006. — С. 120–135, илл.: с. 136–220.
14. Сарабьянов Д. В. Александр Иванов и назарейцы // Сарабьянов Д. В. Русская живопись XIX века среди европейских школ. — М.: Советский художник, 1980. — С. 93–106.
15. Собко Н. П. Иванов, Александр Андреевич... // Словарь русских художников. Т. 2, вып. 1. — СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1895.
16. Стасов В. В. О значении Иванова в русском искусстве // Стасов В. В. Избранное. В 2 т. — Т. 1. — М., Л.: Искусство, 1950. — С. 125–149.
17. Стасов В. В. Русские иллюстрации к Библии и Евангелию // «Северный вестник». — 1888. — № 8, отд. II.
18. Тучкова-Огарева Н. А. Воспоминания. — Л.: Academia, 1929.
19. Философов Д. Иванов и Васнецов в оценке Александра Бенуа. «Мир искусства» — 1901. — № 10. — С. 217–233.
20. Штраусс Д. Ф. Жизнь Иисуса. Пер. М. Синявского. — М.: Книжный магазин Д. П. Ефимова, 1907.
21. Borda M. La pittura romana. — Milano: Società Editrice Libreria, 1958.
22. Die Nazarener. Städel. — Frankfurt am Main: Städtische Galerie im Städelchen Kunstinstitut. 1977.
23. Marconi P. La pittura dei Romani. — Roma: Biblioteca d'arte editrice, 1929.
24. Strauss D. F. Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. T. 1–2. — Tubingen: C. F. Osiander, 1835–1836.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ: АКТУАЛЬНЫЕ СЮЖЕТЫ

УДК 94 (37).06

*Л. Г. Печатнова**

СПАРТАНСКАЯ ГЕРОНТОКРАТИЯ И «ЗАКОНЫ» ПЛАТОНА

В статье рассматривается целый ряд вопросов, связанных с так называемой спартанской геронтократией, т. е. засильем стариков во власти. В статье показано, что Платон в «Законах» не только заимствовал у спартанцев общую картину отношений между поколениями, но и смоделировал по лаконскому образцу отдельные институты своего идеального государства. В «Законах» Платон представил старость как наиболее подходящий возраст для управления государством и определил с педантичной точностью возрастные требования к руководителям своего идеального полиса. В статье рассмотрены взгляды Платона на воспитание молодежи и проанализирована роль старшего поколения в формировании их системы приоритетов. Сделан вывод, что некоторые ограничения личной свободы граждан, такие, например, как ксенеласия, в идеальном государстве Платона носили более радикальный характер, чем в исходном образце — Спарте.

Ключевые слова: Древняя Спарта, герусия, геронты, геронтократия, Платон, «Законы», Ксенофонт.

L. G. Pechatnova
Spartan Gerontokratia and Plato's Laws

This article discusses a number of issues related to the so-called Spartan gerontokratia, i. e. the dominance of the elderly in the government. The article shows that Plato in “Laws” not only borrowed an overall picture of the generations’ relationship from the Spartans, but also based his ideal state institutions on Lacedaemonian pattern. Plato introduced an old age as the most appropriate one for the governance and set absolutely precise age limits for managers of his ideal polis. The article also describes Plato’s views on education of youths and analyses the older generation’s role in the formation of their system of priorities. One can conclude that certain restrictions of personal freedom, such as xenelasia, were more radical in Plato’s ideal state than in the original model — Sparta.

Key words: Ancient Sparta, gerousia, gerontes, gerontokratia, Plato, Laws, Xenophon.

* Лариса Гаврииловна Печатнова — доктор исторических наук, профессор кафедры истории Древней Греции и Рима исторического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, pechatnova@mail.ru.

Судя по сохранившимся свидетельствам, среди государств классической Греции именно Спарта отличалась концентрацией власти в руках стариков. Наши источники единодушны в том, что старшее поколение в Спарте пользовалось исключительным уважением общества. Здесь, в отличие от современной западной цивилизации с ее культом молодости, старость не предполагала утрату привычного социального статуса. Спартанские старики не становились социальными и политическими изгоями. Наоборот, в Спарте существовал скорее культ старости. Пиетет по отношению к старшему поколению прокламировался как обязательная норма поведения, внушаемая молодому поколению с детства. Эту особенность спартанского менталитета прекрасно выразил Ксенофонт. По его словам, только в Спарте «старость оказалась в большем почете, чем полный силы цветущий возраст» (Лас. пол. 10. 2. Здесь и далее перевод Л. Г. Печатновой).

Спартанцы перенесли на свою почву характерное для гомеровского общества уважение к старости, что нашло отражение уже в Большой ретре, самом раннем конституционном документе нарождающегося полиса (вероятно, VIII в. до н. э.). В ретре герусия (спартанский совет старейшин) была объявлена важнейшим политическим институтом, а цари, ранее независимые, оказались включенными в ее состав. Плутарх, приведший текст Большой ретры, характеризует герусию как первое и самое главное из всех многочисленных нововведений Ликурга (Лус. 5. 9). Геронты на протяжении всего архаического периода были гарантами стабильности, они охраняли общество от гражданских смут, взяв на себя роль посредников между аристократией и рядовым гражданством. Именно геронты заставили представителей двух важнейших властных структур, царей и эфоров, сотрудничать между собой в интересах всей общины. Огромный авторитет герусии способствовал сохранению и поддержанию в Спарте традиционных представлений о ценности старости как возраста мудрости и опыта.

Той же цели служили и элегии Тиртея, участника Второй Мессенской войны. Его произведения легли в основу программы патриотического воспитания спартанской молодежи. Одной из важных тем Тиртея было прославление героической старости и призыв к молодым воинам следовать примеру своих старших товарищей (Tyr. fr. 6–7 Diehl³). Вот характерное для Тиртея высказывание: на прославленного воина, достигшего старости, смотрят все почтительно и «повсюду в собраниях народа друг перед другом спешат место ему уступить» (Tyr. fr. 9 v. 37 sqq. Diehl³. Пер. В. В. Латышева).

В своем отношении к людям старшего поколения, как и во многом другом, Спарта сильно отличалась от прочих полисов Греции. Об этой особенности спартанцев не раз писали древние авторы. Так, Геродот хвалит их за то, что «при встрече со старцами юноши уступают дорогу, отходя в сторону, и при их приближении встают со своих мест» (II. 80. Пер. Г. А. Страгановского)¹. Ксенофонт вслед

¹ Правда, у Геродота это несколько сомнительная похвала, поскольку, по его мнению, такое поведение было характерно скорее для негреческих народов, например, для египтян. Стоит напомнить, что Геродот усматривал восточные черты и в излишне торжественной, по мнению эллинов, процедуре погребения спартанских басилевсов. По его словам, так хоронили своих царей «азиатские варвары» (VI. 58). Платон, явно в подражание этому «варварскому» спартанскому обряду, описывает пышные похороны, которые устраивались т. н. евфинам, высшим контролерам и одновременно жрецам, его идеального государства (Leg. XII. 947b-e).

за Геродотом также с похвалой отзываясь об исключительной почтительности, проявляемой спартанской молодежью по отношению к своим отцам и дедам. Например, в «Меморabiliaх» Перикл, сын знаменитого Перикла и Аспасии, задает Сократу риторический вопрос: «Когда еще афиняне будут уважать старших так, как спартанцы?» И сам на него отвечает: «Увы! У нас презирают всех стариков, начиная с отцов» (Mem. III. 5. 15. Пер. С. И. Соболевского).

Цицерон в трактате «О старости», повторяя давно сложившееся представление о различном отношении к старости в Афинах и Спарте, приводит следующий анекдот: «В Афинах во время праздника в театр вошел один старик. Хотя много народа сидело там, но его сограждане нигде не дали ему места. Когда же он подошел к спартанцам, которые как послы сидели на определенном месте, то они все, говорят, встали и дали старику место для сидения...» (De senect. 63. Пер. С. И. Соболевского). Этот же анекдот, причем в двух вариантах, передает и Плутарх в своем трактате «Изречения спартанцев» (Arophth. Lac. 69. 55 = Mor. 235c–d). Одно из изречений относительно старости, скорее всего, является афоризмом, бытовавшим в Греции задолго до Плутарха: «Только в Спарте выгодно стареть» (Arophth. Lac. 69. 60 = Mor. 235f. Пер. М. Н. Ботвинника).

Но уже Ксенофонт отметил, что это уважение к старости не было в Спарте безусловным. Его полностью лишались те, кто проявил трусость или запятнал себя недостойным спартанца поведением². Такие граждане, даже если они не были официально осуждены и приговорены к атимии, т. е. частичной или полной потере гражданских прав, тем не менее подвергались общественному ostracismu. Они должны были уступать места даже людям младше себя. Их демонстративно не принимали во всякого рода командные соревнования, столь распространенные среди спартанской молодежи, такие, например, как игра в мяч (Xen. Lac. pol. 9. 5). При отсутствии в Спарте полноценной частной жизни и невозможности «удалиться от общества» подобные публичные унижения воспринимались очень болезненно. Трус, как затравленный подросток, оказывался в абсолютно враждебной ему среде и часто не видел для себя иного выхода, чем самоубийство или поиск смерти в бою (Her. VII. 229; 231; 232). Спартанцы, как отметил известный британский исследователь Энтони Пауэлл, и во взрослой жизни сохраняли в неприкосновенности острую нужду ребенка в одобрении сверстников [5, p. 238]. Недаром Платон сравнивал спартанцев с детьми (Pol. VIII. 548b), а Аристотель называл «ребяческим» их способ избрания эфоров и геронтов (Pol. II. 6. 16. 1270b; 18. 1271a10).

В Спарте больше, чем где бы то ни было в Греции, власть устойчиво ассоциировалась со старостью. Представление о возрастной иерархии настоятельно

² К перечню проступков, которые лишали старика соответствующего его возрасту уважения, относилось также безбрачие (Xen. Lac. pol. 1. 6; Plut. Arophth. Lac. 53. 16–17 = Mor. 228 a-b). Холостяки (αυατοι) становились изгоями общества (Plut. Luc. 30, 7; Athen. XIII. 2, 555 c; Pollux. III. 48; VIII. 40). Даже высокие чины и возраст не защищали их от всеобщего презрения (Plut. Luc. 15. 1–3; Деркилид). Платон в «Законах», взяв, видимо, за образец Спарту, также предлагает наказывать холостяков как материально, так и морально. По его словам, такому человеку «не будет доли в тех почестях, которые всякий раз люди помоложе оказывают в государстве старшим» (IV. 721 c-d; см. также VI. 774 b / Здесь и далее перевод А. Н. Егунова).

внушалось спартамцам с юных лет. В результате они обладали обостренным чувством статуса, основанного главным образом на возрасте. По иерархическому принципу, как возрастному, так и социальному, осуществлялись выборы в самую значимую и престижную правительственную коллегия Спарты — в совет старейшин, или герусию (Plut. Lys. 26. 3–5). Для любого представителя старшего поколения место в герусии было наиболее желанным продолжением и одновременно завершением его карьеры. Для членов герусии согласно скорее обычаю, чем писаному закону, существовал очень высокий возрастной ценз — шестьдесят лет³, и у нас нет никаких данных, свидетельствующих о нарушении этой возрастной нормы.

Избрание в герусию представлено Ксенофонтom как награда для тех, кто в течение жизни публично «упражнялся во всех гражданских добродетелях» (Lac. pol. 10. 7)⁴ и демонстрировал поведение, имманентно присущее элите греческого общества. Режим геронтократии, существовавший в Спарте, создавал особый психологический настрой: поскольку для любого спартамца членство в герусии рассматривалось как высшая точка его карьеры, старший возраст в глазах всего общества приобрел несвойственную ему в иных обстоятельствах ценность.

При избрании в герусию учитывались прежние заслуги кандидата, главным образом его военные достижения, а также образ жизни, тщательно проверявшийся на предмет соответствия принятым в Спарте стандартам. Соревновались между собой не столько люди, сколько их репутация, их слава, их героическое прошлое. При малом количестве граждан все знали всех, и выбор геронтов действительно являл собою соревнование лучших. В самых возвышенных выражениях, с присущим ему пафосом и преувеличениями, описывает Плутарх борьбу за членство в герусии: «Не было, вероятно, в мире состязания более великого и победы более желанной! И верно, ведь речь шла не о том, кто среди проворных самый проворный или среди сильных самый

³ Близкая аналогия спартамским геронтам — венецианские дожи, которые выбирались пожизненно из представителей патрицианских семей, уже прошедших все ступени государственной службы. Способ избрания дожей был многоступенчатым и очень запутанным. В течение длительного существования этой высшей выборной должности строго соблюдался возрастной ценз: дожами становились, как правило, весьма пожилые венецианцы между 60 и 70 годами, а нередко и после 70 лет. Так, например, Энрико Дандоло стал дожем в 75 лет (1193), а Марино Фальеро — в восьмидесятилетнем возрасте (1354). Длительная политическая стабильность Венеции отчасти объясняется тем, что государственный контроль оказался в руках старшего поколения.

Еще один пример старости у власти — это папство. Молодой папа всегда был редким явлением, а со времен Возрождения и до нашего времени — почти невозможным. Кардинал, которого считали *creatura rarabile*, обычно был человеком за шестьдесят.

⁴ Конечно, здесь мы сталкиваемся если не с пропагандистской ложью, то по крайней мере с откровенной идеализацией истинного положения дел. В герусию, скорее всего, избирались действительно лучшие люди, но не из всего гражданства, а только из давно сложившегося круга аристократических семей. Для этого и сохранили примитивный способ избрания, «детский», по определению Аристотеля (Pol. II. 6. 18. 1271a10), с тем, чтобы при необходимости «скорректировать» волю большинства. Так думают многие исследователи. См. в частности: [2, p. 121f].

сильный, но о том, кто среди добрых и мудрых мудрейший и самый лучший, кто в награду за добродетель получит до конца своих дней верховную, — если здесь применимо это слово, — власть в государстве...» (Лус. 26. 2 / Здесь и далее перевод С. П. Маркиша).

Одна из основополагающих особенностей коллегии геронтов — пожизненное пребывание в ней раз туда попавших (Polyb. VI. 45. 5; Plut. Ages. 4. 3). Эта огромная привилегия давала возможность геронтам проводить достаточно самостоятельную и независимую от прочих властных структур политику. Как известно, спартанцы прославились исключительной медлительностью и нерешительностью в принятии и исполнении важных политических решений. Возможно, подобная черта хотя бы отчасти объясняется тем, что решение в конечном счете принимали старцы, не склонные к импульсивным и поспешным действиям⁵. Но с другой стороны, такое засилье стариков во власти накладывало отпечаток на качество принимаемых властями решений: нерешительность, косность, закрытость, боязнь любых инноваций как в экономике, так и политике усиливали внутри Спарты застойные явления и толкали общество на поиски всякого рода паллиатив.

Как не раз уже было отмечено в научной литературе, из всех греческих философов в наибольшей степени воспринял позицию спартанцев по отношению к молодости и старости Платон в своих «Законах» [6, р. 278]. Самое простое объяснение тому факту, что у Платона именно старики — наилучшие правители, нередко усматривали в том, что «Законы» писал уже старый человек, который посчитал нужным выделить свой собственный возраст как оптимальный для управления государством (об аргументации сторонников этой точки зрения см.: [6, р. 275]). Но мы в данном случае скорее согласны с Э. Пауэллом, одна из работ которого посвящена теме спартанских реминисценций в трудах Платона. По мнению Э. Пауэлла, старость самого автора «Законов» недостаточный аргумент для объяснения его похвал старому возрасту [6, р. 275].

Платон имел образец среди греческих государств, и этим образцом была Спарта. Как и в Спарте, в Платоновском государстве уважение к старикам прокламировалось как обязательная норма поведения, внушаемая молодому поколению с детства (Leg. IX. 879b–c). Все граждане без исключения в его идеальном полисе должны были и в делах и в словах ориентироваться на мнение более старых (IX. 879b–d). Приведем несколько примеров, взятых из «Законов»,

⁵ Нередкий в спартанской истории отказ от агрессивной внешней политики легко объясняется тем, что судьбоносные для Спарты решения принимала, как правило, герусия. Так, Диодор рассказывает о горячих спорах, происходивших как в герусии, так и в апелле около 475 г. до н.э. по самой важной для того момента проблеме — бороться ли Спарте с Афинами за морскую гегемонию или уступить Афинам в этом вопросе (XI. 50). Свидетельство Диодора не оставляет сомнений, что герусия сыграла определяющую роль в этих дебатах, проголосовав за уменьшение или даже полный отказ от внешнеполитической активности вопреки воле большинства (XI. 50. 3). Роль герусии в данном контексте вполне типична. Диодор ясно указывает на разность позиций спартанской молодежи и старшего поколения, представители которого сидели в герусии. Как это часто бывало в спартанской истории, верх взяли «старики», и Спарта без боя уступила Афинам гегемонию на море.

где эта мысль выражена с наибольшей отчетливостью. Так, согласно Платону, для власти наиболее подходят самые старые и наилучшие из граждан (II. 754c), поскольку, как объясняет философ, человек «чем старше, тем мудрее» (II. 665e). Наоборот, молодежь в силу возрастных особенностей совершенно не подходит для управления, поскольку всегда действует спонтанно и необдуманно, если ей дается высшая должность: «смертная душа... не может по своей природе, если она молода и безответственна, вынести величайшей среди людей власти...» (III. 691c). Молодые люди, согласно Платону, наделены целым рядом отрицательных качеств, которые делают их непригодными для занятия высших магистратур: они менее религиозны, хуже управляемы, более склонны к политическим переменам и легче нарушают законы (VII. 808d–e; VIII. 839b; X. 884; 888a; 889e–890a–b; 900c; 903b; 904e). И только длительное воспитание по спартанскому образцу может из своевольного юноши сформировать дисциплинированного, законопослушного и богобоязненного гражданина. Здесь Платон явно опирается на опыт Спарты с ее недоверием и подозрительным отношением к молодежи как наиболее неустойчивой в моральном отношении возрастной группе. В этом диалоге Платона господствуют те же отношения между поколениями, что и в реальной Спарте: молодежь поставлена ниже стариков и должна им безусловно подчиняться (IX. 879c–d). Платон хвалит спартанцев за то, что они полностью отстранили молодежь не только от законотворчества, но даже запретили им обсуждать связанные с этим темы: «Ведь у вас (спартанцев. — *Л. П.*) ... в особенности превосходен один закон, запрещающий молодым людям исследовать, что в законах хорошо и что нет... Если у вас что-либо подобное придет в голову человеку старому, он может высказать свое мнение должностному лицу или человеку своих лет, но только не в присутствии юноши» (I. 634d–e). Это — важное замечание Платона. Вслед за спартанцами он желает иметь в своем государстве такую молодежь, которая была бы абсолютно неспособна к самостоятельному мышлению, а значит, и не способна к какой-либо критике существующих порядков. Молодое поколение для Платона — воск в руках воспитателей и законодателей. С известной циничностью он говорит о том, что «души молодых людей можно убедить в чем угодно» (I. 664a). Он призывает юношей безропотно и терпеливо сносить любые наказания со стороны пожилых сограждан, даже побои (IX. 879c). Именно такой тип отношений между поколениями культивировался и в Спарте (Xen. Lac. pol. 2. 2; 2. 10).

В Платоновском государстве только пожилые люди, достигшие 50 лет, должны были заниматься воспитанием подрастающего поколения. Они же отвечали и за надлежащее морально-политическое состояние всего общества. Среди них по степени значимости Платон особенно выделяет главного воспитателя (Leg. VI. 765d–e), цензоров «мусических искусств» (VII. 802b) и, наконец, официальных поэтов, отобранных не столько за талант, сколько за политическую лояльность (VII. 802b–c; VIII. 829c). С особым тщанием, по словам Платона, надо отнестись к выбору главного воспитателя, поскольку, как он объясняет, «эта должность гораздо значительнее самых высоких должностей в государстве» (VI. 765e). Она состоит «во всевозможном попечении о воспитании мальчиков и девочек» (VI. 765d). Платон считает, что такое важное

должностное лицо должно избираться только из числа номофилаков и только путем тайного голосования (VI. 766b).

Главный «попечитель о детях» в государстве Платона по своей значимости и функциям очень напоминает спартанского педонома (термин, образованный из двух слов: παις — мальчик, и νόμος — закон, обычай) (Xen. Lac. pol. 2. 2). В Спарте это был высший надзиратель и инспектор, который нес полную ответственность перед государством за воспитание молодежи и подчинялся непосредственно эфорам. Из гражданских магистратов педоном по значимости стоял непосредственно за эфорами. Неизвестно, из какой возрастной группы назначались или выбирались педономы, но основываясь на данных Платона о возрастном цензе и сроке службы его «главного попечителя за воспитанием» (VI. 765e; 766b), рискнем предположить, что и в Спарте педонома избирали на пять лет из числа граждан, уже достигших пятидесятилетнего возраста.

Аналогию со Спартой можно усмотреть и в «репертуарной» политике Платоновского государства. В «Законах» Платон пишет: «...никто не должен петь либо плясать несообразно со священными общенародными песнями и всеми принятыми у молодежи плясками. Этого надо остерегаться больше, чем нарушений любого другого закона» (VII. 800a). Как в Спарте, где репертуар хоров формировался в основном из сочинений Гомера и Тиртея и веками не менялся (Plut. Inst. Lac. 17 = Mor. 238 c), так и у Платона выбор производился исключительно из «древних сочинений старых поэтов» (VII. 802a). За содержанием «песнопений» следили особые магистраты — цензоры «мусических искусств». Ими становились граждане после пятидесяти лет (VII. 802b), поскольку о достоинствах музыкальных произведений, по мнению Платона, могли судить только те, кто «старше и рассудительнее» (VI. 665e).

Согласно Платону, государственный контроль осуществлялся и над поэтами. Поощрялись и поддерживались только такие поэты, чьи произведения соответствовали политической доктрине. Решение о соответствии принималось высшими магистратами: совместно главным попечителем и стражами законов (Leg. VIII. 829d). При этом официально одобренные поэты должны были иметь «не менее пятидесяти лет от роду» и считаться достойными гражданами (VIII. 829c) (талант при этом не считался важным аргументом). «Лишь таким поэтам, по словам Платона, предоставят они как почетный дар полную свободу для сочинительства, остальных же поэтов лишат этой возможности полностью» (VIII. 829d).

Возрастные ограничения, по мнению Платона, должны были распространяться и на всех без исключения граждан его государства, желающих выехать за границу. В его проекте тому, «кто не достиг сорока лет, вовсе не разрешалось путешествовать куда бы то ни было» (Leg. XII. 950d). Как кажется, Платон заимствовал у спартанцев их знаменитую ксенеласию (Aristoph. Av. 1012; Plut. Lys. 27; Inst. Lac. 19–20 = Mor. 238 d–e), причем в более жестком варианте, чем она существовала там⁶. В этом проявилась широко распространенная в Спарте

⁶ Под спартанской ксенеласией (досл. изгнание чужеземцев), как правило, имеют в виду не только изгнание подозрительных иностранцев, но и запрет для собственных граждан свободно покидать страну.

и воспринятая Платоном вера, что молодых людей лучше не выпускать за границу, поскольку «они легко поддаются порче как в интеллектуальном, так и моральном плане, и потому представляют угрозу не только для себя самих, но в большой степени — для всего общества» [4, р. 162].

Платон заимствовал у спартанцев не только общую картину отношений между поколениями, но и смоделировал по лаконскому образцу отдельные институты, способствующие «правильному» воспитанию молодежи. Речь идет, прежде всего, о сисситиях.

Важно отметить, что в самой Спарте одновременно со строгой возрастной иерархией существовали общественные институты, где поколения в обязательном порядке взаимодействовали между собой. Так, в каждую сисситию (а их в Спарте было около пятнадцати: *Plut. Lys.* 12. 3) входили представители разных возрастных групп. Благодаря этому молодые люди попадали под строгий контроль более пожилых сотрапезников. Ксенофонт такое смешение возрастов счел настолько важным воспитательным принципом, что ничтоже не сумняшеся приписал его Ликургу: «Ликург же в Спарте смешал [возрасты так, что] молодежь воспитывается под сильным влиянием опыта старшего поколения» (*Lac. pol.* 5. 5). Подросткам, как рассказывает Ксенофонт, разрешали присутствовать на общественных обедах, дабы они могли слушать поучительные для них разговоры взрослых. Темами этих бесед были в основном «подвиги, совершенные во имя государства». В результате, добавляет автор «Лакедемонской политики», на обедах оставалось «очень мало места для наглости, пьяного разгула, разврата и сквернословия» (5. 6). Таким образом, «минимизировались культурные различия и разрушительные трения между поколениями» [5, р. 225].

Плутарх дополняет рассказ Ксенофонта, также указывая на смешение возрастов в обеденных клубах. По его словам, в сисситии детей приводили «точно в школу здравого смысла, где они слушали разговоры о государственных делах, были свидетелями забав, достойных свободного человека, приучались шутить и смеяться без пошлого кривляния и встречать шутки без обиды» (*Lys.* 12. 6). В таком морально-нравственном климате вырабатывался определенный поведенческий стереотип: молодежь проникалась уважением к старшему поколению, органически воспринимая модель поведения, гарантирующую им успешную карьеру внутри спартанского социума. А старики в свою очередь имели возможность даже в самом преклонном возрасте сохранять важные для них социальные связи, посещая хотя бы изредка обеденные клубы. После шестидесяти лет спартанцы, скорее всего, освобождались от обязанности ежедневно столоваться в сисситиях, но за ними, вероятно, сохранялось право их время от времени посещать. Сисситии были центральным местом в Спарте, где старшее поколение передавало свой опыт молодежи.

Платоновская сиссития (*Leg.* VII. 806 d–e), как не раз уже было отмечено [3, р. 488], представляет собой социальную модель, во многом схожую со своим спартанским прототипом. Платон рассматривал общественные обеды в качестве неперемennого атрибута повседневной жизни граждан (*VI.* 780a–e) и ссылался на сисситию как институт, уже функционирующий в его идеальном

полисе (VIII. 842b). Философ особенно подчеркивал обязательность посещения сисситий всеми магистратами его государства. Образцом для Платона и тут была Спарта. Напомним, что в Спарте общество внимательно и ревниво следило за тем, чтобы высшие «чиновники», включая царей, посещали сисситии (Her. VI. 56; 57; Xen. Lac. pol. 15. 4; Plat. Leg. VI. 762 c-d; Plut. Lyc. 12. 5).

Платон, высоко оценивая спартанскую правящую систему, в самых хвалебных выражениях отзывается и о спартанской герусии как образцовом учреждении, для создания которого понадобилось, чтобы «человеческая природа соединилась с какой-то божественной силой» (Leg. III. 691e). Как и для членов герусии, в идеальном государстве Платона для занятия высших должностей был введен очень высокий возрастной ценз. В результате власть оказалась почти полностью монополизирована старцами. Это была настоящая геронтократия.

Так, стражами законов у Платона, т. н. номофилаками (νομοφυλάκῃ), становились граждане не моложе 50 лет и не старше 70 (Leg. VI. 755a–b). Таким образом, годы жизни между 50 и 70 Платон считал наиболее плодотворными для исполнения высших гражданских магистратур. Всего номофилаков в его государстве должно было быть 37 (VI. 752e–753a). Причем из пятнадцати «самых престарелых стражей законов» внутри номофилакии он планировал создать постоянную комиссию, которая бы занималась «всеми делами об опеке и о сиротах» (XI. 924 c). Цифра 37, возможно, не является абсолютной абстракцией. Платон мог экстраполировать ее из спартанской практики, сложив вместе численность трех высших правящих структур, а именно, герусии, царской власти и эфората (30+2+5)⁷. Круг деятельности платоновских номофилаков столь обширен, что их коллегия воспринимается как главная правящая структура государства, во многом сходная со спартанской герусией. Последняя, как известно, фактически являлась правительством Спарты. Образцом для платоновской коллегии номофилаков послужила, скорее всего, именно спартанская герусия. Что касается наименования должностных лиц — номофилаки, — его Платон, скорее всего, также заимствовал у спартанцев. По крайней мере, в эпоху эллинизма в Спарте функционировала аристократическая номофилакия, хотя о ней кроме факта ее существования ничего не известно (IG V (1). 31; Arist. Pol. VI. 5. 13. 1323a 8; Paus. III. 11. 2). Возможно, коллегия номофилаков входила в состав спартанской герусии как ее постоянно действующий комитет.

У Платона из стражей законов, или номофилаков, десять наиболее старых (между 60 и 70 годами) входили в Ночной совет, высший государственный охранительный орган, который располагался на акрополе (Leg. XII. 951d–e; 952a; 961a; 969b). А. Ф. Лосев в своих критических замечаниях к «Законам» пишет: «Сократа нет в последнем сочинении Платона, но зато здесь присутствует высший авторитет в виде некоего Ночного совета... из десяти очень мудрых, очень престарелых и очень беспощадных законодателей, “божественное собрание” (XII. 969 b), которое держит в своих руках государство и которое в предрасветном сумраке, еще до восхода солнца, решает судьбу каждого нового дня идеального общества» [1, с. 602]. Моделью для Ночного совета, скорее всего,

⁷ Мы допускаем вероятность того, что Платон не включил в состав герусии двух царей.

послужила именно спартанская герусия, о которой Платон точно так же, как и о выдуманном им Ночном совете, отзывался как о божественном изобретении (III. 691e)⁸. В источниках, где речь идет о Спарте, нет прямых указаний на практику ночных заседаний правительственных учреждений. Но, учитывая склонность спартанских властей искусственно создавать обстановку секретности вокруг своей деятельности (Thuc. I. 18. 1), можно предположить, что наиболее важные заседания герусии специально проводились в ночное время суток⁹. Уже древние отмечали, что жизнь в Спарте походила на жизнь в военном лагере (Isocr. VI. 81; Plut. Lys. 24. 1), а последний, как известно, функционировал круглосуточно.

Свои институты, как и их наименования, Платон заимствовал не только в Спарте. Так, двенадцать членов высшей контрольной комиссии в своем государстве он назвал евфинами (εὐ φῖνοι, от греч. εὐφθῶνῃ — отчет), по аналогии с одноименной должностью в Афинах¹⁰. Однако жесткие возрастные рамки — от 50 до 75 лет — напоминают скорее Спарту. Коллегия евфинов призвана была следить за должностными лицами, особенно за их финансовой дисциплиной (XII. 946a-c). Как и спартанские геронты, евфины сохраняли свою должность фактически пожизненно и пользовались огромными привилегиями (XII. 946a-e; 947a-d). Чтобы власти могли лучше контролировать выборы евфинов, процесс их избрания, по мысли Платона, следовало усложнить и сделать многоступенчатым.

* * *

«Законы» — самое проспартанское по своему тону произведение Платона. В нем наиболее полно представлена тема старости как наиболее подходящего возраста для управления государством¹¹. Как и в Спарте, у Платона почести, даруемые старикам, представляли собой кульминацию тщательно продуманной иерархии, базирующейся главным образом на возрасте. Именно в «Законах» философ определяет с педантичной дотошностью возрастные требования к руководителям своего идеального государства.

⁸ Такой же высокий возрастной ценз, как и для членов Ночного совета, Платон ввел для должностей, связанных с государственными cultами: список включал жрецов и жриц (VI. 759d), судей по уголовным делам, имеющим отношение к святотатству (IX. 878e), и, наконец, «руководителей дионисийских обрядов» (II. 671e).

⁹ Спартанцы согласно Ксенофону возвращались из своих обеденных клубов уже в полной темноте (Lac. pol. 5. 7). Как замечает Э. Пауэлл, «ночное совместное питание без сомнения означало консолидацию спартанского общества и сохранение его традиций» [6, p. 226].

¹⁰ Платон нашел этот орган вместе с названием в Афинах. Коллегия из десяти евфинов, общественных ревизоров, контролеров и аудиторов, принимала от граждан и проверяла жалобы относительно финансовых преступлений должностных лиц (Andoc. I. 78; Arist. Pol. VI. 5. 10. 1322b 11; Athen. pol. 48. 4).

¹¹ Напомним, что все три собеседника в «Законах» — старцы, которые ведут между собой неторопливый и бесконфликтный разговор. Философ, по крайней мере, однажды называет этот «триумвират» герусией (X. 905c).

И в реальной Спарте, и в воображаемом государстве Платона старшее поколение занимало почти все командные позиции в качестве отцов, учителей, судей, сенаторов, цензоров. В обоих государственных структурах самая консервативная возрастная группа оказывала влияние на все отрасли управления. В итоге именно она отвечала за будущий курс государства, формировала его ценности и его институты [6, p. 163].

ЛИТЕРАТУРА

1. Лосев А. Ф. Критические замечания к диалогу // Платон. Сочинения: В 3 т. — Т. 3, ч. 2. — М.: Мысль, 1972. — С. 591–602.
2. Cartledge P. Agesilaos and the Crisis of Sparta. — L.; Baltimore, 1987. — 508 p.
3. David E. The Spartan Syssitia and Plato's Laws // American Journal of Philology. — Vol. 99, № 4. — 1978. — P. 486–495.
4. Finley M. I. The Elderly in Classical Antiquity // Greece & Rome. 2nd Series. — Vol. 28, № 2. — 1981. — P. 156–171.
5. Powell A. Athens and Sparta. Constructing Greek Political and Social History from 478 BC. 2nd ed. — L.; N. Y.: Routledge, 2001. — 464 p.
6. Powell A. Plato and Sparta: modes of rule and of non-rational persuasion in the Laws // The Shadow of Sparta. Ed. by A. Powell and St. Hodkinson. — L.; N. Y.: The Classical Press of Wales, 2003. P. 273–321.

NUMERUS КАК «ИМПЕРСКИЙ» КОНЦЕПТ В МЕТАФИЗИКЕ РИТМА АВРЕЛИЯ АВГУСТИНА

В статье обращается внимание на уникальность латиноязычного концепта *numerus*'а как рефлексии действительности античного духа, вступившего в свой имперский период. Подобно тому, как римское государство было воплощением субстанционального принципа античности — подчинения всего особенного всеобщему, определенность «ритма» в латинской культуре как «числа» свидетельствует о том, что в форме этого концепта античность не только возводила партикулярную красоту сущего к красоте универсальной, но и погружало прекрасное как таковое в логическое как в его субстанцию.

Ключевые слова: Августин, метафизика, *numerus*, *uti/frui*.

A. A. Tashchian

Numerus as an "Imperial" Concept in St. Augustine's Metaphysics of Rhythm

The article studies the uniqueness of the Latin concept *numerus* as a reflection of the reality of antique spirit entering into its imperial period. Just as the Roman state embodied in objectivity the substantial principle of antiquity subordination of everything particular to universal, the definition of rhythm in Latin culture as number provides strong evidence that in the form of this concept antiquity not only elevated particular beauty of existence to universal beauty but also immersed the beautiful into the logical as its substance.

Key words: St. Augustine, metaphysics, *numerus*, *uti/frui*.

Метафизический характер античной культуры заключался в том, чтобы возвести непосредственно наличную в созерцании реальность, конечное особенное бытие в интеллектуальный мир идеального, всеобщего. Средним термином, в определенности которого начиналось духовное восхождение от чувственного наличного бытия в область субстанциональной всеобщности,

* Андрей Артемович Тащиан — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Кубанского государственного университета, tashchian@kubsu.ru.

Статья подготовлена в рамках проекта «Метафизика ритма Аврелия Августина», грант РГНФ № 13–03–00038.

была *красота*, и именно она — ступень античного сознания (т. е. тот образ, до которого смог развить себя дух в древности, прежде чем познаваться в форме самости, или мысли). Именно в красоте логическое получает воплощение в действительности, тем самым являясь духу и обретая свою предметность. Благодаря явлению логического в красоте себе самому начинается его сознательная работа над собой.

Но для того, чтобы красота как необходимое условие метафизического подъема духа была *осуществлена*, чтоб она была не только понятием, но и *реальностью*, заключающей крайние члены бытия, она сама должна быть положена как форма, в определенности которой противостоящие моменты обнаруживали бы себя как конкретное единство и — главное — как анагогический процесс. У Августина, как, впрочем, и у всей античности, имелось немало мыслительных образований, «габитус» каковых в той или иной степени говорил бы о них как о внутренней связности целого. Мы, однако, убеждены, что в сфере прекрасного наиболее принципиальным является определение *ритма* (*rhythmus, numerus*).

Заметим, что здесь ритм берется отнюдь не в том его узком значении, сообразно с которым он определяется у африканца как, скажем, «непрерывное сочетание стоп» [7, col. 1115]. В этом сугубо «техническом» смысле слова употребление ритма в трактате «О музыке» Августина (его важнейшем (и единственном сохранившемся) произведении, посвященном эстетике) ограничено рамками третьей книги. Примечательно и то, что хотя в этой резервации ритм в оригинальном тексте обозначается как «*rhythmus*», эта латинская калька греческого *ῥυθμός* обладает, конечно же, и более широким значением. Так, в письме к епископу Меморию Августин, характеризуя данное сочинение, указывает, что все его шесть книг занимают как раз ритмом (*conscripti de solo rhythmo sex libros*) [8, col. 369]. Как бы то ни было, отмеченная «генеральная» определенность ритма в латинской письменности в целом и у Августина в частности, как правило, выражается термином «*numerus*». Последний же представляет фундаментальный интерес потому, что одним своим значением он раскрывает ритм как еще только чувственную, хотя и упорядоченную, стихию, заключающую в себе в качестве оснований своего бытия сверхчувственные «тайники», другим же — а именно тем, что он есть число — утверждает его в умопостижимом мире непреходящих сущностей. Тем самым мы вправе полагать, что ритмика становится ключевым «гештальтом» в образовании античного духа благодаря тому, что универсальное метафизическое восхождение совершается в особенности латинского концепта *numerus*. Однако мы должны помнить, что сфера концептуального есть не произвольный продукт культуры того или иного индивида, а духовный пласт, образуемый в процессе рефлексии сложившейся действительности. Поэтому в содержании августиновского понимания ритма необходимо рассмотреть объективно-историческую подоплеку.

Начнем с того, что Августин, конечно же, не был первым римским автором, употребившим латинское слово *numerus* для выражения понятия ритма. В этом смысле он лишь следовал установленной задолго до него традиции, носителем каковой был уже Цицерон. Последний же утверждал, что все,

что подпадает под определенную слуховую меру, называется *numerus*, а по-гречески именуется *ῥυθμός* («*Quidquid est enim quod sub aurium mensuram aliquam cadit... numerus vocatur, qui Graece ῥυθμός dicitur*») [6, p. 75]. Кроме того, заметим, что более века спустя в своих «Риторических установлениях» Марк Фабий Квинтилиан также хотел, чтобы под латинским термином *numerus* понимали греческий *ῥυθμός* (*numeros ῥυθμοῦς accipi volo*) [11, p. 532]. Однако известно, что латинский аналог греческого выражения имеет преимущественное значение *числа*, для которого в самом греческом имеется прямое соответствие — *ἀριθμός*, причем среди значений последнего «ритм» не обнаруживается. В свою очередь *ῥυθμός* может пониматься не только как любое повторяющееся размеренное движение или период времени (что как раз и привычно для нашего представления о ритме), но и как пропорция и симметрическое соотношение частей вне зависимости от того, двигается тело или же нет, отчего он даже мог выступать в значении простой упорядоченности. Более того, Аристид Квинтилиан в своем трактате «О музыке» утверждал, что слово «ритм» употребляется не только тогда, когда говорится о том, что движется (*κατὰ πάντων τῶν κινουμένων*), но также и о неподвижных телах, как в том случае, когда говорится о *благообразном* изваянии (*ἐπὶ τε τῶν ἀκινήτων σωμάτων ὡς φαμεν εὐρυθμον ἀνδριάντα*) [3, p. 20–21]. Упомянем и о том, что греческий «ритм» выявляет даже значения состояния или склада чего бы то ни было, а также формы, вида или очертания вещи и, наконец, значения образа, способа или метода [5, p. 1367].

Необходимо, конечно же, признать, что логическая связь между «числом» и «ритмом» была положена внутренним образом и осознана самими греками. К примеру, Аристотель в «Риторике» представил рассуждение следующей направленности. Речь, лишенная ритма, имеет незавершенный характер, а так как незавершенное неприятно и невнятно, то ей следует придать завершение. Все же завершается числом, и числом определенного характера речи является ритм (*περαίνεται δὲ ἀριθμῷ πάντα: ὁ δὲ τοῦ σχήματος τῆς λέξεως ἀριθμὸς ῥυθμὸς ἐστίν*) (1408b) [12, p. 85]. Аристид также определенно связывает ритмику и числовую сферу, когда, рассуждая о том, что может быть отнесено к области музыкального предмета (базовым элементом какового является ритмика), говорит, что она «для тех, кто продвинулся вперед, объясняет природу чисел и разнообразие пропорций...» (*προϊούσι δὲ τὴν τε τῶν ἀριθμῶν ἐξηγουμένη φύσιν καὶ ἀναλογιῶν ποικιλίαν...*) [3, p. 2]. Однако в случае с Августином, как и с римским духом в целом, мы имеем дело с этой связью как уже обналиченной, ибо она получила свою реализацию в едином языковом выражении. Но на каком же основании латинский термин *numerus*, а также образованные от него прилагательное *numerosus*, наречие *numerose* (*numerositer*) и существительное *numerositas*, служившие прежде лишь для экспликации отношений количества и численности, приобретают эстетическую нагрузку ритмической определенности?

Поскольку в собственно лингвистической области оснований для «расширения объема» этого понятия не обнаруживается, постольку мы полагаем, что его причину следует искать в особенности самого римского духа как завершающей фазы античной культуры. Для уяснения этого необходимо еще раз

вспомнить, что во времена св. Августина христианский мир пока еще не сошел с небес религиозного представления и не воплотился в созерцаемой действительности. А это значит, что эпоха, схватыванием какой в мышлении и была неоплатоническая философия в целом и августиновская в частности, оставалась эпохой осуществившего себя вполне римского государства. Если же принять в расчет слова немецкого классика о том, что в общем государственность народа зависит от его религии [1, т. 2, с. 181; 2, т. 3, с. 373], так как последняя составляет субстанцию его нравственности, то каким бы неожиданным на первый взгляд ни представлялось предлагаемое решение, основание, на котором античная мысль в своей латинской форме подавила терминологическую самостоятельность «ритма» по отношению к «числу», оказывается высвечиванием определенности римского религиозного сознания.

Как мы знаем, античный дух возникает как греческий, а греческая религия была религией красоты, искусства. Однако красота — это такая определенность духа, которая делает его ограниченным, так как она фиксирует всеобщность в форме конечного образа действительности. Поэтому сами греки, пресытившись блаженством прекрасного, пробудились в философии не только к тому, чтобы стремиться к *иной* красоте, но и к тому, чтобы в деятельности своих классиков суметь отнестись к ней негативно и начать рассматривать прекрасное вообще как то, что не естьвершенная тотальность, как то, что еще имеет цель в себе (а значит, непосредственно вне себя), отчего оказывается только средством и захватывается процессом целесообразной деятельности. Этой религией целесообразности как раз и была римская религия, боги которой серьезны и рассудительны в противоположность резвящимся по-ребячески богам греков. Но лишь в этой жесткой и даже жестокой рассудочности, столь смертельной по отношению к красоте, могло быть осуществлено возвышение духа, его освобождение от его природной особенности. Римская империя и ее религия, конечно же, подавляли особенную свободу и нравы отдельных наций, однако именно в этой негативности абстракции осуществляла себя чистая всеобщность логического. Как поясняет Гегель в «Лекциях по философии религии», «в качестве такового фатума римский дух изничтожил счастье и веселье прекрасной жизни и сознания предшествующих религий и свел все формообразования к единству и тождеству», но тем самым было достигнуто «упразднение конечности» [4, bd. 4, s. 591], благодаря чему все конечное было воспринято во всеобщее (хотя бы пока и в неистинной форме). Как следствие, греческая культура, включая философию, должна была пустить корни на почве римского духа и произвести в нем свои завершающие (декадентские, если угодно) плоды.

В этом контексте метафизическая позиция Августина в целом и в ритмике в частности является красноречивой иллюстрацией того, как все особенное должно распрощаться со своей самостоятельностью и признать господство всеобщего. Для вящего понимания нашего тезиса развернем оппозицию таких определений августиновского мышления, как *uti* (пользования) и *frui* (наслаждения), значимость какой выходит за рамки этической проблематики (в чьих границах она непосредственно формулируется) и представляет метафизический интерес в широком смысле слова. Августин развивает свои соображения

относительно этой оппозиции во многих произведениях, но особенно четко он высказывается по ее поводу в первой книге трактата «О христианской науке». Здесь он указывает, что предметы, которыми следует наслаждаться (*illae quibus fruendum est*), делают нас блаженными, а те, коими следует пользоваться (*istis quibus utendum est*) [9, col. 20], помогают нам достичь этого блаженства. Если же мы предпочитаем наслаждаться тем, чем следует только пользоваться, то мы из-за любви к низшему сбиваемся с пути и даже совсем отвращаемся от того, чем должны наслаждаться. При этом наслаждаться, по Августину, означает прилепиться любовью к вещи ради нее самой (*frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam*), а пользоваться — употреблять то, что есть в распоряжении, с целью достичь того, что любишь (*uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre*) [9, col. 20]. Ответ на вопрос о том, какими предметами должно лишь пользоваться, а какими можно и должно наслаждаться, вполне ожидаем: то, что относится к этому миру, имеет определенность телесного и временного, является предметом использования; то же, что относится к «невидимому Бога» (*invisibilia Dei*), т. е. к области вечного и неизменного, есть предмет наслаждения [9, col. 20, 26]. Схожее объяснение соотношения *uti* и *frui* Августин дает в «О граде Божием»: «...то, чем мы наслаждаемся, доставляет нам удовольствие безотносительно к иному само по себе; а пользуемся мы тем, чего ищем ради другого» [10, col. 339]. Поэтому, заключает он, пользоваться следует временным, а наслаждаться — вечным, ведь конечное лишь средство достижения бесконечного. Иными словами, сфера особенного не может быть признана за подлинное бытие, не есть цель для себя, а значит, должна быть принесена в жертву на алтарь всеобщности. Даже ближнего следует любить, с точки зрения гиппонского епископа, не ради него самого, а исключительно ради Бога и в Боге [9, col. 27, 33]. Подобное толкование христианской любви, однако, христианским является лишь отчасти. Точнее говоря, именно потому, что оно не исполняет содержания христианского отношения, оно остается «ветхим», «имперским», лишь метафизическим. Так, Августин отмечает, что Бог не наслаждается нами, а только пользуется (*non ergo fruitur nobis, sed utitur*) [9, col. 34, 32]. Последнее, впрочем, оказывается в религиозном аспекте противоречащим представлению о Христовой жертве, а в собственно логическом плане превращает всеобщее в такую абстракцию, которая в своей же особенности только противоположна конечному, отчего перестает быть всеобщим. Как бы то ни было, для епископа Гиппона единственное прощение и оправдание конечного — это его смерть и консумация потусторонним бесконечным.

Рассматриваемую дихотомию (или же связку) «наслаждение-использование» мы в обязательном порядке обнаруживаем у Августина и в трактате «О музыке». Во-первых, данное соотношение присутствует в первой книге этого сочинения в несколько завуалированной форме, так как имеет иное терминологическое воплощение. Так, когда наш исследователь ритма изучает вопрос о том, что же считать музыкой в собственном смысле слова, он указывает на предосудительность наслаждения чувственной музыкой. Он, впрочем, допускает использование определенной толики такого рода удовольствия с целью расслабиться после великих трудов и восстановить духовные силы.

Однако делать это предписывается с крайней осторожностью и рассудительностью, ибо хотя из «здешней» ритмики весьма благоразумно что-либо *извлекать*, все же совершенно постыдно и безобразно даже иногда этим *увлекаться* (*interdum sic capere modestissimum est; ab ea vero capi vel interdum, turpe atque indecorum est*) [7, col. 1086] (курсив наш. — А. Т.). В явной же форме эта пара обнаруживает себя в шестой книге произведения и, пожалуй, неслучайно в той главе, которая трактует как раз о том, что посредством конечного рода ритмики душа пробуждается к тому, чтобы любить Бога. В ней Августин сначала вполне сообразно с римскими представлениями о добродетели (или доблести) дает описание своего идеала — «великого и воистину культурнейшего мужа» (*magnum quemdam virum et vere humanissimum*), который все телесные ритмы относит не к плотскому удовольствию, но лишь к телесному здоровью; а те, что действуют и возникают в соединении душ, обращает не к своему высокомерному превосходству, а к *пользе* самих же душ (*ad ipsarum animarum utilitatem*). Более того, ритмы, господствующие над теми, что имеют только чувственный и преходящий характер, этот идеальный человек опять-таки *использует* (*utitur*) не для праздного и губительного любопытства, а для необходимого одобрения или осуждения, и тем самым, наконец, к *пользе* ближнего (*ad utilitatem proximi*) [7, col. 1086–1087]. Далее же Августин поясняет то, каким должно быть наше отношение к «юдоли» особенного, к области конечной ритмики. В соответствии с его взглядом, ритмы, не достигающие формообразования разума (*numeri qui sunt infra rationem*), хотя и могут быть прекрасны в своем роде (*in suo genere*), эта их особенная красота не есть прекрасное всеобщим образом, т. е. в себе и для себя. Поэтому если душа избирает предметом своей любви их конечную красоту, то она любит в них не только то, что делает их прекрасными, а это — высший метафизический принцип вечного и неизменного равенства, но и их упорядоченность, имеющую преходящий характер. Но подобная любовь к низшей красоте оскверняет душу, ибо это низшее по сравнению с достоинством души должно презираться. Следовательно, эти конечные ритмы нельзя любить так, как если бы мы становились блаженными, *наслаждаясь* ими (*neque amemus eos, ut quasi perfruendo talibus beati efficiamur*). «От них, поскольку они временные... — заключает Августин, — мы будем воздерживаться, впрочем, *используя* их на благо (*his etenim, quoniam temporales sunt..., sed bene utendo carebimus*)» [7, col. 1187] (курсив наш. — А. Т.).

В заключение нашего рассмотрения практического отношения *uti-frui* в эстетическом аспекте отметим, что самым важным в нем для нас является то, что оно реализовывалось в границах одного и того же словесного образования — *numerus*'а, каковое приходится относить то к области преходящих ритмов, то к царству неизменных чисел, причем, разумеется, лишь последние признавались регионом истинного бытия и субстанцией первых. Вместе с тем, это означает, что латинский *numerus* как раз и был тем «имперским» концептом античного мышления, в котором вся область эстетического получала свою легитимацию, так как в нем конечная красота, чувственная ритмика «шла ко дну», но благодаря этому погружению принималась во всеобщность числа как логического принципа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. *Философия религии*: В 2 т. — М.: Мысль, 1976–1977.
2. Гегель Г. В. Ф. *Энциклопедия философских наук*: В 3 т. — М.: Мысль, 1974–1977.
3. *Aristidis Quintiliani De musica libri III* — Berolini: Sumptibus S. Calvaryi et Sociorum, 1882.
4. Hegel H. W. F. *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*: 17 Bde. — Hamburg: Meiner Felix Verlag, 1983–2007.
5. Liddel H. G., Scott R. *Greek-English Lexicon*. — New York: Harper & Brothers, Franklin Square, 1883.
6. *M. Tulli Ciceronis Ad M. Brutum Orator*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1885.
7. *Patrologiae cursus completus: Series Latina / Accurante J.-P. Migne*. — T. 32. — Paris, 1877.
8. *Patrologiae cursus completus: Series Latina / Accurante J.-P. Migne*. — T. 33. — Paris, 1902.
9. *Patrologiae cursus completus: Series Latina / Accurante J.-P. Migne*. — T. 34. — Paris, 1887.
10. *Patrologiae cursus completus: Series Latina / Accurante J.-P. Migne*. — T. 41. — Paris, 1900.
11. *The Institutio Oratoria of Quintilian*: In 4 vol. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959.
12. *The Rhetoric of Aristotle with a Commentary by E. M. Cope*: In 3 vol. — Cambridge: Cambridge University Press, 1877.

МОНТЕНЬ
КАК СОВРЕМЕННЫЙ ФИЛОСОФ
(к 480-летию со дня рождения)

В 2013 году исполнилось 480 лет со дня рождения Мишеля Монтеня (1533–1592) — философа, с которого начинается философия Нового времени. Автор предлагает необычный взгляд на его творчество, предлагая рассматривать Монтеня как мыслителя, проблематизирующего своё историческое время как современность. Таким образом, в статье предпринимается попытка связать этот жест самообоснования философии не с кантовской программой, а с литературными опытами французского писателя.

Ключевые слова: Монтень, современность, философия, самообоснование, Новое время, самописание.

*A. V. Dyakov
Montaigne as the Contemporary (Modern) Philosopher
The 480th anniversary of his birth*

The year 2013 marked the 480th anniversary of Michel Montaigne's birth (1533–1592) — the philosopher with whom the philosophy of the Modern Age begins. The author offers an unusual view on his creativity, suggesting considering Montaigne as a thinker who considered his historical time as the present. Thus, the article endeavors to establish connection of this gesture of self-foundation of philosophy not so much with Kant's program, but rather with literary attempts of the French writer.

Key words: Montaigne, contemporary, present, philosophy, self-foundation, Modern age, self-describing.

* Александр Владимирович Дьяков — доктор философских наук, профессор кафедры философии факультета философии, социологии и культурологии Курского государственного университета, a_diakoff@mail.ru.

У Монтеня мы можем найти все: коряющееся в себе самом бесконечное сомнение, религию, стоицизм. Напрасно полагать, будто он исключал какую-либо из этих «позиций» или навсегда признавал ее *своей*. Однако в собственном многосложном «я», открытом всем и вся, которое он постоянно изучал, Монтень, вероятно, в конечном итоге, нашел место всем неясностям, тайнам всех тайн, и еще чему-то такому, что было истиной в последней инстанции.

М. Мерло-Понти «Читая Монтеня»

Во времена больших потрясений и великих перемен появляются фигуры, которые всем своим существом выражают переходный характер своей эпохи. Они принадлежат в равной мере и старому, и новому, и в то же время — ни тому, ни другому. Они твердо стоят на своей исторической почве, но при этом они — сами по себе. Читая записки таких людей, можно увидеть физиономию их эпохи, и в то же время непрестанно удивляться тому, насколько порой чужды ей были сами авторы. Недостаточно сказать, что они предвосхитили грядущую эпоху, хотя в каком-то смысле это, конечно, так и есть. Однако предвосхитить — вовсе не значит стать своим для грядущих времен, ибо этим еще не наступившим временам эти люди столь же чужды. Мы бы предпочли сказать, что такого рода люди отрываются от своего берега, не приставая ни к какому другому.

Мы, разумеется, не забываем о том, что ни одному человеку не дано быть независимым от того, что его окружает. И вместе с тем мы допускаем, что некоторые люди способны начать мыслить не так, как их современники. При жизни они слывут чужаками, а у последующих поколений (если последующим поколениям есть до них какое-нибудь дело) могут приобрести репутацию зачинателей нового стиля мысли или письма. Однако для грядущих времен они так же архаичны, как были непонятны для своего времени. Такого рода фигурой и был Монтень.

Философ из башни

Мишель Экем де Монтень (1533–1592), со дня рождения которого в этом году исполнилось 480 лет, является ключевой фигурой для философии XVI в. Во многом его фигура была фигурой посредника — посредника между Средневековьем и Новым временем, посредника между гугенотами и католиками (он заслужил уважение и Генриха III, и Генриха Наваррского, но, будучи твердым католиком, скончался, слушая мессу). Он с гордостью говорил о своем благородном происхождении, но, по правде говоря, это благородство было сравнительно недавним — поместье и титул Монтень купил лишь его прадед-торговец в 1477 г. А мать его и вовсе происходила из еврейской семьи. Возможно, этим и объясняется отсутствие прочных семейных связей, которые могли бы намертво привязать Монтеня к той или иной из враждующих партий, которые скреплялись не столько религиозными,

сколько клановыми узами. Кроме того, хотя он часто упоминает о своих знакомых дворянах, большей частью он имел дело сперва с бордоскими горожанами, а потом со своими крестьянами. В общем, это был типичный гасконский помещик, со всеми достоинствами и недостатками, присущими провинциальному дворянству, мысли которого больше заняты сельским хозяйством, нежели политикой.

Совсем не замечать происходящего в политической жизни Франции Монтень, конечно, не мог. Во-первых, в те беспокойные времена его дважды избирали мэром Бордо. Во-вторых, в долине Гаронны, где стоял его замок, проживало много гугенотов, и во время первых двух религиозных войн XVI столетия (т. е. в 1562–1563 и 1567–1568 гг.) они вели боевые действия против католических армий. Во время третьей войны (1568–1570) королевские войска перемещались и к югу, и к северу от замка Монтень, а после Варфоломеевской ночи в Бордо имела место аналогичная резня (3 октября 1572 г.). Впоследствии враждующие армии продолжали перемещаться по долине Гаронны, а в 1587 г. в замке Монтень обедал сам Генрих Наваррский [17]. Таким образом, Монтень не мог забыть о той политической реальности, что окружала его со всех сторон и проникала сквозь стены его дома. Когда в стране идет затяжная гражданская война, ее трудно не замечать.

Точно так же Монтень вписывается в интеллектуальный климат своей эпохи [см. 19; 22–24]. Типичное для гасконского дворянина домашнее воспитание не привило ему вкуса к богословским тонкостям, но позволило полюбить латинских авторов, которым он с тех пор отдавал предпочтение перед греческими. Впрочем, серьезное знакомство французской читающей публики с греками только начиналось. Пока эта великая культура была представлена едва ли не исключительно Аристотелем, причем не оригинальным, а почти скрывшимся под напластованиями схоластических комментариев и толкований. Во всяком случае, Монтень, кажется, куда чаще говорит о людях и событиях, описанных Плутархом, нежели о своих современниках. Порой кажется, что он мог бы вслед за героем «Романа о Розе» сказать:

Я мысли древних повторяю,
А если и присочиняю, —
То лишь для красоты стиха
Я провожу два-три штриха...

[4, с. 446]

Впрочем, в этом не было ничего необычного. Ведь Ренессанс мыслил себя как возвращение к античности, так что древние авторы представлялись той эпохе как никогда актуальными. И если первые «опыты» действительно по большей части были компиляциями, то впоследствии Монтень хоть и не перестал повторять мысли древних, обратился к тому материалу, что представляли его собственное время и его мысль.

Аудитория, к которой обращался Монтень, состояла из таких же, как он, людей, имеющих досуг для размышлений и любопытство к окружающему миру. Он адресовался не обязательно к дворянству шпаги или к дворянству мантии,

но ко всем людям «благородного» происхождения. Это люди служилые, выполняющие те или иные общественные обязанности или просто занимающиеся делами своего поместья, не слишком бедные и не слишком богатые. Понятно, что крестьяне или горожане едва ли станут читать его досужие сочинения. Однако Монтень не рассчитывал и на принцев крови, с которыми у него не было ничего общего. В общем, читатели, на которых он рассчитывает, — «средние» люди его времени, а не избранные аристократы и не какие-то гипотетические «потомки» [см. 20].

Монтень изображает себя дворянином, на досуге балующимся философией, коллекционирующим душеполезные изречения древних и лишь время от времени высказывающим собственные замечания о прошедшем или о настоящем. Вместе с тем, подобно своему современнику Рамусу, Монтень стремится уйти от диктата авторитетов. Но, в отличие от Рамуса, он спрашивает у своего поколения:

Мы умеем сказать с важным видом: «Так говорит Цицерон» или «таково учение Платона о нравственности», или «вот подлинные слова Аристотеля». Ну, а мы-то сами, что мы скажем от своего имени? Каковы наши собственные суждения? Каковы наши поступки? [7, с. 177]

Он вовсе не против учености, хотя самому ему, по его же признанию, не случалось грызть ногти за изучением Аристотеля [7, с. 187; см. 21]. Но он требует большего: «Мы берем на хранение чужие мысли и знания, вот и все. Нужно, однако, сделать их собственными» [7, с. 177]. Ведь «если можно быть учеными чужой ученостью, то мудрыми мы можем быть лишь собственной мудростью» [7, с. 178]. Эта мысль Монтеня становится началом долгой традиции, которая найдет свое завершение у Канта, настаивающего на необходимости выйти из состояния «несовершеннолетия».

Единственным подлинным руководителем человека Монтень признает разум: «Рассуждение есть орудие, годное для всякого предмета, и оно применяется всюду» [7, с. 375]. Но рационализм сочетается у него с платоническим представлением о том, что цель философии — обретение добродетели, и с пониманием философии как приготовления к смерти (эту мысль он приписывает Цицерону, но сам, кажется, в конце концов предпочитает суждение о том, что хорошо жить куда важнее, чем хорошо умереть). Разум, говорит он, дался человеку слишком дорогой ценой — ценой бесчисленных страстей, во власти которых мы пребываем. А это значит, что разум не ведет к добродетели.

Монтень закладывает основания той традиции, что закрепил Декарт, — помещению собственного ума в условия, где он без помех может отдаваться мышлению:

Уединившись с недавнего времени у себя дома, я проникся намерением не заниматься, насколько возможно, никакими делами и провести в уединении и покое то недолгое время, которое мне остается еще прожить. Мне казалось, что для моего ума нет и не может быть большего благоденствия, чем предоставить ему возможность в полной праздности вести беседу с самим собою, сосредоточиться и замкнуться в себе [7, с. 41].

Он признавался, что писал свои «Опыты» только находясь дома и только от скуки. Однако ему редко удавалось усидеть в желанном уединении, ибо его постоянно заставляли выйти из этой исихии то гражданские, то политические дела. Должность мэра такого шумного города, как Бордо, не располагает к уединению. Поэтому Монтень ищет возможность всегда носить эту личную территорию с собой. Он оставил нам поистине бесценное описание места своего уединения — библиотеки в его замке, где он писал или диктовал свои «Опыты»:

Моя библиотека размещена в круглой комнате, и свободного пространства в ней ровно столько, сколько требуется для стола и кресла; у ее изогнутых дугой стен расставлены пятирусные книжные полки, и куда бы я ни взглянул, отовсюду смотрят на меня мои книги. В ней три окна, из которых открываются прекрасные и далекие виды, и она имеет шестнадцать шагов в диаметре [9, с. 58–59].

По-видимому, как предполагает Дж. Хоффманн [17, с. 165], Монтенева «библиотека» служила в то же время домашним музеем, в котором хранились коллекции всевозможных семейных реликвий, предметов из Аквитании и привезенных из Нового Света диковин. Такие «кабинеты» были общепринятыми в ту эпоху и, служа бессистемными хранилищами сведений по «естественной истории», немало способствовали чтению «книги природы».

Кроме того, хотя Монтень и стремится представить себя как крепко привязанного к своей гасконской почве (в буквальном и в переносном смысле) провинциального дворянина, обо всем берущегося судить лишь с точки зрения здравого смысла и того, что каждый день у него перед глазами, некоторые биографические факты заставляют усомниться в его «простоте». У нас уже был случай заметить, что его знакомство с Аристотелем было более основательным, нежели признавал он сам. Теперь мы можем добавить, что Монтень не только читал Аристотелю физику в Школе искусств, но и посещал читавшиеся в Парижской школе анатомии лекции Жака Дюбуа, который у себя дома практиковал вскрытие трупов, запрещенное в учебных заведениях. По всей вероятности, он читал труды передовых итальянских врачей Леонардо Фиораванти и Джованни Арджентерио, а в Бордо общался с такими знаменитыми медиками, как Антуан Валет, Этьен Маниа и Пьер Пишо. И позднее, во время своих путешествия в Швейцарию и в Италию, он встречался с врачами-натуралистами Феликсом Платтером, Теодором Цвингером и Джироламо Боро. В те времена по всей Европе труды Авиценны вытеснялись сочинениями Галена, позиция которого была куда более открытой к экспериментальному знанию, и Монтень с энтузиазмом примкнул к этому повороту. А его медицинские познания в значительной мере стали основанием для его рассуждений. Таким образом, знакомство Монтеня с классической и современной мыслью отнюдь не было ни недостаточным, ни поверхностным. Тем интереснее его стремление представить дело так, будто пишет он, основываясь исключительно на способностях не отягощенного лишними знаниями и предрассудками разума, уединившегося в замковой башне.

Это стало духом нового времени — на фоне еще средневекового по своему духу коллективизма, которому христианская аскеза не была помехой, искать уединения. Р. Мандру считает, что в этом отношении «Монтень был исключением, которому можно только удивляться» [5, с. 179–180]. По-видимому, исключением это было лишь в той мере, в какой вообще является исключением философ.

Веселая философия

Чего же хочет Монтень? Он хочет возродить философию, вернуть радость философского мышления. Он признавался, что все делает весело, а все, что требует упорного труда, омрачает его. Поэтому, хоть он и хотел бы знать о мире больше, но, зная, сколь высока цена такого знания, не желал приобретать его во что бы то ни стало. Он не желал ломать голову ни над какой наукой, сколь бы ценной она ни представлялась. «Я не ищу никакого другого удовольствия от книг, кроме разумной занимательности, — честно писал он, — и занят изучением только одной науки, науки самопознания, которая должна меня научить хорошо жить и хорошо умереть» [8, с. 96]. Ведь наука, считал он, не является высшим благом и не может сама по себе сделать нас ни мудрыми, ни счастливыми. Более того, Монтень не думал, будто наука есть мать добродетелей, тогда как порок, соответственно, есть плод невежества. Он признавался, что видел много крестьян, которые были и мудрее, и счастливее университетских ректоров. Поэтому знание виделось ему вещью чрезвычайно полезной, но не имеющей решающего значения для человеческой жизни.

Кроме того, признавая способности человеческого разума ограниченными, Монтень сомневался в способности философии постичь истину. Подтверждение своему сомнению он находил в том обстоятельстве, что существует огромное количество несогласных между собой философских школ. Поэтому единственной школой, вызывавшей у него симпатию, был пирронизм (хотя и здесь он признавал, что его приверженцы явно перегибают со своим скептицизмом). Этот пирронизм Монтень приписывает и Платону, и Пифагору, полагая, что столь разумные мужи не могли всерьез верить в свои идеи и числа, и даже Аристотелю, скрывающему, по мнению Монтеня, за своим догматизмом все тот же пирронизм. Здесь, кстати, Монтень продолжает Рамусову атаку на аристотелизм и говорит, что учение Аристотеля, этого бога схоластики, хоть и считается незыблемым законом, но «быть может, столь же ошибочно, как и всякое другое» [8, с. 244].

Ведь и сам человеческий разум занимает весьма шаткую позицию, поскольку в разных случаях разное судит об одних и тех же предметах. Он то принимает нечто за истину, то объявляет его ложным.

«Разумом я всегда называю ту видимость логического рассуждения, которую каждый из нас считает себе присущей; этот разум, обладающий способностью иметь сто противоположных мнений об одном и том же предмете, представляет собой инструмент из свинца и воска, который можно удлинять, сгибать и приспособлять ко всем размерам: нужно только умение владеть им» [8, с. 275].

А потому единственно разумным оказывается скептицизм и воздержание от каких бы то ни было суждений. В особенности же Монтень избегает всякой зауми и интеллектуального тумана. «Я человек с умом грубоватым, со склонностью ко всему матерьяльному и правдоподобному», — говорит он [9, с. 316].

В итоге не только античная, но и вся вообще философия представляется Монтеню каким-то словоблудием: «она выступает в столь разнообразных облициях и содержит столько разных положений, что можно найти в ней любые наши домыслы и бредни» [8, с. 252]. Свои убеждения и жизненные правила Монтень считал «естественными», т. е. не навеянными никакой философской доктриной, и утверждал, что они лишь случайным образом совпали с тем, что излагали те или иные философы. «Каков был строй моей жизни, я узнал только после того, как она была прожита и близка к завершению; вот новая фигура непредвиденного и случайного философа!» [8, с. 252–253]. Но это не значит, что философия в глазах Монтеня не имеет никакой ценности. Напротив, на его взгляд, она оказывается весьма полезна и всего лучше отвечает своему предназначению, когда обличает в человеке его самомнение и тщеславие и когда искренне признается в своих бессилии и невежестве.

Поворот от стоицизма к скептицизму [см. 11; 12] приводит Монтеня не только к отказу от всякого аскетизма и превознесению жизнелюбия, но и к представлению о непосредственной и полной зависимости духа от тела. Поразительно, что у этого писателя еще столь близкого к Средневековью столетия совершенно отсутствует вера в бессмертие души и в продолжение ее существования после смерти телесной оболочки. Должно быть, именно поэтому с годами он все внимательнее присматривается к жизни тела, не брезгуя никакими ее проявлениями. Кроме того, скептицизм нужен ему, чтобы «демонтировать претензии человеческого разума быть источником эпистемологической уверенности» [21, с. 60]. Он хочет уйти как от заблуждений науки, так и от нелепых предрассудков обыденной жизни.

Конечно, не стоит представлять Монтеня строгим рационалистом или человеком, доверяющим лишь позитивному знанию. Он охотно верил в баснословия Плиния и Геродота — и в безголовых людей, и в циклопов, и в людей с песьими головами, и в полулюдей-полурыб, и в оборотней и т. п. [8, с. 227–228]. Не был он и ниспровергателем традиции вроде Рамуса, полагая, что человеку больше всех прочих животных пристало бы ходить в шорах, глядя лишь себе под ноги и не уклоняясь от предначертанных законами и обычаями колеи [8, с. 268]. Между тем, сам он не собирался отгораживаться от мира шорами, был весьма любознателен и, когда оставлял уединение своего замка, объездил всю Южную Германию и Италию — по-видимому, отнюдь не только в оздоровительных целях. Но, если Монтень не был строгим рационалистом, едва ли его можно причислить и к «натуралистам», которых в таком количестве породило Возрождение. Атеистический натурализм той эпохи претендовал на объяснение происхождения мира без божественного участия, однако Монтень, при всем своем скептицизме, не был готов к столь радикальному отрицанию Бога.

Он, конечно, обладал скептическим характером и не склонен был доверять всему без исключения. Он прекрасно знал, что свойственно ошибаться и отдельному человеку, и всему человечеству в целом. Однако отсутствие легковерия еще не делает его абсолютным пирронистом.

...Ему не был присущ чистый скептицизм, заключающийся в бесконечных рассуждениях, никогда не приводящих к решению или действию, — пишет Д. М. Фрейм. — Его поэтическая устремленность, его гордая порывистость гасконского дворянина, крепкий здравый смысл потомка преуспевающих купцов — все это удерживало его от скептицизма... [15, с. 8–9]

Скептицизм заслуженно вызывает сомнение у многочисленных исследователей. Конечно, Монтеня часто объявляют основателем современного скептицизма, предполагая при этом, что он стал использовать аргументацию античного скептицизма в XVI столетии («...Пирронисты — это не секта людей, убежденных в своей правоте, а секта лжецов, — писали А. Арно и П. Николь. — Не случайно, излагая свои взгляды, они часто сами себе противоречат, ибо сердце у них не в ладах с языком. Это можно видеть у Монтеня, попытавшегося возродить в прошлом столетии пирронизм» [1, с. 11]). Однако здесь-то и возникают бесконечные сомнения, ведь его мысль имеет характерные особенности, идущие вразрез со скептицизмом, во всяком случае, с античным пирронизмом. Энн Хартл [16] удачно суммирует моменты расхождения Монтеня с традиционным скептицизмом в пяти пунктах: во-первых, Монтень зачастую выказывает крайнюю доверчивость, граничащую с наивностью (и мы только что говорили об этом). Во-вторых, Монтень выносит суждения, тогда как скептицизм предписывает от них воздерживаться. В-третьих, он не только не стремится к идеалу незыблемости, но, напротив, всячески потакает непостоянству своего сознания. В-четвертых, «Опыты» как проект, нацеленный на самопознание, оказываются отнюдь не скептическим, а скорее сократическим сочинением. Наконец, в-пятых, Монтень — не атеист, а убежденный католик. «Сказав о Монтене “скептик”, то есть что он, ставя вопросы, в том числе и знаменитый вопрос “что я знаю?”, не дает на них ответа и забывает при этом добавить, что ничего не знает, — мы полагаем, что сказали о нем все», — писал М. Мерло-Понти [6, с. 227]. Но при этом, замечал он, Монтень «со всей силой страсти доказывает, что наряду с вещами существуем и мы» [6, с. 237].

Сотворение автора

Пожалуй, самым значительным, что принес в философию Монтень, было его внимание к себе как к частному человеку, чьи недостатки превосходят достоинства. «Авторы, говоря о себе, сообщают читателям только о том, что отмечает их печатью особенности и необычности; что до меня, то я первый повествую о своей сущности в целом, как о Мишеле де Монтень, а не как о филологе, поэте или юристе» [9, с. 27]. Он много говорит о своем невысоком росте, о своем скверном почерке, о неспособности к телесным упражнениям и к музыке... «Тот предмет, который я изучаю больше всякого иного, — это я сам. Это моя метафизика, это моя физика» [9, с. 365]. Ведь лучше хорошо понимать самого себя, чем Цицерона, а наш собственный опыт способен умудрить нас в достаточной степени.

Конечно, само по себе сочетание физики и психологии не было чем-то новым, ведь уже античные философы заботились о том, как привести в соответствие свои взгляды на космос, и вполне справедливым представляется замечание Дж. Хоффмана о том, что «Монтень восстанавливает платоновскую гомологию между физикой и этикой» [17, с. 176]. Впрочем, если Монтень предполагал некую упорядоченность в космосе, в своих мыслях и записях он допускал полный хаос. В этом его существенное отличие как от античных философов, так и от стремящегося упорядочить свой разум Декарта. А кроме того, Монтень считает, что ни физика, ни метафизика не могут дать удовлетворительное объяснение человеческой природе; скорее наоборот, человек служит объяснением и тому, и другому.

Он не просто представитель определенного типа, не акцидентное воплощение универсалии, а индивид, причем индивидуальность его — единственная ценность, которой он обладает, — создается именно личными недостатками, а не образцовыми добродетелями. Монтень отдавал себе отчет в том, что, занимаясь своих «Опытах» составлением предельно честного автопортрета, он одновременно писал исповедь (в чем ничего нового не было) и создавал некое воображаемое: «Моя книга в такой же мере создана мной, в какой я сам создан моей книгой. Это — книга, неотделимая от своего автора... Потерял ли я даром мое время, с такой настойчивостью и тщательностью отдавая себе отчет в том, что я такое?» [8, с. 397]. Такая позиция, в которой уже маячит призрак Пруста, для XVI века была радикально новой.

Человеческое Я, личность не есть нечто застывшее и законченное. Как и весь мир, она постоянно меняется. Поэтому меняется и описываемая Монтенем личность. По его собственным словам, он предстает перед читателем «стоя и лежа, спереди и сзади, поворачиваясь то правым, то левым боком, во всех своих естественных положениях» [9, с. 205], а его «Опыты» есть не что иное, как «беспорядочный набор всякой всячины» [9, с. 229–230]. Такое пристальное, порой кажущееся даже преувеличенным внимание к собственной персоне в какой-то мере можно считать выражением монтеневского скептицизма, его принципиального стремления доверять лишь тому, что всегда находится перед глазами. Неизменно пронизательный Мерло-Понти замечает:

Он делал это потому, что для него любое учение, отдаленное от наших повседневных забот, таит в себе ложь, и мечтал о книге, где впервые наряду с теми или иными идеями была бы изложена история жизни, в которой они зарождаются и которая меняет их смысл [6, с. 229].

В силу такого самоотношения Монтень вообще не считал себя философом, ведь философ (во всяком случае, таким он представлялся в те времена) — это человек, безразличный к мелочам повседневной жизни и постоянно отстаивающий одни и те же тезисы. У. Лангер суммировал особенности мысли и письма Монтеня следующим образом. Во-первых, он не доверяет универсальным суждениям и вообще отказывается от общего в пользу единичного. Во-вторых, он чрезвычайно внимателен к телу и к тому влиянию, что оно

оказывает на человеческую мысль. И в-третьих, он сам неизменно присутствует в собственном дискурсе [18, с. 1–2]. В общем-то, мы уже отметили все эти черты по отдельности, но теперь, сведенные вместе, они позволяют нам сказать, что эта триада — единичное, телесное, Я — дает нам тот самый образ философа как частного мыслителя, руководствующегося исключительно своим личным опытом и способностями своего разума, который остается с нами вот уже пять столетий.

Д. М. Фрейм справедливо замечает, что «лучшую книгу о Монтене давно уж написал сам Монтень» [15, с. 4]. Монтень и впрямь настаивал на том, что он сам написал о себе все, что посчитал необходимым, так что его образ у тех, кому случится читать его «Опыты» в будущем, не должен подвергаться никаким дополнениям или исправлениям. Этот гуманизм наложил отпечаток на все, о чем он писал — а писал он едва ли не обо всем, что только попадалось ему на глаза. Так сложился совершенно новый для того времени взгляд на мир, на историю, на географию — взгляд через призму уникального человеческого существования.

Времена, в которые выпало жить Монтеню, виделись ему временем смуты, когда недуг охватил все тело общества. Тот упадок, что он видел вокруг, должно быть, представлялся ему всеобщим упадком старого мира, одряхлевшего и ожидающего, когда на смену ему придет новый. Ведь его «Опыты» стали едва ли не первой попыткой осмыслить открытие Нового Света, наполненного вещами прежде невиданными и опровергающими привычные представления о действительности, в том числе и те, что утверждают Библия и Отцы Церкви. Монтеню было дано узреть «дивный новый мир», что позволяло представить себе некую иную форму существования.

Новый Свет для него — не занятная диковина и не просто феномен радикальной инаковости, позволяющий взглянуть на собственную культуру со стороны. География носит для Монтеня куда более личный характер. «...География “Опытов”, — замечает Том Конли, — становится частью спекуляции эссеиста о природе мира, судьбу которого он, как и всякое человеческое существо, разделяет уже по факту своего рождения» [13, с. 76]. Монтень смотрит на современный ему мир не как политик, оценивающий расстановку сил на европейской шахматной доске, и не как гасконский помещик, которому есть дело только до своих виноградника и псарни, но как частный человек, стремящийся осмыслить свой человеческий удел в земном мире. Возможно, для него разница между Новым Светом и Атлантидой была не так уж велика. Во всяком случае, едва ли он проводил между ними различие как между реальностью и вымыслом. Однако Атлантида была исчезнувшим миром прошлого, тогда как Америка — миром, которому лишь предстояло возникнуть. Более того, этот мир возникал на глазах у современников Монтеня (который сам, разумеется, и не помышлял о путешествии через океан) и мог стать либо новым раем, либо вместилищем всех пороков Старого Света. И вместе с тем, это было видение апокалипсиса, в который теперь вписывался Новый Свет и открытие которого служило началом апокалиптических событий. Перед нами открылся Новый Свет, а значит, Старый может исчезнуть. В каком-то смысле он даже должен исчезнуть, дав место Новому.

Когда речь заходит о «дикарях» и «язычниках», Монтень видит в них не столько чужое, сколько свое. Он неизменно на стороне «дикарей», усматривая в их поступках добродетели, утраченные европейцами. Впрочем, это не те «благородные дикари», которыми будут восхищаться французские писатели последующих столетий [см. 14]. Это такой же материал для «опытов», как и античная или европейская история. Монтеня они интересуют тем, что представляя собой нечто новое для взгляда образованного европейца, привыкшего считать своими ближайшими соседями античных героев и мыслителей. Монтень часто восхищался Катоном, видя в античном герое вечный образец гражданских и личных добродетелей, которые в свой век он встречал нечасто. Теперь же он видит те же мужество и доблесть у американских индейцев — жителей Нового Света, откуда поистине может воссиять новый свет.

Монтеню нужна была эта новизна. Конечно, он был человеком Ренессанса с его культом античности. Однако он был скептиком (с теми оговорками, что нам уже случилось сделать), и едва ли его мог устроить культ античности, отрицающий все современное как второстепенное и неинтересное. Монтень стал столь заметной фигурой в истории европейской мысли потому, что предвосхитил не только Пруста, но и Канта с его вопрошанием о современности, из которой мы пытаемся помыслить самих себя.

В статье — ответе на вопрос «Что такое Просвещение?» (1784) Кант, дав свое знаменитое определение («Просвещение — это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине» [3, с. 29]), задает вопрос о той эпохе, в которую он живет, и отвечает на него, что «мы живем в век *просвещения*» [3, с. 35]. Этот текст всегда признавался весьма значимым, его часто цитировали и интерпретировали на разные лады. Мишель Фуко в своей лекции от 5 января 1984 г. сказал:

...Вопрос, который в первый, хотя и не в последний раз... появляется у Канта, — это вопрос о настоящем, вопрос о современности: что происходит сегодня? Что происходит сейчас? Что такое «сейчас», внутри которого мы так или иначе пребываем, и что это за место, та точка, [в которой] я пишу?.. Что в настоящем делает современной философскую мысль? [10, с. 23].

История философии нередко обращается к теме «самосознания» философов или философии в целом. Только здесь мы можем видеть жизнь рефлексирующего разума, только здесь можно прикоснуться к философии, а не к ее непосредственным или побочным продуктам. Вопрос только в том, как это сделать: как искать это самосознание философа, не получая ни телеологическую историю философии в гегелевском духе, ни парциальные объекты вроде черепа Вольтера в детстве. Недаром Поль Валери в своей лекции о Декарте заметил: «Мы по собственному опыту прекрасно знаем, что личность едина и тождественна себе только извне и в чужих глазах» [2, с. 160].

Монтень был и хотел быть простодушным философом. Он неизменно отказывался размышлять в рамках оппозиции «трансцендентное/имманентное». Но в этом своем простодушии он уже давал ответы на важнейшие для философии вопросы о ее современности и о самовопрошании того, кто пишет,

пробывая в этой современности и сознавая ее. Он отвечал очень просто, настолько просто, что многие ближайшие потомки усматривали в этом какое-то коварство, лукавую попытку обмануть нас своим видимым простодушием. Возможно, он и впрямь был не столь прост, как хотел показать. Совмещение кантовского проекта с проектом прустовским в далеком XVI столетии делает эти подозрения оправданными.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арно А., Николь П. Логика, или искусство мыслить / Пер. В. П. Гайдамака.— М., 1991.
2. Валери П. Декарт. Пер. И. С. Разумовского // Вопросы философии.— 2005.— № 12.
3. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? / Пер. Ц. Г. Арзаканьяна // Кант И. Сочинения: В 8 т.— Т. 8.— М., 1994.
4. Лоррис М., Мен Ж. Роман о Розе / Пер. И. Б. Смирновой.— М., 2007.— С. 446.
5. Мандру Р. Франция раннего Нового времени.— М., 2010.
6. Мерло-Понти М. Читая Монтеня / Знаки / Пер. И. С. Вдовиной.— М., 2001.
7. Монтень М. Опыты. Кн. 1.— М., 1954.
8. Монтень М. Опыты. Кн. 2.— М., 1958.
9. Монтень М. Опыты. Кн. 3.— М., 1960.
10. Фуко М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году / Пер. А. В. Дьякова.— СПб., 2011.
11. Brahami F. Le scepticisme de Montaigne.— Paris, 1997.
12. Brahami F. Le travail de scepticisme (Montaigne, Bayle, Hume).— Paris, 2001.
13. Conley T. The «Essays» and the New World // The Cambridge Companion to Montaigne / Langer U. (ed.) — N. Y., 2005.— P. 74–95.
14. Dickason O. The Myth of the Savage and the Beginnings of French Colonialism in the Americas.— Edmonton, 1997.
15. Frame D. M. Montaigne's Discovery of Man. The Humanization of a Humanist.— N. Y., 1955.
16. Hartle A. Montaigne and Scepticism // Cambridge Companion to Montaigne / Langer U. (ed.) — N. Y., 2005.— P. 183–206.
17. Hoffmann G. Montaigne's Career.— Oxford, 1998.
18. Langer U. Introduction // The Cambridge Companion to Montaigne / Langer U. (ed.) — N. Y., 2005.— P. 1–8.
19. Maclean I. Montaigne philosophe.— Paris, 1996.
20. Millet O. La Première reception des Essais de Montaigne (1580–1640).— Paris, 1995.
21. O'Brien J. Montaigne and antiquity: fancies and grotesques // The Cambridge Companion to Montaigne / Langer U. (ed.) — N. Y., 2005.— P. 53–73.
22. Starobinski J. Montaigne en mouvement.— Paris, 1982.
23. Tournin A. Montaigne: la glose et l'essai.— Lyon, 1983.
24. Villey P. Les Sources et l'évolution des «Essais» de Montaigne.— 2 vols.— Paris, 1933.

ЛИНИЯ МИР — ВЕЩЬ — СЛОВО В ПОЗДНЕЙ ОНТОЛОГИИ М. ХАЙДЕГГЕРА

В статье предлагается оригинальный подход к поздним текстам М. Хайдеггера, предполагающий не накидывание на них жестких всеобъемлющих структур, а проведение отдельных смысловых линий. Этот подход реализован на примере линии мир-вещь-слово, конечная формула которой, после проведенного анализа, обозначена следующим образом: мир-«четверица», веществуясь вещью, входит в полноту своего присутствования как сущего поэтическим словом.

Ключевые слова: Хайдеггер, линия, мир, вещь, слово.

A. V. Stepin

The Line “World — Thing — Word” in Late Heidegger’s Ontology

The article offers an original approach to Heidegger’s late texts, which suggests drawing separate semantic lines in them, rather than adhering to them rigid overwhelming structures. This approach is realized on the basis of the example of the line “the world — the thing — the word”, the final wording of which, on having conducted the analysis, is defined as follows: the-world-“the-fourfold”, being materialized by the thing, enters the fullness of its presence as beings with a poetic word.

Key words: Heidegger, line, world, thing, word.

Мартин Хайдеггер еще при жизни стал классиком философии XX в. Незадолго до своей смерти он написал: «Unterwegs im Wegfeld des sich wandelnden Fragens des mehrdeutigen Seinsfrage», «на пути среди троп изменяющихся вопрошаний многозначного вопроса о бытии» [14, S. 437]. Это строчка из незавершенных набросков предисловия к собственному собранию сочинений, над которым он работал последние годы жизни. Эта строчка — последний комментарий Хайдеггера к своему наследию. Ей он пытается прописать свой метафизический топос в истории вопрошания о бытии, т. е. в истории фило-

* Антон Владимирович Степин — аспирант, ассистент кафедры философии и гуманитарных наук Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина, stepinwelt@mail.ru.

софии. Но что хотел Хайдеггер сказать этими словами? Прежде всего, то, что путь есть собирающее троп. Путь есть судьба, поэтому мы говорим «наши пути разошлись». Путь Хайдеггера — это путь спрашивания о бытии. Но по этому пути можно пройти разными тропами. Разные стратегии могут быть задействованы в подкрадывании к главному феномену Всего в его тотальности. И сбывшаяся персональная интеллектуальная история немецкого мыслителя ярко свидетельствует нам об этом. Беглый сказ, показывающий Хайдеггера, обнаружит в нем, по крайней мере, две таких тропы: тропа *Dasein*, раскрываемая наиболее полно в «Бытии и времени» и тропа позднего Хайдеггера, раскрытию которой посвящены тексты, написанные после середины тридцатых годов. Эти подступы не противоречат друг другу, они по-разному выводят к одному.

Наличие разных троп-подступов, признаваемое Хайдеггером, уже свидетельствует о сложности систематизации его мышления. Если ранний Хайдеггер мыслит формально-логически, и отсюда мы можем сделать вывод о возможности более или менее успешных попыток объять его философию структурой, то поздний Хайдеггер совсем не таков. Он не пишет больших произведений. В основном это доклады, статьи, записки. Свою мысль он излагает крайне «темно», как это делал один из самых чтимых им мыслителей — Гераклит. Тексты рассчитаны на слушание и в-слушивание, а не на чтение. Их основа — образность, а не логическая выверенность, поскольку целью текста или доклада является не строгое выстраивание аргументации в защите некоторого тезиса, а репрезентация специфического способа мыслить. Следование традиционной логике повествования означало бы лишь декламирование деструкции западноевропейской метафизики (ранний Хайдеггер), а не саму деструкцию (поздний Хайдеггер). При этом последняя оказывается положительной, поскольку является не просто чистым актом отрицания, но показывает, даже заражает искомым — подлинным миром «четверицы».

Поэтому наиболее эффективной стратегией интерпретации поздних текстов является не накидывание на них жестких структур, что, в конечном счете, ведет или к насилию над Хайдеггером, или к «недотягиванию» до Хайдеггера, а проведение по ним линий. Но эти линии не просто прямые, они собирает собой неровности, складки, обуславливающие содержательную составляющую. Складка — это некий смысловой сгусток на линии бессодержательной связи. Ровность линии не значит ничего без нанесенных на нее складок. Так линия становится расположенностью в ряд сущностно связанных друг с другом понятий, образов; чертой, проведенной по плоскости; контуром мысли на поверхности слов. И нижеследующий текст есть не что иное, как попытка балансирования на одной из множества таких линий, рожденных *Heideggerwelt*. Это линия мир — вещь — слово. Первая ее складка — «мир».

1. Мир — понятие, которое сохраняется в фокусе интенции Хайдеггера с самых ранних работ. От «подручного» мира «Бытия и времени» (1927), он приходит к миру как открытости в «Истоке художественного творения» (1935). Но это не последнее слово Хайдеггера о мире. В докладе «Вещь» (1950) можно обнаружить следующее: «Мы именуем событие зеркальной игры едино-сложенности земли и неба, божеств и смертных миром» [6, с. 449]. Сама эта «едино-сложенность» названа Хайдеггером «четверицей» (*das Geviert*). Большинство

исследователей сходится во мнении о том, что «четверица» — центральный образ его позднего мышления [18, s. 76]. И с этим трудно не согласиться, но нужно и добавить что это один из самых сложных для интерпретации образов-понятий, вообще рожденных его мыслью, о чем свидетельствует внушительное количество оригинальных истолкований этого концепта. Только в пространстве русского языка созданы, по крайней мере, три: нумерологическое Е. В. Фалева [3], топологическое В. А. Подороги [2] и мистико-политическое А. Г. Дугина [1]. Все они имеют право на существование. Таков Хайдеггер.

Пеггелер, один из самых значимых исследователей творчества Хайдеггера, пишет в своем фундаментальном сочинении: «Когда Хайдеггер мыслит мир как четверицу, он мыслит вслед старейшим идеям. Человек, которому мифический опыт мира еще был родным, испытывает его как бракосочетание земли и неба, а самого себя как смертного, стоящего под гнетом бога» [17, с. 248]. Это мифологическая трактовка. Она в некотором роде снимает собой вышеуказанные и более остальных говорит о Хайдеггере, нежели о топосах мысли его интерпретирующих исследователей. На миф указывает и реальность «четверицы» (что может быть «реальнее» мира?); и ее синкретичность (принципиальная непостижимость средствами формальной логики); и эмоциональная окрашенность (лишь согласно внутренней предрасположенности, ладу, строю можно понять ее «зеркальную игру»); и принципиальное исключение субъект-объектных отношений из ее пространства (человек здесь не подлежащее, полагающее нечто противостоящее, а момент игры смыслов; он и есть миф, мир) и т. д. Философ описывает моменты, составляющие «четверицу», следующим образом:

«Земля растит и носит, питая, плодит, хранит воды и камни, растения и животных. <...> Небо — это путь Солнца, бег Луны, блеск звезд, времена года, свет и сумерки дня, тьма и ясность ночи, милость и неприятность погоды, череда облаков и синеющая глубь эфира. <...> Божества — это намекающие посланцы божественности. Из нее потаенно правящей, является Бог в своем существе, которое изымает его из всякого сравнения с присутствующим. <...> Смертные — это люди. Они зовутся смертными, потому что в силах умирать. Умереть значит: быть способным к смерти как таковой» [6, с. 448].

Словами Хайдеггера оживает миф о свадьбе Земли и Неба, рождающих Жизнь. «Небо» и «земля» здесь — топологические ориентиры «четверицы». На «земле» и под «небом» основывают свое жительство смертные, т. е. люди. Смертность — главнейшая характеристика человеческого существования. Осилевшая смерть как смерть, человек впервые получает возможность осуществить отношение себя к бытию как таковому. Это смертное существо ждет знаков божественного. Божественность же есть святость, тайна, даль священного, это намоленность храма и его молчание.

Четыре момента «четверицы» находятся в ситуации «зеркальной игры». Связь между ними подобна связи между монадами Лейбница или тому, что Гераклит называл словом *πόλεμος*. «Война — отец всего и всего царь; одних она объявляет богами, других — людьми; одних творит рабами, других — свободными» [4, с. 202]. *Πόλεμος* Гераклита — это изначальное единство противо-

положностей, сохраняющее напряженность между значениями антагонистов и при этом никогда не выводящее их за свои границы. Лишь в Борьбе боги становятся богами, а люди людьми. Вытаскивание какого-либо противника из ее события рушит сам смысл происходящего. Оно рушит гармонию. Хайдеггер, говоря о «зеркальной игре четверицы», создает нечто подобное квадролектике бытия, которая преподносится как новый (или давно упущенный) принцип, противопоставляемый господствовавшим в интеллектуальной истории Запада принципам единства, дуализма и троичности.

Мысль Хайдеггера очень тонка и глубинно религиозна. Порою те вещи, о которых пытается сказать философ, требуют не языка философии, а языка поэзии или даже языка богословия. Поэтому поздний Хайдеггер, разочаровавшись в первом, часто обращается к Ф. Гельдерлину, Р. М. Рильке, Г. Траклю, Р. Шару, ждет ответа от Экхарта и Псевдо-Дионисия Ареопагита. Невозможность схватывания сущности «четверицы» формальным языком и заставляет философа обратиться к мифопоэтической речи. Вводя в мифологическое пространство следящего за своей мыслью, Хайдеггер пытается приобщить его к древнему опыту мира. Но зачем он это делает? Да затем, что этот миф-«четверица»-мир оказывается пределом спрашивания о бытии. Не случайно философ под конец жизни начал писать слово «бытие» (das Sein) не только как *Seyn* (возможным эквивалентом этому будет русское «бытиё»), но и вообще отказался от позитивного его употребления. ~~Sein~~ — теперь пишет Хайдеггер. Примечательно и уточнение, которое он делает в тексте «К вопросу о бытии» (1955): «Знак перечеркивания, конечно же, не означает лишь негативное вычеркивание бытия. Он указывает скорее на четыре стороны четверицы и их собирание в месте перекрещивания» [16, S. 411]. «Четверица» — это лик самого бытия, того самого бытия, которым и грезит Хайдеггер. Но этот лик закрыт маской, или личиной. Имя личины — «по-став», das Ge-stell. Ge-stell является сущностью той установки, которую мы инертно воспринимаем вместе с культурой номинально с Платона, а фактически с Декарта. Установка, которая сводит мир к ресурсу, средству удовлетворения наших желаний, к картине, к маске, наконец.

2. Вторая складка линии — вещь. В уже упомянутом докладе «Вещь» Хайдеггер пишет: «Веществуя, вещь дает пребыть собранию четверых — земле и небу, божествам и смертным — в одно-сложности их собою самой единой четверицы» [6, с. 448]. «Четверица»-мир-миф-бытийный лик локализуется вещью. Ее сущностью является способность быть местом присутствия мира, способность собирания «четверицы» в одном топосе. Присутствие в вещи мира-«четверицы» задает ее онтологический уровень. Онтическим же уровнем будет ее конкретность, свойкость, тот неповторимый способ, каким она о-существляет, т. е. делает сущим, мир. Это не менее важный уровень, поскольку если вещь всего лишь место сборки мира, т. е. то, где он пребывает, тогда она теряет свою самость и, по существу, мы имеем везде лишь одну миро-вещь. Присутствие мира говорит нам о подлинной вещи, об осуществлении вещи как вещи. Но вещь конкретна. Ее конкретность задается специфическим способом, каким «четверица» вводится в присутствие.

Как случается, что мир приходит вещью? Может ли он прийти чем-либо другим? Хайдеггер дает ответы на эти вопросы в тексте «Вопрос о технике»,

рассматривая *ποίησις* или «про-из-ведение» и «производство». Различие этих двух способов заключается в том, как нечто приходит к присутствию. В случае «производства» его заставляют выйти, в случае «про-из-ведения» оно выходит само. Отсюда эксплуатация и извлечение, переработка и накопление, распределение и преобразование, — характерные черты «производства». Но в чем сущность самого «производства»? «Производство» стоит на вызове [11, с. 141], обращенном к природе. Вызов же может явиться только тогда, когда имеется отчужденность, некоторая даль. Именно отчужденность человека от φύσις скрывается за этим способом раскрытия. Кажется, так было всегда, причем это отдаление по мере сбывания истории все нарастает и нарастает. Но все-таки решающий момент таится в Новом времени. Истолкование природы как *res extensa*, сведение ее к математически просчитываемому «пред-мету», к «представленности» и есть отчуждение, обоснованное теоретически.

Мир, сведенный к «пред-мету», становится картиной. Говоря «картина мира», мы имеем в виду нечто большее, чем просто изображение чего-либо (в данном случае полотна сущего в целом). Мы имеем здесь сам мир, явившийся нам определенным образом. При этом образ или способ представленности определяется человеком, тем, как для него «обстоит дело» с миром, что напрямую зависит от понимания бытия в данную эпоху. «Картина мира, сущностно понятая, означает... не картину изображающую мир, а мир, понятый в смысле такой картины» [7, с. 69]. Отсюда необходимо следует редукция мира до картины, когда именно она является критерием существования того или иного сущего, а не наоборот. Тем самым сущее в целом лишается возможности войти в картину, а человек, ее устанавливающий, становится «господином» всего, что есть.

В «пред-мете» еще светится мир, хоть и пропущенный через пелену субъектности. Если его нельзя назвать местом мира, то можно, по крайней мере, — намеком на мир. Другое мы обнаруживаем в радикальном варианте «пред-мета» — «стоящем-в-наличии» [8, с. 315]. «Стояние-в-наличии» есть не что иное, как ситуация готовности для дальнейшего «производства». «Стоящее-в-наличии» уже не противостоит нам как «пред-мет», т. е. как нечто внешнее, поскольку не обладает самостоятельным существованием. «Стояние-в-наличии» *есть* для нас исходя из своего функционирования или того, что оно действует, работает, вовлечено в поставление. Так авиалайнер на взлетной полосе, не только не является вещью, но и не есть и «пред-мет». Мы можем представить его в этом качестве, но на самом деле, в сущностном горизонте, он есть только «стоящее-в-наличии», поскольку каждая его составляющая служит лишь возможности использования, а именно транспортировки чего-либо, будь то пассажиры или грузы. Авиалайнер держится только функцией.

«Пред-мет» и «стоящее-в-наличии» — это знамения эпохи забвения бытия, власти его личины-«поставы», которую Хайдеггер видит в современности. Но он грезит не этим миром (который мы даже миром-то можем назвать только условно). Ему нужен мир Истока, мир «четверицы», просто мир, в котором сбывается «про-из-ведение», повсюду царствует близость, а человек как смертный, как «пастух бытия» охраняет веществование вещей.

Но что такое «про-из-ведение»? «Про-из-ведение», или ποιησις, есть способ истинствования, это событие перехода потаенного в непотаенное. Широта этого слова, взятого в контексте греческой культуры, объемлет собою не только труд ремесленника и художника, но и сам φύσις, или «самобытное вырастание». Последний предстает даже как ποιησις в «высшем смысле», ибо сам несет в себе свое начало, начало «про-из-ведения», в отличие от ποιησιδα ремесла и художеств, которым необходим человек в качестве собирающего повода произведенности.

Ранее мы обнаружили отчужденность, скрывающуюся за «производством». Здесь же, ведя разговор о «про-из-ведении», мы тем высказываемся и о близости. Близость не есть характеристика располагающихся рядом. Близость говорит о сущностных областях. Так, самое близкое нам пространственно (физически) может быть самым далеким сущностно и наоборот. Но что есть пространство? Оно значит «простираение», «простор», свободный от преград. «Простор» в свою очередь есть «высвобождение мест». Последнее здесь важнее, поскольку не «место располагается в заранее данном пространстве типа физически-технического. А это последнее впервые только и разворачивается под влиянием мест...» [9, с. 435]. Место же и есть вещь, т. е. та область, которой приближается мир, которой он выходит на простор. Поэтому мы можем назвать вещь и Бога, и камень, и книгу, и медведя. Близость, такой феномен, который нельзя непосредственно обнаружить как некую самость, как конкретное бытие. Мы сталкиваемся с близостью скорее, «следуя за тем, что вблизи. Близко к нам то, что мы обычно называем вещами» [6, с. 450]. Так и «про-из-ведение» есть по существу выхождение на простор вещи-мира. Человек здесь — помощник и наблюдатель, который, являясь близким (моментом «четверицы»), не делает из себя основание происходящего, не превозносится до «господина бытия».

Но что сейчас стало с вещью? Можем ли мы где-нибудь ее еще обнаружить? Ответ таков: вещь не исчезла, не потеряла своего бытия. Она стала «бес-призорной», заслоненная «по-ставом». Так «по-став» «за-ставляет» собой и близость мира, приближаемую вещь. Причем он «за-ставляет» и саму эту «за-ставленность». В итоге мы имеем не самобытную вещь, а закороченные на нас же самих симулякры: рекламные ролики, гляцевые журналы, технические новинки-гаджеты, т. е. «вещицы».

3. Слово — завершающая складка линии. Став вещью, мир нуждается в нем, как в том, что засвидетельствует его присутствие, приведет к окончательному о-существлению. Хайдеггер разглядел слово и вещь, взяв их вместе, интерпретируя стихотворение Штефана Георге «Слово» (1957). Вот заключительная строфа этого творения: «Не быть вещам, где слова нет» [10, с. 420]. Поясняется она так: «Власть слова вспыхивает как у-словление веществования вещи. Слово начинает светиться, как то собрание, которое впервые вводит присутствующее в его присутствие» [10, с. 432]. В «у-словлении» слышится условие, а в нем, в свою очередь, дает о себе знать основание. Но, между тем, это неверное толкование. Под «у-словлением» здесь следует мыслить допущение или, лучше, разрешение. Причем разрешение будет двояким. Это и согласие на совершение чего-либо, а именно события мира, и то разрешение, которым обозначают в музыке возврат мелодии к тонике лада. Последнее слышится

также в словах «загадка разрешилась» или в давно забытом «разрешиться от бремени». Слово здесь разрешает вещь, разрешает оно напряженность, возникшую в эпоху господства «по-става». Вещь замолчавшая обретает словом голос и дает пребыть «четверице мира».

Мы говорим «вещь молчит». Кажется, этим в наше разыскание приходит противоречие, поскольку отсутствие слова должно указывать на отсутствие вещи. Но это противоречие ложное. Разрешение уже предполагает собой разрешаемое. Но лишь разрешение вводит последнее в пространство, где оно может быть схвачено как сущее и уж тем более как бытие. Вещь замолкает, как только человек ставит себя в некоторое к ней отношение. Говоря об отношении, мы скрываем за словами от-ступление. В от-ступании вещь становится предметом и замолкает. Зеркальная игра четверицы мира распадается тем, что «смертные» становятся субъектами, значит — полагающими мир.

Слово и вещь взаимно принадлежат друг другу. Этим наступает интересный момент. Здесь русский язык начинает подыгрывать Хайдеггеру, поскольку этимологически слово «вещь» восходит к общеславянскому *vektь*, сродному с древнеиндийским *vakti* — «говорит», «рассказывает», с латинским *vox* — «голос», «глас» и с древнегреческим *εῖπος* — «слово», «речь» [12, с. 149]. В пространстве русского языка вещь вещает, говорит. В немецком же *Ding* звучит древнемецкое *thing, dinc* — «собрание», «собираение». Это слово ближе к русскому «вече», совет [13, с. 78]. Для установления связи Хайдеггер и обращается к поэзии, к стихотворению Георге «Слово». Так, подыгрывая, тем самым одаривая, наш язык и скрадывает.

Вещь как вещь мы можем назвать теперь *онтологическим высказыванием мира*, высказыванием, которое одновременно является и местом присутствия высказываемого. Только там, где свершается событие поэтической речи, есть Мир:

«Поэт именует богов и именует вещи в том, что они суть. Это именование состоит не в том, чтобы снабдить именем то, что и до того известно, но тем, что поэт произносит существенное слово, благодаря этому называнию Сущее впервые возводится к тому, что оно есть <...> Поэзия есть словесное учреждение бытия» [5, с. 43].

Мир, таким образом, сам становится стихотворением. Так однажды его назвал Хайдеггер [15, S. 262].

Искомая линия выстроена. В свернутом виде ее можно обозначить следующим образом: мир-«четверица», веществуясь вещью, входит в полноту своего присутствия как сущего поэтическим словом. Ее хрупкий вид не должен настораживать, поскольку фундаментальная укорененность в *Heideggerwelt*, по уже упоминавшимся причинам, принципиально недостижима. Но историко-философская рефлексия, осуществляемая здесь, должна продолжаться, т. к. философия — это мысль, спрашивающая об основании. А пройти вслед за Хайдеггером — значит окунуться в тот дискурс, который мы инертно принимаем, начиная свое существование на Земле. Но не только это. Пройти вслед за Хайдеггером — значит и попытаться выглянуть из этого дискурса в исходное то, что есть: «землю» и «небо», «божеств» и «смертных».

ЛИТЕРАТУРА

1. Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. — М.: Академический Проект, 2010. — 389 с.
2. Подорога В. А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX веков. — М.: Наука, 1993. — 320 с.
3. Фалев Е. В. Герменевтика Мартина Хайдеггера. — СПб.: Алетейя, 2008. — 224 с.
4. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. — М.: Наука, 1989. — 576 с.
5. Хайдеггер М. Гельдерлин и сущность поэзии // Логос. — 1991. — № 1. — С. 37–47.
6. Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — СПб.: Наука, 2007. — С. 437–451.
7. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — СПб.: Наука, 2007. — С. 58–86.
8. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — СПб.: Наука, 2007. — С. 306–329.
9. Хайдеггер М. Искусство и пространство // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — СПб.: Наука, 2007. — С. 433–436.
10. Хайдеггер М. Слово // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — СПб.: Наука, 2007. — С. 418–432.
11. Хесле В. Философия техники М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. — М.: Наука, 1991. — С. 138–153.
12. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. — М.: Русский язык, 2002. — Т. 1. — 623 с.
13. Щанский Н. М. Краткий этимологический словарь русского языка. — М.: Просвещение, 1971. — 543 с.
14. Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 1. — Frankfurt a. M.: Klostermann, 1978. — 468 S.
15. Heidegger M. Tod // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 81. — Frankfurt a. M.: Klostermann, 2007. — S. 262.
16. Heidegger M. Zur Seinsfrage // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 9. — Frankfurt a. M.: Klostermann, 1978. — S. 385–426.
17. Pöggeler O. Der Denkweg Martin Heideggers. — München: Fink Verlag, 1983. — 301 S.
18. Stumpe M. Geviert, Gestell, Geflecht. Die logische Struktur des Gedankens in Martin Heideggers späten Texten. — Norderstedt: Books on Demand, 2002. — 232 S.

**СООТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЙ
«БЫТИЙНЫЙ РЕГИОН» И «ПРЕДМЕТНАЯ ОБЛАСТЬ»
В ГОРИЗОНТЕ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ
ФЕНОМЕНОЛОГИИ М. ХАЙДЕГГЕРА**

В статье проводится концептуальное разграничение понятий «бытийный регион» и «предметная область», определяется значение этого разграничения для герменевтической феноменологии. Соотношение «бытийного региона» и «предметной области» проясняется на материале истории (исторического сущего) и связывается с разграничением региональных онтологий и частных позитивных наук.

Ключевые слова: бытийный регион, предметная область, региональная онтология, герменевтическая феноменология, история, Хайдеггер.

I. V. Demin

*The Correlation between the Concepts “Existential Region” and “Subject Area”
in the Horizon of M. Heidegger’s Hermeneutic Phenomenology*

This article provides a conceptual distinction between the concepts of “existential region” and “subject area”, the value of this distinction for hermeneutic phenomenology being determined. The correlation of “existential region” and «subject area» is clarified on the materials of history (historical things) and is associated with separating regional ontologies from private positive Sciences.

Key words: existential region, subject area, regional ontology, hermeneutic phenomenology, history, Heidegger.

Вопрос о соотношении понятий «бытийный регион» и «предметная область» имеет принципиальное значение в контексте герменевтической феноменологии. Именно концептуальное различие этих понятий, которого не знала классическая европейская философия, во многом определяет специфику и проблематику этого философского направления. Однако значимость данного вопроса не исчерпывается его ролью в деле «самопонимания» герменевтической феноменологии. Прояснение соотношения указанных понятий позволяет по-новому взглянуть и на проблему соотношения философии и частных («позитивных») наук.

В горизонте хайдеггеровской герменевтической феноменологии философия предстает как онтология, онтологическая наука, или наука о *бытии*. В этом смысле

* Илья Вячеславович Демин — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории Самарского государственного аэрокосмического университета, ilyadem83@yandex.ru

философия является *непозитивной* наукой, так как она не соотносится с *сущим*. Однако разработка бытийного вопроса и, соответственно, онтологии может осуществляться не иначе, как через «опрашивание» того сущего, которое не просто *есть* («имеет бытие» или «имеется в бытии»), но и способно *понимать* свое бытие, на предмет его *бытийного устройства*. Так, Dasein (человеческое «присутствие» или «вот-бытие») становится темой приоритетного интереса Хайдеггера.

Хайдеггер неоднократно подчеркивал, что Dasein, не составляет *отдельного* или *выделенного* региона сущего, который *наряду с другими* регионами попадает в поле зрения философской рефлексии. Dasein есть не *регион сущего*, но «пространство» или измерение, в котором и из которого те или иные бытийные регионы конституируются и обретают свой смысл. Экзистенциальная аналитика Dasein, следовательно, не может быть истолкована в качестве *одной из* философских дисциплин («философской антропологии» [12, S. 45–50]) наряду с другими («философией природы», «аксиологией» или «социальной философией»). Экзистенциальная аналитика Dasein представляет собой не *региональную*, но *фундаментальную* онтологию [6, с. 182–189]. Это означает, что экзистенциальная аналитика имеет дело с *исходными*, т.е. *нерегionalными* феноменами [1, с. 70]. К таковым относятся, в частности, «понимание», «речь», «мир», «история» и др.

Принципиальное значение хайдеггеровского философского проекта заключается в том, что в горизонте герменевтической феноменологии открывается возможность для *переосмысления* существующих философских «дисциплин» в новом — *постметафизическом* и *неметафизическом* — ключе. Возможность такого переосмысления связана с разработкой концептов «региональная онтология» и «бытийный регион».

Существенное значение в контексте нашей темы имеет проводимое и обосновываемое Хайдеггером *растождествление* понятий «сущее» и «предмет» (или «объект»). В работе «Основные проблемы феноменологии» Хайдеггер разбирает вопрос, всякое ли сущее всегда и изначально есть «объект». В частности, «должны ли природные явления быть объектом, чтобы стать тем, что они есть?» [10, с. 207]. В горизонте герменевтической феноменологии ответ на этот вопрос может быть только *отрицательным*. Сущее *может быть редуцировано* к объекту, что и происходит в новое время, в частности, в философии Декарта [7, с. 50], однако сущее в его *собственном бытии*, сущее *само по себе* изначально не *есть* «объект». «В результате этой характеристики сущего как объекта, пред-мета я утрачиваю в качестве проблемы сущее само по себе, в его собственном, ему присущем бытии и удерживаю сущее как *пред-стоящее, пред-мет*» [10, с. 207].

«Объектность» или «предметная противопоставленность» сущего вовсе не является его *изначальным, нередуцируемым* и «аутентичным» способом бытия. «Предметное» не изначально, «предметное» — это всегда *опредмеченное*. Опредмечивание сущего, *редукция сущего к объекту*, есть одна из определяющих «интенций» *нововропейской науки* и метафизики. Предметная (опредмеченная) область наличного сущего и «позитивная наука» — это понятия строго соотносительные: предметная область — это всегда область исследования той или иной позитивной науки, а позитивная наука всякий раз имеет дело с той или иной областью *опредмеченного сущего*.

Опредмечивание сущего конститутивно для позитивных наук и, по сути, является их *онтологической предпосылкой*. Центральный момент опредмечивания заключается в «наброске бытийного устройства того сущего, которое должно стать предметом» [10, с. 427]. набросок бытийного устройства, сам по себе, однако, еще не представляет собой «исследования бытия соответствующего сущего» [10, с. 427]. Та или иная позитивная наука всякий раз имеет дело с сущим, *разомкнутым* в том или ином «наброске бытийного устройства», но при этом сама наука, имеющая своим предметом ту или иную область *опредмеченного* сущего, не тематизирует и не исследует этот «набросок» [2, с. 58–61]. Соответственно, *способ бытия* того сущего, с которым имеет дело наука, оканчивается для науки принципиально *закрыт, неуловим*.

В «Цолликоновских семинарах» Хайдеггер характеризует этот «набросок бытийного устройства» как *«априорный проект»* (в частности, речь идет об «априорном проекте физики Нового времени» [9, с. 185]). «Вопрос: “что есть сущее как сущее?” — это вопрос онтологии, вопрос о бытийной структуре сущего» [9, с. 185]. А поскольку любая наука имеет дело с определенной областью сущего, то она «с необходимостью уже связана и соотнесена с открываемостью этого сущего как сущего, а значит, с основными определениями его бытия» [9, с. 185]. Основные определения (или параметры) бытия того или иного региона сущего как раз и составляют *содержание* всякого априорного проекта, по Хайдеггеру.

Хайдеггер подчеркивает, что «бытийное устройство» той предметной (опредмеченной) области сущего, которую всякая позитивная наука предполагает, «само, согласно своему смыслу, оказывается для позитивной науки недоступным, коль скоро бытие не есть сущее и, соответственно, требует совершенно иного способа постижения» [10, с. 66]. Согласно Хайдеггеру, всякое «научное», тематическое полагание сущего «заключает в себе априорное знание и априорное понимание бытия этого сущего, хотя позитивный опыт сущего ничего не знает об этом понимании и не может выразить в понятии то, что в этом понимании дано» [10, с. 66]. Бытийное устройство той или иной предметной области сущего принципиально недоступно позитивной науке, оно «доступно только совершенно иной науке — философии как науке о бытии» [10, с. 66]. Другими словами, то, что во всякой науке заранее уже предполагается, — это *региональная онтология* [9, с. 265], разрабатывающая бытийную структуру того или иного региона сущего, который в результате опредмечивания конституируется в *предметную область наличного*, изучаемого той или иной позитивной наукой.

Конститутивное для наук опредмечивание, в свою очередь, возможно благодаря тому, что само бытие опредмечиваемого сущего *не сводится* в его предметной противопоставленности субъекту. Сущее (например, *природа*) должно *быть*, т. е. *размыкаться* в присущем ему специфическом способе или модусе бытия еще *до* всякого научного опредмечивания.

В статье «Наука и осмысление» Хайдеггер эксплицирует «бытийный регион» и «региональную онтологию» в качестве *не-обходимого* для конкретного научного познания: «Теория никогда не пройдет мимо заранее уже присутствующей природы, <...> она никогда без природы не обойдется» [8, с. 247]. Аналогичным образом дело обстоит и с другим бытийным регионом — *историей*. Историография имеет дело с определенной предметной областью, с *истори-*

ческим *сущим*. Но «история вовсе не создается впервые историографическим рассмотрением» [8, с. 247]. Историческое, чтобы быть историческим, вовсе еще не нуждается в историографии, в историографической тематизации.

События совсем не обязательно вписываются в историографию. Раскрывается ли событие в своем существе только через историографию и для историографии или же оно скорее заслоняется историографическим опредмечиванием — это для исторической науки остается неразрешимым. Решающим, однако, является то, что за теоретической историей высится как не-обходимое история событий [8, с. 248].

История как *бытийный регион*, история как *история событий* является «не-обходимым» для всякой историографической тематизации. История как *история событий* есть то, без чего историография не может *обойтись*, а также и то, что она не может *обойти*, то к чему она так или иначе всякий раз *возвращается*. Обратим внимание, что «не-обходимое» — это не *предметная* (т. е. *опредмеченная* в рамках «априорного проекта» науки) область наличного сущего, это «*бытийный регион*», имеющий собственную онтологическую структуры и собственные параметры бытия еще до всякого опредмечивания, до всякой научной тематизации.

Хайдеггер подчеркивает, что «не-обходимое лежит в существе каждой науки» [8, с. 248]. В разных науках это «природа», «человек», «исторические события», «язык» и пр. «бытийные регионы». «Предметная противопоставленность, в которой выступают соответственно природа, человек, исторические события, язык, сама по себе всегда остается в принципе только одним из способов их присутствия, причем то или иное присутствующее, конечно, может, но никогда не обязано проявляться непременно в нем» [8, с. 249]. Другими словами, бытие природы, человека, истории, языка *не исчерпывается* их «предметной противопоставленностью» науке и субъекту научного познания. Бытийный регион, как явствует из приведенной цитаты, может вообще не быть предметной областью той или иной науки. От этого он не перестает быть бытийным регионом с присущей ему бытийной структурой.

Что, однако, является основанием для выделения бытийных регионов в контексте хайдеггеровской фундаментальной онтологии? Этот вопрос имеет принципиальное значение. Как отмечает А. Б. Паткуль, «проблема различия регионов имеет прямое отношение к проблеме внутренней архитектоники философского знания, к порядку его тем, а также к проблеме возможности осмысленного соотношения философии и нефилософских наук» [5, с. 16].

Путеводной нитью при рассмотрении этого вопроса должен стать хайдеггеровский тезис о множественности *возможных модификаций бытия (или способов быть)*. В «Основных проблемах феноменологии» этот тезис сформулирован следующим образом: «Каждое сущее имеет некоторый способ быть. Вопрос в том, носит ли этот “способ-быть” в каждом сущем один и тот же характер — как это полагала античная онтология и, в сущности, вынуждена утверждать и последующая философия вплоть до сего дня — или отдельные способы бытия различаются между собой» [10, с. 22].

Согласно Хайдеггеру, сущее различается не только по своему «что» (содержанию), но также и по *способу своего бытия*. Причем именно различие по способу бытия является собственной темой онтологии. Но бытие сущего (несоразмерного

Dasein, «неприсутствиеразмерного») при этом нельзя рассматривать в отрыве от бытия Dasein, в отрыве от бытия-в-мире. Способ бытия (неприсутствиеразмерного) сущего — это всегда «также» и какой-то модус бытия-в-мире Dasein. Слово «также» здесь, впрочем, не вполне уместно, так как *сущее открывается как сущее всегда в определенном модусе экзистирования Dasein*.

А.Б. Паткуль показывает, что «различие способов бытия для Хайдеггера выступает первым основанием для различия регионов, которые выступают для него в качестве именно *регионов так-то и так-то сущего*» [5, с. 17]. *В основании различения регионов лежит различение способов (или модусов) бытия сущего. Различение бытийных модусов (и коррелятивных им бытийных регионов) имеет априорный характер и является делом фундаментальной онтологии, а не частных позитивных наук.*

Вопрос о соотношении понятий «бытийный регион сущего» и «предметная область науки» обсуждается М. Хайдеггером также в работе «Пролегомены к истории понятия времени». Хайдеггер отмечает, что «нам привычно и мы склонны видеть историю и природу сквозь призму наук, которые их изучают» [11, с. 8]. «Однако еще не решено, действительно ли некоторая предметная область с необходимостью дает нам также то поле действительности, из которого впервые извлекается тематика наук» [11, с. 8]. «Поле действительности» (или «бытийный регион») есть, таким образом, лишь *возможный* предмет (или *предметная область*) соответствующей позитивной науки. Так, «история» и «природа» — это не *только* и не *прежде всего* «предметные области науки», но исходно — «бытийные регионы».

То существенное, что всякий раз необходимо остается скрытым от науки (научного изучения, научной тематизации), есть *способ бытия и бытийные структуры* соответствующего бытийного региона. Принципиальным следствием такой трактовки соотношения понятий «бытийный регион сущего» и «предметная область науки» становится то обстоятельство, что философия в горизонте герменевтической феноменологии уже не может довольствоваться той *спонтанно сложившейся* дифференциацией «предметных областей», которая всякий раз уже имеет место быть и предполагается в позитивных науках. Иными словами, выделение *бытийных регионов* и, соответственно, *региональных онтологий* не может быть приурочено к имеющейся в современной науке дифференциации предметных областей и «дисциплин».

Хайдеггер подчеркивает, что феноменология соответствующих бытийных регионов, истории и природы, — это не «теория наук» и не феноменология «объектов» науки.

Феноменология <...> истории и природы, — отмечает Хайдеггер, — должна раскрыть действительность именно так, как она показывает себя *прежде*, чем наука обращается к ней со своими вопросами, и в качестве той действительности, данность которой предшествует вопросам науки: не феноменология наук об истории и природе и не феноменология истории и природы как объектов этих наук, но феноменологическое раскрытие изначального способа бытия и конституции истории и природы [11, с. 8].

Феноменология истории как *региональная онтология исторического* имеет дело с *самой историей в ее специфической «реальности»*, а не с историей, какой ее «знает» историография, т.е. не с историей как *объектом исторической науки*.

Феноменология истории не сводится также и к теории *исторической науки*: она есть нечто *большее*, нежели «критика» наличной историографии или рефлексия над основаниями исторического познания. Региональная онтология исторического возможна *до* и *без* всякой историографии, так как само историческое существо для того, чтобы *быть историческим*, вовсе еще не нуждается ни в какой историографии.

Феноменология истории и природы в качестве региональной онтологии раскрывает действительность *прежде*, чем к (изучению) этой действительности обращается соответствующая (позитивная) наука. Слово «прежде» здесь, разумеется, имеет не хронологический, но *логический* и/или *онтологический* смысл. Феноменология истории не *хронологически предшествует* историографии, но *онтологически фундирует* ее. Всякая историография предполагает региональную онтологию как феноменологию исторического опыта. Но если *онтологически* региональная онтология (и соответственно, бытийный регион исторического) предшествует историографии с ее очерченной «предметной областью», то *фактически* («эмпирически») все обстоит, скорее наоборот: феноменология истории как региональная онтология имеет дело с *историческим*, которое так или иначе уже *понято*, уже *артикулировано*, в том числе (хотя и не единственно) и в модусе «научной историографии». Феноменология истории имеет дело со всякий раз уже истолкованной, так или иначе уже понятой и «интерпретированной» историей [3].

Не будучи *изначально* теорией соответствующей науки, региональная онтология *подготавливает почву* для всякой теории наук: «Во-первых, для интерпретации их происхождения из донаучного опыта, во-вторых, для демонстрации их специфического подхода к пред-данной действительности, и, в-третьих, для определения того, как на основе такого исследования образуются понятия» [11, с. 8]. Региональная онтология, таким образом, имеет дело с *донаучным* (дотеоретическим, дорефлексивным) *опытом* того или иного сущего.

Выражение «донаучный опыт» может быть философски истолковано двояким образом. В нем может быть акцентирован аспект *предварительности*. Донаучный опыт в этом смысле есть то, что *подготавливает* собственно научную тематизацию того или иного сущего. Так, например, донаучный и дотеоретический *опыт истории*, с которым мы имеем дело в повседневности, в мифологии или в художественном творчестве, может *с самого начала* рассматриваться с точки зрения *условий возможности «научной историографии»*. Исторический опыт мыслится в этом случае так, как если бы он был изначально «чреват» «научной историографией». В определенном смысле так оно и есть. Однако в контексте герменевтической феноменологии «донаучный опыт» не сводится к *опыту, предваряющему науку*. В выражении «донаучный опыт» акцент может быть сделан не на его *предварительном* и *подготовительном*, а на его *исходном* и *первоначальном* характере. Донаучный опыт в этом случае не только подготавливает собственно научную тематизацию сущего, но и *фундирует* ее. Наука в этом смысле перестает быть «*истиной*» и *мерилом* донаучного опыта и становится его *производной модификацией*.

Философия истории как региональная онтология, имеющая дело с донаучным опытом истории, не является изначально и по самой своей природе «рефлексией над основаниями историографии». Это, впрочем, не означает, что философия истории как региональная онтология исторического и историография разворачиваются как бы в параллельных плоскостях и не пересекаются.

Если историография стремится к более исходному пониманию своего предмета, она должна обратиться к опыту осмысления (или *переосмысления*) сущности истории и историчности в горизонте региональной онтологии [4, с. 158–163].

Подведем итог. Бытийный регион не совпадает с предметной областью той или иной частной позитивной науки. «Бытийный регион» есть лишь *возможная* предметная область науки. Так, «история» как бытийный регион и бытийный феномен и «история» как предмет изучения и исследования историографии *онтологически* совсем не одно и то же. Историографии есть лишь *один из способов* или модусов тематизации, размыкания или «репрезентации» истории, исторического сущего. Историография может исследовать все сущее, маркированное как «историческое», но лишь в определенном аспекте, в горизонте определенного «априорного проекта», каковым сама историография всегда и является.

Региональная онтология представляет собой *донаучную* тематизацию того или иного бытийного региона сущего. Следует, поэтому, четко отличать онтологическое (дотеоретическое) понятие «*бытийного региона*» от методологического («теоретического») понятия «*предметной области науки*».

ЛИТЕРАТУРА

1. Борисов Е., Инишев И., Фурс В. Практический поворот в постметафизической философии. Т. 1. — Вильнюс: ЕГУ, 2008.
2. Демин И. В. Соотношение региональных онтологий и частных наук в горизонте герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 4–1. — С. 58–61.
3. Демин И. В. Философия истории как региональная онтология. — Самара: Самар. гуманитар. акад., 2012.
4. Демин И. В. Философия истории как философия языка: осмысление истории в горизонте герменевтической и аналитической традиций // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. — 2013. — № 6 (26). — С. 158–163.
5. Паткуль А. Б. Понятие региона в феноменологии Э. Гуссерля и М. Хайдеггера // Логос. — 2010. — № 5 (78). — С. 77–88.
6. Таллер Р. И., Демин И. В. Проблема соотношения фундаментальной и региональной онтологий в горизонте герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // Вестник Волжского университета им. В. Н. Татищева. — 2012. — № 1 (9). — С. 182–189.
7. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Бибихина. — М.: Республика, 1993. — С. 41–63.
8. Хайдеггер М. Наука и осмысление // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Бибихина. — М.: Республика, 1993. — С. 238–253.
9. Хайдеггер М. Цолликоновские семинары / Пер. с нем. И. Глухой. — Вильнюс: ЕГУ, 2012.
10. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А. Г. Чернякова. — СПб.: Изд-во Высшей религиозно-философской школы, 2001.
11. Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия времени / Пер. с нем. Е. В. Борисова. — Томск: Водолей, 1998.
12. Heidegger Martin. Sein und Zeit. — Tübingen, 2001.

ПРОБЛЕМА «ЧЕЛОВЕКА СПОСОБНОГО» В ФИЛОСОФИИ ПОЛЯ РИКЁРА

В статье осуществляется экспликация понятия «человек способный» в философии Поля Рикёра. В результате анализа творчества мыслителя выявляются три этапа эволюции понимания философом концепта «человек способный», раскрывается его содержание, определяется место данного концепта в творчестве Рикёра.

Ключевые слова: Рикёр, человек, «человек способный», идентичность, способность, действие, нарратив, ответственность, признание, память.

Petrov A. V.

*The Problem of L'Homme Capable
in Paul Ricoeur's Philosophy*

The aim of this article is to explain the concept *l'homme capable* in Paul Ricoeur's philosophy. The author defines three stages of the thinker's theoretical evolution of the idea of *l'homme capable* demonstrating the importance of this concept in Ricoeur's writings.

Key words: Ricoeur, man, *l'homme capable*, identity, capacity, action, narrative, responsibility, recognition, memory.

В творчестве многих философов постулирование и экспликация понятий, раскрывающих содержание существенных антропологических характеристик, является одной из центральных задач (о путях развития и основных проблемах современной философской антропологии см. подробнее: [5]). В связи с этим разработку концепта «человек способный» можно считать итогом научных поисков французского мыслителя Поля Рикёра (1913–2005). По мнению философа, именно способности (способность говорить, совершать целенаправленные действия, нести ответственность за собственные поступки, вести повествование о себе самом и событиях собственной жизни, сохранять воспоминания о прошедших днях, признавать «другого» — быть признанным «другим») определяют человека как такового.

* Антон Валерьевич Петров — старший научный сотрудник Тосненского историко-краеведческого музея, ant1597@yandex.ru.

Уже в начале своего творчества Рикёр обращается к анализу существенных антропологических феноменов, выводы из которого впоследствии будут использоваться мыслителем как некие «точки опоры» при постулировании понятия «человек способный». Одним из таких феноменов является человеческое действие, природу которого мыслитель изучил в диссертационном исследовании «Волевое и произвольное» (1950). Степень контроля человека за своими действиями является для Рикёра критерием деления понятия «антропологический акт» на два вида: автоматический (непроизвольный) и намеренный (волевой). Непроизвольное действие, говоря словами Рикёра, представляет процесс взаимодействия с окружающей средой, предусматривающий «автоматическое включение в действие» тела при условии дальнейшего отсутствия контроля (со стороны субъекта действия) [21, р. 234]. К автоматическому акту французский мыслитель относит антропологические операции, доведенные до машинального исполнения (шаг, бег, дыхание). По мнению Г. Шпильберга, Рикёр также трактует данное понятие как «непроизвольные реакции тела» [18, с. 591].

Одним из признаков, отличающих намеренное действие, является высокая степень контроля человека за своими движениями (осознанность при исполнении). С точки зрения Рикёра, такое действие напрямую взаимосвязано с волей, причем французский мыслитель не просто констатирует эту связь, он интерпретирует волю как некую форму действия, которая «завершает смысл внешних мотиваторов» (причины, ценности, потребности, желания) [21, р. 5]. Воля, таким образом, имеет огромное значение в жизни человека, заключает в себе условие проявления им свободы. Поэтому нельзя не согласиться с И. С. Вдовиной, по мнению которой Рикёр отождествляет понятия «воля» и «человеческий опыт» [3, с. 88]. В ходе исследования природы интенционального действия Рикёр определяет его как средство самоидентификации человека: «то, что я есть — это то, что я делаю» [21, р. 66]. Думается, французский мыслитель приходит к такому выводу на основе идеи о детерминирующем характере волевого действия по отношению к существенным антропологическим характеристикам. Именно волевое действие отражает и реализует внутренние стремления человека, его желания, потребности, мотивы.

В работе «История и истина» (1955) Поль Рикёр продолжает исследовать существенные характеристики антропологического акта. Отталкиваясь от идей персонализма, Рикёр эксплицирует «труд» как специфическую форму антропологического действия, обозначающую «любое воплощение человека» [10, с. 236]. Если в предыдущей работе (при изучении антропологического акта) Рикёр делал акцент на физическом движении человека, то в данном исследовании его интересует, прежде всего, социальный аспект действия. На первый взгляд, складывается впечатление, что мыслитель уходит в область экономики и социологии, но в действительности он не покидает границ философско-антропологического исследования. «Труд» эксплицируется Рикёром как один из имманентных феноменов антропологического бытия, без которого человек не мыслит своего существования, так как ему «свойственно активно трудиться» [10, с. 236]. Этот подход весьма актуален и среди современных исследований. Например, Е. А. Сидорова отмечает вклад мыслителя в экспликацию

понятия «труд» и подчеркивает значимость переживаний философа по поводу увеличения показателей «социальной нагрузки» [16, с. 97] антропологической деятельности.

В «Истории и истине» философ расширяет список определяющих природу человека существенных антропологических возможностей, обращаясь к феномену «слова» как структурной единицы речевой деятельности человека. По мнению мыслителя, слово — «часть человека» (присущая только ему), с помощью которой он сам создает себя. Речевая деятельность личности осуществляет «преобразование человеческой среды» [10, с. 239]. Многообразии аспектов речевой деятельности человека французский мыслитель продолжает исследовать в работе «Конфликт интерпретаций» (1969). «Слово» (как «часть человека») интересует философа, прежде всего, в качестве инструмента создания разнообразных метафорических символов, так как именно в человеческой речи, в многообразии «контекстуальных вариаций» укоренена способность человека к символизации [11, с. 119]. Возможность придавать символу многозначность является существенной характеристикой человека. Как пишет Н. В. Медведев, по Рикёру, интерпретация выступает способом лучшего понимания «собственного внутреннего значения» [7, с. 255]. Другим источником появления символов, по мнению Рикёра, выступает деятельность нашего сознания. С взрослением и накоплением опыта у человека формируется способность рождать образы: «Человек становится зрелым, “сознательным” тогда и только тогда, когда он становится способным на создание новых образов» [11, с. 403]. В этой связи отметим оценку Я. С. Лобановой, определившей «способность символов к выражению и отражению конкретных, особенных сторон человеческой деятельности» как качество основания герменевтической концепции мыслителя [6, с. 55].

Таким образом, творчество Рикёра в 1950–1960-е гг. можно охарактеризовать как первый, подготовительный, этап в формировании концепта «человек способный». Рикёр анализирует такие феномены, как действие, труд (как социальную форму действия), слово (как речевую деятельность), а также способности человека создавать метафорические символы (как результаты работы языка и сознания).

С 1970–1990-х гг. развитие взглядов Рикёра происходит в контексте аналитической философии, т. е. практической философии, в которой человек рассматривается как автор своих действий, своих способностей. Разработка такого подхода позволяет говорить о начале следующего периода творчества французского мыслителя. В работе «Время и рассказ» (1983–1985) Рикёр обращается к такой феноменальной способности личности, как способность вести повествование. Воспроизводя события прошлого, человек, по мнению философа, заново совершает действие. Автор словно живет в этом временном опыте рассказа, пока им ведется повествование. Человек обретает свою «нарративную идентичность»: «...нарративное действие переобозначает мир в его временном измерении в той мере, в какой рассказывать, повествовать — значит заново совершать действие, следуя побуждению поэмы» [9, с. 99]. Таким образом, мы можем зафиксировать констатацию Рикёром связи между реальной жизнью человека и рассказом как нарративным выражением нашего опыта. Бесспорно,

заслуживает внимания убежденность мыслителя в важности нарративных способностей человека, которые обеспечивают преемственность в культурном развитии цивилизации. Действительно, рассказывая о чем-то, мы передаем опыт, знания и сохраняем культурные ценности, что становится немаловажным фактором, обеспечивающим преемственность между поколениями. Как отмечает А. В. Борисенкова, резюмируя взгляды мыслителя на рассказ, нарратив, в понимании Рикёра, выступает как воплощение «прошлого, настоящего и будущего опыта» человека [2, с. 257]. Остановимся и на точке зрения Дэвида Холла, интерпретирующего рикёровский нарратив как «очень сложную операцию, руководящую нашими ожиданиями, которые меняются по ходу развития истории» [20, р. 50].

Рикёр раскрывает двойственную зависимость человеческого времени и рассказа. Мы обретаем свое время, только когда оно «нарративно артикулировано», т. е. рассказано. С другой стороны, рассказ завершает свое формирование, когда он становится условием временного существования. В этой связи заслуживают внимания взгляды Е. В. Петровской, которая подчеркивая актуальность идей мыслителя для всего научного знания, отмечает, что «повествовательность охватила ныне медицинскую этику» [8, с. 87].

В работе «Я сам как другой» (1990) Рикёр осуществил анализ четырех отличительных, по его словам, способностей человека, что позволило ему постулировать понятие «человек способный»: говорить, действовать, рассказывать, нести ответственность за свои поступки. Отметим, что четвертая способность, говоря словами И. С. Вдовиной, «масштабно и объемно тематизируется и изучается философом впервые» [15, с. 6].

Как мы уже отмечали, речевая деятельность человека анализировалась Рикёром в работах «История и истина», «Конфликт интерпретаций». В работе «Я сам как другой», опираясь на предыдущие выводы, философ исследует именно способность говорить как возможность указать на себя в качестве автора своих высказываний. При определении идентичности «я» через языковые возможности мыслитель делает акцент на диалогичном характере речи, требующей собеседника — «другого». Только в диалоге мои слова как выражение моей рефлексивности получают подтверждение в ответе другого. Способность говорить, по мнению французского философа, реализуется именно в общении как «пике интенциональности», где моя «рефлексивность» сочетается с «инаковостью другого» [15, с. 65]. Таким образом, если раньше мыслитель эксплицировал понятие «слово» как часть человека, присущую только ему (как конкретной личности), то теперь он настаивает на том, что речевые возможности личности определяются именно в диалоге. Такую эволюцию можно интерпретировать как попытку Рикёра увидеть в диалоге (процессе обмена фразами) способ подтверждения антропологического существования (в ответе другого на мой вопрос я удостоверяюсь в моем существовании).

Способность человека к действию Рикёр определяет как некое движение, которое характеризуется психологической уверенностью при исполнении («я могу») и контролем своего тела («онтология собственного тела») [15, с. 139]. Безусловно, в этих выводах прослеживается связь с идеями предыдущего периода, например, с мыслью о волевой природе интенционального действия

человека. Добавление философом элемента «уверенности» в это рассуждение дает нам возможность отметить некое развитие взглядов Рикёра на проблему человеческого акта. Представляется, что такой синтез позволяет мыслителю выделить способность человека к действию в качестве одной из существенных антропологических характеристик. Поэтому нельзя не согласиться с оценкой В. В. Старовойтова, определившего способность человека к акту как один из первых «фактов, относящихся к констелляции Я-сам» в философии мыслителя [17, с. 50].

При описании антропологической способности к повествованию Рикёр использует выводы, полученные в ходе работы над «Временем и рассказом». Мыслитель продолжает рассматривать личность через обретение своей идентичности в повествовании, рассказе. Необходимо отметить, что исследование способностей действовать, говорить, вести повествование оценивается философом как подготовка к формированию «этического субъекта», конструирование которого, о чем Рикёр прямо заявляет, является одной из целей написания всей работы. Человек как автор своих слов, субъект своих действий, персонаж рассказов «помещает себя в поле идеи блага и судит (или предоставляет возможность судить) свои действия с точки зрения благой жизни, на достижение которой они направлены» [14, с. 347]. Согласимся с мнением Ж. Грейша, который рассматривает понятие «ответственность» у Рикёра как некий принцип, объединяющий «поколения: современников, предшественников, наследователей» [4, с. 167].

Именно способность нести ответственность за свои поступки, моральная вменяемость самому себе определяет смысл «рикёровского» понятия «способность»:

Я — то существо, которое может оценивать свои действия и, оценивая цели некоторых из них как благие, способно оценивать само себя, и притом как благое. Дискурс «я могу» — это, разумеется, дискурс я, <...> который соответствует способности — судить [15, с. 233].

Таким образом, в рамках второго этапа Рикёр выделяет четыре способности, отличающие человека как такового: способность повествовать о событиях своей жизни, действовать, говорить, нести ответственность за свои действия. Определив основные антропологические возможности, французский мыслитель постулирует понятие «человек способный».

В трудах первого десятилетия нового века философ завершает разработку понятия «человек способный». Работа «Память, история, забвение» (2001) посвящена изучению проблем, «упущенных», по словам мыслителя, в период написания произведений 1980-х гг. Обращение Рикёра к изучению феномена человеческой памяти можно трактовать как попытку заполнения пробелов (недостающей информации) в формировании теории «человека способного». Действительно, благодаря памяти осуществляется способность человека рассказывать о событиях прошлого, так как память, по мысли Рикёра, есть «хранилище времени», повествуя о событиях прошлого, мы, прежде всего, вспоминаем о них» [12, с. 8]. Мыслитель эксплицирует понятие памяти как

(виртуальной) сферы человеческого сознания, из которой он черпает информацию о событиях прошлого. Процесс воспоминания событий философ называет поиском некоего образа. Как пишет О. Абель, анализируя рикёровское понимание памяти, это работа, «суть которой заключается в прослушивании свидетельств» [19, р. 82].

Поиск образа составляет сущность антропологической способности сохранять воспоминания, которую Рикёр предлагает включить в список способностей, отличающих личность. По мнению мыслителя, человек, бывший когда-то живым и стоящий за тем, кто отсутствует сегодня в истории (тот, кто когда-то родился), есть связующее звено истории (настоящий, живущий). Как показывает Д. А. Аникин, необходимо разделять в концепции мыслителя понятия «память» и «воспоминание»: первое используется Рикёром «для обозначения целостной и единой способности человека», в то время как второе «характеризуется множественностью проявлений и изменчивостью уровней их различения» [1, с. 6].

В работе «Путь признания» (2004) Рикёр завершает разработку понятия «человек способный», исследуя выявленные ранее антропологические способности сквозь призму феномена признания. Как и в работах второго периода, Рикёр продолжает рассматривать антропологическую способность к речи как состояние субъекта, в котором он осуществляет коммуникацию с другим (рефлексивность сочетается с инаковостью). Однако он предлагает учитывать в коммуникативном процессе и присутствие некоего результата (взаимопризнания).

Способность человека к действию рассматривалась философом в работе «Я сам как другой» в качестве существенной характеристики человека, вызывающего своим действием «события в физическом и социальном окружении действующего субъекта» за счет уверенного движения [13, с. 94]. Но теперь человек как автор своих действий реализуется через признание ответственности за инициативу своего поступка, в которой, по словам Рикера, осуществляется потенциальная способность к действию. Здесь мы можем констатировать тенденцию к синтезу двух способностей человека (действовать и нести ответственность за свои поступки), ранее представленных философом как самостоятельных. Данное объединение, на наш взгляд, еще более подчеркивает целенаправленный характер антропологического действия, отражающего важные характеристики человека.

Способность повествовать о событиях своей жизни Рикёр продолжает трактовать в рамках понятия «повествовательной идентичности». Однако рассказ должен быть не только прослушан другим, но еще и признан: «рассказывать», как и «говорить», требует уха способного слышать реципиента» [13, с. 240]. Четвертая способность — нести ответственность за собственные действия — продолжает анализироваться Рикёром как феномен, имеющий важное значение при определении идентичности субъекта. Так же как и в анализе других способностей, философ расширяет понятие ответственности, рассматриваемой преимущественно через феномен признания. Способность нести ответственность — это признание моего обязательства держать ответ за другого человека, который в свою очередь также должен признать эту ответственность. Проблематику способности сохранять воспоминание Рикёр

анализировал в работе «Память, история, забвение». Философ называет функцию памяти существенной, так как она раскрывает события прошлого личности через признание или «обладает свойством выявлять временное измерение каждой из рассмотренных способностей» [13, с. 241].

В труде «Путь признания» Рикёр открывает новую грань антропологических способностей — признавать и быть признанным: «Во взаимном признании завершается путь самопризнания» [13, с. 177]. Через признание человек идентифицирует себя способным, а также признает другого, который, в свою очередь, признает меня. Анализируя «Путь признания», О. Абель выделил несколько рикёровских определений «признания»: «Признание объектов и их определение в суждении и памяти; признание себя, которое является подтверждением того, что есть мой опыт, мои слова и действия; взаимное признание, которое соотносит это подтверждение с одобрением другого» [19, р. 69]. Развивая мысль Абеля, можно дать следующую классификацию «признания»: активное признание (признаю вещи, явления, других людей); самопризнание (я признаю себя); пассивное признание (я прошу, чтобы меня признал другой).

Таким образом, в последних работах (2000-е гг.) мыслитель завершает разработку концепта «человек способный». В дополнение к четырем способностям, выделенным в рамках второго периода, философ отмечает способность человека к воспоминаниям, а также способности получить признание и признавать другого. Именно сквозь призму феномена признания Рикёр окончательно постулирует понятие «человек способный».

ЛИТЕРАТУРА

1. Аникин Д. А. Память как социальный феномен // Изв. Саратовского ун-та. — 2007. — № 1. — С. 3–9.
2. Борисенкова А. В. Мониторинг общественного мнения // Векторы развития современной России. — 2009. — № 6. — С. 233–243.
3. Вдовина И. С. Философы двадцатого века. — М.: Искусство XXI век, 2004.
4. Грейш Ж. Ответственность за будущие поколения: этический смысл трансмиссии // История философии. — М., 1997. — № 1. — С. 164–177.
5. Дорофеев Д. Ю. Проблемы современной философской антропологии: спонтанность и суверенность человека // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. — 2009. — № 3. — Т. 2. Серия философия. — С. 162–170.
6. Лобанова Я. С. Проблема символа в философской герменевтике П. Рикёра // Вестн. Тамб. гос. ун-та. — 2011. — № 1. — С. 53–56.
7. Медведев Н. В. Герменевтическая философия Поля Рикёра // Вестн. Тамб. гос. ун-та. — 2012. — № 10 — С. 252–256.
8. Петровская Е. В. Великая нарратология (Размышления о книге П. Рикёра «Время и рассказ») // Поль Рикёр — философ диалога / Рос. акад. наук, Ин-т философии; отв. ред. И. И. Блауберг. — М.: ИФРАН, 2008. — С. 76–93.
9. Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. — СПб.: Универс. кн., 1998.
10. Рикёр П. История и истина. — СПб.: Алетейя, 2002.
11. Рикёр П. Конфликт интерпретаций Очерки о герменевтике / пер. с фр. и вступит. ст. И. С. Вдовиной. — М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2002. — 624 с.

12. Рикёр П. Память, история, забвение.— М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 2004.
13. Рикёр П. Путь признания.— М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2010.
14. Рикёр П. Человек способный // Новая филос. энцикл.: В 4 т.— М.: Мысль, 2010.— Т. 4 — С. 346–348.
15. Рикёр П. Я сам как другой.— М.: Изд-во гуманит. лит, 2008.
16. Сидорова Е. А. Понятие «Труд» в философско-экономических исследованиях // Вестн. Башкирского ун-та.— 2007.— № 2.— С. 96–100.
17. Старовойтов В. В. Проблема Я, личности, самости в творчестве Поля Рикёра.— М.: Ин-т практической психологии и психоанализа.— 2009.— № 2.— С. 45–55.
18. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение.— М.: Логос, 2002.
19. Abel O., Poree J. Le vocabulaire de Paul Ricoeur.— Paris: 2007.— 95 p.
20. Hall David W. Paul Ricoeur and the Poetic Imperative. The Creative Tension between Love and Justice.— New York, 2007.— 209 p.
21. Ricoeur P. Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary.— New York, 1966.— 498 p.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИМЕНА, ТЕМЫ, ПРОБЛЕМЫ

УДК 1 (091)

Л. И. Рудаков, А. Л. Рудакова

ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ ПОЗНАНИЯ В ПЕРЕКЛИЧКЕ П. Я. ЧААДАЕВА И А. И. ГЕРЦЕНА

Статья исследует своеобразную «переключку» идей Чаадаева в «Философских письмах» и Герцена в «Письмах об изучении природы» и «Дилетантизме в науке» и обнаруживает в их совпадениях общее движение русской мысли к пониманию философии как методологии научного познания и социального действия.

Ключевые слова: философия, метод, познание, действительность, Шеллинг, Гегель, Цешковский.

*L. I. Rudakov, A. L. Rudakova
Problems of Methodology of Knowledge
in the Echoes between P. Chaadaev and A. Herzen*

The article enquires into the peculiar way the ideas of Chaadaev's «Philosophical Letters» are echoed in Herzen's «Letters on the Study of Nature» and «Dilettantism in Science». In concurrence of their ideas, the author reveals the general line of Russian philosophical thought as tending to understand philosophy as methodology of scientific cognition and social action.

Key words: philosophy, method, cognition, reality, Schelling, Hegel, Cieszkowski.

Чаадаев и Герцен были связаны узами искреннего дружеского расположения. Для молодого Герцена Чаадаев и его друг, чудом уцелевший декабрист М. Орлов «были библейскими личностями, живыми легендами» [2, т. 18, с. 89]. Роль Чаадаева в духовном возмужании Герцена трудно переоценить. Дружеское общение с Чаадаевым, парадоксальные идеи его знаменитого «философического письма», поразившие Герцена, явились теми могучими катализаторами, которые в высшей степени способствовали быстрому идейно-философскому и политическому развитию последнего. О том, какое сильное влияние на молодого Герцена оказал «басманный философ», свидетельствует, например, то обстоятельство, что в образе одного из действующих лиц повести Герцена «Записки одного молодого человека» — Трензинского — отчетливо просматриваются чаадаевские черты.

Много лет спустя, в нелегкие эмигрантские годы Герцен отметил выдающееся значение жизни и деятельности Чаадаева для русской культуры. «Как

жаль,— констатировал он в «Письмах к будущему другу» в 1864 г.,— что два последующих поколения не знали таких предшественников» [2, т. 18, с. 91].

Чаадаев был выдающимся предшественником Герцена и в области философии, и задача настоящей статьи как раз и заключается в том, чтобы показать, насколько значительным и существенным было влияние методологических идей «басманного философа» на русскую общественную мысль в целом и на разработавшуюся Герценом историю и методологию науки в частности.

1830–1840-е годы — время наибольшей идейной близости Чаадаева и Герцена. Поражение декабристов оказалось для обоих тяжелым потрясением, и в эти годы они настойчиво искали новые пути социального преобразования страны. В 1830-е годы представления о характере социальных изменений у Чаадаева и Герцена очень близки: как тот, так и другой исходят из социальной «палингенезии», т. е. считают, что обновление мира будет осуществлено не посредством насилия, а путем духовного, нравственного преображения мира, не «мечом, но словом». Оба верят в разум, способный познать истину; оба хотят понять его в согласовании с интересами человеческого существования.

Исключительное внимание к изучению методологической функции философии они проявили практически одновременно — на рубеже 1820–1830-х гг., но шли разными путями и вначале независимо друг от друга: Чаадаев — работая над созданием своего главного труда — «Философических писем» (1828–1830), в котором он представил оригинальную философско-историческую концепцию развития России в контексте мировой эволюции, а студент Московского университета Герцен — в ходе изучения философских вопросов естествознания в 1829–1833 гг.

В «Философических письмах» Чаадаев обращает внимание на настоятельную необходимость разработки научной методологии познания действительности, что имеет огромное значение для формирования русского философского самосознания. «Всем нам,— подчеркивает мыслитель,— не хватает какой-то устойчивости, какой-то последовательности в уме, какой-то логики. Силлогизм Запада нам неизвестен. В лучших головах наших есть нечто, еще худшее, чем легковесность. Лучшие идеи, лишённые связи и последовательности, как бесплодные заблуждения цепенеют в нашем мозгу» [4, т. 1, с. 328]. Речь, таким образом, идет не столько о недостатке знаний, новых научных идей, сколько о неразработанности метода познания мира и недостаточно эффективном использовании научных представлений в общественной жизни России. Как свидетельствует опыт ведущих стран Европы — отмечает Чаадаев — научный ум сегодня стал гораздо более трезвым, непреклонным, строгим, методичным, чем когда-либо прежде; наука решительно освобождается от непроверенных, недоказанных положений, граничащих с вымыслом и фантазией. Этой научной строгости, доказательности, последовательности в рассуждениях очень не хватает пока русским, особенно в социально-исторических исследованиях. Если им удастся овладеть научным методом, тогда они окажутся способными к глубокому и всестороннему постижению действительности; русская наука станет необходимой составной частью европейской а, значит, и мировой науки. В этом случае России удастся сравняться «не только по наружности,

но и на самом деле» с народами европейских стран и выступить на поприще беспредельного совершенствования человечества.

Как же определяет «басманный философ» содержание метода познания? По его мнению, метод связан с тем или иным «способом постигать вещи» он включает в себя «те приемы», которыми пользуется человеческий ум» [4, т. 1, с. 483] «В науке, — продолжает он, — имеются две различные вещи: содержание или достижения, с одной стороны, и приемы или методы — с другой; поэтому, когда речь идет об определении ее отношения к природе, следует ясно указать хотят ли говорить о самой сущности науки или об ее методе; а вот этого как раз и не делают» [4, т. 1, с. 472].

Ссылаясь на учение Шеллинга, Чаадаев подчеркивает, что метод не существует в объективной действительности, он формулируется человеком. Доказательства приведенного положения выдержано в духе философии тождества: Шеллинг «прекрасно знает, что те приемы, которыми пользуется человеческий ум, не заимствованы им из мира физического, что он нашел их в самом себе, что поэтому их тождество с приемами, применяемыми природой, не есть результат присутствия природы или действия, оказываемого ею на наш ум, но что это первичный факт, то есть тут просто два разума, действующие независимо друг от друга, но тождественно, две силы разные, но одного порядка» [4, т. 1, с. 483].

Исключительное значение для понимания гносеологической и логико-методологической позиции Чаадаева имеет следующее его суждение, в котором он излагает свое понимание системы абсолютного тождества: «...особым законам природы соответствуют частные законы логики и мышления; никогда нет противоречия между тем, что совершается внутри нас и вне нас, если только мы, злоупотребляя своей свободой, не исказим своего суждения» [4, т. 1, с. 483].

Если принять во внимание не только данное соображение, но и все сказанное русским философом об учении Шеллинга, становится ясным, что Чаадаев интерпретирует это учение в соответствии с принципами своей собственной философской системы, и его никак нельзя заподозрить в слепом следовании Шеллингу, как, впрочем, и любому другому философу.

Итак, с точки зрения Чаадаева, существуют независимые от человеческого произвола «законы логики и мышления», в соответствии с которыми только и можно правильно познавать окружающий мир. Поэтому те важнейшие мыслительные формы, на которых основывается логика — понятия, суждения и умозаключения, — представляют собой мощнейшие орудия познания. Исходной и важнейшей формой мыслительной деятельности является понятие: «...в разуме человеческом есть нечто столь необходимое, что если от него нечто отнять, не будет и разума. При помощи этого нечто разум начинает познавать на опыте: всякая его последующая деятельность не что иное, как последствие этого первого действия. Это нечто — известные понятия, которые являются как бы орудиями разумения» [4, т. 1, с. 446].

Исключительная роль в познании действительности принадлежит суждениям и умозаключениям. Чаадаев последовательно проводит мысль о том, что разрабатываемые людьми методы познания непременно должны основываться на законах природы: «...всякое природное явление есть силлогизм с большей и меньшей посылками и выводом. Следовательно, сама природа внушает уму

метод, которым он должен пользоваться для ее познания; стало быть, и тут он повинется закону, который перед ним раскрывается в самом движении вещей» [4, т. 1, с. 446].

Используя логические формы в качестве орудий познания, человеческий разум приобретает возможность неуклонного и стремительного развития. Эта мысль последовательно проводится в тезисах, в которых Чаадаев дает оценку немецкой классической философии и, в частности, философии Гегеля. «Движение человеческого ума, — пишет Чаадаев, — не что иное, как последовательное рассуждение. Достигнув конечного предела этого универсального рассуждения, человеческий разум достигает полной своей мощи. Гегель» [4, т. 1, с. 481].

Правильная методология хорошо дисциплинирует разум, позволяя ему действовать плодотворно и эффективно. Это великолепно доказали естественные науки, чьи «блестящие методы», и в частности метод наблюдения, позволили, например, достичь несомненных успехов в области «новой химии» и «физики». Новый способ изучать естественные науки, открытый Бэконом, имеет величайшую важность для всей философии, ибо он придал ей эмпирическое направление, которое надолго определило весь строй современной мысли [4, т. 1, с. 370].

Исключительное значение для русской общественной мысли имело то обстоятельство, что Чаадаев рассматривал философскую методологию не только в качестве важнейшего способа объяснения окружающего мира, но и в качестве средства его преобразования. Свои надежды он связывал, прежде всего, с теоретическими достижениями немецкого классического идеализма, чьи методологические интенции представлялись ему наиболее перспективными. Просветительскую же, деистически-материалистическую философию, не имеющую, по его мнению, правильного метода понимания и преобразования действительности, он считал «печальной», недейственной. Это «философия, воображающая, что мир, окружающий нас, таков в своем реальном бытии, и что его следует принять, и не видящая, что это нами созданный мир, и что его следует уничтожить» [4, т. 2, с. 125]. Приведенное высказывание — результат философского осмысления российской действительности. Идеалист Чаадаев настаивал на изменении действительности, поскольку она не соответствовала духовной сущности мира и потому была неразумна. Здесь отчетливо проявляется способ рассуждения оппозиционера, стоявшего на объективно-идеалистических позициях.

Раскрывая содержание методологии познания, Чаадаев придавал исключительное значение такому ее принципу (или форме), каким является историзм. «...Современное направление человеческого разума, — утверждает он, — явно стремится облечь всякое знание в историческую форму...

Это направление, современной науки чрезвычайно благотворно. Пора признать, что та сила, которую человеческий разум находит в узких пределах настоящего, не составляет всего его содержания, что в нем есть еще другая сила, которая, объединяя в одной мысли и времена протекшие и времена обетованные, выражает подлинное существо разума и ставит в действительно принадлежащую ему сферу деятельности» [4, т. 1, с. 393]. Основываясь на идеях, выдвинутых Ф. Бэконом, Б. Спинозой, И. Кантом, И. Гердером,

а также А. Н. Радищевым и Н. М. Карамзиным, русский философ ожидает очень многого от применения этого принципа к области всеобщей истории. Только «вдумываясь в философские основы исторической мысли», только познавая человеческую историю как процесс — в движении, изменении, развитии, — можно придти к пониманию ее сущности и, следовательно, к открытию и формулированию исторического закона. «В настоящее время разум, можно сказать, только и находит удовлетворение в истории; он постоянно обращается к прошедшему времени и в поисках новых возможностей выводит их исключительно из воспоминаний, из обзора пройденного пути, из изучения тех сил, которые направили и определили его движение в продолжение веков» [4, т. 1, с. 393].

Применение данной формы познания к социально-историческому процессу позволяет, таким образом, четко выявить основные координаты истории — прошедшее, настоящее и будущее. Время выступает здесь в качестве меры исторического движения. Размышляя об особенностях социально-исторического познания, Чаадаев выдвигает интересную и перспективную идею: для того, чтобы изучить и понять каждый из этих трех фазисов истории, ни в коем случае нельзя терять из виду весь исторический процесс в целом. Поэтому изучение прошлого обязательно предполагает хорошее знакомство и настоящим и перспективами на будущее; исследование настоящего — знание прошлого и представление о будущем; и, наконец взгляд в грядущее невозможен без опоры на прошлое и настоящее социальной системы. Философ надеется выявить «абсолютную связь эпох», прочно соединяющую прошедшее, настоящее и будущее, ибо посредством этой связи и проявляется исторический или нравственный закон.

Что касается Герцена, то проблема метода, как уже указывалось, привлекла его пристальное внимание очень рано, еще во время обучения в Московском университете, и интерес к этой проблеме не угасает у него на протяжении всего курса обучения. Об этом убедительно свидетельствуют его студенческие сочинения. По мнению молодого Герцена, правильные подходы к формулированию научного метода были намечены Бэконом и Декартом. «Опытная метода» Бэкона представляется Герцену «превосходной». «...Естествоиспытателю некоторым образом необходимо быть сенсуалистом, ибо что идеалисты не говорят, но нельзя познаваемое узнать без посредства чувств. Но употребляя опытную методу, не должно на ней останавливаться, надобно дать место, и притом, место большое, умозрению; факты чрезвычайно важны, но одни голые факты еще мало представляют разуму» [2, т. 1, с. 23]. Поэтому рационалист Декарт удачно дополняет эмпирика Бэкона, в результате чего европейская философия существенно продвигается вперед в понимании методологии познания. Герцен полагает, что эмпиризм и идеализм есть «крайности одной методы, не существующие в отдельности друг от друга» [2, т. 1, с. 37].

Руководствуясь приведенными соображениями, Герцен в своей кандидатской диссертации формулирует первое в русской философии сводное понятие метода: «1. Изучение явлений во всех изменениях при возможных условиях. 2. Вывод образа или формы действия их /законы/ связи с другими явлениями и зависимости от явлений более общих /причины/. 3. Нисхождение от общего

начала к явлениям, служащее проверкою и показывающее необходимость такого существования явлений» [2, т. 1, с. 37].

Подводя итоги своему духовному развитию за годы обучения в университете, Герцен в первую очередь подчеркнул значимость приобретенной там методологической оснащённости: «Многим, очень многим обязан я ему; сколько я в состоянии был принять и сколько он в состоянии был мне дать. Но главное — методу я там приобрел, а метода важнее всякой суммы знаний» [2, т. 21, с. 12]. Приведенные суждения Герцена вполне соотносятся с соответствующими соображениями Чаадаева. Таким образом, оба выдающихся деятеля нашей общественной мысли, так же, как, впрочем, и Надеждин, проявили на рубеже 1820–1830-х гг. исключительное внимание к изучению методологической функции философии. Правда, молодой Герцен, осмысливая эту важнейшую функцию философии, как правило, ограничивался ее применением к области естествознания, и в этом отношении заметно уступал автору «Философических писем», пришедшему к отчетливому пониманию универсального характера философской методологии и рассматривавшего ее в качестве важнейшего способа изучения и преобразования общества, русского общества, прежде всего.

Для Герцена 1830-х гг., последователя декабристов, непримиримого противника николаевского деспотизма, борьба против самодержавно-крепостнического произвола долгое время оставалась чисто политической задачей; ее решение не было опосредовано философскими размышлениями. Задачи политической борьбы, с одной стороны, и задачи философских изысканий — с другой, в мировоззрении молодого Герцена выступали как разные задачи.

Понимание их единства, их взаимной опосредованности придет значительно позднее, после того, как расширится жизненный и политический опыт Герцена, углубятся его теоретические познания и мировоззрение, после того, как он пройдет через арест и ссылку, испытает себя в философских дискуссиях с русскими последователями немецкой философии. К этому пониманию Герцен приходит в своей работе «Дилетантизм в науке», появившийся в печати в 1842–1843 гг. Значение этого произведения для развития русской философской мысли трудно переоценить: во всеоружии философских знаний Герцен убедительно обосновывает здесь необходимость тесной связи философии и науки с жизнью, с практикой, с социально-историческим бытием человека, выявляет общественно-преобразующее значение философии. При этом, «утверждая, что насущной потребностью современного момента является связь философии с жизнью, Герцен выдвигает на первый план роль научного метода, который нельзя понимать как некую совокупность познавательных приемов, внешних предмету. Метод не может быть субъективен, он заключает в себе внутреннюю сущность изучаемого объекта» [1, с. 324].

Таким образом, в этом замечательном произведении Герцен делает значительный теоретический шаг вперед: он приходит к отчетливому пониманию того обстоятельства, что философия выступает не только как методология естествознания, но и как важнейшее средство преобразования общества. Тем самым он подхватывает и углубляет чаадаевские идеи, причем, в отличие от «басманного философа», настаивает на том, что философская методология является решающим средством радикального, революционного обновления общества.

Цензурные ограничения исключали для Герцена всякую возможность открыто развивать свои философские идеи применительно к российским условиям. И в «Дилетантизме в науке», и в «Письмах изучения природы» Герцен ссылается на многих авторитетных ученых, философов, деятелей искусства, прокладывавших новые пути в науке. В этом перечне отсутствует имя, упомянуть которое в подцензурной русской печати категорически запрещено: имя современника Герцена, его доброго знакомого Чаадаева. Но в своих записях, не предназначенных для печати, он стремился компенсировать свою вынужденную недоговоренность. И здесь сразу же появляется имя Чаадаева. Рассуждая, например, о слабой выраженности в русском общественном сознании формообразующего логического начала, Герцен прямо ссылается на первое «Философическое письмо», соглашаясь с его автором в том, что в этом отношении Россия отстает от ведущих стран Европы: «А, видно, как Чаадаев говорит в своей статье, чего-то недостает в голове, мы не умеем сделать силлогизм европейский» [2, т. 2, с. 363].

Дело в том — рассуждает Герцен, — что в России неизвестен тот самый «силлогизм Запада», который так ярко проявился в размышлениях Бэкона и Декарта и вошел затем в плоть и кровь европейской философии и науки: «Вопрос о мышлении и бытии Декарт хочет решить отвлеченно, трансцендентально, логически; Бэкон не хочет силлогизмов, он хочет одного наведения, как будто наведение не силлогизм» [3, т. 2, с. 261].

Вот почему, как убежден Герцен, русским крайне важно умножить усилия по освоению европейской философской культуры, обратив особое внимание на логику и методологию.

Впрочем, указанное обстоятельство не мешает Герцену высказывать и прямо противоположные по смыслу соображения о великом призвании русского народа «бросить нашу северную гривну в хранилищницу человеческого разума» [3, т. 2, с. 74].

Совершенно очевидно, что парадоксальные суждения Герцена явно переключаются с аналогичными мыслями Чаадаева. Герцен прекрасно чувствовал и ценил диалектичность чаадаевского философско-исторического взгляда на Россию, схватывающего и недостатки, и достоинства русской цивилизации, ее плюсы и минусы. Пожалуй, именно эта особенность мышления «басманного философа» привлекала его больше всего. Поэтому встречающееся в исследовательской литературе утверждение о том, что важнейшей стороной чаадаевского наследия Герцен считал отрицание, представляется недостаточно обоснованным [6, с. 104].

Гораздо ближе к истине оказался Г.В. Флоровский. Несмотря на то, что идеалы Чаадаева и Герцена были различны, подчеркнул он, «метод их историкофилософского размышления был один и тот же» [5, с. 95]. Исследователь усматривает сущность этого метода в том, что «они одинаково отрицали традицию, — сам принцип традиции и начало исторической непрерывности» [5, с. 95]. Правда, Флоровский оговаривается, что необходимо различать непрерывность и преемственность в развитии мысли, духа и развитии социальной жизни. Оба русских мыслителя, по его мнению, дружно отрицали существование универсальных традиций социальной жизни и столь же согласно утверждали

важность западноевропейских идейных традиций для развития всей Европы, включая Россию.

Фактически оба мыслителя в достаточно оригинальной форме констатировали определенное единство прерывности и непрерывности в историческом процессе, единство, в котором решающая роль принадлежит все же прерывности, дискретности. Подобная позиция — и здесь с Флоровским можно согласиться — чревата ожиданиями социальных катаклизмов, преувеличенными надеждами на некое радикальное обновление социальной жизни и человеческой природы. «Их, — пишет о Чаадаеве и Герцене Флоровский, — одинаково охватывал утопический пафос небывалого» [5, с. 96], в результате чего Герцен пришел к своей известной концепции русского крестьянского социализма, а Чаадаев грезил о религиозном духовно-нравственном перевороте.

Одной из узловых проблем творчества Герцена является, как известно, проблема связи философии с жизнью, «одействоворения идеи», практической значимости философской деятельности. «Одействоворение — это форма антропологизации и социализации спекулятивной метафизики и механико-математического естествознания, когда действительность предстает в виде многообразия продуктов и результатов предметной деятельности людей». В нашей литературе уже нашел отражение тот факт, что обращение Герцена к проблеме действительности философского знания сближает его с рядом мыслителей того времени и на Западе (А. Цешковский, Э. Дембовский, М. Гесс и др.) и в России (В. Г. Белинский, Н. П. Огарев, М. А. Бакунин), ставивших вопрос о связи философии с жизнью, о создании «философии действия». К сожалению, в этом перечне не нашлось места имени Чаадаева, стоявшего, на наш взгляд, у истоков разработки «философии действия» в России.

Прояснению характера и направленности идейных движений, проявившихся в 1830–1840-е гг. в отечественной общественной мысли в связи с обсуждением вопроса о связи философии с жизнью, помогает, по нашему мнению, внимательное изучение отношения русских мыслителей к содержанию вышедшей в 1838 г. книги польского гегельянца А. Цешковского «Пролегомены к философии истории». Следует сразу же отметить, что книга Цешковского была в целом благожелательно встречена в русских философских кругах и получила довольно высокую оценку некоторых известных русских мыслителей, в частности Огарева и Станкевича. Идеи, изложенные в этой книге, оказались созвучными и умонастроениям Чаадаева и Герцена.

Герцен восторженно отозвался об этой книге, констатируя, что с ее автором он «во всем главном» и «до удивительной степени» сошелся. Несколько позднее, во втором письме о публичных чтениях Грановского, Герцен раскрыл содержание тех мыслей о философии истории, в которых он сошелся с Цешковским. В данной статье Герцен подвергает критике гегелевскую философию истории за односторонность, за то, что она не ухватывает историю как целостность, за то, что она погружена в прошлое и совсем не обращается к будущему, в то время как «целостность истории состоит из прошлого и будущего вместе». Герцен полагает, что именно Цешковский первым обратил внимание на этот недостаток Гегеля и предложил переориентировать философско-историческую мысль таким образом, чтобы она помогала созиданию будущего: «Главная мысль

его состоит в том, что он, оставляя целью германского мира ведение истины, не принимает эту цель за всеобщую цель истории, предоставляя грядущему благое и исполненное любви одеяствование истины. Теперь это не ново, но пять лет тому назад славянин Чешковский первый произнес это в философском мире Германии» [2, т. 30, с. 487–488].

Это произведение Цешковского заинтересовало и Чаадаева, обратившего внимание на важность выдвинутого польским ученым тезиса о связи философии с жизнью. Следует, однако, подчеркнуть, что Чаадаев выделил указанный тезис Цешковского не потому, что рассматривал его в качестве «нового слова» в философии, как, видимо, полагал Герцен. Напротив, «басманный философ» увидел в работе польского гегельянца подтверждение собственных мыслей, изложенных в «Философических письмах» и «Апологии сумасшедшего», т. е. в произведениях, написанных ранее «Прологомен».

В частности, в «Апологии сумасшедшего», размышляя о взаимосвязи исторических событий и общественной мысли средневековой Европы, Чаадаев подчеркивал, что «там нет события, которое не было бы в некотором смысле безусловной необходимостью, и которое бы не оставило глубоких следов в сердце человечества. А почему? Потому что за каждым событием вы находите там идею, потому что средневековая история — это история мысли нового времени, стремящейся воплотиться в искусстве, науке, жизни отдельного человека и в обществе» [4, т. 1, с. 528].

Можно только еще раз пожалеть о горькой судьбе Чаадаева и его литературного наследия. Мыслящая Россия так и не смогла в XIX столетии полностью познакомиться с замечательным отечественным философским произведением — «Философическими письмами», ограничиваясь обсуждением лишь одного — первого «письма», опубликованного в «Телескопе». Сейчас можно только гадать о том, какое впечатление на русскую общественность могла бы произвести публикация в 1830-е гг. всех восьми «Философических писем», и какое влияние оказала бы такая публикация на отечественную философскую и общественную мысль.

Герцен, как следует из его слов, был очень горд тем, что об одеяствовании идеи, о связи философии с жизнью первым заговорил не немец, а славянин (в данном случае — поляк). Можно себе представить состояние Герцена, если бы ему удалось прочесть «Философические письма» полностью, и он воочию убедился бы в силе и возможностях русского ума.

Еще за несколько лет до начала работы Герцена над циклом статей «Дилетантизм в науке» Чаадаев перевел с немецкого фрагмент рецензии гегельянца К. Л. Михелега на книгу Цешковского. Эта рецензия была напечатана в 1838 г. в первом томе основанного Гегелем «Ежегодника научной критики». Вот что заинтересовало здесь Чаадаева: «Некогда видели искусство, превзойденное мыслью и размышлением; теперь увидят философию, превзойденную действием и общением... Философии теперь больше ничего не остается, как растворить настужь двери алтаря, как изложить доступным языком свои эзотерические учения. Вся ее деятельность отныне должна быть направлена на объяснение хаоса человеческого общества, на то, чтобы заставить истину спуститься из области идеи в область действительности» [4, т. 1, с. 504].

Как считают некоторые исследователи, Чаадаев в 1840 г. читал этот перевод своим московским друзьям, в том числе А. И. Тургеневу.

Диалектичность чаадаевской мысли помогла Герцену и в дальнейшем: и в процессе осмысления и переработки гегелевского диалектического метода, и в ходе создания теории русского социализма. Важные результаты, достигнутые Герценом в процессе переосмысления гегелевской диалектики, были обнародованы им в самом значительном философском труде — «Письмах об изучении природы». «Когда я привык к языку Гегеля и овладел его методом, — я стал разглядывать, что Гегель гораздо ближе к нашему воззрению, чем к воззрению своих последователей; таков он в первых сочинениях, таков везде, где его гений закусывал удила и несся вперед, забывая “бранденбургские ворота”. Философия Гегеля — алгебра революции, она необыкновенно освобождает человека и не оставляет камня от мира христианского, от мира преданий переживших себя» [3, т. 9, с. 23].

Таким образом, можно с уверенностью констатировать, что проблемы философской методологии привлекали в 1830–1840-е гг. самое пристальное внимание как Чаадаева, так и Герцена. Живой, заинтересованный, а подчас и нелицеприятный обмен мнениями между ними по этому вопросу, несомненно, способствовал укреплению убеждения об исключительной значимости философской методологии в деле познания и преобразования общества, в первую очередь — русского.

Пожалуй, главное, что привлекало Герцена в Чаадаеве — это его высокая человеческая и философская культура, творческая оригинальность, принципиально антидогматический, «поисковый» характер его мысли. Не боясь серьезно ошибиться, можно утверждать, что общение с Чаадаевым в 1840-е гг. сыграло исключительно важную роль в духовном росте Герцена, в его становлении как философа. Судя по дальнейшей творческой деятельности Герцена, «уроки» Чаадаева были им хорошо усвоены и способствовали развитию диалектических особенностей его мышления, блестящим озарениям герценовской мысли.

ЛИТЕРАТУРА

1. Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX–XIX вв. — Л., 1989.
2. Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. — М., 1954–1966.
3. Герцен А. И. Собр. соч.: В 9 т. — Т. 2. — М., 1955.
4. Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. — М., 1991.
5. Флоровский Г. В. Герцен в сороковые годы // Вопросы философии. — 1995. — № 4. — С. 79–97.
6. Чемерисская М. И. Герцен и Чаадаев // Общественное движение в России XIX в. — М., 1986.

Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ КАК «УЧИТЕЛЬ ЦЕРКВИ»

Известно, что в начале XX века в церковной среде очень высоко ценились богословские идеи Федора Михайловича Достоевского. В частности к нему прямо апеллировал в своих работах такой знаковый для эпохи автор как митрополит Антоний (Храповицкий). Предлагаемая статья ставит своей целью выявить круг наиболее значимых богословских высказываний великого писателя и проследить пути их рецепции в наследии столь высоко ценившего их иерарха. В результате исследования делается вывод о том, что идеи «старца Зосимы» ощутимо сказались на богословии митрополита Антония (Храповицкого). При этом хотя учение владыки о сострадательной любви, безусловно, носит гораздо более церковный характер, чем у старца Зосимы, однако попытка с помощью его одного дать законченную интерпретацию догмата об искуплении провоцирует и митр. Антония на высказывания в пелагианском духе, присущие тезисам самого старца Зосимы.

Ключевые слова: Достоевский, старец Зосима, митрополит Антоний (Храповицкий), догмат искупления, сострадательная любовь.

*Archpriest Pavel Khondzinskiy
Dostoevsky as “a Teacher of the Church”*

The theological ideas of Fyodor Dostoyevsky are known to have been highly valued in the Church in the early 20th century. In particular, such an outstanding author of the time as Metropolitan Anthony (Khrapovitsky) appealed to him directly in his works. This article aims to identify a range of the most significant theological statements of the great writer and to monitor the ways of their reception in the heritage of the hierarch, who valued them so highly. The study comes to a conclusion that the ideas of “Father Zosima” significantly affected the theology of Metropolitan Anthony (Khrapovitsky). Although the Metropolitan’s doctrine of compassionate love certainly has a much more ecclesiastical character than the one of Father Zosima, an attempt to give a complete interpretation of the redemption doctrine with the help of him alone provokes Metropolitan Anthony, too, to make statements in the Pelagian spirit that are characteristic of Father Zosima’s theses.

Key words: Dostoevsky, Zosima, Metropolitan Anthony (Khrapovitsky), the dogma of redemption, compassionate love.

* Протоиерей Павел Владимирович Хондзинский — кандидат богословия, заведующий кафедрой практического богословия Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета, paulum@mail.ru.

I

Постановка проблемы

В своем известном предисловии к «Богословским сочинениям» Алексея Степановича Хомякова Юрий Федорович Самарин назвал своего старшего друга «учителем церкви» [см. 6, с. 34–35]. В это звание Юрий Федорович вкладывал вполне определенный смысл. С его точки зрения, Церковь не может иметь богословской системы, так как система предполагает рационализацию догмата, чуждую православию. Для себя Церковь пишет не системы, а катехизисы, в которых излагает свою веру так, как она открывается ей в Духе Святом. Вспомнив подзаголовок хомяковского трактата о Церкви «Опыт *катехизического* учения о Церкви», кажется, нетрудно сделать вывод о том, что Алексей Степанович Хомяков является «учителем Церкви» для его младшего друга именно постольку, поскольку написал *катехизис*, высказав в нем слово Церкви о себе самой.

Если Самарин присвоил звание *doctor ecclesiae* Хомякову, то, очевидно, нечто подобное если не прямо говорил, то думал о Ф. М. Достоевском церковный иерарх, чьи взгляды во многом определили богословские парадигмы русской традиции в XX в., — митрополит Антоний (Храповицкий). Архимандрит Киприан (Керн) утверждал, что слышал от владыки Антония такое замечание: «Прежде всего Библия, потом церковный устав, а на третьем месте Достоевский» [3, с. 19]. Что мнение митр. Антония не было единичным, подтверждает изданный в начале XX столетия «Полный богословский словарь», как и всякий словарь, излагающий, очевидно, общепринятую точку зрения:

Достоевский ведет к Богу, но ведет своим особым путем, мучительно выстраданным и всесторонне продуманным. Сразу чувствуется, что это надежный руководитель, знающий все входы и выходы, все извилины и тропинки [5, с. 771].

Наконец, уже совсем недавно знаток и поклонник Достоевского С. И. Фудель писал: «... в 70-х годах прошлого столетия, наверно, только три человека в России вели христианскую проповедь в... широком общественном масштабе: Амвросий Оптинский, Феофан Затворник и Достоевский» [7, с. 96].

Итак, можно считать ненадуманым вопрос: был ли Ф. М. Достоевский действительно «учителем Церкви», можно ли и его богословские идеи считать своего рода *катехизисом* Церкви в самаринском смысле?

Поставленный вопрос, правда, требует рассмотрения слишком многих проблем, связанных с генезисом, содержанием и рецепцией идей Достоевского, и не может быть разрешен в рамках краткой статьи, поэтому дальнейшее изложение будет ограничено только одной темой: рецепцией взглядов Достоевского в богословии уже упомянутого митрополита Антония. Очевидно, что для этого необходимо сперва реконструировать основные богословские тезисы Достоевского, потом представить их изложение митр. Антонием, потом — собственные тезисы митр. Антония, основанные в свою очередь на идеях Достоевского. При этом не менее очевидно, что наибольшее затруднение должна вызывать именно первая часть работы, в силу того, что Федор Михайлович не имел богословского

образования, не писал сознательно ни «катехизисов», ни богословских трактатов, а был автором прежде всего гениальных романов, вкладывая в уста героев те или иные богословские тезисы, которые вовсе не обязательно должны быть а priori признаны идентичными его собственным идеям. Более того, нельзя исключить того, что эти идеи могут прямо не проговариваться, но присутствовать на уровне образных или символических структур текста. Последнее, однако, не может быть предметом верифицируемого научно-богословского анализа, так как спор о том, стоит ли за этим вот образом или этим вот сюжетным ходом тот или иной символ неизбежно должен перейти в подобие спора о том, на что похоже это вот облако: один увидит в нем дракона, другой — ангела, и оба по своему будут правы.

Таким образом, для ведения корректной полемики необходимо ограничиваться вербально оформленными богословскими тезисами. К счастью, именно литературная гениальность автора Карамазовых дает такую возможность. Достаточное количество свидетельств говорит о том, что старец Зосима был принят читающей публикой как подлинный, списанный с жизни старец [см. 7, с. 126], следовательно, точно так же, иными словами, как поучения опытного и в богословии, и в духовной жизни человека, воспринимались и его поучения. Они и будут предложены ниже как «сумма теологий», объективно сообщавшаяся читателям «Карамазовых». Вопрос о том, абсолютно ли идентичны были взгляды старца Зосимы взглядам самого Достоевского, при такой постановке дела становится вторичным, хотя и не подлежит сомнению тот факт, что эти идеи предложены читателю именно Достоевским и никем другим, и в этом смысле являются идеями Достоевского.

II

Богословие старца Зосимы

Общеизвестно, что все поучения старца Зосимы суть поучения о духовной любви, однако теперь необходимо выявить характерные черты этой любви и ее отношение к основным положениям церковной сотериологии.

Прежде всего — это любовь к созданному Богом миру: людям-грешникам и безгрешной твари. Вообще полюбить человека во грехе есть «уже подобие Божеской любви и есть верх любви на земле» [2, т. 14, с. 289]. Но любить надо и «все создание Божие, и целое, каждую песчинку» [2, т. 14, с. 289].

Эта любовь есть «любовь смиренная», сильнее которой нет ничего на земле [2, т. 14, с. 289]. Ее образ дан нам во Христе. Этот образ обнаруживает себя в трех существенных пунктах: 1) служении всем; 2) ответственности за всех; 3) жертве о всех.

Последование Христу *в служении* заключается в том, чтобы стать всем слугой по Евангелию [2, т. 14, с. 288].

Для последования Христу *в ответе за всех* необходимо признать себя виноватыми перед всеми и во всем [2, т. 14, с. 290]. Эта вина состоит в том, что каждый мог бы светить всем «как Единый безгрешный и не светил» [2, т. 14, с. 292], и охватывает «все грехи людские, мировые и единоличные» [2, т. 14, с. 149]. На последние слова следует обратить особое внимание. Чуть ниже они звучат

снова: «...знайте, милые, что каждый единый из нас виновен за всех и за вся на земле несомненно, не только по общей мировой вине, а единолично каждый за всех людей...» [2, т. 14, с. 149]. Важность указанного места состоит в том, что в поучениях старца Зосимы, только оно может быть, пожалуй, истолковано как напоминание о первородном грехе. Однако если под «общей мировой виной» понимать именно вину первородного греха, то в данном контексте эта вина есть, судя по всему, не вина человечества перед Богом как наследование вины Адама его потомками в силу их происхождения от Адама, но скорее поставление каждого в положение Адама относительно всех остальных. Таким образом, если Адам виноват перед всеми, то и каждый в этом смысле Адам [ср. 2, т. 25, с. 115–116; 2, т. 14, с. 222]; зато, правда, каждый может быть в известном смысле и новым Адамом, т. е. светить человечеству «как Единый безгрешный» [ср. 2, т. 15, 244].

Наконец, *жертва о всех* обнаруживает себя в страдании за грешника и вместо грешника. Это страдание и позволяет пережить акт любви, ибо тогда наше сердце умиляется в любовь «бесконечную, вселенскую, не знающую насыщения», и тогда каждый из нас будет «в силах весь мир любовью приобрести и слезами своими мировые грехи омыть...» [2, т. 14, с. 149] (очевидно, тоже как «Единый безгрешный»). Указанное состояние есть состояние праведности, которое имеет награду и радость в самом себе и не требует никаких иных наград [2, т. 14, с. 292].

Потенция такой любви, способность сказать себе: «Я есмь, я люблю», — даруется всякому вместе с земной жизнью [2, т. 14, с. 292], однако приобретение ее «дорого покупается, долгою работой и через долгий срок» [2, т. 14, с. 290]. Кроме того, переживание любви ко всему сущему на земле, обнаруживает себя в любви к земле, которую следует как можно чаще целовать и омывать слезами [2, т. 14, с. 292].

Всеобщее распространение учения о вине всех перед всеми должно привести к устроению царства Божия на земле [см. 2, т. 14, с. 275; ср. 2, т. 25, с. 119], которое есть преобразование государства (общества) в Церковь [см. 2, т. 14, с. 61].

Свойства Христовой любви, которые каждый должен вырабатывать в себе личным подвигом, присущи в целом русскому народу, ибо «велика Россия смирением своим» [2, т. 14, с. 286]. Вообще, спасение Руси — от народа [см. 2, т. 14, 285], но и не только Руси: однажды русский народ воссияет всему миру. Он — «камень, отвергнутый зиждущими» [2, т. 14, с. 288]. Он — «народ-богоносец» [2, т. 14, с. 285]. Поэтому в него надо верить — это единственный возможный теперь для неверующих путь ко Христу [ср. 2, т. 14, с. 261–262]. Вместе с народом образ Христов хранит русское иночество, русский монастырь, который «искони был с народом» и откуда «издревле деятели народные выходили» [2, т. 14, с. 285].

Таков, пожалуй, круг основных мыслей старца Зосимы в его предсмертных поучениях и беседах. Понятно, что они не претендуют на то, чтобы исчерпывающим образом представить христианское учение о спасении. И все же, если, согласившись с Мочульским, считать, что Зосима отвечает Ивану на его бунт [см. 4, с. 486], то следовало бы искать в поучениях старца учения не только о любви к миру, к твари, но и ко Христу, к Богу. На первый взгляд, последнее отсутствует. Однако если признать, что предлагаемый Зосимой путь земной любви не требует

для своего осуществления ни *чуда*, ни *тайны*, ни *авторитета*, и таким образом удовлетворяет выдвигаемым в «Легенде о великом инквизиторе» требованиям свободной любви ко Христу [см. 2, т. 14, с. 234–237], то можно предположить, что свободная бескорыстная любовь к Богу парадоксальным образом в том и состоит, что, «забывая о Боге», любит тварь божественной жертвенной любовью (последнее косвенно подтверждается версильской «гармонией» [см. 2, т. 13, с. 379] и рассуждениями о церкви атеистов в «Дневнике писателя» [см. 2, т. 22, с. 97–98]). То правда, что старец Зосима говорит при этом о необходимой живой связи нашей с миром горним, где находятся «корни наших мыслей и чувств». Однако учение это остается слишком неопределенным и смутным, чтобы можно было связать его с церковным учением о благодати [см. 2, т. 14, с. 290–291].

Итак, если взять учение старца Зосимы в сумме положительно высказанных им тезисов, то с точки зрения церковного Предания его следует отнести скорее всего к своего рода пелагианству (при этом парадокс заключается в том, что если главным борцом с пелагианством был некогда бл. Августин, то это «новое пелагианство», как можно было бы показать, возникло из развития восходящих к XVII в. *августинианских* учений о любви). За это говорит отсутствие ясного учения не только о необходимости благодати, но и о первородном грехе, а также мысль о возможности путем личного подражания Единому Безгрешному, силами естественной любви, достичь царствия Божия.

Наконец, следовало бы сказать о тех сторонах христианского учения о спасении, которые очевидно не нашли себе места в поучениях старца Зосимы. Говоря о любви, он нигде не соотносит ее с Божественной Троической любовью; говоря о Христе, никогда не говорит о кресте и воскресении; говоря о народе-богосце, ничего не говорит о Евхаристии, а значит, и о существенном *телесном* единстве Церкви со Христом.

III

Достоевский и его герои глазами митрополита Антония (Храповицкого)

Сделанный выше вывод, конечно, может быть оспорен с точки зрения того, что не доведенные старцем Зосимой до конца линии вполне можно продолжить таким образом, что они, естественно сойдясь, дадут в точке пересечения искомый «катехизис». Так думал, очевидно, митрополит Антоний (Храповицкий), свое собственное богословие построивший действительно во многом именно на Достоевском как развитие идей последнего.

Известно, что владыка читал в курсе пастырского богословия специальные лекции о Достоевском, а уже после революции, находясь в польском плену, написал «Словарь к творениям Достоевского», где дал как апологию, так и изложение наиболее значимых идей любимого писателя. Как легко догадаться, прежде всего он отвергает те упреки, которые вытекают из непосредственного прочтения текстов Достоевского и которые были уже изложены выше. Пусть в творениях Достоевского почти не встречаются понятия «благодать», «Искупитель» — их присутствие подразумевается «самою логикой вещей» [1, с. 256].

Тема, объединяющая все сочинения Достоевского, говорит далее вл. Антоний, есть тема личного духовного возрождения [1, с. 255]. Как возможно оно для тех, кто, казалось бы, безвозвратно погребен под грузом своих грехов и страстей? Оно возможно постольку, поскольку есть сила, влекущая к нему сильнее, чем влечет к себе человека страсть [1, с. 328–329]. Эта сила — «христианская любовь или нравственное сострадание»: она есть именно всепроникающая сила, а не просто субъективное настроение. Именно она пробивает «ледяную кору сердец и преобразует внутреннюю природу ближних просто своею собственною силою, даже без видимых обнаружений, создавая на дне их душ бессознательные добрые расположения» [1, с. 268–269]. Более того, эта любовь, сообщаемая от любящих к любимым, есть сила Божественного происхождения и была некогда дарована не согрешившим людям, составляя существо их общей природы, их единства в Боге, которое Достоевский описывает в «Сне смешного человека». Впрочем, и теперь она может быть обнаружена в человечестве — прежде всего в детях, сохранивших чистоту и еще не имеющих самолюбия, а также в людях из народа; наиболее же ощутимо она возобновляется в человечестве «любовью святых людей», каковы у Достоевского старец Зосима и Алеша [см. 1, с. 260–261]. В душах тех, на кого обращается их любовь, эти любимые герои Достоевского производят решительную борьбу «зачатков новой жизни с прежними противоположными им страстями» [1, с. 330]. Таким образом, любовь к людям возвращает человека к первоначальному единству человеческого рода и позволяет ему влить силу этой святой любви в душу ближнего [см. 1, с. 275].

Старец Зосима, Алеша, старец Макар из «Подростка», князь Мышкин суть жизненный ответ Достоевского на упрек Великого Инквизитора в том, что Христос слишком много требует от человека и что эти требования непосильны для большинства. Пусть так, но зато эти немногие, как возделенные светочи народа или общества, просвещают, смягчают и привлекают ко Христу всех или почти всех, с кем им приходится соприкоснуться [см. 1, с. 331]. Именно они, так сказать, и репрезентируют собой Вселенскую Церковь [см. 1, с. 339], так что *организации* Великого Инквизитора противостоят у Достоевского не *организованная* православная иерархия, не Правительствующий Синод и даже не Восточные Патриархи, не русские ученые архиереи, а совершенно вне их активного влияния выросшая из недр самой Церкви и народа скромная монашеская община близ уездного города. Ибо благодать сосредотачивается не там, где высшая власть, а там, «где высшая святость» [1, с. 345]. При этом процветание в государственном отношении может даже губительно сказаться на верности народа своему призванию, как это было уже с избранным народом, а потому «лучше пусть погибнет Россия, но будет сохранена Русь» [см. 1, с. 288–299].

Завершив на этом изложение представлений вл. Антония о богословском содержании сочинений Достоевского, следует заметить: хотя Владыка ссылается не только на старца Зосиму, но затрагивает гораздо более широкий пласт материала, делаемые им на основе его выводы вполне согласуются с представленным выше учением старца Зосимы. Таким образом, косвенным образом подтверждается сделанное выше замечание о том, что идеи старца Зосимы без натяжек можно усваивать и самому автору романа.

IV

Идеи старца Зосимы в наследии митрополита Антония

Посмотрим теперь, как эти идеи преломились в богословском творчестве самого приснопамятного Владыки, рассмотрев для этого принципиально важную для него работу — «Догмат искупления».

Она является прямым осуществлением той задачи, которую владыка Антоний считал важнейшей для русского богословия — дать не пересекающуюся с западными интерпретациями трактовку основных христианских догматов. Развертывая начатую Хомяковым и Самариным критику западной традиции, владыка Антоний выступил с опровержением так называемой юридической теории искупления, впервые в чистом виде сформулированной Ансельмом Кентерберийским в трактате «*Cur Deus homo?*». Согласно ей казнь Спасителя на кресте представляла собой удовлетворение правде Божией, оскорбленной грехом ветхого Адама. Надо сказать, что эта теория до той поры никогда не была предметом полемики между православными и католиками или протестантами, имея своих приверженцев среди святых отцов как на Западе, так и на Востоке. Как бы то ни было, владыка Антоний рассуждает следующим образом.

Юридическая теория исходит из того, что вина Адама переходит на всех его потомков: «Как от зараженного источника, истекает испорченная вода... и т. д.» — с иронией цитирует учебники догматики вл. Антоний, однако это сравнение не годится:

Одно дело источник и вода, а другое живые и нравственно ответственные люди. Мы не по своему желанию являемся внуками Адама, за что же будем нести вину его преслушания?.. неужели же осуждение всех из-за Адама постигло людей помимо вины каждого из них?

Очевидно, это несправедливо. Сторонники юридической теории ссылаются, правда, здесь на апостола Павла, сказавшего про Адама: «как одним человеком грех вошел в мир, и грехом — смерть, так и смерть перешла во всех человеков, в нем же все согрешили» (Рим. 5: 12), однако на самом деле этот стих следует читать: *как через одного человека грех вошел в мир, и грехом — смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что все согрешили*. Следовательно, Адам не столько заразил нас своей греховностью, сколько просто был «первым по времени грешником». И если мы все так или иначе грешны, то не поскольку произошли от Адама, а постольку имеем волю во всем подобную Адамовой, «т. е. по существу не злую, но непослушную и горделивую и, следовательно, требующую исправительной школы, которой и является наша земная жизнь» [1, с. 70–71].

«Итак люди осуждены не за грех Адама, а за свою греховность, последствие которой (смерть) началось с Адама» [1, с. 69]. Правда, здесь возникает новый вопрос: если это так, то почему недостаточно раскаяния, почему человек не может окончательно победить грех? Потому, отвечает Владыка, что таковы уж законы нашей природы, которая, раз отступив от послушания Творцу, слабеет настолько, что может одерживать над грехом лишь частные победы,

а для полной победы над ним нуждается в посторонней помощи [см. 1, с. 66]. Чтобы это не казалось несправедливым, Владыка тут же поясняет, что это происходит от Божественной праведности, «для которой зло настолько ненавистно, что свободное возвращение от него к добру разделено длинным путем борьбы и страданий» [1, с. 69]. Как бы то ни было, отсюда с неизбежностью следует необходимость «вливания» в нашу природу новых сил. Таким образом, место «зараженного источника» школьных догматик у Владыки занимает источник «святости и любви», который открывается для нас с воплощением Сына Божия, «сострадающего нам Страдальца Божественного» [1, с. 65]. Слово «сострадающий» здесь, как легко понять, не случайно, а указывает, собственно, на способ, которым совершается наше спасение.

Действительно, тот факт, что Господь уподобился нам по человечеству, вовсе еще не объясняет возможности перехода Его святости на нас. Конечно, он являет нам идеал Человека, но одного желания подражать этому идеалу явно недостаточно [см. 1, с. 49]. Однако даже в нашей обыденной жизни можно усмотреть действие силы, способствующей возрождению человека: эта сила — «сострадающая любовь» [1, с. 52]. В некоторой степени она свойственна даже падшему человеку (как материнская любовь, например), но тем более «глубокому и решительному возрождению любимого ближнего может послужить тот, кто сам живет Христом и Его силой старается возродить ближнего» [1, с. 55–56]. Но если результатом воздействия со-страдающей любви является возрождение, то ее носителем она переживается именно как *страдание*. А если наше возрождение, в свою очередь, является целью воплощения Сына Божия, которого мы зовем *Искупителем*, то, очевидно, это страдание и будет *искупительным* [см. 1, с. 56]. Таким образом, сила возрождающей любви есть искупительная сила Христа, которой Он в известном смысле делится с рабами Своими и прежде всего — со священниками [1, с. 51]. Если служение их есть служение таинств, то к числу последних, по мысли Владыки, должно быть причислено и «таинство возрождения», таинство «сострадательной любви». В полноте такой «служитель таинства возрождения» представлен «великим писателем земли русской» в образе «великосхимника-старца» Зосимы [1, с. 53–54]. Но даже он может лишь отчасти и для некоторых совершить то, что «в высшей степени и для всех может сотворить и творит наш небесный Искупитель» [1, с. 58].

Определив, следственно, содержание нашего искупления, остается только определить, как и когда непосредственно оно совершилось. По мысли Владыки, это происходит в Гефсиманском саду, в последнюю земную ночь Христа.

Должно думать, что в ту Гефсиманскую ночь мысль и чувство Богочеловека объяло всех падших людей в числе их многих миллиардов и оплакало с любовной скорбью всякого в отдельности, что, конечно, было доступно только сердцу Божественному, всеведущему. *В этом и состояло наше искупление...* Со времени этой Гефсиманской ночи и Голгофского дня всякий верующий, даже всякий начинающий веровать сознает свою внутреннюю связь со Христом и обращается к Нему в молитве, как к неистощаемому источнику нравственной возрождающей силы. Немногие сумеют выяснить, почему именно так просто усвоили они веру в возможность почерпать от обращения ко Христу новую нравственную энергию и освящение, но никто из верующих в этом не сомневается, даже еретики [1, с. 58].

Крестные же муки и смерть Спасителя нужны скорее для того, «чтобы верующие оценили силу Его душевных страданий, как несравненно сильнейших, нежели те телесные муки Его, которые и сами по себе приводят в трепет читателей и слушателей Евангелия» [1, с. 73]. Как бы то ни было, через искупляющую любовь Христа восстанавливается «поколебленное грехом Адама и его потомками» единство человеческого рода. Пребывающие в нем пребывают в Церкви Христовой, которая полного и совершенного единства в любви достигнет уже в жизни будущего века [см. 1, с. 57].

V Выводы

Остается теперь сопоставить учение старца Зосимы (Достоевского), и собственное учение митр. Антония.

1. И тот, и другой похожим образом излагают учение о первородном грехе, таким именно образом, чтобы устранить по возможности «несправедливость» учения о «зараженном источнике». У старца Зосимы каждый ответствен за «мировую вину» подобно Адаму. У вл. Антония каждый, окажись он на месте Адама, согрешил бы подобным образом. «Сон смешного человека» в равной мере служит наглядной иллюстрацией и к первому и ко второму учению.

2. Старец Зосима говорит об основанной на вине каждого перед всеми жертвенной любви людей друг к другу, посредством которой должна быть достигнута новая гармония, и о Христе как указующем путь этой любви идеальном образе. Владыка Антоний смело восполняет пробелы и дорисовывает здание в намеченной Достоевским перспективе. Перемещая в тень мотив вины, он делает акцент на сострадании и прямо усваивает сострадательную любовь в совершенном ее состоянии Христу, в Котором она окончательно приобретает *искупительное* значение и обнаруживает свое *благодатное* происхождение.

3. Своей кульминации интерполяция учения старца Зосимы в церковное богословие достигает, конечно, в описании владыкой Антонием самого акта искупления, на что, кажется, до сих пор не обращали серьезного внимания ни литературоведы, ни богословы. Для чего потребовалось сместить момент искупления с Голгофы в Гефсиманию? Разве то же божественное действие сострадательной любви не могло совершиться на кресте? Ответ, кажется, очевиден. В Гефсимании Спаситель молился до кровавого пота, *пав на землю*. Так нашла свое христологическое развитие и исполнение мысль старца Зосимы о том, что, целуя землю, можно пережить состояние искупительно-сострадательной любви [ср. 2, т. 14, с. 149, 292, 328].

В итоге у владыки Антония находится, пожалуй, только одна заметно отличная черта, и та обнаруживает себя не столько в «Догмате искупления», сколько в работах по пастырскому богословию: это усвоение иерархическому священству дара сострадательной любви как особого, через рукоположение передающегося дара. На этом в большей даже степени, чем на канонах, он основывает необходимость восстановления патриаршества, не замечая при этом, что вступает в полное противоречие с Хомяковым, Достоевским и своей же

мыслью о том, что благодатная сила Церкви сосредотачивается «не там, где высшая церковная власть».

Главное, однако, заключается в том, что богословие владыки Антония, увы, также не может избежать упрека в пелагианстве, прежде всего, конечно, в связи с учением о первородном грехе, в котором он очень близок старцу Зосиме (Достоевскому). Учение владыки о сострадательной любви, безусловно, носит гораздо более церковный характер, чем у старца Зосимы, однако попытка с помощью его одного дать законченную интерпретацию догмата об искуплении (т. е. проговорить не проговоренное, но подразумеваемое, как думал владыка, у Достоевского) сама собой приводит к выводу о возможности обойтись без Креста, а значит и без Голгофской жертвы. Следовательно, и здесь «достроенное» до завершенного вида богословие Достоевского так, как оно представлено в поучениях старца Зосимы, обнаруживает свои «пелагианские» черты, по-видимому, *органично присущие ему*.

Итак, рассмотрев основные богословские интенции, вложенные автором «Карамазовых», в уста своего любимого героя, можно утверждать, что они не во всем согласны с Преданием Церкви. Ввиду этого Достоевский не может быть признан творцом «катехизиса» в самаринском смысле, а стало быть — и учителем Церкви. Учение Достоевского скорее представляет собой — сознательную или интуитивную — попытку перевести истины Откровения на язык антропоцентрического гуманизма, еще в XVII в. осознанного христианским сознанием как новое пелагианство. Это обусловило, с одной стороны, неизбежные потери, а с другой — чрезвычайную востребованность доктрины Достоевского в культурной среде. Таким образом, действительное значение Достоевского для Церкви, судя по всему, наиболее точно определил С. И. Фудель, совершенно справедливо назвавший его не автором *катехизиса*, а «катехизатором интеллигенции» [7, с. 98].

ЛИТЕРАТУРА

1. Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. — М.: ПСТГУ, 2007.
2. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990.
3. Киприан (Керн), архим. Воспоминания о митрополите Антонии (Храповицком) и епископе Гаврииле (Чепуре). — М.: ПСТГУ, 2002.
4. Мочульский К. Достоевский: жизнь и творчество. — Paris: YMCA-PRESS, 1980.
5. Полный православный богословский энциклопедический словарь: В 2 т. — Т. 1. — СПб.: изд. Сойкина, 1900.
6. Самарин Ю. Ф. Предисловие // Хомяков А. С. Сочинения богословские. — СПб.: Наука, 1995.
7. Фудель С. И. Собрание сочинений в трех томах. — Т. 3. — М.: Русский путь, 2005.

**ПРЕИМУЩЕСТВА И ГРАНИЦЫ
АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ПРИНЦИПА
И СУБЪЕКТИВНОГО МЕТОДА П. Л. ЛАВРОВА**

В статье рассматривается применение П. Л. Лавровым разрабатываемого им на основе антропологического принципа субъективного метода к теоретизации исторического и социального бытия и его недостаточность для создания цельной социально-философской системы.

Ключевые слова: антропологический принцип, субъективный метод, объективизм, субъективизм.

*A. K. Mishineva
The Potency and Limits of P. L. Lavrov's Anthropological Principle
and Subjective Method*

The article covers the implementation of P. L. Lavrov's "subjective method" based on his anthropological principle in regard to the theorization of historical and social existence, and its insufficiency to create a complete social-philosophical system.

Key words: anthropological principle, subjective method, objectivism, subjectivism.

В современном социально-философском дискурсе присутствие работ П. Л. Лаврова нельзя назвать ни особенно заметным, ни достаточным, хотя в последнее время был защищен ряд диссертаций, по истории философии и социальной философии, исследующих его творчество. С точки зрения цели данной статьи интересное исследование предлагает А. И. Виноградов: он ставит в центр внимания проблему субъекта и ее решение в русской философии и включает в число исследуемых им философов П. Л. Лаврова. Антропологический принцип Лаврова рассматривается в работах О. Д. Мачкариной «Рецепция критической философии И. Канта в России XIX века» [8] и Н. С. Скотниковой «Антропологическая парадигма русской культуры второй половины XIX века: философия и искусство» [10]. Несмотря на то, что Лавров был властелином дум на рубеже XIX–XX вв., а в советское время или замалчивался, или рассматривался односторонне — с точки

* Анастасия Константиновна Мишинева — старший преподаватель Мурманского государственного технического университета, nasm2008@rambler.ru.

зрения его близости к историческому материализму, сегодня, когда возвращены и включены в современный философский, социально-правовой, политический дискурс имена Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, П. И. Новгородцева и др., имя П. Л. Лаврова, его работы, к сожалению, еще не стали предметом пристального исследовательского интереса, за исключением анализа отдельных аспектов его творчества, и то преимущественно социально-политических, а не социально-философских. При этом, как отмечает Р. А. Арсланов, все же «многие стороны учения Лаврова, например, его теории цены прогресса и роли личности в истории, мысли о соотношении свободы и социальной справедливости, значении нравственности в политической борьбе, не только не потеряли своей актуальности, но требуют дальнейшей научной разработки» [1, с. 5]. Более того совсем нет работ, которые рассматривают взаимоотношение антропологического принципа и субъективного метода у П. Л. Лаврова, и тем более прослеживают эту взаимосвязь во всем его творчестве. Именно последовательное применение антропологического принципа и на его основе разрабатываемого субъективного метода и обуславливает, по нашему мнению, как достоинства, так и границы социально-философской и исторической концепций П. Л. Лаврова.

Преодоление объективизма «железных законов» истории

Вначале мы покажем, какие проблемы возникают в связи с критикой «гегелизма»¹ и как их должны решить антропологический принцип и субъективный метод. Далее мы определим преимущества и границы в познании исторического и социального бытия, вводимых П. Л. Лавровым принципа и метода. Лавров начинает построение своей философской системы с критики историософии Г. В. Ф. Гегеля, которая в то время была, пожалуй, самой влиятельной и мощной философской системой после исторического материализма К. Маркса. При разработке своих взглядов Лаврову важно показать, что история не идет необходимым, детерминированным путем осознания безусловным духом своей свободы, а совершается сознательным и нравственным ограничением индивидуальной личностью своей свободы в стремлении к осуществлению должного общественного идеала. Поводом к написанию статей о Гегеле — «Гегелизм» (1858) и «Практическая философия Гегеля» (1859) — для мыслителя послужила работа Р. Гайма «Гегель и его время»². В этих статьях Лавров пытается всесторонне оценить «гегелизм»,

¹ В статье используется термин «гегелизм», а не принятый в отечественной литературе «гегельянство», поскольку он принадлежит П. Л. Лаврову.

² Р. Гайм (1821–1901) — историк литературы и философии, политик, публицист, педагог. Во время революции 1848 г. стал депутатом во Франкфуртском парламенте в Германии. В 1858–1864 гг. редактировал политико-литературный журнал «Прусские ежегодники». С 1868 г. работал в университете в городе Галле в качестве профессора истории немецкой литературы, в свое время занимал должности декана философского факультета и ректора в том же университете.

его положительные и отрицательные черты. Вслед за Р. Гаймом он указывает на реакционный характер (консерватизм) Гегеля и объясняет его преклонением Гегеля перед миром Древней Греции и Древнего Рима, в котором ведущую роль играл социальный институт — государство, именуемое Гегелем в «Философии права» «видимым богом», в котором, по мнению Лаврова, происходит «поглощение государственным началом всех остальных сторон жизни» [6, т. 1, с. 72]. Воля духа не может быть выражена в одном человеке, поэтому государство, по Гегелю, выше его. «Государство есть дух, сознательно воплощающийся в мире. Его основание есть сила разума, проявляющегося как воля», — отмечает Лавров. [6, т. 1, с. 263]. Полномочия по выработке всех законов общественного существования целиком отдавались государству. Возникает сразу же проблема индивидуальной свободы, которая при примате разума осуществляется только в мышлении по законам объективного духа истории. Мыслитель объясняет такое понимание истории у Гегеля историческими событиями того времени в Германии, ее раздробленностью, наличием различных вероисповеданий, которые разрешаются и объединяются в государстве. Именно это помешало немецкому философу, по его мнению, понять, что двигателем развития является личность, а не объективные законы развития. Он видит недостаток позиции Гегеля в том, что тот «скрыл необходимость прямой деятельности воли» [6, т. 1, с. 284], защищая тем самым положение о том, что государство, а не личность имеет основополагающее значение в общественном устройстве.

Противников Гегеля в этом вопросе он находит также у представителей немецкого идеализма, находившихся, как ни странно, в той же исторической ситуации. Это И. Кант и И. Г. Фихте, выступающие адвокатами личности, которые, однако, не предлагали развитой историософии, на которую можно было бы опереться при теоретизации истории. *Наличие неясностей и двусмысленностей* в «гегелизме» — второй после объективизма, абсолютизирующего государство, упрек Лаврова учению Гегеля. Мыслитель объясняет это тем, что в своей философии Гегель не делает четкого разграничения, какие из его суждений принадлежат миру мысли, а какие — реальному миру, а оправдание существующей действительности находит в том, что она является выражением отвлеченной идеи.

При критическом рассмотрении историософии Гегеля Лавров обращает внимание на то, что, как отмечает и Гайм, основательное изучение христианства привело Гегеля к пониманию, что человека следует изучать как единое существо. Религиозное мирозерцание подтолкнуло его к пониманию того, что помыслы верующего человека становятся частью действительности в его убеждении. И здесь, нам представляется, уже можно увидеть то, что Лавров использует для формулировки своего антропологического принципа, а именно: положение о единстве природно-духовного начала в человеке. Единство, объединяющее в человеческом существе природное, действительное и субъективное, духовное, т. е. убеждение, которое может реализовываться человеком в историческом процессе. У Гегеля, как уже отмечалось, средством реализации в реальной действительности выступает не индивид, его убеждения и идеалы, а спекулятивная идея, или метафизика, которая «должна наполнить разрыв

между идеальным воззрением и тем, что есть в самом деле» [6, т. 1, с. 84]. Он требует от метафизики, чтобы она «в мире понятий совершила то же, что религиозное убеждение совершает в глубине верующей души, именно, чтобы метафизика обратила свой гармонический идеал в действительность» [6, т. 1, с. 84]. С одной стороны, Лавров видит в такой отвлеченной идее или идеале пренебрежение к наличию разнообразия действительности, которая рассматривается и оценивается только с точки зрения осуществляющихся по предписанному объективному духом, законам мышления, а результат, или цель развития у Гегеля являются заранее определенными. А с другой — он обосновывает наличную действительность как реализацию идеи, которую ему нужно сделать идеалом свободного индивида, превратить из объективной в субъективную, что он и находит в обосновании активности познавательного субъекта у Канта и в волюнтаризме Фихте.

Таким образом, критика Гегеля приводит Лаврова к постановке следующих задач: во-первых, обосновать историю не как объективный независимый от индивида процесс, а как реализацию общественного идеала, созданного критически мыслящей нравственной личностью; во-вторых, показать, что законы природы и мышления, духа не идентичны, но взаимосвязаны и существуют в единстве. Отчасти, как мы видели, он находит путь решения таких проблем уже у Гегеля при рассмотрении им отношения убежденности и действительности в религиозной вере. Но Лавров не принимает религиозного убеждения и метафизики для решения названных задач и вводит антропологический принцип, утверждающий, что в человеке объединяется естественное и духовное начала, по существу, он и есть это единство. Он пишет: «...философия будущего должна внести единство во все сущее для человека, научно познано, как существо разумное, нравственное и социальное. Иначе, человек в его реальном единстве, как ощущающий и действующий, как желающий и познающий, есть *догматический принцип*, который служит центром философской системы» [6, т. 1, с. 623].

Антропологический принцип видит человека тем существом, в котором эти две реальности (природная и духовная) соединяются, существуют как единство, при этом не являясь идентичными. Перенесение целостности и единства природного и духовного в человека позволяет рассматривать законы природы как объективные, а законы духа — как субъективные. Таким образом, антропологический принцип является основанием субъективного метода, применяемого к теоретизации социально-исторического бытия. Поддержку своим взглядам Лавров находит у неокантианцев Г. Риккерта и В. Виндельбанда, разделяющих науки на науки о природе и науки о духе.

На протяжении всех своих исследований Лавров сохраняет двойственность рассмотрения исторического и общественного развития, его естественность (объективность) и духовность, сознательность (субъективность). История для него — «процесс, объективно обусловленный мировым детерминизмом и в то же самое время осуществляющийся лишь при помощи субъективно-автономной деятельности ряда волевых аппаратов» [4, с. 126]. Он выделяет и два подхода к истории. Во-первых, история рассматривается как наука, и в этом случае «она развивает перед читателем, каким путем исто-

рия как процесс жизни человечества произошла из стремлений избавиться от того, что человек сознавал как страдание, и из стремлений приобрести то, что человек сознавал как наслаждение; какие видоизменения происходили при этом в понятии, связанном со словами *наслаждение* и *страдание*, в классификации и иерархии наслаждений и страданий; какие философские формы идей и *практические формы общественного строя* порождались этими видоизменениями; каким логическим процессом стремление к лучшему и справедливейшему порождало протесты и консерватизм, реакцию и прогресс; какая связь существовала в каждую эпоху между человеческим восприятием мира в форме верования, знания, философского представления и практическими теориями лучшего и справедливейшего, воплощенными в действие личности, в формы общества, в состояние жизни народов» [6, т. 2, с. 23]. Во-вторых, научность истории заключается в «*понимании* хода событий в их связи и в иерархии их элементов» [5, с. 78]. История может быть представлена как развитие человечества на основе развития элементов сознательности, солидарности, равенства. С одной стороны, необходимо знать природу явлений, происходящих вокруг нас, выраженную через естественные или исторические категории. Явления, которые «зависят от *естественных* причин, от других явлений, постоянно *повторяющихся* (как потребность пищи, например), от процессов, действующих на все *исторические* поколения человека (как, например, климатические и топографические условия страны)». С другой стороны, в то же время решающую роль в прогрессе общества играют сознание и нравственность: «...прогресс заключался и мог заключаться лишь в растущем сознании истины путем все более вырабатываемой критической мысли и в растущем воплощении в общественную жизнь солидарности между людьми, окончательно распространяющейся на все мыслящее человечество в его кооперации ко всеобщему развитию». Как единство естественно-духовного мыслится П. Л. Лавровым и исторический прогресс: «*Развитие личности в физическом, умственном и нравственном отношении; воплощение в общественных формах истины и справедливости* — вот краткая формула, обнимающая как мне кажется, все, что можно считать прогрессом» [6, т. 2, с. 54].

Удается ли Лаврову убедительно показать и обосновать единство природно-духовного посредством антропологического принципа? По всей видимости, нет. Иначе почему мы находим противоречивую оценку его взглядов? С одной стороны, по мнению Н. С. Федоркина, социал-дарвинизм является основой антропологизма и эволюционизма Лаврова, «в нем он видел и действительную теоретическую предпосылку для научной постановки вопросов социализма» [11, с. 59]. С другой — В. В. Зеньковский утверждает, что мыслитель создает типичную для русской философии «этицистскую» концепцию, основанную на просветительской идее *осознания* несправедливости и равенства, за которым следует переход к достижению справедливости посредством определения нравственного идеала, осуществляющегося как должное. Он считает, что типичной чертой взглядов Лаврова является панморализм, поскольку «только наличность этического идеала освещает нам ход истории» [3, с. 408].

Для Лаврова «социологическая истина есть не что иное, как осознанная справедливость» [7, с. 44]. С одной стороны, она есть необходимость осознания на определенном этапе развития знания, что предполагает ее неосознанное существование как естественного процесса. С другой стороны, осознание справедливости влияет на осуществление этого естественного процесса должным образом не как необходимого, а как реализации общественного идеала, созданного «критически мыслящей личностью». В своей работе «Задачи понимания истории: Проект введения в изучение эволюции человеческой мысли» (1898) Лавров пытается как-то связать и углубить взаимосвязь природно-духовного, объективно-субъективного. Он признает научный объективизм, т. е. доступность результатов исследований в естественных науках всем членам общества. При этом он вводит понятие «субъективный научный прием мышления», или «научный субъективизм», который проявляется в трех аспектах. Во-первых, определяется степень важности того или иного события. Во-вторых, характер события: здоровый или патологический. А в-третьих, анализ исторической ситуации в настоящем в целях изменения этой ситуации к лучшему в будущем. Лучшее определяется в соответствии с субъективными представлениями личности, т. е. на основе ее мысли, знания, убеждений, интересов, жизненных целей. При этом чем нравственно выше идеал личности, тем почему-то более научны будут результаты исследований. Таким образом, обосновывается наличие двух научных подходов (объективного и субъективного), имеющих одинаковую важность. «Научный субъективизм» дополняет «научный объективизм», обеспечивает его нравственным критерием. И все же остается раздвоенность природно-духовного в антропологическом принципе. Отсутствие цельности критики Лаврова связывают с тем, что он остается в пределах позитивистского видения реальности, отказывается от метафизики. Так В. В. Зеньковский пишет: «Лаврову не только не удалось достичь целостности, но ему не удалось (благодаря априорному отвержению всего «метафизического») даже с достаточной глубиной вскрыть тайну человека» [2, с. 169]. К такому же заключению приходит Т. Райнов, утверждая, что Лаврову не удается достигнуть реального единства в строящейся антропологической социально-философской системе: «хотя природа и дух различны, как показывает наука, их можно мыслить, как единство, чего требует философия» [9, с. 191], но «единящее сознание лавровского “человека”... довольствуется рядоположением фактов, кажущихся ему несомненно объективными, и в этой их объективности оно находит компенсацию за их разрозненность» [9, с. 192].

Лавров не может обосновать желаемого единства, оно остается декларацией. Он неизбежно проявляет односторонность, скатывается к какой-либо стороне: либо в натурализм (социал-дарвинизм), либо в идеализм (этицизм). Несмотря на то что в пределах разрабатываемых им принципа и метода он не находит разрешения поставленным им самим же проблемам единства, заслуживающим внимания остается осознание им недостаточности, односторонности каждого из этих подходов и его стремление «дополнить» научность «нравственно-личностным компонентом» [1, с. 31].

Заключение

В результате проведенного исследования можно сделать некоторые выводы. Мотивом к теоретизации социально-исторического бытия у П. Л. Лаврова было стремление обосновать свободу индивида и его активную позицию в историческом процессе. Отталкиваясь от критики «гегелизма», он разрабатывает антропологический принцип и на его основе субъективный метод, которые оказываются достаточными для обоснования активности познающего и социально-исторического субъекта, но не позволяют обосновать природно-духовное единство человека и, как следствие, также социально-исторического бытия. И то, и другое оказывается в системе П. Л. Лаврова только желаемым и провозглашенным.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арсланов Р. А. Петр Лаврович Лавров // Лавров П. Л. Избранные труды / Сост., автор вступ. ст и коммент. Р. А. Арсланов. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010.
2. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. — Л.: ЭГО, 1991.
3. Зеньковский В. В. История русской философии. В 2 т. — М.: Ростов-на-Дону: Феникс, 1999.
4. Лавров П. Л. Задачи понимания истории: Проект введения в изучение эволюции человеческой мысли / С. С. Арнольди. — М.: изд. М. Ковалевского, 1898.
5. Лавров П. Л. Опыт истории мысли нового времени. Т. 1, Ч. 1. Вступление: Задачи истории мысли. Кн. 1. Отдел 1. Подготовка человека. — 1888.
6. Лавров П. Л. Философия и социология. Избранные произведения. В 2-х т. — М.: Мысль, 1965.
7. Лавров П. Формула прогресса Н. К. Михайловского. Противники истории. Научные основы истории цивилизации. — СПб.: Рус. бог., 1906.
8. Мачкарина О. Д. Рецепция критической философии И. Канта в России XIX века: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. — СПб., 2011.
9. Райнов Т. К психологии личности и творчества П. Л. Лаврова // П. Л. Лавров. Статьи, воспоминания, материалы. — Пб., 1922. — С. 139–192.
10. Скотникова Н. С. Антропологическая парадигма русской культуры второй половины XIX века: философия и искусство: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. — Саранск, 2010.
11. Федоркин Н. С. Утопический социализм идеологов революционного народничества. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ
Ф. НИЦШЕ И К. ЛЕОНТЬЕВА. ОПЫТ
СОПОСТАВИТЕЛЬНОГО РАССМОТРЕНИЯ

Цель статьи, показать, что за внешним, формальным мировоззренческим сходством Ф. Ницше и К. Леонтьева, усматриваемом, прежде всего в их пессимизме по поводу дальнейшей судьбы, как европейской культуры, так и человечества вообще, внимательный анализ их текстов раскрывает глубокую и принципиальную, по сути онтологическую несовместимость их философской и жизненной позиции. Основанием для этого, как представляется автору статьи непримиримого размежевания, является их отношение к христианству. Именно это он и пытается обосновать на примере анализа текстов «Рождение трагедии из духа музыки» Ф. Ницше и «Византизм и славянство» К. Леонтьева.

Ключевые слова: христианство, иллюзия, ничто, реальность, прогресс, жизнь, мораль, несовместимость.

V. V. Solomin

*Philosophy of Culture of Friedrich Nietzsche and Konstantin Leontyev:
The Experiment of Comparative Consideration*

The objective of the article is to reveal that behind the superficial attitudinal resemblance of Friedrich Nietzsche and Konstantin Leontyev, perceivable, in the first place, through their pessimism towards the destiny of both the European culture and the Humankind, careful analysis of their texts uncovers deep and principal inconsistency of their philosophical views and life attitudes, which is ontological per se. The ground for this uncompromising difference, as the author of the article is convinced, is their attitude towards Christianity. This is what exactly he tries to substantiate by the example of analysis of the texts *The Birth of Tragedy from the Spirit of Music* by F. Nietzsche and *The Byzantism and the Slavdom* by K. Leontyev.

Key words: Christianity, illusion, nothing, reality, progress, life, morality, inconsistency.

* Владимир Викторович Соломин — магистр культурологии, аспирант Русской христианской гуманитарной академии, solominvv@mail.ru.

По поводу многочисленных сравнений Леонтьева с Ницше, для начала, нужно сказать, что их сходство, и в частности пессимизм по поводу дальнейших судеб и европейской культуры, и человечества вообще, не так уж велико, как это может показаться на первый взгляд. У Ницше обнаруживает себя линия так называемого героического пессимизма. По Ницше — да, мир ужасен, мир бесчеловечен, мир — это вечное возвращение одного и того же, мир — это полная безнадежность, но если ты принимаешь мир и его безнадежность («*amor fati*»), то ты становишься не пессимистом, как Шопенгауэр, а героическим пессимистом. Принятием безнадежного и ужасного ты как бы над ним возвышаешься и в каком-то смысле его преодолеваешь — такова позиция Ницше.

А что Леонтьев? Леонтьев тоже видит, что Запад идет к концу, что все плохо. И что же? Есть ли у него своя вариация на тему героического пессимизма? У него скорее другое. Хотя происходящее неизбежно, он этого не принимает. Он как будто призывает не делать уступки времени, не плыть по течению, оставаться человеком в любой ситуации, воспитывать и удерживать в себе это особенное человеческое. Ницше же, напротив, готов уступить! Если ты не уступаешь, то судьба тебя все равно потащит. Если ты хочешь оставаться свободным, то иди туда, куда тебя влечет судьба. Леонтьев же идти за судьбой не готов. И в этом есть что-то христианское — не принимай мир и того, что в мире, говорит Христос. Впрочем, и в Леонтьеве есть что-то от героического. А именно — делай свое дело, если оно безнадежно — это тебя не касается. Тебя касается сопротивление, попытка не дать миру разложиться и по возможности удержать ту форму, то его богатство и многообразие, которое пока еще есть. Как говорит Борис Пастернак, «Но поражение от победы ты сам не должен отличать» [10, с. 204]. Твое дело — битва, а не поражение или победа, и это героическое начало сквозит у Леонтьева. И опять-таки христианское — твое дело радовать о красоте мира, всеми силами удерживать ее, князю мира сего не сдаваться, не обмирщиться до растворения в мире, не стать средневропейцем, а все остальное — приложится. В этом принципиальная разница между Леонтьевым и Ницше.

Но тогда, естественно, встает вопрос: почему же так часто Леонтьева и Ницше ставят рядом? И особенно это сопоставление свойственно русской мысли начала XX в. Розанов в своих комментариях к письмам Леонтьева с присущим ему максимализмом так высказывается, сопоставляя Леонтьева и Ницше:

Я... употребляю термин «ницшеанство» лишь для литературной аналогии, считая — ошибочно или нет — Леонтьева и сильнее, и оригинальнее Ницше. Он был «настоящий Ницше», а тот, у немцев, — не настоящий, «с слабостями сердечными» [4, с. 129].

Н. Бердяев в обширной монографии «Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли» утверждает несколько иное: «Этот “реакционер” был в тысячу раз свободнее всех русских “прогрессистов” и “революционеров”. У него нужно искать свободомыслия, родственного свободомыслию Ницше» [1, с. 73]. А вот что мы встречаем у о. Сергия

Булгакова: «По темпераменту, чуждому притом всякой истеричности, по смелости, доходящей до дерзости, Леонтьев, этот вдохновенный проповедник реакции, есть самый независимый и свободный русский писатель, притом принадлежащий к числу самых передовых умов в Европе, наряду, например, с Фр. Ницше» [2, с. 378]. Не лишним будет вспомнить и следующее высказывание В. В. Зеньковского:

Леонтьев (как и Ницше, с которым так часто его сравнивают) отталкивался от современности, от современного человека не столько во имя эстетического идеала, сколько, наоборот, его эстетическая «придирчивость» определялась слишком высоким представлением религиозного порядка о «настоящем» человеке [3, с. 449].

Этот ряд, безусловно, не надуманных сравнений легко можно было бы продолжить. И действительно, по своему отношению к европейской культуре того времени и к тем тенденциям, которые в ней набирали силу, Леонтьев и Ницше близки моментами до полного совпадения. Однако в отношении тех внутренних побуждающих мотивов, которые двигали тем и другим, и, как следствие, в отношении целей, к достижению которых они призывали, Леонтьев и Ницше различны до полной противоположности. Что же лежит в основании их несхожести? Даже беглое знакомство с текстами того и другого открывает нам их полную несовместимость, прежде всего в восприятии ими христианства. Именно отношение к христианству, как представляется, может дать ключ к пониманию и определению тех глубинных и неочевидных расхождений мировоззренческих позиций, которые лежат в основе мировосприятия Леонтьева и Ницше. Попробуем уяснить это на примере конкретных, засвидетельствованных печатным словом, мыслей каждого из этих философов. Наиболее показательными в этом смысле текстами являются «Рождение трагедии из духа музыки» Ф. Ницше и «Византизм и славянство» К. Леонтьева. Именно в этих работах открываются те движущие их творческой мысли начала, силы и идеи, которые неизменно, явно или прикровенно, действуют во всем их творчестве, о чем и сами они свидетельствуют неоднократно. Если учесть, что предисловие к «Рождению трагедии», озаглавленное «Опыт самокритики», было написано Ф. Ницше в самом конце его творческого пути, и таким образом, высказываемые в нем мысли являются плодом зрелого ума, то даваемые в нем оценки тем или иным жизненным явлениям и расставляемые при этом акценты могут и должны восприниматься как принципиальная позиция Ницше. В том числе мысли, касающиеся христианства — это неизменное *credo* автора, они принципиально важны для понимания всего его творчества. Вот что он пишет о христианстве в Предисловии:

...трудно найти чисто эстетическому истолкованию и оправданию мира, как оно проповедуется в этой книге, более разительную антитезу, чем христианское учение, которое и есть, и хочет быть лишь моральным, и своими абсолютными мерками, хотя бы, например, уже своей правдивостью Бога, отталкивает искусство, всякое искусство в область лжи, — т. е. отрицает, проклинает, осуждает его [7, с. 53].

Эта заявленная Ницше мысль уже сама по себе содержит ответы на многое в его творчестве, что без специальных исследований и комментариев не подлежит однозначной оценке и может трактоваться по-разному. Она сразу открывает нам то основание, те принципиальные жизненные установки, на фундаменте которых строится все мировоззрение Ницше. Во-первых, становятся очевидными истоки его эстетизма. Они, в его понимании, коренятся (и в этом пункте он остается вполне в рамках европейской традиции от античности и до нового времени) в самом основании бытия мира. Ну что же, мысль весьма здравая, и вряд ли кто-то всерьез будет это оспаривать. Но вот второе утверждение, смысл которого можно перефразировать так: либо христианство, либо красота — а если эту мысль развить и довести до ее логического завершения, то получим, что бытие мира несовместимо с христианством, в окончательном же варианте и полной договоренности — христианство — это провал в небытие, в конечном итоге — путь в Ничто. А это уже вызов для всей европейской мысли начиная со времени Константина Великого. Вот, собственно, те два столпа, минуя которые вряд ли удастся проникнуть в глубины творческой лаборатории «ницшеевского гения», а значит, об этих духа аспектах его представлений о мироустройстве всегда необходимо помнить при анализе его мысли.

Но вернемся к дальнейшему разбору «Рождения трагедии». Мысль Ницше о по существу смертельной опасности морали для всякого искусства невольно вызывает возражения. Всякое искусство, не только христианское (каковое, вплоть до эпохи Просвещения, не только в церковной, но и в светской своей составляющей существовало в согласии с христианской парадигмой), всегда было морально, т. е. создавалось и развивалось в согласии с теми нравственными максимумами, которые были приняты в том социуме, в котором и для которого оно обретало свое овеществленное бытие. И только ослабление религиозных и, как следствие такового, нравственных начал в обществе позволяло художнику, освободившемуся от моральных уз, удерживающих искусство на определенной нравственной высоте, создавать такие произведения, в которых вне- или антимо-ральное начинает воспеваться не просто как жизненная норма, а как подлинный образец полноты бытия. И если христианство отрицает и осуждает искусство, то отнюдь не всякое, как утверждает Ницше, а только разрушающее человеческие души и профанирующие все сколько-нибудь духовное в пространстве культуры.

Леонтьев, высоко ценивший эстетику православного мировосприятия и, как естественное следствие этого, не только эстетику церковного искусства, но и всякого нравственно выдержанного творчества, никогда бы не согласился с эстетизмом на манер Ницше. Если он и выступал против кого-либо из признанных творцов культуры в своем критическом слове, то восставая не против искусства как такового, а лишь против того в нем, что так или иначе могло нравственно развратить человека. Так он писал:

Гете, Байрон, Беранже, Пушкин, Батюшков, Лермонтов... Фет... и даже древние поэты... в высшей степени развратили меня. Да и почти все самые лучшие именно поэты — за исключением разве Шиллера и Жуковского — глубокие развратители в эротическом отношении и в отношении гордости... Только поэзия религии может вытравить поэзию изящной безнравственности [2, с. 378].

Это очень яркая иллюстрация отношения Леонтьева к письменному слову. Такого ригоризма, как у него, мы не встретим даже среди православных богословов. В этом моменте Леонтьев и Ницше — антиподы, и это существенно разнит их эстетизм.

Высказывая свое отношение к христианству, Ницше пишет о нем:

За подобными образом мысли и способом оценки, которые по необходимости враждебны искусству, раз они хоть сколько-нибудь подлинны, — я искони ощущал и враждебность к жизни, свирепое мстительное отвращение к ней: ибо всякая жизнь покоится на иллюзии, искусстве, обмане, оптике, необходимости перспективы и заблуждения [7, с. 53].

В этой мысли Ницше нетрудно видеть влияние на него философских построений Шопенгауэра, но только многократно усиленных по отношению к христианству, вплоть до плохо скрываемой ненависти к нему. Но именно мысль о том, что «жизнь покоится на иллюзии», так характерная для Шопенгауэра и Ницше, неприемлема для Леонтьева. Нигде в его творчестве мы не найдем ничего с ней перекликающегося. Для Леонтьева жизнь не может быть иллюзией и обманом. Реальность окружающего мира — необходимое условие подлинной морали, без которой она — эта самая устанавливающая фактически правила движения по дороге жизни мораль — просто теряет смысл. Но реальность мира — это еще и основа мировоззрения Леонтьева, без которой невозможна, да и излишня была бы вся его публицистика. Его гипотеза «триединого процесса» (суть которой он формулирует следующим образом: «Триединый процесс: 1) первоначальной простоты, 2) цветущего объединения и сложности и 3) вторичного смешительного упрощения, свойствен точно так же, как и всему существующему, и жизни человеческих обществ, государствам и целым культурным мирам» [5, с. 75]) — это одно из важнейших следствий его отношения к миру как безусловной, существующей по определенному естественному закону реальности. Здесь еще одно непреодолимое расхождение Леонтьева и Ницше в их мировосприятии.

Продолжая свою характеристику христианства, Ницше высказывается о нем следующим образом:

Христианство с самого начала, по существу и в основе, было отвращением к жизни и пресыщением жизнью, которое только маскировалось, только пряталось, только наряжалось верою в «другую» и «лучшую» жизнь. Ненависть к «миру», проклятие аффектов, страх перед красотой и чувственностью, потусторонний мир, изобретённый лишь для того, чтобы лучше оклеветать этот, на деле же стремление к ничто, к концу, к успокоению, к «субботе суббот» — всё это всегда казалось мне, вместе с безусловной волей христианства признавать лишь моральные ценности, самой опасной и жуткой из всех возможных форм «воли к гибели» или, по крайней мере, признаком глубочайшей болезни, усталости, угрюмости, истощения, оскудения жизни, — ибо перед моралью (в особенности христианской, т. е. безусловной, моралью) жизнь постоянно и неизбежно должна оставаться неправой, так как жизнь по своей сущности есть нечто неморальное; она должна, наконец, раздавленная тяжестью презрения и вечного «нет», ощущаться как нечто недостойное желаний, недостойное само по себе [7, с. 53–54].

Остается только поражаться: где в христианстве Ницше нашел отвращение к жизни и пресыщение ею, ненависть к миру, волю к гибели, отношение к жизни как к чему-то недостойному желая, наконец, стремление к ничто? Отвращение и ненависть ко греху, призыв к совершенству («будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5: 48)) — вот что в действительности свойственно христианству. Не стремление к гибели и к ничто, а желание соединиться с самим источником жизни, стать причастниками вечной жизни во Христе — вот что питает христианскую веру. Не пресыщение жизнью и не ненависть к миру, а жажда подлинной жизни и истинного мира, подаваемых Победителем смерти — в этом источник и неиссякаемая сила христианского вероучения. У Ницше же мы находим, по сути, нескрываемую ненависть к христианству при полном отсутствии его понимания. Злобное стремление посмеяться над евангельскими максимами то и дело демонстрируется им в его текстах. Так (в пику евангельскому «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5: 44)) он не без сарказма заявляет:

...когда проклинают вас, мне не нравится, что вы хотите благословить проклинающих. Лучше прокляните и вы немного! И если случилась с вами большая несправедливость, скорей сделайте пять малых несправедливостей! Ужасно смотреть, когда кого-нибудь одного давит несправедливость [8, с. 49].

И цитат в таком роде можно привести немало. Ничего подобного мы не найдем в текстах Леонтьева. У него нет и тени сомнений в истинности христианского вероучения во всей его полноте. Проповедуемый им страх Божий несовместим с подобными, для русского мыслителя несомненно кощунственными мыслями. Так он пишет:

...страх Божий, страх греха, страх наказания и т. п. уже потому не может унижать нас даже и в житейских наших отношениях, что он ведет к вере, а крепко утвержденная вера делает нас смелее и мужественнее против всякой телесной и земной опасности: против врагов личных и политических, против болезней, против зверей и всякого насилия... Вот отчего святые отцы и учителя Церкви согласно утверждали, что «начало премудрости (т. е. правильное понимание наших отношений к Божеству и людям) есть страх Божий»; иные прибавляли еще: «плод же его любви» [6, с. 352].

Когда же Ницше говорит о якобы присущем христианству стремлении к «ничто», то возникает вопрос: не пытается ли он присвоить христианскому вероучению то, что на самом деле свойственно ему самому? По этому поводу у П. А. Сапронова, в его анализе воли к власти по Ницше, находим следующие, вполне точно характеризующие мировоззрение Ницше, мысли:

«...сосредоточенность Ницше на воле, отсутствие у него всякого подозрения по поводу того, что воля в ее онтологическом статусе хотя бы может быть поставлена под вопрос, привела мыслителя к очень сомнительным философским итогам. В конечном итоге Ницше за пределы нигилизма так и не вышел.

По М. Хайдеггеру, его нигилизм, в то же время, достиг той критической черты, за которой открываются уже посленигилистическая перспектива. Так ли оно на самом деле...» [11, с. 38].

Несколько ниже он заключает:

«Несмотря ни на какую тесноту связи Ницше с Шопенгауэром, никакое ученичество одного у другого по части нигилистичности их философий, их позиции прямо противоположны... Шопенгауэр — закоренелый нигилист в философии... Ницше же — это борец с нигилизмом, тот, кто стремится изжить нигилизм в себе и других... Но к этому обязательно нужно добавить — завороченность Ницше Ничто, его чувствительность к нему...» [11, с. 45].

Наконец, Сапронов как бы подытоживает рассуждение по поводу нигилизма Ницше и пишет следующее:

...принимал ли он, как Шопенгауэр, Ничто и нигилизм или отвергал их, в конечном итоге не так уж важно. Несравненно важнее то, что Ницше, в отличие от Шопенгауэра, был нигилистом мятущимся, утопающим, не идущим ко дну прямо и без затей, а хватающимся за соломинку... Шопенгауэр в своем нигилизме довольно уютно устроился, сделав его как минимум не до конца жизненно серьезным. Применительно к Ницше ни о какой устроенности говорить уже не приходится. Его нигилизм бесконечен и бездонен. Это не то, с чем он согласен, а скорее то, что его забирало, подчиняло и растворяло в себе [11, с 45–46].

Ничего подобного нельзя сказать о Леонтьеве. Никто из многочисленных его критиков среди множества предъявляемых ему обвинений в консерватизме, имморализме, социальном утопизме и прочем не высказал даже подозрений в каком-либо сопряжении его мысли с небытием, и значит — с Ничто. Причем тяга Леонтьева к полноте бытия не умалется даже тогда, когда он говорит о неминуемости конца мира и о неизбежности страшного суда, потому как и за этими предрекаемыми в евангельской проповеди событиями христианство возвещает жизнь, и такую, в которой не будет места ни страданиям, ни смерти:

Ибо если мы веруем, что Иисус умер и воскрес, то и умерших в Иисусе Бог приведет с ним. Ибо сие говорим вам словом Господним, что мы живущие, оставшиеся до пришествия Господня не предупредим умерших, потому что Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем (1 Фес 4: 17).

Конечно, нигилизм здесь ни при чем, потому что христианство заявляет о преодолении смерти и о жизни вечной. Ни о каком нигилизме Леонтьева, человека с этим упованием живущего, нельзя говорить после этого всерьез и ответственно.

Свой выпад против христианства Ницше заканчивает следующим пассажем в его адрес:

И сама мораль — что, если она есть «воля к отрицанию жизни», скрытый инстинкт уничтожения, принцип упадка, унижения, клеветы, начало конца? И следовательно, опасность опасностей?.. Итак, против морали обратился тогда, с этой сомнительной книгой, мой инстинкт, как заступнический инстинкт жизни, и изобрёл себе в корне противоположное учение и противоположную оценку жизни, чисто артистическую, антихристианскую. Как было назвать её? Как филолог и человек слов, я окрестил её — не без некоторой вольности, ибо кто может знать действительное имя Антихриста? — именем одного из греческих богов: я назвал ее дионисической [7, с. 54].

Удивительно, с какой легкостью Ницше меняет местами те представления об истинных ценностях, которые свойственны уму, принимающему евангельскую проповедь, на противоположные и моральной оценке жизни противопоставляет дионисическую, вместо Христа начальником жизни утверждает Антихриста. Христианству же приписывает стремление к «ничто», к оскудению жизни. В этом моменте Леонтьев и Ницше расходятся принципиально и необратимо. Таким образом, их видимое сходство оказывается на самом деле поверхностным и обманчивым. Нелишним представляется обратить внимание на это «что, если», многократно встречаемое у Ницше, которое свидетельствует, пожалуй, о его неуверенности в мысли, так же, как и в самом бытии, чего мы никогда не найдем у Леонтьева. Это обнаруживается при внимательном чтении даже там, где их мысли сходны до почти полной неразличимости. Так Ницше пишет:

А что, если назолю всем «современным идеям» и предрассудкам демократического вкуса победа *оптимизма*, выступившее вперед господство *разумности*, практический и теоретический *утилитаризм*, да и сама демократия, современная ему, — представляют, пожалуй, только симптом никнувшей силы, приближающейся старости, физиологического утомления? [7, с. 52].

Действительно, как это (если не буквально, то по вложенному в текст смыслу) похоже на высказываемые Леонтьевым мысли в адрес демократии и эгалитаризма, набирающих силу в Европе и настойчиво будоражащих умы современных ему российских либералов всех мастей! Не нужно быть особенно внимательным, чтобы заметить, что мысль Ницше выражена в «оптативной», предположительной форме, тогда как Леонтьев то же самое утверждает как нечто неизбежное для будущего Европы, по крайней мере. Он пишет:

Сложность машин, сложность администрации, судебных порядков, сложность потребностей в больших городах, сложность действий и влияние газетного и книжного мира, сложность в приемах самой науки... Это все лишь орудия смещения — это исполинская толчея, всех и все толкущая в одной ступе псевдогуманной пошлости и прозы; все это сложный алгебраический прием, стремящийся

привести всех и все к одному знаменателю. Приемы эгалитарного прогресса — сложны, цель груба, проста по мысли, по идеалу, по влиянию и т. п.

Цель всего — средний человек; буржуа спокойный среди миллионов точно таких же средних людей, тоже покойных [5, с. 95].

Несколько ниже, в удостоверение сказанному, он приводит следующее рассуждение:

Вместо того чтобы понять прогресс так, как его выдумала сама природа вещей, в виде хода от простейшего к сложнейшему, большинство образованных людей нашего времени предпочли быть алхимиками, отыскивающими философский камень всеблаженства земного, астрологами, вычисляющими мечтательные детские гороскопы для будущего всех людей, бесплодно и прозаично уравненных.

В самом же деле Запад, сознательно упрощаясь, систематически смешиваясь, бессознательно подчинился космическому закону разложения [5, с. 110].

Здесь мы имеем дело уже не с туманным предположением строящего воздушные замки фантазера, а с точным диагнозом врача, констатирующего убедительные симптомы приближающихся «старости и физиологического утомления».

А теперь приведем рассуждение о прогрессе Ницше:

...люди могут сознательно решиться развивать в себе новую культуру, тогда как прежде их развитие шло бессознательно и случайно; они могут создать теперь лучшие условия для рождения людей, для их питания, воспитания, обучения; они могут рассудительно управлять миром как целым, взаимно оценивать и распределять общие силы человечества. Эта новая, сознательная культура уничтожает старую, которая, рассматриваемая в целом, вела бессознательную животную или растительную жизнь; она уничтожает также недоверие к прогрессу — прогресс возможен. Я хочу сказать: преждевременно и почти бессмысленно верить, что прогресс должен наступить необходимо; но как можно отрицать, что он возможен? [9, с. 255]

При сравнении рассуждений о прогрессе Леонтьева и Ницше бросается в глаза фрагментарность ницшевской мысли, ее беспомощность в подходе к тем вопросам, которые требуют углубленного рассмотрения, а понятия развития и прогресса — из числа именно таких, потому Леонтьев и уделяет им особое внимание в своем «Византизме». А чего стоит заявление Ницше о «старой культуре», которая вела «бессознательную животную и растительную жизнь» (где такую культуру в истории нашел Ницше?)! А ведь это сказано о той самой культуре, которая, собственно, и породила самого Ницше. Если вспомнить, какую высокую цену Ницше назначил самому себе, невольно напрашивается — воистину, мыш (культура) родила гору (Ницше)! Имеющая здесь место легковесность суждений, можно сказать, есть характерный признак творчества Ницше. Временами точные, но не разработанные последовательно, а потому оставляющие много вопросов рассуждения по поводу какой-либо проблемы и мысли, хотя и талантливо изложенные, но зачастую не имеющие глубокого

обоснования — неизменные спутники его литературных трудов. Так и хочется сделать вывод, с которым согласятся немногие, но от которого трудно удержаться: Ницше — это говорящий хаос, рядящийся в обличье космоса, но далекий от него в своем основании, в своей разрушительной сути. Мысли Ницше очень часто — поток если не бессмыслицы, то, по крайней мере, мало соотнесенных со внятным смыслом слов. Они облечены в такие завораживающие своим подобием кипения подлинной жизни формы и обладают таким пьянящим ароматом для тех, кто ценит новизну и словесные хитросплетения более, чем глубины подлинного смысла, что когда в душе человека нет стойкого противоядия, то она очень скоро погружается в сладкий, навеянный образностью ницшевской мысли сон. Но оборачивается этот сон провалом в «вечное возвращение» одного и того же, а значит, соскальзыванием в нескончаемую круговерть всепоглощающей воронки ничто. А здравый человеческий ум не может этого желать и к этому стремиться. Между тем, наше вечное стремление к новизне, к пестроте форм, к витиеватости и парадоксальности мысли, в котором мы не утруждаем себя поисками подлинных смыслов, старо как мир. Мы — те самые граждане Афин, о которых хорошо сказал в Деяниях апостолов евангелист Лука: «Афиняне же все и живущие [у них] иностранцы ни в чем охотнее не проводили время, как в том, чтобы говорить или слушать что-нибудь новое» (Деян 17: 21).

И наконец, еще одно наблюдение, о котором здесь же следует упомянуть как об отличительном, по сравнению с Ницше, свойстве творчества Леонтьева. Леонтьев не расплывается в своем творчестве, но обозначает вполне конкретный круг интересов, вращаясь в котором все более и более прочно обосновывает свою точку зрения на интересующий его круг проблем, а именно: перспективы развития культуры, прежде всего русской, истинные цели и, как ближайшие, так и отдаленные, следствия эгалитарно-либерального прогресса. Да, оба мыслителя предрекают гибель европейской цивилизации. Но если Ницше способствует всем своим творчеством этому процессу, то Леонтьев — напротив, раскрывая его механизм, показывает пути если не его преодоления, то, по крайней мере, приостановки, пусть и в границах всего лишь собственного отечества (вспомним его призыв «подморозить Россию»). А может быть даже — если проявить усердие, — зависание в фазе цветущей сложности и плодоносной полноты, в пикку всем теориям и законам земного естества, сколь угодно долгое. Ведь говорит Господь — «Кто соблюдет слово Мое, тот не увидит смерти вовек» (Ин 8: и 51). И представляется, что сказано это не только о человеке, но о всяком богочеловеческом организме, а значит, прежде всего о Церкви, но не исключено, что в какой-то мере, в границах тварного бытия мира, — и о государстве, если в нем нелицемерно соблюдается слово Божие. И хотя сам Леонтьев в это верил слабо, но в этой надежде на подлинное *развитие* в собственном отечестве только и возможно обнаружить подлинную красоту и поэзию бытия, суть которой — «разнообразии в единстве».

Таким образом, даже этот краткий анализ наиболее показательных, с точки зрения раскрытия наиболее характерных черт их мировоззрения, текстов двух по видимости весьма схожих мыслителей позволяет сделать вывод о глубокой и принципиальной несовместимости их философской и жизненной позиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. (Очерки из истории русской религиозной мысли) // К. Н. Леонтьев: Pro et contra: В 2 т.— Т. 2.— СПб., 1995.
2. Булгаков С. Победитель-побежденный // К. Н. Леонтьев: Pro et contra: В 2 т.— Т. 1. СПб., 1995.
3. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1.
4. Корольков А. А. Пророчества Константина Леонтьева.— СПб., 1991.
5. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Леонтьев К. Н. Избранное.— М., 1993.
6. Леонтьев К. Н. Страх Божий и любовь к человечеству. По поводу рассказа гр. Л. Н. Толстого «Чем люди живы?» // Леонтьев К. Н. Славянофильство и грядущие судьбы России.— М., 2010.
7. Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм. Опыт самокритики // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т.— Т. 1.— М., 1990.
8. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т.— Т. 2.— М., 1990.
9. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Собрание сочинений: В 2 т.— Т. 1.— М., 1996.
10. Пастернак Б. Л. Стихотворения.— Петрозаводск, 1989.
11. Сапронов П. А. Путь в ничто.— СПб., 2010.

Б. Н. ЧИЧЕРИН И Н. А. БЕРДЯЕВ. ДВА ПОДХОДА К ОСМЫСЛЕНИЮ КОНСЕРВАТИЗМА

Статья посвящена проблеме осмысления консерватизма представителями двух противоположных течений в русском либерализме — Чичериным и Бердяевым. В статье рассматриваются два взгляда на природу консерватизма, на ту роль, которую консерватизм играет в общественной и политической жизни. В ней также проанализированы концепции «охранительных начал» Чичерина и онтологических оснований консерватизма Бердяева. В статье показано, что оба мыслителя на определенных этапах своей интеллектуальной эволюции признавали взаимную дополнительность принципов либерализма и консерватизма.

Ключевые слова: Чичерин, Бердяев, русская философия, консерватизм, либерализм.

S. L. Chizhkov

Chicherin and Berdyaev: Two Approaches to Understanding Conservatism

The article is devoted to the ways conservatism is understood by Chicherin and Berdyaev, representatives of two opposing parties in Russian liberalism. This article covers two views on the nature of conservatism, on the role that conservatism plays in social and political life. It analyzes the concept of “conservative principles” developed by Chicherin, and Berdyaev’s theory of ontological foundations of conservatism. Moreover, the article shows that the both thinkers recognized the complementarity of principles of liberalism and conservatism at certain stages of their intellectual evolution.

Key words: Chicherin, Berdyaev, Russian philosophy, conservatism, liberalism.

Отношение либералов и консерваторов всегда представляется как прямое противостояние не только в политике, но и по ключевым мировоззренческим вопросам. В России это противостояние имело самые выраженные формы. Взаимная критика либералов и консерваторов достаточно хорошо известна. Менее известны попытки конструктивного осмысления идейного богатства противника.

* Сергей Львович Чижков — кандидат политических наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, chizhkov@mail.ru.

В связи с этим особый интерес представляют попытки осмысления оснований консерватизма и его значения в общественной жизни, предпринятые двумя мыслителями либерального лагеря — Борисом Николаевичем Чичериным и Николаем Александровичем Бердяевым.

Этот особый интерес определяется не только тем, что это два крупнейших русских мыслителя, но и тем, что они представляют противоположные течения в самой русской либеральной мысли. Чичерин — представитель классического либерализма XIX в. с ярко выраженными легалистскими «наклонностями», иногда неверно трактуемыми как этатизм, тогда как Бердяев — ярый антилегалист и представитель, если так можно выразиться, анархо-либерализма начала XX в.

Отношения двух этих полюсов русского либерализма были весьма непростыми. Приведем характерную оценку, данную Бердяевым Чичерину, оценку, которую многие в начале XX в. разделяли:

Чичерин никогда не стремился к новым настроениям, к созданию нового, преображенного человека. Он создавал только систему рациональных идей для утверждения крепкого строя жизни, неизбежного познания, нравственности, государства, семьи и т. д. Этот человек никогда не понимал *трагедии*, не допускал ее, и потому он чужой для нас. Чичерин был, в сущности, консерватором и всегда был чужд самым дорогим для нас алканиям... Говорю «консерватором», хотя он был одним из самых сильных теоретиков либерализма [2, с. 231].

Это говорит человек, который в идейном отношении очень многим обязан Чичерину. Нет сомнения, что персонализм Бердяева берет свое начало в метафизике личности, разработанной Чичериным (Василий Васильевич Зеньковский, правда, всю философскую систему Чичерина назвал «торжеством метафизического персонализма» [5, с. 589]). Признательность Чичерину, правда, иногда проскальзывает в работах Бердяева, но опять-таки в весьма своеобразных и даже парадоксальных формах.

I

Вопрос о политической идентификации наследия Чичерина представляет определенную сложность. Это доказывает и полемика по данному вопросу, продолжающаяся уже почти полтора века. Сам Чичерин позиционировал себя и в качестве либерала, и в качестве консерватора. В его работах встречаются места, где он называл себя то умеренным либералом, то либералом «охранительным», т. е. консервативным, но есть и немало мест, где он причисляет себя к «разумным и либеральным» консерваторам или просто к консерваторам.

Чичерин всегда считал для себя важным противостоять различным формам радикализма, будь то радикализм либералов или консерваторов. Приведенное выше мнение Бердяева на самом деле отражает ту оценку Чичерина, которая была характерна для радикальных либералов и демократов. В консервативных правительственных кругах Чичерина, несмотря на его искреннее стремление поддержать власть, на протяжении всей его жизни причисляли к «опасным либералам».

Такой разброс в оценке Чичерина другими и в его самооценке был связан не только со стремлением Чичерина противостоять радикализму, но и с существенными особенностями его мировоззрения. Зеньковский довольно точно их подметил:

Отойдя от радикализма, Чичерин раз навсегда определил свой путь в своеобразном сочетании либерализма и консерватизма... Чичерин всегда был верен себе — и в своем консерватизме, и в своем либерализме, — но именно эта стойкость основных убеждений плохо гармонировала с беспокойной и напряженной общественной жизнью его времени [5, с. 578–579].

Интересно в связи с этим отметить, что наиболее близким по духу политиком, получавшим от Чичерина только положительные характеристики, был британский премьер-министр Роберт Пиль, умеренный консерватор, проводивший либеральные реформы. Он даже разорвал отношения с возглавляемой им в течение многих лет консервативной партией, когда последняя отошла от политики реформ, а в конце жизни сблизился с либералами.

В политическую публицистику Чичерин вошел в середине 50-х годов XIX в. Одним из наиболее ярких политических произведений этого периода русской публицистики по праву считается его статья «Современные задачи русской жизни», написанная в июне 1855 г. Она распространялась в рукописи, а позднее была опубликована в «Голосах из России» Герцена. В ней изложены наиболее радикальные на тот момент либеральные требования. Они касались всех сторон общественной, политической и государственной жизни: от предоставления всех основных свобод до отмены крепостного права. В статье также обосновывалась необходимость академических свобод, судебной реформы и полной открытости действий власти. Требование конституции по просьбе Кавелина и Грановского Чичерин из статьи удалил. В этой статье однозначно порицались любые проявления консерватизма власти, а в конце статьи Чичерин и вовсе обвинил власть в многовековом разложении народа.

Отход от радикализма у Чичерина наметился во второй половине 1850-х гг. Период конца 1850 — начала 1860-х гг. в советской исторической науке, как мы помним, определялся как время первой революционной ситуации в России. Но именно в это время Чичерин предпринимает ознакомительные поездки в страны Европы, где изучает политическое их устройство и законодательство, присутствует на заседаниях парламентов, посещает университеты, общается с видными учеными и политиками. Чичерин убеждается, что представления русских либералов о Европе совершенно иллюзорны, что реальный политический процесс предполагает сложную систему взаимодействия либеральных и консервативных сил в обществе, что реальная роль государства отнюдь не сводится к функции «ночного сторожа».

В своих статьях, опубликованных в 1856–1858 гг. в русских журналах, а позднее вошедших в сборник «Очерки Англии и Франции» (статьи эти являются по большей части развернутым критическим анализом книг французских авторов, в том числе и работы Алексиса де Токвиля «Старый порядок и революция»), Чичерин пересматривает традиционные либеральные представления о роли государства, подчеркивая возможную позитивную роль государства в крупных экономических

проектах, роль государственных гарантий и т. д. Он также отходит от традиционных для русских либералов представлений о консерватизме как свидетельстве некоей неразвитости, ментальной косности. Консервативное направление в Европе, считает Чичерин, выполняет важную стабилизирующую роль в обществе. Более того, консерватизм как политическое течение имеет глубокие корни в самом общественном устройстве, самом способе, каким существует любое общество.

Политическая история Англии и Франции в этом отношении может представлять определенный интерес. Так, политическая жизнь Англии, постоянная смена консервативных и либеральных правительств обнаруживает определенные закономерности. Либералы, считает Чичерин, способны совершить прорыв в сфере политических, гражданских и экономических прав и свобод, способны упразднить препятствующие свободе барьеры, но, как правило, они не способны закрепить этот результат. Вызванная развитием свобод известная дестабилизация в обществе будет только усиливаться, если эти свободы будут идти вразрез с существующими формами и укладами жизни, если не будет найден разумный компромисс между старым и новым. Последнюю задачу лучше решают консерваторы.

Периодическая смена правления либералов и консерваторов отражает глубокую потребность общества в развитии при сохранении устойчивости и стабильности. Элементы новизны вносят либералы, консерваторы же гармонизируют отношения новых и старых форм жизни. Важно, что ни либералу, ни консерватору не придет в голову разрушать реальную жизнь ради абстрактных идей. Разумность английских политических кругов Чичерин видит в том, что

они знают, что лучший залог верного достижения цели есть постепенность хода, которая одна предохраняет общество от потрясающих революций и от губительных реакций. Поэтому они новый порядок устанавливают не иначе, как мудрыми сделками с старым [6, с. 36].

Политическая история Франции с ее революциями совершенно по-своему, но также весьма убедительно доказывает необходимость баланса либеральных и консервативных сил в обществе. Политический процесс во Франции, считает Чичерин, обнаруживает те же самые закономерности с той лишь разницей, что французам пришлось для этого пройти сложный, наполненный социальными потрясениями путь. Баланс либеральных и консервативных сил в этой стране возник лишь тогда, когда на политическую арену вышло крестьянство.

Чичерин весьма критически оценивает это сословие, дает ему самые не лестные отзывы. Он отмечает «деспотический характер семейной власти», «невежество и рутину» французских крестьян, вырождение религиозного чувства в простую обрядность:

Крестьянин, по существу своему, консерватор: это вытекает из свойства его занятий, подчиненных неизменным законам природы, из привязанности его к месту, к земле, его питающей, из медленности успехов земледелия, в котором труд, терпение, бережливость имеют более значения, нежели смелость и изобретательность; наконец, из более уединенной жизни, сосредоточенной в семейном кругу, где наиболее сохраняются предания старины [7, с. 354].

Либеральные реформы во Франции, предоставившие избирательное право всему народу, вывели на политическую авансцену это консервативное большинство. Если для образованных либеральных кругов обретение политической и духовной свободы является высшей ценностью, то для более широких народных масс, и в первую очередь для крестьянства, это не так. Они мало ценят духовную свободу и даже относятся к ней с подозрением и интересуются в основном вопросами, касающимися повседневной жизни. И все же распространение политических прав на широкие массы «не остается без благодетельных последствий. Участие в политических делах возбуждает в народе дремавшую мысль и заставляет самые высшие классы обратить должное внимание на менее просвещенных братьев» [7, с. 353].

Вовлечение крестьянства в политический процесс кроме несомненных благ для самого крестьянства обнаруживает также и весомые блага для Франции как государства, поскольку «выдвигает вперед охранительный элемент, в котором сильно нуждается страна, обуреваемая слишком частыми революциями» [7, с. 354].

Чичерин в целом высоко оценивает стабилизирующую роль консервативных элементов в обществе. Баланс консервативных и либеральных сил, по его мнению, оказывает благотворное действие на поступательное развитие страны, развитие политической культуры и формирование либеральных институтов. Проигрыш либералов как политиков происходит в связи с реализацией их собственных принципов, но он не означает проигрыша либерализма как течения: сам либерализм и в плане его теории, и как политическая практика в такой ситуации получает дальнейшее развитие.

Общий вывод, который делает Чичерин, довольно оптимистичен: укоренение либеральных реформ во многом зависит от того, насколько широко они охватят все слои общества, в том числе и его «охранительные элементы», и насколько сильна и стабильна будет власть, проводящая реформы. Политическое же «лицо» самой власти — это вопрос второй. Пример Англии говорит о том, что реальная жизнь и политическая конкуренция может заставить и консерваторов проводить либеральные реформы.

В ряде своих статей начала 1860-х гг. Чичерин развивает концепцию «охранительных начал». Он пытается дать общее представление о том, что, собственно, следует рассматривать в качестве позитивных консервативных элементов. Во-первых, далеко не все консервативные элементы стабилизируют общество: так, Чичерин считает, что виновниками социальных потрясений, как правило, бывают не радикальные либералы, а как раз ретрограды-консерваторы, цепляющиеся за отжившие формы и противодействующие всему новому.

Во-вторых, многое в концепции консерватизма у Чичерина остается невыясненным. Остается не вполне понятным вопрос о том, что же лежит в основании консерватизма как политического течения и как мировоззрения, существуют ли реальные формы жизни или явления, с которыми это течение и это мировоззрение теснейшим образом связано. Связь консерватизма с крестьянским укладом жизни лежит на поверхности, но Чичерин считает, что и вообще общественная жизнь устроена так, что без устойчивости ее просто

нет: без элементов, придающих жизни неизменность, стабильность, прочность и упорядоченность, разваливается само общество.

Это, по мнению Чичеина, отнюдь не противоречит тому, что основу общественной организации составляет «развитие внутренних сил, углубление в себя, изложение тех начал, которые лежат в существе человеческого духа» [9, с. 148], поскольку общество всегда вырабатывает собственные «начала», которые «не дают ему бродить по прихоти случая или рассыпаться при первом толчке» [9, с. 149]. Эти начала Чичерин и назвал «охранительными началами».

Строго говоря, с точки зрения социальной теории об «охранительных началах» мало что можно сказать. Это и не человеческие союзы, и не общественные или государственные учреждения, и не обычаи или традиции. «Охранительные начала» есть в каждом обществе и при этом они исторически преходящи и сменяемы. Они одни при монархии и другие при республике, более того, даже при одной форме правления они будут разными у разных народов.

И все же Чичерин пытается как-то очертить область, где следует искать эти «охранительные начала». Их надо искать среди тех явлений гражданской жизни, которые реально что-то создали для людей, обеспечили их жизненные интересы. Как правило, это то, что заслуживает уважение людей вследствие принесенной им пользы. Поэтому, полагает Чичерин, охранительные начала надо искать не в головах людей, в которых может быть все, что угодно, и не в преданиях старины или поверьях, а в основных началах гражданского устройства общества, в тех его элементах, которые заслужили доверие людей.

«Охранительные начала в каждом обществе почерпаются не из теории, а из действительности; они даются историческим развитием народа и настоящим его состоянием» [9, с. 153–154]. Теория, по мнению Чичерина, вообще не может служить основанием для выявления «охранительных начал», поскольку в каждом конкретном случае это чисто практическая задача. Только практическим путем с помощью политической интуиции можно найти в обществе те силы и те явления, которые на данном этапе развития обеспечивают его устойчивость:

«Таким образом, если характер охранительного направления вечно остается один и тот же — привязанность к основным началам гражданского устройства в противоположность элементам движения, то содержание его изменяется с изменением самой жизни народа. Вся задача сводится, следовательно, к практическому пониманию существующего; надобно отгадать те силы, которые имеют в себе залог прочности, которые в данную минуту должны лежать в основании общественной организации» [9, с. 156].

Отнюдь не обязательно это должны быть «начала», проверенные веками. Даже новые права и свободы, которые доказали свою полезность, с которыми люди связывают свои интересы, могут сделать больше для устойчивости общества, чем такая традиционная опора государства, как чиновничество: «Либеральные законы, незыблемые гарантии свободы могут стать более прочною твердыней общественного порядка, нежели шаткость чиновничьего произвола» [9, с. 156].

В более поздних работах само понятие «охранительные начала» будет встречаться не часто. Иногда Чичерин будет использовать в качестве его сино-

нима понятие «консервативные начала». Столь явно подчеркиваемая в ранних работах утилитарная природа «охранительных начал» отойдет на второй план. Понятие будет использоваться по большей части как некий обобщающий термин для широкого круга явлений общественной жизни и политики, которые в данный момент наиболее успешно скрепляют общество. Чаще всего этим понятием будут обозначаться у него «начала власти и порядка», столь необходимые для становления и поступательного развития свободы:

«Юная свобода более всего нуждается в охранительных началах. Если в истории либералы нередко водворяли свободные учреждения, то упрочивали их всегда консерваторы. И сама либеральная партия, достигшая торжества, если она обладает политической мудростью, всегда выдвигает из себя консервативный элемент, который охраняет приобретенное как от посягательств реакции, так и от нетерпеливых порывов толпы» [8, с. 719–720].

Можно было бы предположить, что Чичерин попытается увидеть предпосылки консерватизма в самих формах социального бытия человека, в человеческих союзах (семья, гражданское общество, церковь, государство), но он этого не делает. Он трактует консерватизм по большей части как политическое явление, в основе которого лежат не универсальные формы человеческого бытия, а именно специфические уклады гражданской и политической жизни, непосредственно не вытекающие из человеческих союзов как таковых, а лишь обеспечивающих их устойчивость в специфических условиях существования того или иного общества в то или иное время.

Бердяев поступает иначе и переводит разговор о консерватизме в сферу чистой метафизики.

II

Бердяева, в отличие от Чичерина, трудно хоть в каком-то смысле отнести к консерваторам. При этом, однако, именно у него мы встречаем достаточно интересные размышления о консерватизме, о его социальном значении и о его онтологических основаниях.

В ранних работах Бердяев (как, впрочем, и Чичерин) отрицает за консерватизмом всякое позитивное содержание. В статье «Судьба русского консерватизма», появившейся в декабре 1904 г., Бердяев пишет:

Судьба русского консерватизма очень своеобразна, в ней чувствуется историческая ирония. Консерватизм властвует в русской жизни и держит в тисках ее творческие силы, но он умер в литературе, он не существует как идейное направление. У нас нет консервативной идеологии и быть сейчас не может [3, с. 255].

И хотя эти слова относятся по преимуществу к русской публицистике, нет сомнения, что в них Бердяевым дана и общая социально-политическая оценка этого течения. Консерватизм в России Бердяев оценивает крайне отрицательно:

консерватизм — это казенщина, которая не в состоянии ни ставить, ни решать творческих задач, а его теоретической основой является государственный позитивизм:

Под государственным позитивизмом я понимаю систему, которая в свободе и правах личности не видит абсолютных ценностей и считает государственную власть источником, распределителем и расценщиком всех прав и даже всех стремлений человеческого духа. Вся духовная культура для государственного позитивизма творится не в личности, через личность и для личности, она должна проходить через санкцию власти и материалистические орудия насилия тяготеют над всяким свободным творчеством. С религиозно-философской точки зрения вопрос может быть поставлен так: в чем воплощается сверхчеловеческое начало на земле, в человеке, в личности, которая должна быть поэтому признана суверенной, или в какой-нибудь власти, над личностью стоящей, в государстве, в организованных коллективных единицах, присваивающих суверенность себе?

...Государственному позитивизму мы должны противопоставить правовой идеализм, мистическому оправданию власти — мистическое оправдание свободы [3, 262–264].

Эта цитата также свидетельствует о принятии Бердяевым ключевых идей естественно-правовой концепции Павла Ивановича Новгородцева. В словах Бердяева легко узнается концепция «возрожденного естественного права» в версии именно Новгородцева.

Однако, считает Бердяев, русский консерватизм исторически был представлен также таким явлением, как славянофильство. Оно достаточно оригинально решало ключевую проблему истории — отношение власти и свободы. Главный недостаток славянофилов Бердяев видит именно в том, что они, желая свободы народу, все же сохраняли полную автономию власти, независимость ее от народа.

Позднее у Бердяева появляются размышления о консерватизме славянофилов несколько иного рода: в своей работе 1912 г. о Хомякове Бердяев обращает внимание на определенную странность судьбы этого идейного течения в России:

«Консерватизм был понятен как служба и прислужничество, но непонятен он был как свободное выражение народной души. Ведь славянофилы были не только самодержавниками, но и анархистами, да и самодержавие их было своеобразным анархизмом. Все славянофилы — антигосударственники, ненавистники бюрократии; царь был для них отцом, а не формальной властью, общество — органическим союзом свободной любви. Все это казалось и непонятным и опасным» [1, с. 69].

Мы видим, что Бердяев не просто различает два разных типа консерватизма: бюрократический консерватизм и консерватизм «народной души», но и явно симпатизирует последнему. Более того, Бердяев постоянно подчеркивает, что первые славянофилы были еще и либералами, в отличие от более поздних их последователей, у которых «начало власти окончательно поглотило начало свободы». Бердяев отмечает ключевое положение консерватизма Хомякова, которое ему представляются вполне обоснованным: наличие консервативного элемента

в истории в виде народного духа только и обеспечивает органическое развитие народа. Идея эта, конечно, не новая, она встречается и у Гердера и у Карамзина, но в данном случае это не принципиально. Принципиально то, что Бердяев не увидел совершенно иного, отличного от либерального, понимания свободы у славянофилов. Для них свобода — это свобода «у-себя-бытия», а не самоопределение лица, или акт творчества, или манифестация субъективности; понимание свободы славянофилами принципиально анти-индивидуалистично.

И все же основной толчок к переосмыслению природы консерватизма был дан революционными событиями 1917–1918 гг. Об этом сам Бердяев заявляет в «Мыслях о консерватизме». В этом небольшом наброске статьи он признает, что причиной основных несчастий было полное отсутствие в русском обществе идейного консерватизма. Консервативная идеология славянофилов оказалась нежизнеспособной и не соответствующей природе русского человека. В то же время в обществе утвердилось мнение, что консерватизм монополизирован властью и по сути своей противоположен всему народному и общественному. Однако, полагает Бердяев, у подлинного консерватизма есть глубина, связь с вечным содержанием, заключенным в прошлом. Именно эта глубина делает возможным «творческий консерватизм». Русская революция, заявляет Бердяев, при всех ее несчастях открывает возможность для этого «здорового, творческого консерватизма» и обращения к религиозным основам жизни. Ирония истории и в этот раз не прошла мимо России: заявление Бердяева действительно оказалась пророческим, но вот сбылось оно только в отношении русской эмиграции.

В отличие от рассмотренной выше статьи опубликованная в 1923 г. книга «Философия неравенства» — это систематическое осмысление не столько катастрофических социальных и культурных последствий революции, сколько анализ той катастрофы в головах людей, которая привела к катастрофе национальной. Хотя книга и адресована «недрузьям по социальной философии», но в ней Бердяев в немалой степени критикует и свои собственные идеи, которые отстаивал в недавнем прошлом.

Эпохи революций не являются эпохами творчества, они не создают ничего нового, а лишь завершают разложение всего тленного, являясь при этом частью последнего. Поэтому Бердяев окончательно отбрасывает высказанную в «Мыслях» идею об «условной правде» революции. Революция в принципе не может создать ничего нового, поскольку подлинно новое возникает лишь в связи с нетленным содержанием прошлого.

Консерватизм, точнее, метафизика консерватизма, становится главной темой размышлений в книге. Политический консерватизм может заслонять религиозную и онтологическую глубину человеческого общества или вообще не иметь с ними ни чего общего. Начинать исследование с консерватизма политического бессмысленно, от него следует абстрагироваться и сконцентрироваться на «онтологической основе, ядре жизни». К этому ядру, полагает Бердяев, ближе всего великие творческие личности. Вне зависимости от своих политических взглядов они «черпали творческую энергию в глубине жизни. И если чужд им был консерватизм внешний и политический, то начало консерватизма глубинного и духовного всегда можно найти у них» [4, с. 119].

Обращенность к будущему может закрывать от людей тот факт, что прошедшее не менее онтологично, чем будущее, и наша жизнь тому доказательство. В своей жизни мы постоянно сталкиваемся со свидетельствами постоянной борьбы вечности со временем, нетленного с тленным, но редко об этом задумываемся:

В чем притягивающая нас тайна красоты развалин? В победе вечности над временем. Ничто не дает так чувства нетленности, как развалины. Развалившиеся, поросшие мхом стены старых замков, дворцов и храмов представляются нам явлением иного мира, просвечивающим из вечности. В этом ином мире подлинно онтологическое сопротивляется разрушающему потоку времени. Разрушающим потоком времени сносится все слишком временное, все, устроенное для земного благополучия, и сохраняется нетленная красота вечности. В этом тайна красоты и обаяния памятников прошлого и памяти о прошлом, магия прошлого. Не только развалины дают нам это чувство победы вечности над временем, но и сохранившиеся старые храмы, старые дома, старые одежды, старые портреты, старые книги, старые мемуары. На всем этом лежит печать великой и прекрасной борьбы вечности с временем... Все новое, сегодняшнее, недавно созданное и построенное не знает еще этой великой борьбы нетленного с тленным, вечности мира иного с потоком времени этого мира, на нем нет еще этой печати приобщения к высшему бытию, и потому нет в нем еще такого образа красоты [4, с. 120].

Действительно, переживаемое нами чувство прекрасного и возвышенного представляет определенную загадку. Бердяев очень точно подмечает, что нас притягивает в этих развалинах или старых вещах не наша мысленная реконструкция того, какими прекрасными они были в прошлом, не их идеализация, а нечто принципиально иное. Через эти вещи проглядывает иной мир, вечный мир, и мы в глубине души это переживаем. Видя свидетельства борьбы вечности со временем, мы одновременно осознаем вечное и временное в нашем собственном существовании, ощущаем их борьбу в себе самих. Победа вечности над временем, нетленного над тленным вселяет надежду и дает нам силы. Консерватизм по самой своей природе не есть преграда развитию, наоборот, он придает ему смысл и энергию. Правда консерватизма есть начало, воскрешающее прошлое в его нетленном.

Всего этого не видит и не хочет понимать революционное отрицание. Разрывая историческую реальность, отрицая преемственность, «революционизм» уничтожает живой исторический организм. Поэтому, считает Бердяев, «правда консерватизма есть правда историзма, правда чувства исторической реальности» [4, с. 125]. Разрушение преемственности истории сродни разрушению преемственности личности, человеческого «я».

У Бердяева в «Философии неравенства» мы встречаем свое оригинальное учение о «консервативных началах». Это понятие, надо сказать, Бердяев в дальнейшем будет употреблять довольно часто. В отличие от Чичерина, а может быть, и в пику его концепции «охранительных начал», Бердяев настаивает на том, что консервативные начала не должны быть чем-то временным, преходящим, релятивным, «неонтологичным», существующим только здесь и сейчас, утилитарным. Консервативное начало — это то, что преобразует ушедшее в вечность:

Консервативное начало имеет религиозное значение, как утверждение отчей ипостаси, вечно ценного и бытийственного в прошлом, как воля к воскрешению прошлого в жизни вечной. Оно несколько не противоречит началу творческому, тоже обращенному к вечности в будущем, утверждающему сыновнюю ипостась [4, с. 127].

Разрыв двух ипостасей совершают как «дурной консерватизм», пытающийся лишь сохранить «шелуху прошлого» и отрицающий сыновью ипостась, так и революционизм, отрицающий в принципе отчую ипостась.

Эту неразрывную связь консервативного начала и начала творческого Бердяев демонстрирует на примере культуры. Культура всегда имеет актуальное прошлое, и без преемственности ее просто нет, как нет и без творческого ее освоения и созидания. Но стоит разорвать связь преемственности и творчества, как это делает реакция или революция, или хотя бы противопоставить одно другому — и тут же начинается тление. Консервативное начало и начало творческое вместе и только вместе создают космос социума.

Консервативные партии могут исказить консервативное начало или даже разрывать связь консервативных и творческих начал, но в целом они «онтологичны». А как обстоит дело с другими партиями? Ни социалисты, ни демократы практически не имеют никакой существенной связи с консервативным началом, с онтологическим ядром жизни. Несколько иначе обстоит дело с либерализмом. В самом либеральном движении и в либеральных политических партиях «слишком мало онтологического». Их составляют, как правило, люди поверхностные. Однако в основании либерализма лежит идея свободы и прав человека.

И поскольку либерализм их утверждает, он связан с природой личности, которая имеет онтологическую основу. Либерализм нельзя обосновать позитивистически, его можно обосновать лишь метафизически. По позитивным основаниям человека можно лишить самого священного его права, если это понадобится. Метафизическую природу либерализма хорошо понимал и обосновывал в довольно крайней и односторонней форме Чичерин. Нет оснований признавать неотъемлемую свободу и неотъемлемые права за человеческой личностью, если она не обладает вечной духовной природой, если она есть лишь рефлекс социальной среды [4, с. 156–157].

Поэтому далеко не всякий либерализм связан с «онтологическим ядром жизни». Бердяев считает, что только либерализм, соединенный с консервативными началами, в основании которого лежит метафизическое, а не позитивистское учение о личности, по-настоящему глубок и крепок.

Бердяев в более поздних работах уже не будет специально анализировать существо консерватизма, но термин «консервативное начало» закрепится в его лексиконе. От некоторых положений, изложенных выше, он отойдет, но он никогда не вернется к тем поверхностным взглядам на консерватизм, которые разделял с основной массой российской общественности в начале своего творческого пути.

Как мы показали выше, Чичерин принципиально ограничивает свое рассмотрение и консерватизма и либерализма социально-политической сферой. Он ведь мог бы увидеть их истоки в самом способе существования человека

в обществе и мире, в природе личности и ее связи с прошлым и настоящим, но принципиально этого не делает. В «Философии права» Чичерин так формулирует свою позицию: «В сравнении с вечным назначением лица общество есть нечто преходящее» [10, с. 180]. Он не устанавливает стены, но подчеркивает несоизмеримость личности и общества. Либерализм и консерватизм как преходящие элементы преходящего общества не следует рассматривать с позиции вечности (*sub specie aeternitatis*) и как-то связывать с идеей Абсолюта.

Но именно так, с позиций вечности, подошел к вопросу Бердяев. Он природу консерватизма попытался понять в контексте борьбы вечности со временем, нетленного с тленом.

Есть что-то парадоксальное в том, что мыслитель с явно выраженными «консервативными наклонностями» отказывает консерватизму в субстанциальных основаниях, привязывает его к повседневности, тогда как радикал разыгрывает вокруг консерватизма буквально вселенскую драму. Впрочем, может быть, в этом и заключается разница между «консерватором» и радикалом, и совершенно не важно, что является предметом размышлений.

Как бы то ни было, но опыт осмысления консерватизма двумя крупными русскими мыслителями представляет определенный интерес, и этот интерес не только исторический. Совершенно очевидно, что попытка понять иное политическое течение, обнаружить заключенные в нем смыслы, ну, или «вменить» их ему оказывается необычайно продуктивной формой развития собственной теории, собственного мировоззрения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. — М.: Путь, 1912.
2. Бердяев Н. А. Н. К. Михайловский и Б. Н. Чичерин (О личности, рационализме, демократизме и проч.) // Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906 гг.). — М.: Канон +, 2002. — С. 224–240.
3. Бердяев Н. А. Судьба русского консерватизма // Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906 гг.). — М.: Канон +, 2002. — С. 255–265.
4. Бердяев Н. А. Философия неравенства. (Письма к недругам по социальной философии) // Бердяев Н. А. Философия неравенства. — М.: Институт русской цивилизации, 2012. — С. 19–303.
5. Зеньковский В. В. История русской философии. — М.: Академический Проект, Раритет, 2001.
6. Чичерин Б. Н. О политической будущности Англии // Чичерин Б. Н. Очерки Англии и Франции. — М.: Изд. Солдатенкова, 1858. — С. 1–44.
7. Чичерин Б. Н. О французских крестьянах // Чичерин Б. Н. Очерки Англии и Франции. — М.: Изд. Солдатенкова, 1858. С. 276–356.
8. Чичерин Б. Н. Собственность и государство. — СПб.: Издательство РХГА, 2005.
9. Чичерин Б. Н. Что такое охранительные начала? // Чичерин Б. Н. Несколько современных вопросов. — М.: Изд. Солдатенкова, 1862. С. 145–181.
10. Чичерин Б. Н. Философия права // Чичерин Б. Н. Философия права. — СПб.: Наука, 1998. С. 19–258.

Из архива русской мысли

ДВА ЭПИЗОДА ИЗ ЖИЗНИ ИДЕЙ ВРЕМЕНИ I МИРОВОЙ ВОЙНЫ

I

Протест петроградских ученых по поводу «Воззвания к цивилизованному миру 93 германских профессоров»

Начало Первой мировой войны очень возбудило общественное сознание воюющих стран. Ликование было всеобщим. Все верили в собственную скорую победу, совершенно не осознавая цены за нее. Но вот начинают приходить сводки с фронта, сведения о страданиях мирных жителей, об актах военного вандализма. Печать Антанты, — а я думаю, что она не была беспристрастной, — во всю трубит о «гуннском разрушительстве» — «бессмысленных массовых расстрелах, разрывных пулях, предательском злоупотреблении белым флагом, приканчивании пленных, сжигании казаков живыми, калечении бельгийских детей, насилии женщин, систематических грабежах, метании бомб в беззащитные толпы горожан, отравлении колодцев, допросах пленных с пытками, сокрушении огнем и мечом величайших памятников культуры». В таком порядке перечислял В. Ф. Эрн преступления немецкой солдатчины в своих знаменитых лекциях «Время славянофильствует» (январь-февраль 1915 г.).

Когда европейская и русская пресса стала сообщать об этом, в сентябре 1914 г. 93 немецких ученых написали «Воззвание к цивилизованному миру», а 4 октября оно было опубликовано в германской печати. Текст его сочинили драматург Л. Фульд и писатель Г. Зудерман. Шесть раз в этом «Воззвании» говорилось о неправде, возводимой на кайзера, армию и их Heimat: Германия не нападала, а защищалась, она не вторгалась в нейтральную Бельгию, а предупредила возможное вторжение Франции и Англии, она не унижает и не грабит бельгийцев и т. п. А вот немецкое противостояние России, по убеждению профессоров, являлось не чем иным, как благородным делом спасения европейской культуры от русского варварства. В «Воззвании», в частности, говорилось: «...На восточной нашей границе земля напоена кровью женщин и детей, безжалостно заколотых дикими русскими войсками». Что касается французов и англичан, то есть тех, «кто вступили в союз с русскими и сербами» и тем «явили миру постыдное зрелище подстрекательства монголов и негров против белой расы», то они «не имеют права считать себя столпами цивилизации».

Подписантами «Воззвания» были философы (В. Вандельбанд, В. Вундин, А. Риль, Р. Эйкен), богословы (А. фон Шлаттер и еще одиннадцать его коллег), естествоиспытатели (В. Рентген, М. Планк и еще тринадцать человек), историки (А. фон Гарнак), медики, филологи и др., и др., и др.

В дополнение к «Воззванию» последовала «Декларация преподавателей высших школ Германской империи», подписанная уже более чем четырьмя тысячами доцентов и профессоров.

Впечатление, произведенное «Воззванием», оказалось сильным — цвет немецкой науки, философии, богословия, литературы открыто солидаризировался с военщиной... Было от чего содрогнуться сердцу поборника общечеловеческих ценностей, если, конечно, он не думал, что европейская гуманность и наука уже пережили себя...

Русские не остались в долгу. Современный немецкий исследователь Т. Маурер в сборнике «Наука, техника и общество России и Германии во время первой мировой войны» (СПб, 2007) напомнил о семи встречных декларациях, с которыми выступили различные коллективы русских ученых и культурных деятелей — писателей, художников и артистов, педагогов, профессоров Казанского университета и университета Св. Владимира в Киеве, Военно-медицинской академии и др.

Кажется, первой реакцией стало обращение «К родине и всему цивилизованному миру», напечатанное в московских «Русских ведомостях» 28 сентября (№ 223). Смысл его был простым: вырвем оружие из рук немцев, которые отреклись от всего великого и прекрасного, что было создано в Германии, но сами не поддадимся чувству мести. Под этим обращением стояли подписи К. Арсеньева, И. Бунина, А. Веселовского, М. Горького, Н. Котляревского, Л. Лопатина, А. Кизеветтера, П. Струве, В. Фриче и др. С подписью А. Горького произошла история. В. И. Ленин, считая, что не только Германия, но и все участники войны виновны в ее развязывании, укорял писателя за то, что он присоединился к «поганой бумажке российских либералишек». Горький оправдывался: его подпись была поставлена без его ведома.

Общественное звучание получила реакция профессоров Петроградского университета. Их протест был опубликован рядом газет и поддержан другими учеными России. Ниже он воспроизводится по газете «Речь» № 346 от 22 декабря 1914 г.

Некоторые представители германской науки обратились с воззванием к культурному миру. Они решаются отвергать предъявляемые Германии обвинения в зверских способам ведения начатой ими войны. В этих обвинениях они не хотят слышать живой вопль культурного человечества пред открывшеюся внезапно бездною варварства; их совесть не влечет их к тому, чтобы спокойно проверить справедливость обвинений, отыскать истину, исповедать веления гуманности и служить одной правде.

Германские ученые утверждают, что не Вильгельм II был виновником войны. Они утверждают, что Германия начала воевать лишь после того, как на нее напали. Но кто же нарушил ее границы? И кто первый вторгся в чужие пределы?

Германские ученые утверждают, что не Германия преступно нарушила нейтралитет Бельгии и будто Франция и Англия уже ранее условились с самою Бельгией нарушить его. Однако, все знают, что фактически нарушила нейтралитет

Бельгии именно Германия после отказа Бельгии пропустить германские войска для нападения на Францию.

Германские ученые утверждают, что германские солдаты не посягали на жизнь и имущество бельгийских граждан, когда того властно не требовала самозащита. Не может этому поверить тот, кто знает, какие зверства совершали германские войска при вторжении в Россию в незащищенном Калише и других местах Русской Польши.

Германские ученые утверждают, что германские войска не свирепствовали в Лувене; они горделиво указывают на то, что лувенскую ратушу германские же солдаты охраняли от пламени. Германские ученые забыли упомянуть об осквернении храмов в России, о разрушении и разграблении университета и библиотеки в Лувене, о неоднократной бомбардировке Реймского собора, о бросании бомб в собор Парижской Богоматери. И после этих актов вандализма германские ученые еще осмеливаются заверять культурный мир в любви и уважении германцев к искусству!

Германские ученые утверждают, что Германия ведет войну согласно требованиям международного права, что германские войска не знают разнузданной жестокости — а обстреливание незащищенных городов, а обращение мирных жителей, женщин и детей в живой заслон против войск противника, а уродование и добивание беззащитных раненых и т. п. факты — не грубая разнузданность, не гнусная жестокость?

Германские ученые утверждают, что борьба против германского милитаризма есть борьба против немецкой культуры, что германский милитаризм — опора германской культуры и что без него эта культура была бы стерта с лица земли. До сих пор мы были более высокого мнения о сущности и силе немецкой культуры и полагали, что она могуча своею духовною мощью, а не пушками и цепелинами.

Германские ученые вычеркивают нас, русских, из числа защитников европейской цивилизации. Презрение людей, отождествляющих культуру с милитаризмом нас не пятнает, и мы рады, что они не равняют нас с собою. Мы служим по своему разумению гуманным принципам права и правды, и никогда не признаем правоты современной Германии в ее настоящей борьбе с европейскими нациями.

В ручательстве того, что представители германской науки вещают одну только правду, они ссылаются на свое имя и честь. Нашу честь мы видим в горячем протесте против германского милитаризма и в защите попранной нравственности.

Под письмом стояло 349 имен русских ученых самых разных специальностей из самых разных городов России. Среди них легко выделить имена философов — А. И. Введенского, Г. И. Челпанова, Ф. Ф. Зелинского, Л. П. Карсавина, Л. М. Лопатина, Н. О. Лосского, С. Л. Франка, Г. И. Челпанова, А. С. Яценко.

Через день Петроградский университет попросил «Речь» прибавить к подписавшимся еще 11 имен универсантов, которые по каким-то причинам изначально не смогли принять участие в этом патриотическом тексте. Итак, общее число подписавших возросло до 360 человек.

Остается сообщить, что неизвестный публикатору профессор В. И. Адамович в Петрограде в 1915 г. издал небольшую книжечку «Оправдание представителями германской интеллигенции нынешней войны и способа ее ведения Германией и Австро-Венгрией и отповедь представителей интеллигенции во Франции, Англии и России». «Воззвание» 93-х немецких профессоров можно увидеть на 1005–1009 страницах антологии «В. Ф. Эрн: pro et contra. Личность и творчество Владимира Эрна в оценке русских мыслителей и исследователей». СПб., изд-во РХГА, 2006 г.

II

С. И. Гессен об А. Бергсоне и немножко о Владимире Эрне

Приват-доцент Петербургского университета С. И. Гессен в летний отпуск 1914 г. поехал в Германию, к семье. Но с началом войны немцы задержали его как гражданского пленного. Благодаря помощи Макса Вебера в конце сентября он выехал в Швецию и затем возвратился домой. С. И. Гессен мог следить за русскими спорами о смысле войны, и даже принять в них участие. Известно его выступление «Идея нации» на заседании Петроградского Религиозно-философского общества 5 февраля 1915 г. В форме статьи оно было опубликовано в сборнике «Вопросы мировой войны».

Ниже приводится рецензия С. И. Гессена на брошюру Анри Бергсона, названную французом вполне по-русски — «Смысл войны». В этой рецензии, помимо прочего, любителя русской философии заинтересует странная параллель, найденная С. И. Гессеном: «Так еще в начале войны совершенно безвестный в философии Леон Доде пытался в брошюре “de Kant a’Krupp” доказать виновность Канта в современных событиях. Почти одновременно с ним ту же формулу конгениально открыл и доказывал у нас Вл. Эрн». «Получается чрезвычайный курьез», — заключал автор рецензии и пояснял, в чем же именно этот курьез состоит.

Что касается Леона Доде (Dodet), то это Альфонс Мари Венсан. Леон Доде (1867–1942) — сын знаменитого писателя, сам романист, публицист и литературный критик; упомянутый в рецензии С. И. Гессена Рене Лот (Lote) — это Рене Альберт Мария Лот (1883–1944) — французский писатель и германист. О его книге «Les origines mystigues de la science Allemande» высказался другой знаменитый русский автор — Андрей Белый: «С каннибальской развязностью автор объемистой книги расширяет тезис г. Эрна “От Канта к Круппу”. Опасные тезисы! Если “от Канта”, то ... почему не от — “Тете, Гердена, Шеллинга, Баадера, Гегеля и других...”»

Подписанная псевдонимом Sergius рецензия была опубликована в Петроградской газете «Речь» № 300 (3683) от 31 октября (13 ноября) 1916 г. Ниже следует ее текст:

H. Bergson La signification de la guerre Paris. С. 46.

В прошлом году в печати появились краткие отчеты о речи Бергсона, произнесенной в качестве президента Французской академии по поводу войны. Судя по ним, казалось, что Бергсон, в полном согласии с целым сонмом более мелких писателей, возлагает ответственность за войну не только на современную промышленно-юнкерскую «бисмарковскую» Германию, но и на всю германскую культуру в целом, включая ее искусство, науку, философию. Как известно, множество писателей, ученых, критиков тот час же воспользовались войной, как своеобразным наглядным доказательством ложности тех течений в искусстве и науке, которые, по их мнению, представлены были именно в Германии, и тем самым, конечно, правоту своих собственных мыслей. Великая катастрофа оказалась для многих не чем иным, как превосходным аргументом для их маленькой точки зрения. Там, еще в самом начале войны совершенно безвестный Леон Доде

пытался в брошюре «De Kant a' Krupp» доказать виновность Канта в современных современных событиях. Почти одновременно с ним ту же формулу конгениально открыл и доказывал у нас Вл. Эрн. При этом, конечно, получались чрезвычайные курьезы: маленьких мыслей много, и один и тот же аргумент (виновная в войне Германия) был выставлен в защиту противоположных взглядов. Л. Доде, в согласии с Рене Лотом, обвинил всю германскую философию и ее родоначальника Канта, в мистицизме. Вл. Эрн, напротив, — в позитивизме, который будто бы только маскировался идеализмом. Было обидно, что Бергсон, несомненно, один из самых выдающихся современных мыслителей — подпал под это общее настроение толпы и утратил под впечатлением момента беспристрастие по отношению к немецкой философской мысли, которой он сам во многом обязан. Вышедшая еще в прошлом году, но только ныне полученная нами брошюра Бергсона позволяет, отчасти освободить его от этого упрека. Обвиняя германский империализм в войне, Бергсон ставит вопрос, откуда империализм взял свою доктрину, которой он оправдывал свои вождения. «Многие, — говорит он, — объясняли именно этой доктриной все заблуждения германской политики. Я же, со своей стороны, вижу в ней лишь философию, предназначенную перевести в идеи то, что в основе своей было лишь ненасытным честолюбием, волей, искаженной гордыней. Оно скорее следствие, чем причина; и вот в тот день, когда Германия, в сознании своего морального падения, скажет в свое оправдание, что она слишком доверилась иным теориям, что ошибка не есть преступление, ей надо будет ответить, что философия ее была просто-напросто интеллектуальной транспозицией ее вождений и ее пороков. Так обстоит, в общем, дело с доктринами, которыми народы или индивиды объясняют то, что они суть, и то, что они делают. Германия, ставшая окончательно народом-завоевателем, ссылается на Гегеля, так же как Германия, охваченная моральной красотой, объявила бы себя верной Канту, так же как сентиментальная Германия поставила бы себя под знамя Якоби или Шопенгауэра. Но если бы она пошла совсем по другому пути и не нашла бы у себя философа, ей нужного, она заимствовала бы его из-за границы. Так, в тот час, когда она захотела доказать себе, что имеются избранные расы, она обратилась к нам и возвела в знаменитость писателя, которого мы не читали — Гобино».

Таким образом, идеология германского империализма, по мнению Бергсона, не есть порождение германской мысли в целом, но комбинация местных и иностранных течений мысли: этатизма Гегеля и шовинизма Гобино.

*Публикация и комментарий
К. В. Артём-Александрова*

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ

УДК 94 (17).08

*А. В. Каргальцев**

«АКТЫ МУЧЕНИКОВ СКИЛИИ» В КОНТЕКСТЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСТОКОВ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ СЕВЕРНОЙ АФРИКИ

В статье последовательно разбираются основные теории происхождения христианства в Африке: христианизация из Рима, влияние иудеев диаспоры, контакты с малоазийскими городами. Однако на основании «Актов мучеников Скилии» можно предположить, что поскольку африканская церковь во II в. не вышла за пределы проконсульской провинции, а вступившие в неё берберы были романизированы, то предпочтение следует отдать малоазийской версии, при деятельном участии самих африканцев в христианизации региона.

Ключевые слова: Северная Африка, Римская империя, раннее христианство, африканская церковь, мученики.

A. V. Kargaltsev

*«Acta Sanctorum Scillitanorum» in the context of Studying the Roots
of North African Church*

The article studies the following theories of emergence of the African Christianity: Christianization from Rome, influence of the Jewish diaspora, and contacts with Asia Minor's cities. However, on the ground of "Acta Sanctorum Scillitanorum" as well as of the fact that the African Church didn't go beyond the borders of Africa Proconsularis, with the Christianized Berbers also Romanized, it can be assumed that the most reliable is the last assumption. Energetic participation of African people in Christianization, however, should also be taken into account.

Key words: North Africa, The Roman Empire, early Christianity, African church, martyrs.

Истоки христианской церкви Северной Африки неясны. Как замечает по этому поводу Е. В. Сергеева, «наши знания о возникновении африканских общин более чем обрывочны. Констатация данного факта давно стала в историографии общим местом» [8, с. 422]. Так, мы не располагаем какими-либо

* Алексей Витальевич Каргальцев — преподаватель Теологического Института Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии на территории России, kargaltsev@gmail.com.

Исследование выполнено при поддержке РГНФ, проект № 11–31–00342a2 «Комплексное изучение раннехристианской агиографической литературы (II–IV вв.)».

источниками, датируемыми ранее второй половины II в., нет для этого времени и свидетельств церковных писателей об африканских христианах [16, p. 87]. Несмотря на то что дискуссия в историографии относительно истоков африканской церкви не прекращается и по сей день, существует несколько устойчивых точек зрения по данному вопросу. Так, в течение длительного времени господствовало представление о том, что христианство проникло в Африку из Рима [23, p. 3–11; 21, p. 31–62; 19, p. 234–255; 25, p. 243]. Как отмечал В. В. Болотов, «африканская церковь всегда смотрела на римскую как на *ecclesia matrix*» [4, с. 279]. Отсутствие ясных свидетельств источников позволило ученым предположить, что Африка в I–II вв. входила в римскую епархию и лишь позднее смогла выделиться как самостоятельная церковь. Подобная ситуация была обусловлена необходимостью поддерживать контакты с ближайшей апостольской кафедрой, обеспечивавшей преемственность при рукоположении клириков и духовно поддерживавшей единоверцев. «Как Киренаика смотрела на Александрию, так Карфаген, очевидно, на Рим», — резюмирует А. Атия [10, p. 427]. В подтверждение данной версии говорит Тертуллиан:

Ты, желающий скорее упражнять любострастие в деле спасения твоего, пройди мимо церквей апостольских, в которых и до сего дня стоят подлинные кафедры апостолов, в которых оглашаются подлинные их писания, звучащие их голосами и являющие образ каждого из них. Тебе ближе всего Ахайя? У тебя есть Коринф. Если ты поближе от Македонии, у тебя есть Филиппы, есть Фессалоника. Если можешь направиться в Азию, у тебя есть Эфес, а если поближе Италия, — то Рим, откуда исходит авторитет и для нас (*Tert. Praescr. Haer. 36. 1*).

Современные исследователи по-разному интерпретируют данное свидетельство. У Телфер справедливо замечает, что в сказанном Тертуллианом нет и намек на то, что африканская церковь «отдает сыновний долг» Римскому престолу [32, p. 515]. Е. В. Сергеева видит здесь «потребность апеллировать к апостольскому авторитету в спорах с язычниками» [8, С. 427]. С этими утверждениями вполне можно согласиться. Тертуллиан называет ближайшую к Африке апостольскую кафедру, но не говорит о христианизации Африки. В действительности между христианами Карфагена и Рима существовали достаточно прочные связи. Имена многих африканцев сохранились в катакомбах Каллиста и Домициллы [14, p. 278]. Римский епископ Виктор, избранный в 189 г., несомненно, был североафриканцем, на что указывает *Liber Pontificalis*. Поддержку ему оказала значительная африканская община, занимавшая в то время квартал между Целийским и Авентинским холмами [8, С. 428]. Однако не стоит забывать, что Виктор был первым после длинной череды «греческих» епископов уроженцем западной части Империи. В связи с этим можно предположить, что хотя Рим и Карфаген оказывали влияние друг на друга, гораздо больший авторитет исходил в это время от церкви Востока.

Наиболее авторитетной в настоящее время является точка зрения о распространении христианства посредством эллинизированных иудеев диаспоры [16, p. 79; 27, p. 215–221; 26, p. 257–335; 28, p. 60; 34, p. 386; 5, с. 429; 30]. В пользу этой теории говорят следующие факты: включение гебраизмов

в латинский перевод Библии, дружественное отношение Тертуллиана к устной иудейской традиции, сохраненной в Талмуде и Мишне [26, р. 193–195]. Тертуллиан (Tert. Apol., 9, 13) и Минуций Феликс (Min. Fel. Oct., 30, 6) положительно оценивают решение апостолов (Acta Apost. 15, 19–20), предписывающее соблюдать иудейский закон. Тертуллиану известно, что иудеи называют христиан «назореями» (Nazoraeans), а также он использует специфическую еврейскую терминологию (Tert. Adv. Marc., VI, 8, 1) [26, р. 257–259]. А. Донины указывает, что на еврейском кладбище в Гамарте «обнаружены следы памятников христианского происхождения, на которых видны изображения якоря, символа креста, и голубки» [5, с. 164]. К сожалению, в работе итальянского ученого это высказывание ничем не подтверждено, а в исследованиях, специально посвященных изучению кладбища, христианская интерпретация отдельных находок поставлена под сомнение. Кроме того, как полагает М. А. Тилли, некоторые африканские церкви управлялись «советами старейшин (seniores laici), по типу иудейских общин» [34, р. 386] («Seniores laici» появляются в источниках начиная с IV в., поэтому сомнительно говорить о них применительно к вопросу происхождения африканской церкви, [см. 17, р. 280–284]). Вся совокупность приведенных доказательств представляется нам недостаточно надежной. Подлинная необходимость рассмотрения версии о появлении христианства посредством иудеев диаспоры обусловлена двумя причинами. Во-первых, в силу существования устойчивой традиции, согласно которой именно через синагогу христианская проповедь получила распространение в других крупных городах Средиземноморья. Во-вторых, как откровенно признается М. А. Тилли, ученые вынуждены обращаться к данной версии, поскольку она позволяет объяснить появление берберов-семитов в числе первых христиан [34, р. 386]. Они фигурируют дважды в наших источниках: среди христиан Мадавры, а также в «Актах мучеников Скилии» (о датировке мучеников Мадавры см.: [6]). Здесь важно отметить, что хотя именно в Северной Африке мы видим многочисленные примеры мирного сосуществования христиан и иудеев, в конце II в. синагога уже не могла быть источником распространения христианства. Споры, которые вели апостолы, еще не выходили за рамки дискуссии внутри иудаизма, о чем свидетельствует реакция на них римских властей (Acta Apost. 24; 25). Но ко времени Траяна не только римляне научились отличать христиан от иудеев, но и сами они в полной мере осознали разделяющую их пропасть (Противоположная точка зрения представлена в работах [29, р. 142; 28, р. 60–61]). Именно с этого времени в христианской среде особенно развивается жанр антииудейской апологии. А в тех городах, где иудеи составляли значительную часть населения, они принимали непосредственное участие в преследовании христиан, о чем сообщают «Мученичества» смирнского епископа Поликарпа и пресвитера Пиония. Причина же доброжелательных отношений христиан и иудеев в Африке заключается, на наш взгляд, в том, что оба сообщества были весьма малочисленны и маргинальны, чтобы открыто противостоять друг другу. Евреи действительно в течение столетий могли знакомить берберов с особенностями своей религиозной культуры, готовя, таким образом, почву для появления христианства, но нет достаточных оснований полагать, что именно из их среды появились первые христиане.

Каким же образом христианство попало в берберскую среду? Чтобы ответить на этот непростой вопрос, можно составить некоторое представление о географии его распространения. Столицей африканской церкви традиционно был Карфаген. Известно, что ни одна из африканских кафедр никогда не оспаривала первенство карфагенской, из чего можно заключить, что либо последняя была старейшей, либо сказывался безусловный авторитет столицы проконсульской провинции. Здесь можно заметить, что Рим или Александрия первенствовали не только из-за своего столичного статуса, но и потому что именно с них начиналась христианизация региона, и именно в них основывали общины апостолы. Кроме Карфагена наши источники упоминают ближайшие к нему города: Тубурбо Минус и Утину, а также Гадрумет и расположенный поблизости Фисдр. Особняком стоят Скилия, Мадавра и Ламбезис в Нумидии. Но поскольку на месте последнего при Антонинах располагался военный лагерь, а о времени появления христиан в Мадавре невозможно говорить уверенно, лишь небольшой городок — Скилия, мученики которого упоминаются в одноименных актах, лежит в основе всей традиции о распространении христианства в Нумидии во второй половине II в.

Таким образом было бы уместно более детально рассмотреть данный источник [11; 24, р. XXII–XXIII; 12, р. 63; 18, р. 313; 3; 2, с. 74–75; 7, с. 104; 8, с. 422–426; 1, с. 246–251]. «Акты Скилитанских мучеников» — это небольшой документ, который восходит, по всей видимости, к официальному протоколу суда, состоявшегося 17 июля 180 г. в Карфагене:

В год консульства Презента, назначенного вторично, и Клавдиана, в 16-й день до августовских календ, когда в Карфагене в здание суда были представлены Сперат, Нарцал и Киттин, Доната, Секунда, Вестия, проконсул Сатурнин сказал: «Вы можете снискать милость господина нашего императора, если образумитесь».

Сохранилось в общей сложности четыре редакции «Акта»: три на латыни и одна на греческом: [24, р. XXIII]. В связи с этим в историографии развернулись горячие споры относительно содержания первоисточника, так, например Б. Обэ и В. В. Болотов доказывали, что греческая редакция появилась одновременно с латинским «черновиком» и поэтому является подлинной [11, р. 20; 3 с. 28]. Однако в настоящее время авторитетной является точка зрения о том, что латинская версия «Акта» является более древней: [24, р. XXIII; 13, р. 99].

Источник датируется по консульству Презента и Клавдиана, кроме того Публий Вигеллий Сутурнин был проконсулом Африки в 180/181 гг. [8, с. 423]. Считается, что текст «Акта» был составлен кем-то из христиан Карфагена, непосредственно присутствовавших при оглашении приговора, и хотя в нем неоспоримо присутствует редакторская правка, большинство современных исследователей полагает, что в основе его лежат оригинальные проконсульские акты. Что же касается сухости и краткости изложения, то как справедливо отмечает В. В. Болотов, жанр «мученичества» не подразумевал пересказа всего содержания процесса [3, с. 20–21]. Действительно, представшие перед судом проконсула христиане исповедовали свою веру (Act. Mart. Scil., 6; 9; 13), отказались принести языческие жертвы и клясться гением императора (Act.

Mart. Scil., 6) и были приговорены за то, что «они живут по христианскому обычаю», к отсечению головы (Act. Mart. Scil., 14). Есть все основания полагать, что церковная традиция понимала такое исповедание как кульминацию всей христианской жизни, о чем уверенно свидетельствуют сами осужденные: «Сегодня мы будем свидетелями на небесах. Благодарение Богу» (Act. Mart. Scil., 15). Именно поэтому в «Акта» нет подробного описания осужденных, их ареста, первых допросов.

Тем не менее, даже этот небольшой текст позволяет говорить о локализации города Скилия. У Френд предположил, что Скилия располагалась непосредственно рядом с Карфагеном, поскольку там мученики предстали перед судом [18, р. 313]. Основанием для такого предположения служит, что власть проконсула в Карфагене лишь формально распространялась на территорию Нумидии. В 25 г. вся полнота власти в африканских провинциях была сосредоточена в руках наместника Проконсульской Африки. Однако с 37 г. командовать войсками в Нумидии назначался *legatus Augusti propraetore*, который лишь формально подчинялся наместнику в Карфагене. В его руках была также судебная и административная власть. Окончательное превращение Нумидии в римскую провинцию (*Numidia proconsularis*) произошло лишь при Септимии Севере [9, р. 17]. Таким образом, либо Скилия располагалась все же в пределах Проконсульской Африки, либо христиане намеренно требовали суда проконсула. Вероятно, они могли так поступить, поскольку все или некоторые из них были римскими гражданами, на что указывает форма казни — усекновение мечом. Существует предположение, что они требовали рассмотрения дела перед наместником провинции, подобно тому, как поступал апостол Павел. Христианская литература Северной Африки фиксирует случаи подражания Павлу. Так, биограф Киприана дьякон Понтий рассказывает, что когда толпа осаждала его дом, требуя занять епископскую кафедру, Киприан, подобно апостолу, вынужден был спускаться через окно. Эта гипотеза кажется вероятной, поскольку послания последнего Сперат особенно выделяет из числа принесенных им христианских книг (Act. Mart. Scil., 12). Обстоятельство, которое, очевидно, не было замечено Вигеллием Сагурнином, могло немало способствовать авторитету мучеников среди единоверцев.

Сам источник не дает информации о расположении Скилии, лишь греческая редакция говорит о ней как о поселении в Нумидии (τῆς Νομηδίας). Сперат и другие скилитанские мученики встречаются в Карфагенском календаре под 17 июля и другими датами, однако ничего не сообщается об их родном городе [22, р. 379–380]. С другой стороны, в числе участников Карфагенского собора 411 г. упомянут некий «*Squillacius episcopus ecclesiae Scillitanae*» из проконсульской провинции [35, р. 775; 3, С. 23]. Эта географическая привязка не должна вводить в заблуждение, ведь в ходе административной реформы, проведенной Диоклетианом, африканские провинции подверглись значительной реорганизации [20, р. 42–43, 48]. Так, вновь образованная Проконсульская Африка занимала небольшой участок территории на границе Нумидии и старой проконсульской провинции. Очевидно, здесь же располагалась и Скилия, которая в разное время относилась то к Нумидии, то к Африке. Таким образом, из известных нам городов либо Мадавра, либо Скилия была западной

границей распространения христианства в конце II в., т. е. церковь не вышла еще за пределы Проконсульской Африки, и истоки ее следует искать именно здесь. «Аста» сообщает нам имена двенадцати мучеников, среди которых семь мужских и пять женских. В историографии традиционно принято рассматривать некоторые из них как специфические африканские, остальные, по всей видимости, италийского происхождения [14, р. 277]. Соединение двух факторов: римского гражданства и проживания бок о бок италийцев и берберов, указывает нам на небольшую римскую колонию, множество которых было основано в Африке начиная со времени Августа.

Кроме того, уже на первом Карфагенском соборе в 220 г. присутствовало семьдесят епископов (Aug. Contra Petil., 13). Позднее их число увеличилось до девяноста и оставалось примерно таким в течение всего III в., однако, лишь четверть из них представляла в середине III в. Нумидию и другие африканские провинции, и можно предположить, что в начале столетия их число было еще меньшим. Проконсульская Африка была романизирована еще в республиканский период, а в I–II вв. она подверглась значительной урбанизации, связанной с выведением многочисленных колоний, в которых мы и обнаруживаем первых христиан. Таким образом, можно предположить, что христианство проникло не в берберскую среду как таковую, а затронуло лишь небольшую часть романизированных берберов. Именно этим, в частности, объясняется наличие у некоторых из них римского гражданства. В этой связи нет необходимости выделять берберов из числа других жителей римских колоний. Как будто против данного предположения свидетельствует Тертуллиан, говоря от том, что уверовали «народы из пределов Гетулии и Мавретании» (Tert. Adv. Iud., 7, 4). Однако здесь следует отдать должное полемическому тону карфагенского пресвитера: упоминаемые им остальные племена (сарматы, даки, германцы, скифы) жили на отдаленных окраинах Римской империи, и, очевидно, в конце II в. еще не были в значительной мере христианизированы.

Интерес также представляет версия, предполагающая евангелизацию Африки посредством торговых контактов с малоазийскими городами [32, р. 512–517; 15, р. 9–11]. В пользу этой гипотезы можно истолковать слова Августина, что карфагенская церковь поддерживала отношения не только с Римом, но и «со всеми другими землями, откуда Евангелие пришло в Африку» (Aug. Epist., 43, 7). Есть все основания полагать, что первые Евангелия, появившиеся в Африке, которые мы встречаем в «Актах мучеников Скилии» были на греческом. На контакты с Востоком указывает и значительное распространение в Африке монтеизма, последователями которого были Перпетуя и Тертуллиан. Возможно, Карфаген посещал и известный ересиарх Гермоген, против которого выступил со своим трактатом Тертуллиан [33, р. 9–12]. Возможно, именно через контакты с малоазийскими единоверцами африканские христиане познакомились с апокрифическими «Деяниями Павла» [31, р. 292]. Нельзя здесь не отметить и обширные торговые связи Карфагена, распространившиеся по всему Средиземноморью. Тем не менее, как уже отмечалось, среди первых африканских христиан мы не обнаруживаем многочисленных малоазийских переселенцев, как это было в Галлии, где они организовали христианские общины. Можно ли в результате говорить о комплексной теории происхождения христианства,

подразумевающей одновременную евангелизацию и из Рима, и из Малой Азии, и через эллинизованную еврейскую среду? Выскажем предположение, что первыми христианами в Африке являлись сами африканцы. Именно они через контакты с единоверцами в Риме и малоазийских городах принесли новую веру в Карфаген. Очевидно, изначально это были разрозненные общины, частью еретические, которые в конце II в. были объединены Агриппином или его предшественниками, утвердившими первенство карфагенской кафедры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Acta Martyrum Scilitanorum. Акты Скилитанских мучеников // Вестник древней истории / Предисл., пер. с лат. и коммент. А. Н. Крюковой. — 2011. — № 3. — С. 246–251.
2. Амосова Е. В. Гонения на христиан и кризис античного мирозозерцания. Дисс. ... канд. ист. наук. — Великий Новгород, 1998. — 22 с.
3. Болотов В. В. I. Гонения на христиан при Нероне. II. К вопросу об Acta Martyrum Scilitanorum. — СПб.: Тип. М. Меркушева, 1903. — 40 с.
4. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви / Репринт. Т. 2: История церкви в период до Константина Великого. — СПб.: Типография М. Меркушева, 1910. — 474 с.
5. Донины А. У истоков христианства: от зарождения до Юстиниана / Пер. с ит. И. И. Кравченко. — М.: Политиздат, 1979. — 365 с.
6. Каргальцев А. В. Христианские мученики Мадавры // Герценовские чтения 2011. Актуальные проблемы социальных наук. — СПб., 2012. — С. 332–336.
7. Пантелеев А. Д. Жертвы глобализма: эдикт Каракаллы и положение христиан в начале III века // Мнемон: Исследования и публикации по истории античного мира / Под ред. проф. Э. Д. Фролова. — Вып. 5. — СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2006. — С. 95–110.
8. Сергеева Е. В. Первые христианские общины в Северной Африке // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира / Под ред. проф. Э. Д. Фролова. — Вып. 6. — СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2007. — С. 421–432.
9. Albertini E. L'Afrique Romaine. — Alger: Gouvernement général de l'Algérie, 1937. — 70 p.
10. Atiya A. S. A History of Eastern Christianity. — London: Methuen, 1968. — 486 p.
11. Aubé B. Étude sur un nouveau texte des Actes des Martyrs Scillitains. — Paris: Firmin-Didot, 1881. — 116 p.
12. Barnes T. D. Tertullian. A historical and literary study. 2 ed. — Oxford: Clarendon Press, 1985. — 328 p.
13. Bastiaensen A. A. R. Atti e Passioni dei Martiri. 2 ed. — Milano: Mondadori, 1990.
14. Decret F., Fanțar M. L'Afrique du Nord dans l'Antiquité: Histoire et civilisation, des origines au Ve siècle. — Paris: Payot, 1981. — 391 p.
15. Dunn G. D. Tertullian. — London; New York: Routledge, 2004. — 157 p.
16. Friend W. H. C. The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa. — Oxford: Oxford University Press, 1952. — 384 p.
17. Friend W. H. C. The seniores laici and the origins of the Church in North Africa // Journal of Theological Studies. — 1961. — Vol. 12, N 2. — P. 280–284.
18. Friend W. H. C. Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from Maccabees to Donatus. — Oxford: Basil Blackwell, 1965. — 577 p.

19. Harnack A. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten.— Bd. I.— Leipzig: J. C. Hinrich, 1906.— 582 S.

20. Jones A. H. M. The Later Roman Empire, 284–602: A Social, Economic and Administrative Survey.— Vol. 1.— Oxford: Basil Blackwell, 1964.— 767 p.

21. Leclercq H. L'Afrique chrétienne.— T. 1.— Paris: Librairie Victor Lecoffre, 1904.— 398 p.

22. Martyrologium Hieronymianum // Acta Sanctorum Novembris / Ed. H. Delehaye, P. Peeters, M. Coens.— T. 2/2.— Bruxellis: 24, Boulevard Saint-Michel, 1931.— 720 p.

23. Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe.— T. 1: Tertullien et les origines.— Paris: E. Leroux, 1901.— 559 p.

24. Musurillo H. The Acts of the Christian Martyrs.— Vol. 2.— Oxford: Clarendon Press, 1972.— 455 p.

25. Quasten J. Patrology.— Vol. II: The Anti-Nicene Literature after Irenaeus.— Utrecht, Brussels, Antwerpen: Spectrum, 1953.— 450 p.

26. Quispel G. African Christianity Before Minucius Felix and Tertullian // Actus: Studies in honour of H. L. W. Nelson / Ed. by J. den Boeft, A. H. M. Kessels.— Utrecht: Inst. voor Klass. Talen, 1982.— P. 257–335.

27. Rives J. The Piety of a Persecutor // Journal of Early Christian Studies.— 1996.— Vol. 4, N. 1.— P. 215–221.

28. Salisbury J. Perpetua's Passion: The Death and Memory of a Young Roman Woman.— London; New York: Routledge, 1997.— 228 p.

29. Segal A. F. Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World.— Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 1986.— 220 p.

30. Setzer C. J. Jews, Jewish Christians and Judaizers in North Africa // Putting Body and Soul Together: Essays in Honor of Robin Scroggs / Ed. by V. Wiles, G. F. Snyder, A. Brown.— Philadelphia: Trinity Press International, 1997.— P. 193–195.

31. Souter A. Acta Pauli, etc. in Tertullian // Journal of Theological Studies.— 1924.— Vol. 25. P. 292.

32. Telfer W. The Origins of Christianity in Africa // Studia Patristica.— Vol. IV.— Berlin, 1961.— P. 512–517.

33. Tertullian, The Treatise Against Hermogenes // Ancient Christian Writers / Trans. to Eng. by J. H. Waszink.— Vol. 24.— London: Longmans and Green, 1956.— 184 p.

34. Tilley M. A. Noth Africa // The Cambridge history of Christianity / Ed. by M. M. Mitchell, F. M. Young.— Vol. I: Origins to Constantine.— Cambridge: Cambridge University Press, 2008. P. 381–397.

35. Tissot C. Exploration scientifique de la Tunisie: Géographie comparée de la province romaine d'Afrique.— T. 2.— Paris: Imprimerie Nationale, 1884.— 820 p.

**«ЦЕРКОВНЫЙ АНТИКЛЕРИКАЛИЗМ»
В ПРАВОСЛАВНОЙ РОССИИ КОНЦА XIX–XX ВЕКОВ.
К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ**

Феномен антиклерикальных настроений в церковной среде России в эпоху заката самодержавия, при всей кажущейся, на первый взгляд, абсурдности, тем ни менее не только имел место, но и оказывал постоянное и существенное влияние, как на внутреннее состояние Православной Русской Церкви, так и на людей ее поддерживающих и сочувствующих ей. К чему привела изжившая себя система государственно-церковных отношений, стало очевидным в годы, последующие после октябрьской революции.

Ключевые слова: антиклерикализм, духовенство, церковь, Священный Синод, церковно-государственные отношения.

I. V. Kavtsov

*Anticlerical Movement within the Russian Orthodox Church
in the late XIX–XX centuries: Problem Definition*

The phenomenon of anticlerical trends in the clerical milieu of Russia at the time of the downfall of the Russian Empire, however absurd it may seem at first sight, was not only real but also constantly and significantly influenced both the Russian Orthodox Church per se and the people supporting and sympathizing it. What the outdated system of church-and-state relations brought about became quite evident in the post-revolutionary times.

Key words: anticlericalism, clergy, Orthodox Russian Church, Holy Synod, church-state relations.

В данной статье лишь обозначены некоторые важные и принципиальные, на мой взгляд, аспекты исследования антиклерикальных настроений в церковной среде России конца XIX — начала XX в. Однако вполне уместно говорить о новизне этого исследования, в фокусе которого находится процесс формирования этого феномена. Под церковной средой понимались все те, кто считался принадлежащим (и юридически, и фактически) к Православной

* Кравцов Илья Васильевич — старший преподаватель кафедры Философии Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. проф. М. А. Бонч-Бруевича, ilya@kravtsov.spb.ru.

Российской Церкви, проявлял свой интерес к религиозной проблематике. Это были богоискатели, атеисты, публичные или частные критики существовавшей в империи официальной церковности и клирики, недовольные существовавшими в России церковно-государственными отношениями и Синодальной системой.

Вопрос о существовании антиклерикальных настроений в церковной среде императорской России конца XIX — начала XX веков представляется важным и актуальным по нескольким причинам. Во-первых, он позволяет лучше рассмотреть общую проблему кризиса самодержавия и акцентировать внимание на тех фактах, которые обыкновенно анализировались в качестве «сопутствующих» (при разговоре о Православной Церкви как о «верном союзнике» царской власти). Во-вторых, он помогает лучше определить те социально-психологические моменты в истории предреволюционной Церкви, без изучения которых невозможно понять, почему большевистская борьба с религией (в ее практическом преломлении — борьбе с «религиозными пережитками» и попытках уничтожить церковную структуру, обернувшихся в том числе и физическим истреблением многих клириков) не встретила должного отпора среди православного по рождению большинства жителей бывшей империи.

Разумеется, нельзя абсолютизировать антиклерикализм в церковной среде, равно как нельзя считать, что антиклерикал — это обязательно неверующий. В данном случае мы придерживаемся того определения, согласно которому под «антиклерикализмом» следует понимать как борьбу против политического, экономического и духовного господства религии и Церкви в обществе, так и выраженное недовольство различными проявлениями церковной жизни. Собственно говоря, недовольство «формой» религиозной жизни (даже без покушения на ее «содержание») в определенном смысле можно назвать антиклерикальным.

Подобные настроения мы можем проследить, читая дневник начальника архива и библиотеки Св. Синода в конце XIX в. А. Н. Львова. По рождению принадлежавший к «духовному корню», получивший церковное образование и воспитание, А. Н. Львов, тем не менее, достаточно скептически относился к царившим в духовном ведомстве нравам, привычкам и тенденциям церковного развития. Не оставляя веры, он не мог признать удовлетворительным состояние дел в Православной Церкви. И дело было не только в существовании всевластия синодальных чиновников, но и в общем строе внутрицерковной жизни. По его убеждению, «идут в монахи одни карьеристы 96-й пробы, драпируясь, конечно, в мантию спасения и благочестия», большинство «кормчих» церковного корабля являли собой «полное и нравственное и умственное убожество» [6, с. 17]. Подобные характеристики, постоянно встречающиеся на страницах дневника А. Н. Львова, не были случайными, вызванными личным недовольством автора, замечаниями — его церковная карьера развивалась вполне благополучно. Он писал о внутрицерковной жизни не потому, что желал уязвить кого-либо: дневник был интимным. Для А. Н. Львова ситуация, которая сложилась в духовном ведомстве, являлась трагедией, преодоления которой он хотел, но выхода из сложившегося положения не видел.

В своих оценках А. Н. Львов не был одинок. Так, к примеру, выдающийся русский историк, профессор Московской духовной академии В. О. Ключевский, рассуждая о состоянии современной ему Православной Российской Церкви и возможностях созыва Поместного Собора, констатировал:

Местные Православные Церкви, теперь существующие, суть сделочные полицейско-политические учреждения, цель которых успокоить наивно верующие совести одних и зажать крикливо протестующие рты других. Обе эти цели приводят к третьей, самой желанной для правящей церковной иерархии, это полное равнодушие мыслящей и спокойной части общества к делам своей местной Церкви: пусть мертвые хоронят своих мертвецов. Русской Церкви, как христианского установления, нет и быть не может; есть только рясофорное отделение временно-постоянной государственной охраны [16, с. 301].

Столь резкое замечание человека, получившего первоначальное церковное образование (в духовных училище и семинарии), всю свою сознательную жизнь связанного с церковным образованием не меньше, чем с образованием светским, — весьма показательна и не требует дополнительных комментариев. Это — критика вполне «антиклерикальная», хотя и сделана она была не публично. Ценность подобных характеристик, на мой взгляд, заключается в том, что они позволяют понять степень неверия в официальную церковность лиц, которые вовсе не признавали себя атеистами и не стремились к «низвержению основ». Однако для того, чтобы лучше понять мотивацию лиц, подобно В. О. Ключевскому критически отзывавшихся о положении Православной Российской Церкви, их логику, необходимо тщательно проанализировать состояние ПРЦ в эпоху последнего царствования: какие социальные и политические функции в конфессионально ориентированном государстве она должна была решать, справлялась ли она с возлагавшимися на нее государством задачами и, следовательно, каково было ее организационно-правовое положение в системе российской власти.

В начале XX столетия Православная Российская Церковь жила по существу согласно законодательству, принятому еще в эпоху Петра Великого. Именно в первой четверти XVIII в. была проведена церковная реформа, приведшая к усилению светского начала в церковных делах. После смерти Патриарха Адриана (1700) Петр не разрешил проведение выборов нового русского первосвященника, а в 1721 г. учредил Правительствующий Синод, с 1726 года получивший также наименование «Святейшего». Этим решением самодержец окончательно ликвидировал патриаршее управление отечественной Церковью, деятельность которой стал определять изданный в 1721 году «Духовный регламент». Примечательно в данном случае приводимое в «Регламенте» объяснение превосходства нового учреждения сравнительно со «старым» — соборным:

...от соборного правления нельзя опасаться отечеству мятежей и смущения, какие могут произойти, когда в челе церковного управления находится один человек: простой народ не знает, как различается власть духовная от самодержавной, и, удивленный славою и честью верховного пастыря Церкви, помышляет, что этот

правитель есть второй государь, самодержцу равносильный, или еще и больше его, и что духовный чин есть другое лучшее государство, и если случится между Патриархом и царем какое-нибудь разногласие, то скорее пристанут к стороне первого, мечтая, что поборают по Самом Боге [4, с. 624].

Прежде всего государственные интересы заставили императора ужесточить свое отношение к Церкви: уже в 1722 г. для надзора за деятельностью Синода была учреждена должность обер-прокурора, названного «стряпчим о делах государственных» и «оком государевым» в Церкви. Названная должность, просуществовавшая до 1917 г. ни в чем по сути не претерпев изменений, самым фактом своего существования свидетельствовала о полном подчинении Церкви государственным интересам империи.

Согласно российским законам «первенствующей и господствующей» верой была «христианская, православная, кафолического восточного исповедания» [20, с. 17], император Всероссийский не мог исповедовать никакой другой религии, кроме православной [20, с. 17]; он же, по закону, считался Верховным защитником и хранителем догматов господствовавшей веры, а также блюстителем правоверия и благочиния, в церковном управлении действовавшим посредством Святейшего Правительствующего Синода [20, с. 17]. Это было явное нарушение церковных канонов, которое осознавалось всеми, так или иначе касавшимися вопроса о «каноничности» устройства Православной Церкви в России, хотя сама возможность практической постановки проблемы церковно-государственных отношений в империи стала возможна только с 1905 года, что было связано с общими политическими изменениями [1].

Исключительно велико было влияние на церковные дела в начале XX столетия обер-прокурора Св. Синода, что не в последнюю очередь стало итогом многолетнего руководства ведомством православного исповедания К. П. Победоносцевым. К. П. Победоносцев полностью использовал рычаги государственного контроля за деятельностью главной конфессией империи, являя собой пример идеального «блюстителя» «за исполнением законных постановлений по духовному ведомству». Впрочем, сфера компетентности обер-прокурора Св. Синода начиная с XVIII столетия была исключительно широка: именно обер-прокурор представлял «доклады Св. Синода Государю императору», информировал членов духовного правительства о повелениях «Высочайшей власти» и имел «также полномочие объявлять словесно Высочайшие указы...» [21, с. 2].

Таким образом, формально не имея голоса в Синоде, обер-прокурор при желании мог полностью парализовать (в случае необходимости) его деятельность, добившись через императора смены неудобных ему членов.

Фундаментом всего здания Церкви был приход — «общество верующих православных христиан, имеющих свой храм и своих священнослужителей», где «все прихожане именуется братьями своего св. храма, который должен служить средоточием всей их жизни» [21, с. 82]. Однако, являясь низшей церковно-административной единицей, приход по существу не оказывал никакого серьезного влияния на жизнь верующих, формально к нему приписанных. Приходский священник в большинстве случаев ограничивал свою деятельность совершением

богослужений и исполнением треб для верующих, за что прихожане содержали его и остальной причт своими подаяниями. Отношения приходского священника со своей паствой были далеко не всегда гармоничными. Не будет преувеличением сказать, что «стихийный антиклерикализм» можно было наблюдать уже на этом, «низовом» уровне (тем более, что пройдя духовную школу, после Великих реформ избавившись от своих наиболее позорных пороков, клирики не всегда могли соответствовать тому назначению, к которому их обязывал сан).

Яркие картины церковного быта давали сами выходцы из духовного сословия. Одним из них был В. Александровский, опубликовавший свои воспоминания в конце 1917 г. на страницах журнала «Голос минувшего». Он описывает случаи, когда священники заставляли своих прихожан давать ложную присягу, обманом добивались назначений и снятия благочинных и т. п. «Очень характерно отношение народа к духовенству и обратно: духовенства к народу», — писал В. Александровский, приводя весьма характерные бытовые примеры: «На ярмарку одного села привезли крестьяне муку для продажи. Подходит к ним торговец, чтобы купить эту муку. Сторговались. Остается только взвешивать. Крестьяне требуют вешать на их весах, доказывая, что весы у них новые и хорошие — правильные, а у него, торговца, неправильные — “как попова душа” (крестьянская поговорка)» [2, с. 285–286].

Автор приведенного пассажа с горечью отмечал, как

многие в народе видят, что духовенство заботится не об идейно-пастырском служении своем, а только об его материальной стороне, или иначе говоря, что «церковь для духовенства только лавочка», при помощи которой оно существует, а психологически-духовная сторона дела и идея служения Церкви и народу у него никогда и не была убеждением и стремлением [2, с. 287].

Автор стремится показать, что частные примеры, приводимые им, не исключение из правила, а скорее норма церковной жизни. Ее упадок («начиная сверху и кончая низами этого (т. е. духовного. — *И. К.*) сословия») не вызывает у В. Александровского никаких сомнений. — «Слепой ведет слепца и оба, конечно, скоро падут в яму» [2, с. 291].

Как видим, слова Александровского повторяют заключения Ключевского. Добрых слов для характеристики «церковности» у мемуариста не находится. В подобных условиях антицерковные (антиклерикальные) настроения, в дальнейшем эксплуатировавшиеся большевиками нельзя признать случайными. Показательно, что даже представители духовенства — члены Государственной Думы в 1915 г. вынуждены были констатировать, что «народ все больше и больше удаляется от храма», что замечается «охлаждение к церкви, оскудение религиозного духа» [13, с. 14, 3].

Другой важной проблемой, которая влияла на отношение к духовенству извне и способствовала появлению антиклерикальных настроений в его собственной среде, была проблема кастовости. За двести лет существования синодальной системы империя воспитала подчиненных ей во всем церковно- и священнослужителей, к тому же объединенных в замкнутую корпорацию. Именно эта корпоративность, на мой взгляд, сказалась на том, что духовенство,

постепенно все более обособляясь от других сословий российского общества, попадало в странное положение «отщепенцев» этого общества, с одной стороны, имевших целый ряд привилегий и льгот, с другой же — практически лишенных права выбора. Подобное положение, содержавшее массу неудобств, прежде всего для самого духовенства, просуществовало почти без изменений вплоть до эпохи Великих реформ. Только в 1867 г. (22 мая) императором Александром II было утверждено мнение Государственного Совета, в результате чего правило о наследовании церковных мест в приходах объявили недействительным [20]. Согласно этому правилу, дети священнослужителей считались обладающими преимущественными правами.

Следующим шагом было принятие закона от 26 мая 1869 г. «Об устройстве детей лиц православного духовенства», в котором заявлялось, что «дети лиц православного духовенства не принадлежат лично к духовному званию», однако их права на образование в духовных учебных заведениях, на определение в священно- и церковнослужители, на пособия от епархиальных попечительств и т. д., закон решил оставить на прежнем основании [20]. Таким образом, «раскрепощая» духовное сословие, власти оставляли его представителям возможность пользоваться старыми льготами.

В российских условиях материальные интересы и «ведомственные традиции» до конца Синодального периода так и не дали возможности реализовать в полной мере вышеназванные законы. В той ситуации, в которой находилась Православная Российская Церковь второй половины XIX — начала XX вв., ожидать изменений в «кадровом подборе» духовенства (на всех уровнях) было излишне оптимистично. Сказанное в полной мере относится и к представителям православной иерархии, абсолютное большинство которых были выходцами из «духовного корня».

Сложность ситуации заключалась в том, что *внешнее* положение главной конфессии империи резко диссонировало с ее *внутренним* состоянием. Ярким доказательством того, что она переживала в начале XX в. весьма непростые времена, была и ситуация в духовной школе.

В начале XX в. духовные семинарии отсутствовали только в семи епархиях империи. В некоторых не было даже духовных училищ. Большинство выпускников 58 православных семинарий России по их окончании отказывались идти в ведомство православного исповедания. Информированные современники отмечали, что те, кто серьезно относился к своей будущей карьере, — «далекие от мелкой безыдейной, и фальшивой, и поддельной жизни» люди, после семинарии уходили «в мир» [2, с. 282].

Духовные школы к началу XX в. в широком смысле слова перестали быть «кузницей» священнических кадров. Для детей духовенства, которые в большинстве своем и учились в семинариях, это был лишь более дешевый способ получения образования. Митрополит Вениамин (Федченков), накануне революции 1917 г. занимавший пост ректора в одной из духовных семинарий центральной России, много лет спустя вспоминал, что из всего числа выпускников духовных семинарий в пастыри шло не более 10–15% [7, с. 94].

По большому счету получалось, что Церковь, имея обширную сеть средних и высших духовных школ, не могла решить собственных кадровых проблем,

ибо те, кто все-таки становился священниками, не всегда были лучшими. Косвенным признанием глубокого кризиса, в котором находилась духовная школа, служит горькое признание митрополита Вениамина (Федченкова) о трудности «держат дисциплину, а еще более религиозный дух» в воспитанниках [7, с. 94].

Конечно, все это не может считаться доказательством распространения «широкого безбожия» среди семинаристов, большинство которых составляли выходцы из духовного сословия, традиционно получавшие среднее образование в православной духовной школе, и в XX в. остававшейся *de facto* сословной [7]. Но это говорит о том, что недовольство существовавшей ситуацией, уход от служения в Церкви в светскую жизнь среди думающих и ищущих представителей духовного сословия имели место быть. Это, думается, можно считать проявлениями антиклерикальных настроений в конфессиональном государстве.

Неудивительно, что уважение к священнослужителям из года в год падало, и, как уже приходилось указывать выше, их воспринимали не столько как «пастырей Христова стада», сколько как «требоисполнителей» и чиновников духовного ведомства. Даже по мнению такого апологета николаевского царствования, как князь Н. Д. Жевахов, авторитет духовенства в России был невысок.

Таким образом, официальная «клерикализация» давала, по мнению современников, обратные от ожидаемых результаты. То, что в народных массах, равно как и среди большинства представителей «образованных сословий», отношение к Церкви (а зачастую и к религии) было скептическим, можно считать не столько результатом «злой воли» каких-либо «темных сил», «врагов престола и Отечества», сколько оценкой деятельности самих православных клириков. Для более верной оценки социально-психологической ситуации, имевшей место быть в начале XX в. в России, корректно вспомнить о характеристике, данной епископом Екатеринославским Агапитом (Вишневым) вскоре после революции 1905–1907 гг. православному населению своей епархии.

В характеристике, приводимой архиереем, прихожане в религиозно-нравственном отношении подразделялись на три группы. К первой, по мнению епископа Агапита, самой малочисленной, причислялись люди «русско-православного мировоззрения и старинного домостроевского уклада жизни» [8, с. 153]; ко второй (самой большой) — люди земли, «сыны человеческие», исполнявшие религиозно-церковные обязанности «только потому, что так “исстари заведено”, что так нужно и так делают соседи, потому еще, чтобы не навлечь на себя каких-либо нареканий, подозрений, чтобы избежать неприятных столкновений и каких-либо неожиданностей» [8, с. 155]; к третьей же, в основном состоявшей из молодого поколения, относились люди, «которых коснулся современный тлетворный дух отрицания и сомнения, дух гордыни и неповиновения» [8, с. 156].

По мнению епископа Агапита, именно эти люди мечтали о новой революции, от которой ждали «для себя “земного рая”, т. е. всяческих благ и удовольствий для тела, а главное — ничегонеделания». Архиерей считал, что из-за них с обществом как с единым целым «положительно нельзя иметь никакого дела», что они, дальше всех отстоя от храма, любят толковать о доходах церкви и «в случае какой-либо оплошности духовенства» являются «первыми подстрекателями и жалобщиками на него по начальству» [8, с. 157].

По существу, в третьей группе епископ Агапит вывел собирательный образ деревенского хулигана, что косвенно подтверждалось и во всеподданнейшем докладе обер-прокурора Св. Синода за те же годы — там заявлялось о развивающемся «на почве безрелигиозности и революционных идей» нравственном одичании народной молодежи, которое «имеет не местный лишь характер, а обнаруживается, к сожалению, повсеместно» [8, с. 157]. Как видим, епископ давал неутешительный прогноз, который в дальнейшем подтвердился.

Нездоровая социально-психологическая ситуация не могла не сказываться и на жизни тех, кого можно условно назвать «клерикалами», разумеется, в самом широком смысле этого слова. Они оказывались в явном меньшинстве, причем не только среди представителей образованной части общества, но и среди простонародья.

Таким образом, последний предвоенный период в истории императорской России — годы так называемого столыпинского успокоения в жизни Православной Церкви, как и всего российского общества, были тем временем, когда современники отмечали тревожные симптомы социально-психологического кризиса. По словам С. Н. Булгакова, именно в ту эпоху «Россия экономически росла стихийно и стремительно, *духовно разлагаясь*» (курсив мой. — *И. К.*) [5, с. 81].

Хотя ненормальность «моральной атмосферы» в стране отмечалась еще в самом начале XX столетия, когда изменялось «самое чувство жизни» [22, с. 452], а в «воздухе чувствовалась *трагедия*» [9, с. 208], именно предвоенное семилетие стало эпохой исключительных по своей остроте «психологических катаклизмов», выявивших всю несостоятельность упований на то, что Православная Церковь сумеет как-то противодействовать этому.

В итоге пережившая бурные годы с так и не осуществившейся (по целому ряду причин) надеждой на Собор, Церковь продолжала свое существование в тисках «симфонического» государства в исключительно непростой морально-психологической ситуации, когда, в условиях серьезных изменений в области экономики и социальных отношений, процессы разложения и обновления в самой православной конфессии смешались, а исход этого был неясен. Стремление «богоискателей» найти в Церкви, измененной по их рецептам, «точку опоры», окончилось провалом. Официальная церковность с подозрением относилась к таким «ревнителям веры», усматривая в их действиях скорее проявление протеста против сложившихся церковно-государственных отношений, не считая их «своими».

Была и еще одна важная проблема. «В церковные круги проникают люди сомнительного морально уровня, — писал о той эпохе историк и богослов Н. М. Зернов. — Авантюристы, лже-пророки, темные мистики приобретают широкую популярность, некоторые из них становятся епископами, но в то же время начинается подлинное религиозное возрождение внутри Церкви» [14, с. 73]. Н. М. Зернов, говоря о подлинном религиозном возрождении, имел в виду богоискательство начала XX в. Но это возрождение, как мы увидим, было скорее антиклерикального толка, ибо разрушая «форму» пытались говорить о новом религиозном «содержании». В любом случае, Церковь переживала тогда те же проблемы, что и государство в целом. Многочисленные «церковные нестроения», по мнению современников, представляли для нее опасность прежде всего

потому, что расстройство «церковного организма» было не временного только характера, но и вытекало «из самого существа организации Церкви и взаимоотношений ее различных частей» [10]. Этот неутешительный вывод сделал депутат Третьей Государственной Думы, член партии кадетов С. С. Липятов — думский специалист по церковным вопросам. Характерно, что перечисление церковных язв он начал с имен печально известных во время в России архимандрита Мельхиседека, священника Страхова, Макария Гневушева, «старцев» Зосимы, Подгорного, Григория Распутина, иеромонаха Иннокентия Балтского, саратовских и царицынских «вождей народных» (т. е. епископа Гермогена (Долганева) и иеромонаха Илиодора (Труфанова)). «Падение церковного авторитета, разруха приходской и монастырской жизни, индифферентизм интеллигенции и развитие сектантства, неудовлетворенная духовная жажда народа и т. д. и т. д. — вот плоды современного развала в церковной жизни», — резюмировал депутат [10]. Специально разбирать вопросы о влиянии названных лиц на морально-нравственную ситуацию, сложившуюся в России после Первой российской революции не входит в мою задачу, однако не учитывать то, что некоторые церковные деятели, известные всей стране, играли весьма своеобразную роль в деле роста антиклерикальных настроений, полагаю, невозможно.

Православная Церковь переставала быть направляющей силой идейного движения русского общества, большинство которого составляли православные по рождению люди. Даже такие православные, как, например, русский философ, писатель и публицист И. А. Ильин, вынуждены были констатировать, что «церковное христианство наших дней не ведет за собою человечество» [15, с. 68].

То, что значительное число рожденных в православии и не желавших терять веру русских людей не удовлетворялись «традиционными формами» религиозности, игнорировали (или критиковали) историческую Церковь, свидетельствовало о том, что антиклерикальные настроения становились важным фактором духовной жизни России. Разговоры о падении авторитета Церкви и духовенства становились общим местом, образованное общество в значительной степени потеряло потребность искать ответы на свои духовные запросы в Церкви. Это обстоятельство, к слову, и определило резко негативную реакцию читающей «публики» на решение Св. Синода от 20–22 февраля 1901 г., в котором заявлялось о том, что Л. Н. Толстой не принадлежит более к чадам Православной Церкви. Великий писатель-антиклерикал стал знаменем русской интеллигенции [18].

Секуляризация сознания в начале XX в. оказалась культурной и религиозной проблемой, разрешить которую для официальной церковности было проблематично. Для большинства представителей русской интеллигенции Церковь перестает играть роль определяющего духовные ориентиры института, чем дальше, тем более оказываясь для интеллектуалов (и не только для них) маргинальной силой. Особенно ярко, на мой взгляд, это продемонстрировали в начале XX в. Религиозно-философские собрания, на которых отечественные богоискатели попытались найти точки соприкосновения с «учащей» Церковью. Опыт показал, что даже самая добрая фраза, сказанная в адрес Церкви, не в состоянии скрыть то недоверие к главной конфессии империи, которое испытывали стремившиеся найти свою дорогу «к Храму» богоискатели.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аквилонов Е. П. О соборности Церкви. В связи с вопросом о восстановлении всероссийского патриаршества. — СПб., 1905.
2. Александровский В. Полвека среди духовенства // Голос минувшего. Журнал истории и истории литературы. — 1917. — № 11–12.
3. Бердяев Н. А. Самопознание. — Л., 1991.
4. Брикнер А. Г. История Петра Великого. — М., 1991.
5. Булгаков С., прот. Автобиографические заметки. — Париж, 1991.
6. «Быть может и в моем песке и соре найдется какая-нибудь крупица» (Дневник Аполлинария Николаевича Львова. Подготовка текста, вводная статья и комментарии С. Л. Фирсова) // Нестор. Ежеквартальный журнал истории и культуры России и Восточной Европы. — СПб.; Кишинев, 2000. — № 1.
7. Вениамин (Федченков), митр. На рубеже двух эпох. — М., 1994
8. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода по ведомству православного исповедания за 1911–1912 гг. — СПб., 1913.
9. Гиппиус З. Дмитрий Мережковский // Живые лица. Воспоминания. — Тбилиси, 1991.
10. Государственная Дума. Стенографические отчеты. Третий созыв. Сессия V. — СПб, 1912.
11. Дурново Н. Н. Как установить каноническое устройство русской Церкви? — М., 1906.
12. Журналы и протоколы Высочайше утвержденного Предсоборного Присутствия. — СПб., 1906–1907.
13. Записка думского духовенства, поданная в августе 1915 г. обер-прокурору Св. Синода А. Д. Самарину. — Пг., 1916.
14. Зёрнов Н. Русское религиозное возрождение XX века. — Париж, 1991.
15. Ильин И. А. Кризис безбожия. — М., 2005.
16. Ключевский В. О. Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. — М., 1968.
17. К церковному Собору. Сборник. — СПб., 1906.
18. Ореханов Г., свящ. Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой. Конфликт глазами современников. — М., 2010.
19. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. — СПб., 1906.
20. Свод законов Российской империи. Основные государственные законы. — СПб., 1906. Т. I. Ч. 1.
21. Устройство Православной Российской Церкви. Ее учреждения и действующие узаконения по ее управлению. Неофициальное издание. — Харьков, 1898.
22. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. — Вильнюс, 1991.

**ДЕКРЕТ ОБ ОТДЕЛЕНИИ ЦЕРКВИ ОТ ГОСУДАРСТВА
И ШКОЛЫ ОТ ЦЕРКВИ, ЕГО РЕАЛИЗАЦИЯ В ПЕТРОГРАДЕ
(По материалам Государственного Архива
Российской Федерации)**

В статье на материалах Государственного Архива Российской Федерации рассматриваются основные проблемы реализации декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви в первые годы советской власти. На примере событий в Петрограде в статье анализируется комплекс мероприятий по попытке реализовать положения декрета на предмет действенности и эффективности принимаемых мер. Статья затрагивает проблему организации процесса исполнения декрета и противоречия между положениями декрета и реальной общественно-политической ситуацией в Петрограде, такие как отсутствие единогласной позиции по вопросам исполнения декрета среди ответственных лиц и отсутствие чёткой системы по его реализации. Также в статье рассматривается проблема восприятия данного декрета обществом и представителями церкви, а также раскрываются основные формы протестов православных верующих в Петрограде.

Ключевые слова: Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви, Российская Советская Федеративная Социалистическая Республика, общество, государство, религия, антирелигиозная кампания.

M. V. Fabinski

*Decree on the Separation of Church from State and its Implementation in Petrograd
(according to the materials of the State Archives of the Russian Federation)*

The article based on the materials of the State Archive of the Russian Federation considers the main problems of implementation of the Decree on the Separation of Church and State in the first years of the Soviet State. On the example of events in Petrograd the article examines a set of measures taken to attempt to realize the provisions of the decree for their efficiency and effectiveness. The article deals with the problems of organizing the process of putting the decree into force and the contradictions between the provisions of the decree and the real socio-political situation in Petrograd, such as the absence of a unanimous agreement concerning enacting the decree among those responsible for it, and the lack of a clear

* Михаил Владимирович Фабинский — аспирант Российского Государственного Социального Университета, Ya.f-mihail@yandex.ru

system for its implementation. The article considers the problem of the reaction to the decree in the society and by representatives of the church, and reveals the main forms of protest of Orthodox believers in Petrograd.

Key words: Decree on the Separation of Church and State, the Russian Soviet Federative Socialist Republic, society, government, religion, anti-religious campaign.

23 января 1918 г. был опубликован документ, ознаменовавший полное изменение в духовной жизни государства. Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви стал основополагающим документом в религиозном вопросе для Советской власти на весь период ее существования. Официально этот закон объявлял абсолютную свободу человека в выборе религии, однако в реальности многие статьи данного документа положили начало планомерному наступлению государства на Церковь.

В процессе реализации документа в Петрограде необходимо выделить три основных этапа. На первом этапе, когда в Петрограде находилась высшее Советское руководство, оно было озабочено точным выполнением своих постановлений. Именно в Петрограде В. И. Ленин вместе с другими членами СНК подписал данный акт. Второй этап начинается с середины марта 1918 г., после отъезда правительства из Петрограда в Москву. Северный город перестал быть столицей России. Отъезд значительного количества ведущих сотрудников облегчил в определенной мере жизнь верующим и дал им возможность усилить свои позиции. Третий этап начинается с конца 1920 — начала 1921 гг. и продолжается до конца изъятия церковных ценностей. В этот период безбожникам удалось плодотворно заняться религиозными делами. Во многом это произошло одновременно с мероприятиями по изъятию церковных ценностей и Петроградским судебным процессом. Именно тогда власти удалось практически полностью реализовать основные положения декрета.

Уже изначально реакция Церкви и верующих на декрет была очень острой. В январе 1918 г. Петроградский митрополит Вениамин (Казанский) в письме в СНК предупреждал, что осуществление декрета вызовет различные волнения среди прихожан. Практически во всех приходах прошли собрания, на которых обсуждался вопрос о Декрете. Общее мнение верующих о декрете было категорично: религия должна интересоваться любую власть, ибо этот вопрос по большей части не частное, а важнейшее государственное дело. Русский человек изначально является православным, и религиозные воззрения у него всегда были и останутся.

Церковь предприняла ряд ответных шагов. Можно выделить следующие формы противодействия религиозной политике Советской власти: воззвания, крестные ходы, организация братств и союзов верующих, поездки с проповедями Патриарха и других архиереев, жалобы и обращения в СНК и другие учреждения. Данные документы способствовали развитию среди прихожан всевозможных видов деятельности против подавления Церкви государством. Наиболее массовыми из них стали крестные ходы. Сразу же после принятия декрета по всей России состоялись грандиозные крестные ходы, которые потрясли как две столицы, так и провинцию. В этих шествиях верующие выражали свое особое несогласие с безбожной политикой Советской власти. 21 января

1918 г. крестный ход прошел в Петрограде. Около двухсот отдельных процессий слились воедино и двинулись от Лавры к Казанскому собору. Крестные ходы стали ярко выраженной формой поддержки Церкви со стороны народа в трудное для нее время. Однако данные мероприятия проводились нерегулярно, обычно в случаях необходимости реакции Церкви на какой-нибудь нежелательный для нее акт со стороны государства. В этом отношении деятельность различных братств и союзов верующих носила более систематический характер. Уже в 1918 г. создается братство приходских советов, которое в дальнейшем было преобразовано в общество православных приходов Петрограда. К 1920 г. в Петрограде существовало более 20 православных братств. Наиболее известными были: Александро-Невское, Спасское и Захарьевское братства. В «Положении о Петроградском совете религиозных объединений» от 1 сентября 1919 г. главной целью было обозначено «служить представительным органом для народных религиозных объединений... в их сношениях с правительством и его учреждениями» и информировать его «о происходящих иногда на местах случаях нарушения свободы совести» [2, л. 38]. Примерно те же функции были обозначены в зарегистрированном 12 ноября 1920 г. в Петроградском совете уставе «Общества православных прихожан Петрограда» [2, л. 104]. Все эти общества играли значительную роль в религиозной жизни Петрограда и надолго сдерживали проведение декрета.

Мнение народа о проводимых Советской властью мероприятиях в области церковной политики можно представить и по многочисленным высказываниям, которые содержатся в письмах, приходивших в Смольный на имя В. И. Ленина. Документы, датированные началом 1918 г., систематически можно разделить на несколько групп, в зависимости от того, как оценивают их авторы религиозную политику Советов.

Большинство современников ее явно не одобряли. Некоторые люди в своих письмах пытаются вежливо одернуть правителей: «Товарищи опомнитесь, за что вы губите русский народ. Ведь за это вы будете отвечать перед Богом» [3, л. 58]. Другие пробовали пристыдить руководство новой республики: «Если власть допускает грабеж церковей, богохульство над православной святыней, то после этого какие вы правители России» [3, л. 190]! Третьи уже откровенно грозили объявлением «тайной, смертоносной войны» с применением террора и прямо обещали не исполнять «безумные» приказы Советской власти [3, л. 190]. Причем угрозы следовали не только с их стороны, призывалось и имя Бога, против которого как раз и боролись большевики: «Вы... объявили войну Христу и его Церкви. Вы низвергли Царя земного, но Вас низвергнет воинство Царя Небесного» [3, л. 272]. Но между тем ряд людей предлагали свои рекомендации, давали определенные советы. В частности им все же опять хотелось, чтобы правительство больше внимания обращало к Евангельским заповедям [3, л. 210]. Но подобные рекомендательные письма были явно в меньшинстве, основная часть пишущих уже ничего не предлагала, видимо видя бесперспективность любых предложений, а просто в литературной форме выражала свое понимание происходящего. Так, по аналогии с богословскими текстами анонимный автор создал «Символ веры большевиков» [3, л. 39]. Другой народный писатель, также пожелавший остаться неизвестным, создал

даже акафист — «Хвалебную песнь» в честь большевиков [3, л. 27]. В данном произведении он на религиозный мотив описывает новые церковные преобразования Советской власти:

Чтоб видеть преисподнею, не надобен нам ад,
Достаточно приехать в свободный Петроград.
Там Ленин есть преправедный...
Да, сей герой воинственный, и церковь не забыл,
Обряды религиозные декретом заменил...
Попам — святоносителям пощады не дает...
Великие молчальники все трепетно примут,
Подставят щеку правую, когда по левой бьют.
Молятся они истово за всех, за все и вся.
Мир праведный их душенькам и Бог им судия».

[3, л. 201]

Создавались народом и стихи, посвященные религиозной тематике:

Чтоб новый строй создать, пусть старый весь погибнет.
О прежнем не должно помину даже быть...
...чтоб имя поросло «Святой» страны быльем,
Сочтем за благо звать отчизну не Россией,
А Ленинландией ее мы наречем.

[3, л. 195]

Мнения о религиозной политике высказывали не только частные лица: так, газета «Церковные Ведомости» составила обзор прессы, из которого следовало, что, все издания, кроме коммунистических, осуждали действия Советской власти [4, С. 90].

Переезд правительства и основных департаментов в Москву создал сильную неорганизованность во властных структурах Петрограда. Фактически властью в 1918 г. в области религиозной политики не было ничего сделано. Лишь после долгих проволочек проведение Декрета в северной столице было возложено на Народный комиссариат юстиции. В реальности этими вопросами пришлось заниматься 4-му охранительному отделу, возглавляемому Рихардом Андреевичем Теттенборном. Ценные сведения о проведении декрета имеются в переписке между наркоматом юстиции Петрограда и 8-м, (ликвидационным) отделом НКЮ, ответственным за проведение декрета во Всероссийском масштабе, возглавляемым П. Красиковым. Периодически в Петроград присылались специальные инструкторы для составления доклада о положении дел с религией. Так, 29 сентября 1918 г. поступил доклад юрисконсультанта Н. Липкина-Копейщикова, ездившего с инспекционной поездкой в Петроград. Перед ним стояла задача узнать, «в какой мере осуществляется Петроградским Совдепом... проведение в жизнь декрета об отделении церкви от государства» [1, л. 3]. Итог был весьма печален для антирелигиозников: «...не сделано не только никаких шагов, но и не предназначено в ближайшем будущем каких-либо мероприятий, направленных к фактическому осуществлению как норм самого декрета, так

и выработанной НКЮ к ней инструкции» [1, л. 3]. Причем особо подчеркивалось то, что «многие совдепы даже... о самом декрете знакомы только лишь по его названию и совершенно не осведомлены об издании инструкции, дополняющий данный документ» [1, л. 3]. «Церковно-приходские школы в большинстве районов продолжают свое существование, преподавание Закона Божьего практикуется едва ли не повсеместно...» [1, л. 4]. Не произведено точного учета существующих в Петрограде монастырей и многочисленных подворий. Некоторые шаги в этом направлении были предприняты в отношении Александро-Невской Лавры, «но, встретив явное противодействие со стороны духовных властей, и эти мероприятия остановились на полпути» [1, л. 4].

Такую же ситуацию рисует доклад другого инспектора, бывшего Петроградского священника М. Галкина (Горева), ставшего с июня 1918 г. одним из сотрудников 8-го ликвидационного отдела НКЮ. Кстати, именно его проект декрета об отделении церкви от государства и был взят за основу этого документа. Он не нашел в большинстве Петроградских совдепов никаких органов по проведению в жизнь декрета об отделении церкви от государства [1, л. 254]. В основном подобными делами ведали культурно-просветительские, статистические или юридические отделы. Хотя органы «гражданской метрикации существуют повсеместно», но «их система крайне неудовлетворительна» [1, л. 254об]. Например, отобраение метрических книг все еще не было произведено. Зато состоянием церковью вызвало искреннюю зависть бывшего священника. При совершении богослужений в них зажигалась «в целях придания... пышности бесчисленная иллюминация из электрических огней» [1, л. 253]. Даже на крышах некоторых храмов горели электрические кресты. В храмах зажигали все существующие паникадила с 200–500 лампами. М. Галкин увидел в этом явлении полную ненормальность и необходимость издания соответствующего постановления, «воспреещающего потребление электроэнергии в иллюминационных целях» [1, л. 253об].

Лишь после неоднократных напоминаний Москвы 2 декабря 1918 г. было издано «Обязательное постановление Совета комиссаров Союза Коммун Северной области», где развивались основные идеи декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви. Данный документ вышел за подписью председателя Совета комиссаров Союза Коммун Северного округа Г. Зиновьева и комиссара юстиции С. Пилявского. Представители храмов должны были представить в Охранительный отдел комиссариата юстиции инвентарную опись имущества, предназначенного для богослужебных и обрядовых целей. Так же необходимо было в двухнедельный срок ведомствам и лицам, в чьем ведении находились капиталы вероисповедных обществ, заявить об этом в тот же орган. Особому контролю подлежали дома, земли, угодья, которые следовало немедленно передать местным советам [2, л. 2]. Все церкви должны были отдать свои «беловые варианты» метрических книг в комиссариат юстиции, а «черновые варианты» должны были поступить в нотариальные отделы. В случае уклонения родителей от регистрации новорожденных детей, на них не выдавались продовольственные карточки. При совершении таинств церковнослужителям воспрещалось делать какие либо отметки о принадлежности к какому-либо исповеданию или о совершении того или иного акта

в государственных документах. Все основные таинства (крещения, венчания, отпевания) священнослужители могли совершать после регистрации данных актов светской властью [2, л. 4]. 8-й отдел НКЮ, ознакомившись с подобным «обязательным постановлением», нашел его «в общем правильным», за исключением именно последнего раздела. Тут у центрального органа вызвало несогласие то обстоятельство, что при совершении таинства необходимо разрешение Советской власти, а это явно «не способствует ликвидации связи между государством и церковью» [2, л. 4].

И только тогда в Петрограде не спеша приступили к решению данной проблемы. 26 февраля 1919 г. межрайонное совещание депутатов совдепов постановило приступить к изъятию из ведения духовенства метрических книг и к передаче «двадцаткам» богослужебного имущества. Однако, даже несмотря на подобные постановления, в Выборгском, 1-м, 2-м городском районах этого не было произведено. Причем представители этих районов и на следующем совещании, 27 марта 1919 г., не только откровенно заявили, что в «их районах в этом направлении вообще ничего не сделано», но и наоборот, они начали движение навстречу верующим [2, л. 6]. Так, например, во 2-м городском районе закрытую около года назад домовую церковь бывшего Сената снова открыли для совершения служб. В других районах если что-то и предпринимали для осуществления декрета, то делали это «крайне неумело», например, зачем-то вместе с метрическими книгами изъяли и церковные печати с изображением крестов и храмов [2, л. 6]. В отчете Петроградского Совета рабочих и красноармейских депутатов 31 марта 1919 г. в 8-й отдел НКЮ содержались довольно пессимистические выводы. Принимаемые Петроградским отделом юстиции меры к успешному проведению в жизнь Декрета об отделении церкви от государства «...не приводят к желаемым результатам, вследствие инертного отношения районных Советов к возложенным на них Декретом задачам» [2, л. 6]. В качестве отговорки руководство районов все трудности с выполнением Декрета списывала на отсутствие достаточного штата служащих для исполнений основных постановлений данного Декрета. По мнению главы юстиции Петроградского Совета рабочих и красноармейских депутатов С. Пилявского, специально для этих целей необходимо было создать несколько должностей «инструкторов-исполнителей по церковным делам». В общей мере требовалось принять на службу 8 человек с оплатой по 18 разряду, т.е. по 1716 руб. в месяц [2, л. 6]. Ввиду этого Петроградские власти ходатайствовали перед НКЮ о взыскании дополнительных средств на этих сотрудников. Данный вопрос долго обсуждался в Москве и нашел там положительное решение. На бюджетном совещании при Наркомфине разрешили образовать временный штат инструкторов при Петроградском отделе Юстиции в количестве 4 человек с окладом по 19 тарифу по 3 300 руб. [2, л. 34]. Такими «инструкторами-исполнителями» стали А. К. Масальский, С. Н. Драницын, С. А. Бабурина и В. Д. Красницкий.

На совещании 9 августа 1919 г. по вопросам об отделении церкви от государства, прошедшем под председательством Р. А. Теттенборна, обсуждался вопрос об организации «двадцаток» при храмах, их классовом составе и выборе исполнительного органа. Прихожане должны были устраивать общее собрание не менее одного раза в месяц. Причем на него могли допускаться граждане

православного вероисповедания с совещательным голосом. Об этом собрании должно быть вывешено объявление на стене храма и извещен совдеп. Копии протокола собрания обязательно должны были предоставляться в совдеп и комиссариат юстиции. Так же крайне желательным «было привлечение в эту организацию возможно большего круга верующих, конечно, преимущественно представителей бедноты» [2, л. 16об]. Но если обычные приходские церкви надлежало передать «двадцаткам», то с закрытием домовых церквей, которые согласно советскому законодательству следовало безотлагательно ликвидировать, возникли сильные сложности. Встречались неординарные случаи, которые явно не вписывались в советское законодательство и противоречили здравому смыслу. Отдел юстиции Петроградского Совета рабочих и красноармейских депутатов получил от группы верующих просьбу о сохранении церквей при больницах. Прихожане подчеркивали — при закрытии домовых церквей страдают больные, которые из-за своей болезни могут посещать только домовую церковь. Под влиянием верующих Петроградские власти предложили домовые церкви в некоторых правительственных учреждениях превратить в приходские, если они расположены в отдельных зданиях или флигелях. Причем даже церкви при богадельнях, «не находящиеся в отдельных зданиях, могут быть оставлены исключительно для их пациентов, если эти учреждения изыщут средства для их содержания» [2, л. 17]. Однако центр не утвердил данное постановление. По мнению 8-го отдела НКЮ, «все лица, призываемые в учреждениях здравоохранения и социального обеспечения и не могущие по физической дряхлости или болезненному состоянию удовлетворять свои религиозные потребности на стороне, было бы целесообразно сосредоточить в особом помещении». Причем данные факты не должны вызывать приостановление распоряжения о ликвидации домовых храмов [2, л. 15].

Подобная активная деятельность верующих и непотворение властей серьезно встревожили московских безбожников. Для инспектирования вновь сюда был направлен М. Галкин. Прибыв в северную столицу, он нашел состояние дел в крайне неудовлетворительном состоянии. 23 июня 1920 г. последовала срочная телеграмма в Москву руководителю 8-го отдела П. Красикову, где он нашел дело об отделении церкви от государства «в развале». Фактически обстоятельства обрисовывались как близкие к катастрофе: «Домовые церкви функционируют в прежних покоях»; «Церковники усиливаются»; «Действует объединенный совет общин... устраиваются громадные крестные ходы...». Итог звучал предостерегающе: промедление в деле реализации Декрета «грозит развалом всей Петроградской юстиции» [2, л. 47]. Начался разбор дела. Крайним назначили ответственного за проведение Декрета М. Ф. Паозерского. Специальные органы долго выясняли, каким образом этот «беспартийный человек попал в отдел юстиции, и по чьей рекомендации ему доверено столь ответственное дело, которое "... находится в неудовлетворительном состоянии". Причем проведение данного документа по некоторым уездам Петроградской губернии на 1-е июня 1920 г. еще даже не начиналось» [2, л. 60]. Вскоре М. Ф. Паозерский был отстранен от должности и арестован Петрогубчека. На его место была назначена Серафима Андреевна Бабурина [2, л. 61]. Вскоре в центр донесли, что церковное отделение теперь состоит из коммунистов.

Однако на этом проблемы петроградских безбожников не закончились. Вскоре они просили Москву дать им разъяснения, как поступать, когда «церковникам удастся заручиться поддержкой членов Петроградского Исполкома...» [2, л. 76]. Таким образом, поддержка Церкви проходила и из властных структур, где, по всей видимости, так же оставались верующие. По мнению 8-го отдела НКЮ, отделу юстиции необходимо было обжаловать подобные решения в НКЮ и НКВД [2, л. 78].

Но верующие не снижали своей активности. Причем в своей настойчивости они доходили даже до председателя СНК. Так, 21 января 1921 г. В. И. Ленину поступило прошение от прихожан Петроградской военно-медицинской академии, где они выступали против закрытия церкви при этом учебном заведении и превращения церковного помещения в клуб. На прошении есть распоряжение В. И. Ленина с просьбой разобраться в этом вопросе [2, л. 66]. Причем верующие к решению проблемы подключили и А. М. Горького. 8-й отдел НКЮ вынужден был 5 апреля 1921 г. отчитаться перед вождем мирового пролетариата. Выяснилось, что Церковь является домовою, художественной ценности не представляет, договора исполкома с верующими не было заключено. В основном прихожанами были сотрудники и преподаватели академии. Принимая во внимание вышеизложенное, 8-й отдел «не усматривал особых оснований к восстановлению фактически уже ликвидированного храма» [2, л. 74]. Поэтому «церковь ликвидирована, помещение её предназначено для научно-учебного музея академии» [2, л. 75].

Противодействие верующих и антирелигиозников продолжалось фактически до 1922 г., когда было произведено изъятие церковных ценностей. Состоялся судебный процесс, который значительно ослабил силы верующих и способствовал усилению антирелигиозников. Тогда власть получила и смогла завершить процесс проведения Декрета об отделении церкви от государства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Государственный Архив Российской Федерации. Ф. А. 353. Оп. 2. Д. 691.
2. Государственный Архив Российской Федерации. Ф. А. 353. Оп. 2. Д. 714.
3. Государственный Архив Российской Федерации. Ф. 1235. Оп. 140. Д. 8.
4. Прибавления к Церковным Ведомостям.— 1918. № 2.

ИУДАИЗМ: БОГ И ЕГО ОБРАЗ

В статье констатируется отрицание возможности создания материальных образов божественного в иудаизме и, в то же время, утверждение в нем человека в качестве образа Бога. Аниконизм еврейской культуры и представления о человеческом богоподобии выводятся из специфики иудейского религиозного сознания, включающего в себя представления как о трансцендентном характере божества, так и о его имманентном присутствии в мире.

Ключевые слова: иудаизм, искусство, изображение, образ, человек, Бог.

N. Raevskaya

Judaism: God and His Image

The article focuses on Judaism denying the possibility to create material images of the divine and, at the same time, its affirming man as the image of God. Aniconism of Jewish culture and the idea of human godlike are derived from the specificity of Jewish religious consciousness, which includes representation both of the transcendent nature of the deity and his immanent presence in the world.

Key words: Judaism, art, image, man, God.

«И берегите себя очень ради душ ваших, ибо не видели вы никакого образа в день, когда говорил Господь вам на Хореве из среды огня...» (Дварим (Втор.) 4: 15) таково установление Торы, дающее обоснование категорическому отрицанию любых изображений божества в иудаизме. Образ Бога не предполагает воплощения в материальных средах в силу своей нематериальности.

Вместе с тем Тора изначально утверждает наличие образов Бога в сотворенном мире. «И сотворил Б-г человека по образу Своему, по образу Б-жию сотворил его...» (Берешит (Быт.) 1:28). Каждый человек (и только человек) является образом Бога.

* Наталья Юрьевна Раевская — кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Санкт-Петербургского государственного педиатрического медицинского университета, raev.spb@rambler.ru.

Тот факт, что в большинстве культур древности принималось то, что отрицалось евреями и отсутствовало то, что ими утверждалось, позволяет думать, что такое утверждение и отрицание связаны между собой, имеют общие корни. Евреи отказывались от использования культовых изображений и утверждали человека как образ Бога; другие народы видели в изображениях богов сущностное соответствие изображаемому, но не имели идеи соотносительности Бога и человека¹.

Представляется, что и признание человека в качестве образа Бога, и отрицание возможности использования визуальных символов Бога в религиозной практике были следствием формирования в иудаизме специфического мировоззрения, не характерного для древнего мира. Религиозное сознание евреев развивалось в направлении, утверждающем двойственность естественного и сверхъестественного, невыразимость сверхчувственного в чувственно осязаемых символах. При этом, выражая потребность в преодолении разрыва между Богом и сотворенным миром, провозглашалась способность человеческой личности к богоуподоблению через самосовершенствование.

* * *

Первая и основная идея Торы, определяющая специфику иудейского религиозного мировоззрения, — идея творения. Бог и мир не совечны. Мир имеет начало во времени и сотворен извечно существующим Богом «из ничего» в акте свободного воления. Дух Божий, «витающий над бездной», предшествует всем другим формам бытия, им порожденным. Так впервые в истории человеческой мысли вводится разделение принятого мифологическим сознанием единства, органически соединяющего божественное, человеческое и природное, на два уровня реальности, которые могут быть описываемы как первичный и вторичный, вечный и изменчивый, совершенный и ущербный, сверхъестественный и естественный. Противопоставление иудейским монотеизмом творца и твари как совершенства и ничтожества ведет к аниконической позиции. Любой образ Бога, даже сотворенный им самим, бесконечно несовершенен, тем более образ Бога, созданный человеком (см.: [6, с. 10]). Иудейское иконоборчество исходит из того, что наличие изображений умаляет величие Бога и подрывает веру в его абсолютное превосходство над миром.

Вторая заповедь Декалога служит не только утверждению единобожия (отвергая создание «кумиров» и поклонение им), но и подчеркивает несоизмеримость Бога и мира (всего того, что есть в мире). Как первая глава книги Берешит (Бытие), описывая процесс и порядок создания мира, вводит идею Бога, трансцендентного своему творению, так и запреты на изображения, несколько раз повторяющиеся в Пятикнижии (Шмот (Исх.) 20: 3–6; 20: 20;

¹ В качестве исключения, наталкивающего на размышления, можно привести зороастризм, предпочитавший, обходясь без изображений верховного божества и, утверждавший в то же время, подобно евреям, что «праведный человек» является материальным символом Творца [9, р. 112–115].

34: 17; Ваикра (Лев.) 19: 14; 26: 1; Дварим (Втор.) 4: 15–18; 5: 7–9), выражают трансцендентность творца по отношению к тому, что он создал. Перечисление того, что нельзя изображать, соответствует перечислению сотворенных объектов. Не делай себе «изваяния, изображения какой-либо формы в виде какого-либо животного, которое на земле, в виде какой-либо птицы пернатой, летающей в небесах; в виде кого-либо ползающего по земле, в виде какой-либо рыбы, которая в водах, ниже земли. А то взглянешь ты на небо и увидишь солнце и луну и звезды, все воинство небесное, и прельстишься, и будешь поклоняться им, и будешь служить им, которыми наделил Г-сподь, Б-г твой, все народы под небом» (Дварим (Втор.) 4: 16–20)². Глубинный смысл этого запрета соответствует идее трансцендентного Бога, провозглашаемой книгой Берешит (Бытие). Нельзя создавать изображения рыб, птиц, зверей, людей, небесных тел, так как ни один из этих объектов и соответствующих им изображений несравним с Богом, не может передать его образ, его совершенство, всемогущество, его инаковость по отношению к миру. В попытке изобразить Бога ни одно материальное изображение не будет достигать истины, т. к. Бог качественно превышает все, что есть в мире — все то, что создано им самим и все то, что может быть сделано человеком.

Строгая приверженность иконоборческим принципам характеризует еврейскую культуру, вероятно, начиная с VII в. до н. э. и связана с религиозной реформой царя Иосии (622 г. до н. э.)³. До этого времени аниконическая традиция находилась в стадии становления, была внедряемой, порой насильственно и жестоко, в сознание народа. Танах содержит множество примеров создания «кумиров», поклонения им и борьбы с ними, начиная от странствия в пустыне и заканчивая правлением Иосии (Бемидбар (Чис.) 21: 4–9; Шмот (Исх.) 32; Шофтим (Суд.) 8: 22–28; 17: 18; Мелаким А (3 Цар.) 12: 25–32; Мелаким Б (4 Цар.) 23: 5–7). Иконоборческая политика этого царя, вероятно, вдохновленная деятельностью одноименного пророка, окончательно утверждает запрет на изображения.

Поскольку догма чаще всего формулируется в качестве ответа на кризис, дискутируется само время создания запрета. Как полагает Т. Меттингер, существуют два варианта: либо запрещение действительно возникло в период пустыни и связано с Моисеем, но по каким-то причинам активного следования ему не было до его возрождения Иосией; либо «Моисей никогда не высказывал позицию по вопросу образов, так что запрет является скорее продуктом пророческой полемики против них. Если так пророки здесь предшествуют Закону» [11, р. 24]. Поскольку Иосия не ссылается на запрещение, унаследованное от Моисея, хотя это придало бы иконоборческой декларации особый вес, второй вариант, по мнению исследователя, можно рассматривать как наиболее адекватное объяснение доступного материала.

Возможно, что запрет образов был сформулирован достаточно поздно, но при этом несомненно, что официальный культ иудаизма и в ранние вре-

² Позже мудрецы Талмуда разъясняют этот момент как запрет на изображение небесных тел (Раздел Незикин (Убытки), трактат Авода Зара (Чужой культ), гл. 3 «Все образы»).

³ О последующих иудейских царях (IV Царств, 23–25) сказано только, что они «делали неугодное в очах Господних», грех идолопоклонства прямо не упоминается.

мена был аниконическим. Причем, пользуясь терминами Меттингера, это был «чистый аниконизм пустого места», в отличие от предшествующего ему «материального аниконизма» [12, р. 17], в случае которого сакральный объект не похож на персональное божество, но при этом является местом его присутствия⁴. Аниконизм «пустого места» означал, что место Бога в скинии и в храме было свободно. Крылья херувимов смыкались над ковчегом, образуя «трон Бога» (см. об этом: [7, р. 35]), но пространство над ними было пусто. Традиция издавна связывала божественное присутствие с этими крылатыми существами, венчавшими крышку ковчега (Шмот (Исх.) 25–22; Шмуэль А (1 Цар.) 4: 4; Шмуэль Б (2 Цар.) 6: 2; Йехезкель (Иез.) 1: 22–26 и 10: 1). При этом всегда утверждалась концептуальная разница между этими фигурами, столь важными для культа и невидимым Богом, «восседавшим» на них (Шмуэль А (1 Цар.) 4: 4). Херувимы не представлялись ни как символы, вмещающие божество, ни как символы, указывающие на него. Кроме того многие исследователи полагают, что «теология ковчега» со временем претерпевала изменения в связи с расширяющимися иконокластическими тенденциями VIII–VII вв. до н. э. и демонстрируют, как в книге Дварим (Второзаконие)⁵ ковчег теряет характер нуминозного символа божественного присутствия. Через процесс рационализации его понимание редуцируется к простому хранилищу скрижалей закона, символизирующему и подтверждающему существование завета, но не присутствие Бога (см.: [16, р. 122; 10, р. 267–268]).

Так или иначе генеральная линия иудаизма изначально была ориентирована на «пустотный аниконизм», утверждая посредством культа, то, что позже, по всей видимости, лишь пророки вывели на рефлексивный уровень — идею невозможности создания образа Бога: «...художник сделал его, и потому он не Бог» (Хошеа (Ос.) 8: 6), что выражало важнейшую в теологическом отношении специфически иудейскую мысль о трансцендентности Бога по отношению к миру и человеку.

В последующие века табу на любые фигуративные изображения Бога оставалось нерушимым, что выражало суть иудейской веры и являлось атрибутом религиозной (и этнической) идентичности. То, что за всю историю можно найти лишь очень небольшое количество исключений — замечательный факт, отражающий специфику иудейского религиозного сознания, не нуждающегося в визуальных символах божественного. Э. Сальтман, приводя примеры «нарушений», встречающихся в миниатюрах, иллюстрирующих Танах и украшениях в обрамлении ктубот (брачных контрактов) из Западной Европы [15, р. 42–53], отмечает, что эти изображения не имеют отношения к культовой практике и носят чисто дидактический характер, иллюстрируя книгу Бытия и другие сюжеты Танаха. Причем антропоморфизм изображений Бога везде слегка «замаскирован» наличием крыльев, лица, скрытого в облаке и т. п. дабы показать,

⁴ В западносемитической традиции это вертикально поставленные каменные столбы на «высотах», которые в Библии осуждаются также непримиримо, как антропоморфные и зооморфные идолы.

⁵ Произведение, авторство которого с точки зрения «библейской критики» не могло принадлежать Моисею, а было создано гораздо позже; возможно, именно в VIII–VII в. до н. э.

что наличие запрета не забыто⁶. Интересно, что большая часть этих примеров происходит из Мантуи и датируется XVII–XVIII вв., что позволяет предположить существование лояльного отношения к таким изображениям в отдельно взятых общинах в отдельно взятое время. Примечателен тот факт, что отсутствие жесткого контроля в области художественного творчества все же никогда не приводило к массовому созданию подобных изображений. Аниконический принцип, органически включенный в структуру иудейского религиозного сознания, действовал изнутри, не нуждаясь в контроле внешних инстанций.

Надо заметить, что этот принцип в абсолютном смысле распространялся только на изображения Бога. Строгое следование второй заповеди, запрещавшей любые фигуративные изображения, не было постоянным и повсеместным. Археологические открытия, сделанные в течение XX в., перевернули представление прошлых лет о полном отсутствии в иудаизме таких изображений. Мозаичные полы в древних синагогах Израиля (в Бет-Альфе (VI в.), Хамат-Тверия (IV в.) и др.), фрески с изображением библейских сцен на стенах синагоги III в. в Дуре-Европос (Сирия) доказали наличие изобразительной традиции в рамках иудаизма. Подтверждение этому содержится и в раввинистической литературе начиная с талмудического и кончая современным периодом. Не вызывает сомнения, что раввинистические тексты, касающиеся изображений, возникали в качестве рефлексии на уже имеющиеся факты, оправдывая и объясняя существующую практику и, отчасти, пытаясь ее регламентировать. Тексты демонстрируют, что отношение к изображениям, даже в рамках одной и той же эпохи, колебалось от полного их отрицания до снисходительно-терпимого отношения ко многим из них. Причем, с течением времени учителя допускали все больше исключений из правила, соглашаясь с тем, что на плоскости можно изображать практически все, если цели не совпадают с поклонением, т. е. для украшения и обучения (см. об этом: [3]). При этом контроля за созданием изображений фактически не было. Создавая изображения, иудеи прислушивались в большей мере к внутренней потребности, чем к требованиям учителей. Тем более примечателен тот факт, что, создавалось гораздо меньше, чем допускалось. Несмотря на достаточно лояльное отношение, изобразительная деятельность в иудаизме все-таки никогда не получала столь широкого развития, как в окружающем языческом и христианском мире, и носила весьма ограниченный характер. Ограничение это проистекало, как представляется, не из суровости внешних предписаний, а из внутренней установки религиозного сознания, не придающего значения материальным символам как не способным оказать серьезной помощи в приближении к Богу и соединении с ним.

Подчеркивая идею трансцендентности Бога по отношению к миру, как специфически иудейскую⁷, нельзя забывать, что для иудаизма характерно и признание имманентного присутствия Бога в мире, без которого связь между двумя уровнями реальности была бы невозможной, а религиозные упования

⁶ Ту же цель, по всей видимости, преследовали создатели ашкеназских иллюстрированных манускриптов из Германии конца XIII–сер. XIV в., изображая человеческие фигуры (изображений Бога здесь нет) с головами животных и птиц [см. 1].

⁷ Позже усвоенную христианством и исламом.

бессмысленными. С точки зрения традиционных направлений иудаизма, Бог присутствует в мире, но присутствует преимущественно в виде его воли. Человек имеет дело с ее последствиями и проявлениями и благодаря их пониманию может приблизиться к Богу [см. 2]. Следуя божественной воле, выраженной в Торе, исполняя мицвот (заповеди), человек преодолевает пропасть между «землей и небом», между творением и творцом. Не случайно раввинистические авторы разрабатывают в своих сочинениях в первую очередь вопросы галахи, т. е. нормативного законодательства, обеспечивающего выполнение воли Бога, поддерживающей порядок сотворенного мира. Следуя божественной воле, человек достигает гармонии и единства с Богом. Очевидно, что для ее понимания и выполнения важны прежде всего Тора, в которой Бог раскрывает себя, и заложенная в человеческом существе способность следовать принципам, в ней установленным; меняться, приближаясь к божественному совершенству. Визуальные символы в этом смысле обладают настолько второстепенным значением, что становятся бессмысленными. Для восприятия и исполнения воли Бога важны не внешние материальные символы, а сообразность человеческой души и Бога, предполагающая способность к самосовершенствованию и богоуподоблению.

Как следует из Торы, сам Бог создал человека по его образу и подобию, или, используя библейские термины, как его (целем) и (дмут). Примечательно, что термин צֶלֶם (целем), который обычно используют в осуждающем смысле для сделанных человеком образов Бога, так же как термин דְמוּת (дмут), относительно которого Исайя (Йешайя (Ис.) 40: 18), утверждает, что никакие подобия не могут быть применимы к Богу, — служит для описания человека как образа и подобия Бога.

Моисей Маймонид (Рамбам), рассуждая в I главе «Путеводителя растерянных» над библейским выражением «Бог создал человека по образу и подобию своему», отмечает, что в Торе неоднократно употребляются слова תָּכֵל (облик) и צֶלֶם (образ). Первое употребляется для того, что «общеизвестно среди широкой публики как форма, то есть для конфигурации вещи и ее очертаний» [4]. Второе понимается Рамбамом в духе аристотелизма и трактуется как «природная форма», «эйдос, посредством которого вещь субстанцируется и становится тем, что она есть» [4]. Таким образом, в обсуждаемой фразе, с его точки зрения, речь идет, несомненно об образе понятием как эйдос, сущность, внутренняя форма⁸. По той же причине, как он полагает, этот термин применяется в отношении идолов. «Причина, по которой идола именуется צִלְמֵי (образами), состоит в том, что искомое в них — это предполагаемый в них эйдос, а не их конфигурация и очертания» [4]. Язычники поклоняются не внешней форме божества, а самому божеству, воплощенному в видимой форме. В других случаях мыслитель признает, что слово צֶלֶם (образ) относится и к внутренней сущности и к внешнему обличью, например в случае изображений, сделанных филистимлянами (Шмуэль А (1 Цар.) 6:5). Филистимляне, захватившие ковчег завета, были поражены «эпидемией наростов». Чтобы

⁸ Цель Рамбама — предостеречь людей от буквального понимания библейских антропоморфизмов.

избавиться от этой болезни, жрецы рекомендовали им изготовить золотые изображения (צִלְצִל) «наростов» и принести их в жертву Богу. Рамбам говорит, что и здесь речь идет не только и не столько о внешней форме, утверждая, что интенцией филистимлян был «эйдос устранения вреда, а не внешняя форма» [4]. Язычники, верившие в то, что есть связь между внутренней сущностью и внешней формой (в том числе для предметов, сделанных человеческими руками), рассматривали золотые изображения «наростов» как образ болезни, предполагая возможность влияния на саму болезнь посредством изображения ее внешних проявлений. Согласно этой точке зрения «изображение нароста» и сам «нарост» в одинаковой степени соответствуют «эйдосу болезни». Маймонид, придерживаясь иудейской аниконической позиции, утверждает, что искусственно созданная человеком форма (внешний облик) и эйдос (сущность) того предмета, который изображается, не могут быть связаны между собой. В «Мишне Тора» он пишет: «Эйдос, служащий предметом магических манипуляций, есть не умопостигаемая, а воображаемая форма, и, следовательно, не обладает реальным существованием» [5, с. 425]. Для Маймонида невозможна сущностная связь между материальными изображениями объектов и самими объектами (идолами и богами, изображениями «наростов» и болезнью). С его точки зрения ни один сотворенный Богом или созданный человеком объект не имеет сущностного соответствия с творцом, кроме человека, который «выделен обретающимся в нём чрезвычайно удивительным эйдосом, которым не обладает ничто из существующего под сферой Луны, — интеллектуальным постижением» [4]. «То есть из-за Божественного разума, соединяющегося с ним, сказано о человеке, что он создан по образу Бога и по подобию Его» [4]. М. Шнейдер обращает внимание на то, что по логике Маймонида, «человеческий разум есть образ Божий не в смысле объективного тождества или сходства его с Божественным разумом, но в смысле их реального соединения в акте интеллектуального созерцания [см. 4]. Когда Тора говорит о том, что Бог создал человека по собственному образу (т. е. в соответствии с собственным эйдосом), это не означает, что эйдос человека тождествен эйдосу Бога, и даже то, что он подобен ему, поскольку «невозможно подобие между Богом и его творением, в каком бы смысле это подобие не понималось» [5, с. 126]. Рамбам говорит о том, что в подобии человека и Бога «нет подобия по истинной сути — оно имеется лишь на первый взгляд» [4]. Интеллект человека не равнозначен божественному интеллекту, но Бог сотворил человека таким, что божественный эйдос и человеческий находятся в определенном взаимодействии — возможно уподобление человеческого эйдоса божественному и даже их отождествление в акте интеллектуального созерцания.

Рассуждая в 68 главе «Путеводителя» об интеллекте человеческом и божественном, Маймонид говорит о том, что Бог — это вечно актуальный интеллект, никогда не пребывающий в потенциальной форме. Человеческий интеллект может из потенциального состояния переходить в актуальное. Момент перехода интеллекта из потенциального в актуальное состояние — это момент схватывания формы познаваемого объекта. В этот момент человеческий интеллект составляет единое целое с познаваемым, тогда как божественный интеллект всегда включает в себя формы всех вещей, находясь с ними в единстве. При

переходе из потенциального в актуальное состояние (т. е. в момент постижения формы вещей, и в особенности при постижении форм бестелесных объектов — ангелов, самого Бога) человеческий интеллект становится тождественным божественному, происходит его соединение с вечно активным интеллектом Бога. Причем из всего сотворенного только человеческий интеллект является образом Бога. Это единственно возможный его образ, и ни одна материальная вещь не может выступать в этой роли (осуществлять связь с первообразом) в силу невозможности уподобления материального интеллигибельному.

Надо отметить, что рационалистическая позиция Рамбама, вдохновленная философией Аристотеля, имеет соответствие (и берет начало) в раввинистической традиции, делая при этом акцент именно на моменте интеллектуального сходства человека и Бога, и не затрагивает нравственно-волевой аспект богосοобразности человека (более важный с точки зрения традиционного иудаизма).

В мидраше Берешит Раба, составленном примерно в V в. и представляющем из себя толкование книги Берешит (Бытие), читаем: «Тогда Бог сказал “Сотворим человека по подобию нашему и да будет это творение не только продуктом земли, но также одаренным небесными, духовными элементами, которые даруют ему разум, интеллект, понимание”» [14, р. 46–47]. После этого описывается своеобразный спор между двумя группами ангелов. Одна из них отрицательно относится к созданию разумного существа, обладающего свободой думать и поступать самостоятельно, опасаясь, что это внесет хаос в гармонию созданного Богом мира. Другая поддерживает Бога в его желании создать человека, так как полагает, что человек, созданный по образу и подобию Бога, будет стремиться «подражать Его атрибутам своими действиями» и «выполнять Его великую миссию» — утешать несчастных, укреплять тех, кто пал духом, протягивать руку помощи тем, кто в ней нуждается. Несмотря на опасения первой группы, Бог принимает решение создать человека, как существо способное к богоуподоблению через сострадание. Человек может стать подобным Богу, действуя подобно ему. Мидраш Дварим Раба (толкование на книгу Дварим (Второзаконие)) содержит ту же мысль «Говорит Святой, будь Он благословен. Он, кто действует подобно мне, будет подобен Мне» (цит. по: [8, р. 62]).

«Будь свят, как я, Господь Бог твой свят» (Вайикра (Лев.) 19: 2). «Божественный символизм» человека заключается в том, что он есть потенциально: он способен быть святым, как Бог свят. Подражая Богу, действовать так, как он действует в любви — таков способ возвышения человеческого богоподобия. Не только интеллект, но и нравственно ориентированная воля отличает человека как существо, созданное по образу и подобию Бога.

Сообразность Бога и человека выступает также обоснованием нравственного императива «возлюби ближнего своего, как самого себя» (Вайикра (Лев.) 19: 18). «Ты не должен говорить — с тех пор как я был посрамлен, пусть мой сосед будет посрамлен... Если вы так делаете, известно, кого вы срамите» [13] — того, чей образ находится в каждом человеке. Унижение человека означает оскорбление Бога, по образу которого он создан. Любовь и сострадание по отношению к человеку выявляют божественное в человеке, актуализируют богоподобие, приближая человека к Богу. Таким образом, богосοобразность

человека дает двойное обоснование необходимости нравственного совершенствования. Уважение и любовь к ближнему необходимы, во-первых, потому что каждый человек является образом Бога; во-вторых, потому что именно в любви и сострадании выявляются черты человеческого богоподобия. Когда этот идеал осуществляется в максимальной степени, человек и Бог пребывают в единстве.

Согласно раввинистической традиции, богосообразность человека означает способность человека следовать воле Бога, утверждающего справедливость, милосердие, великодушие, через ее понимание, т. е. через понимание и принятие Торы. Тора — Бог в его самораскрытии, помогает человеку осуществить в себе божественный образ, приблизиться к первообразу.

Представления о невидимом, нематериальном, Боге, невыразимом в визуальных символах, занимающие центральное место в структуре иудейского религиозного мировоззрения, ставят на пустующее место чувственно воспринимаемого изображения божества человека, как образ Бога и Тору, как слово Бога. Отрицание иудаизмом возможности и необходимости создания изображений Бога выражает идею его трансцендентности по отношению к миру, утверждение человека в качестве образа Бога соответствует идее его имманентного присутствия в мире и дает надежду на соединение с Богом. Человек — это мостик между землей и небом, не нуждающийся в дополнительных посредниках, в том числе в символах Бога, созданных человеческими руками.

Существование визуальных символов, адекватно отражающих и передающих образ невидимого Бога, с точки зрения иудаизма невозможно; создание абстрактных символов, указывающих на божественное, бесполезно и излишне поскольку сам человек есть подлинный символ Бога. Всё, что нужно, человек уже имеет внутри самого себя, актуализируя это в себе посредством принятия Торы. Иудаизм настаивает на способности человека и необходимости для него (понятой как долг) восходить к Богу не посредством восприятия внешних символов, а посредством внутреннего совершенствования качеств сообразных божественному достоинству. Что является действительно необходимым, с точки зрения иудея, это не «иметь символы» (Бога), но «быть символом» (Бога) [8, p. 62].

ЛИТЕРАТУРА

1. Наркисс Б. О зоокефальном феномене в средневековых ашкеназских манускриптах // Еврейское искусство в европейском контексте. Иерусалим; М., 2002. С. 51–56.
2. Полонский П. Евреи и христианство. Несовместимость двух подходов к миру. Ч. 1. Гл. 3 URL: http://www.machanaim.org/philosof/in_c-book.htm
3. Раевская Н. Ю. Изображение в иудаизме и христианстве: возможность и действительность // Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии — 2011 — Т. 12. — Вып. 2 — С. 11–19.
4. Рамбам. Путеводитель растерянных / Перевод и комментарии М. Шнейдера. URL: http://www.machanaim.org/philosof/more_nev/moref_1.htm
5. Рамбам. Маймонид М. бен М., Мишне Тора. Кодекс Маймонида. Книга Знание/ Пер. с иврита Меир Левинов и др. — М.: Лехаим, 2010.

6. Тульпе И. А. Мифология. Искусство. Религия.— СПб.: Наука, 2012.
7. Haran M. Temples and Temple Service in Ancient Israel.— Oxford: Clarendon, 1978.
8. Heschel A. Symbolism and Jewish faith // Religious Symbolism.— New York: The Institute for Religious and Social Studies: Harper & Brothers, 1954.— P. 53–79.
9. Hultgard A. Man as Symbol of God // Religions symbols and their functions. Stockholm: Almqvist& Wiksell, 1979.— P. 110–115.
10. Hurowitz V. I have built you and exalted house: temple building in the Bible in light of Mesopotamian and Northwest Semitic writings. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
11. Mettinger T. The veto on Images and Aniconic God // Religions symbols and their functions.— Stockholm: Almqvist& Wiksell, 1979.— P. 15–29.
12. Mettinger T. No Graven Image? Israelite Aniconism in Ancient Near Eastern context.— Stockholm, 1995.— P. 13–39.
13. Midrash Rabba. London, 1961. URL: <http://archive.org/stream/RabbaGenesis>
14. Rapoport S. The Bereshith or Genesis Rabba/Tales and Maxims from the Midrash, London. 1907 URL: [/www.sacred-texts.com](http://www.sacred-texts.com)
15. Saltman E. The Forbidden Image in Jewish Art// Journal of Jewish Art.— 1981 — Vol. 8.— P. 42–53/
16. Von Rad G. The Tent and The Ark // The problem of the Hexateuch and Other Essays.— London: SCM, 1984.— P. 103–124.

К ВОПРОСУ О БУДДИЙСКИХ И НЕБУДДИЙСКИХ ЭЛЕМЕНТАХ В РАМОЧНОМ ПОВЕСТВОВАНИИ ЛЕГЕНДЫ О ВАРЛААМЕ И ИОАСАФЕ

В статье рассматриваются буддийские и небуддийские мотивы в различных версиях повести о Варлааме и Иоасафе и их трансформация в связи с изменением религиозно-философского контекста легенды.

Ключевые слова: христианство, буддизм, агиография, бродячие сюжеты, легенда о Варлааме и Иоасафе, эволюция религиозных представлений.

T. Apakidze

On the Buddhist and non-Buddist Motives in the Frame Narrative of the Barlaam and Iosaphat Legend

The article deals with the Buddhist and non-Buddhist motives in various versions of the Barlaam and Iosaphat legend and studies the transformations they underwent due to the changes of the religious and philosophical context in the course of its transmission from the East to the West.

Key words: Christianity, Buddhism, hagiography, evolution of religious ideas.

Уже с середины XIX в. исследователи почти единодушно признают [7; 8], что знаменитый христианский «аскетический роман» о Варлааме и Иоасафе восходит к одной из индийских версий жизнеописания Будды, а ставшие известными в начале XX в. арабские изводы легенды, вероятно, послужили промежуточным звеном в ее продвижении на запад. Даже очевидное различие имен протагонистов легко объясняется языковыми особенностями текстов: святой Иоасаф (он же грузинский Иодасаф) не так уж отстоит от Бодхисаттвы, если вспомнить, что арабские буквы «б» и «у» отличаются лишь одной точкой, а гласные и вовсе не записываются, так что «bdsf» превращается в «udsf» из-за обычной ошибки переписчика [5].

Вместе с тем сюжетное сходство христианской и буддийской легенды, особенно поражающее в самом начале повествования, сходит на нет в основ-

* Тамара Гудзаевна Апакидзе — старший преподаватель Петербургского института иудаики, аспирант кафедры религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета, tamrikoapakidze@gmail.com.

ной части жития, чтобы стать заметным в самом конце, ближе к смерти героя. Внимательный читатель заметит минимальные различия в рассказах о том, как у могущественного индийского царя в городе Шавилабат (он же индийский Капилавасту) родился долгожданный наследник¹, как по воле отца принц рос в полном неведении относительно всех жизненных горестей, как неожиданно открыл для себя реальность болезни, старости и смерти и разочаровался в прежнем безмятежном существовании. Несколько дальше отходит от буддийского источника часть легенды, посвященная искушениям принца (в разных версиях степень его целомудрия разнится: от полного отвержения женских чар до недолгого и прощительного падения с последующим рождением сына), уходу из отцовского дома, скитаниям и смерти. При этом части арабской версии (и тем более позднейших христианских), посвященные духовному кризису героя и, главное, преодолению этого кризиса благодаря поучениям мудрого наставника Билаухара (Балавара-Варлаама), не имеют параллелей в индийских жизнеописаниях Будды.

Не раз отмечалось, что Будасф (Иоасаф) отличается от Будды в первую очередь тем, что обретает спасение через веру, преподанную мудрым учителем, тогда как прообраз его, царевич-бодхисатва — своего рода аутодидакт и приходит к просветлению исключительно собственными силами, отказавшись от всех испробованных доктрин и наставников. Высказывались предположения [3], что фигура учителя — явно не индийский мотив, и появляется она из-за стремления редактора (которого на том этапе вряд ли можно назвать христианским, и лишь с уверенностью можно счесть сторонником монотеистической религии) привести всю историю в соответствие с тезисом авраамических религий о том, что истинное знание передается через пророков или святых и имеет общий духовный источник. Таким образом у Будасфа появляется учитель, подвижник из далекой страны, в поздних версиях — христианский монах, изначально — просто очевидный приверженец монотеистической аскетической традиции. Индийский источник имени этого учителя так и не удалось установить. Несмотря на достаточную обоснованность приведенных рассуждений, вряд ли можно уверенно говорить о неиндийском характере самой фигуры учителя Балавара (Билаухара), ведь просветление при помощи мудрого гуру — более чем частый мотив в древней индийской литературе. Возможно, стоило бы говорить о противоречии этой фигуры с традиционным пониманием Будды, который, в отличие от архатов, обретает окончательное просветление самостоятельно, и лишь сам выступает в роли наставника.

Можно сказать, что сама концепция просветления исчезает из позднейших версий легенды. Если в буддийских сказаниях именно просветление составляет идейный и сюжетный центр повествования, именно оно делает Будду Буддой, т. е. Просветленным, в житии Варлаама и Иоасафа мы не найдем

¹ В арабской версии рождению Будасфа предшествует рассказ о сновидении царицы-матери: «...и увидела она во сне, как будто белый слон летит по воздуху, потом он приблизился к ней так, что опустился на ее живот, но не причинил ей никакого вреда» [1, с. 24]. Этот сюжет почти повторяет буддийские легенды о зачатии Бодхисаттвы. Так, согласно шестой главе Лалитавистара-сутры, решив воплотиться на земле, Будда спустился с небес Тушита и вошел во чрево своей матери Майи в облике белого слона с шестью бивнями, причем царица видела происходящее во сне.

ни целенаправленных поисков просветления, ни кульминационного переживания под деревом Бодхи.

По мнению ряда ученых, отказ от идеи просветления составляет самое характерное отличие между легендой о Будде и Повестью о Варлааме и Иоасафате. Так, например, М. Питтс [9] утверждает, что в буддизме добро — познание, мудрость и разумение, тогда как в самой ранней из существующих версий легенды о Варлааме и Иоасафе добро — покорность Богу, другими словами, одном случае мы имеем дело с историей освобождения через просветление, а в другом — с историей спасения верой. Однако, существует мнение [2], что хотя в Повести нет места концепции просветления в классическом буддийском понимании, в ней все же велика роль некоторого личного озарения, и святой Иоасаф отличается от традиционных агиографических персонажей большей самостоятельностью своих духовных поисков.

Легенда о юности Будды изобилует эпизодами, которые так или иначе связаны с просветлением, познанием или озарением. Причем между этими эпизодами не стоит искать непосредственную логическую связь. Едва появившись на свет, герой объявляет о спасительной миссии этого своего последнего рождения (что это — его последнее рождение, и ему предстоит принести освобождение), но много лет спустя он предстает перед нами в облике юноши, от которого скрыты основополагающие принципы человеческого существования, вроде неизбежного наступления болезни, старости, смерти. Трактовать такое противоречие можно, выделив в легенде две линии: одна из них про нисхождение в мир некоего божественного или полубожественного существа, а другая — про духовные поиски существа человеческого. В последнем случае возникает схема спасения через просветление, включающая в себя два переломных момента. Первый — это четыре встречи, возвестившие будущему Будде о существовании старости смерти и страдания, а так же видение, открывшее ему глаза на тленную природу женской красоты и чувственного влечения. Второй — постижение способа избавления от страдания, сам акт просветления под деревом Бодхи. Итак, мы имеем два шага, которые герой совершает лишь благодаря собственному интеллектуальному усилию, без наставника, и не руководствуясь истинами веры.

В арабской редакции, «Книге о Билаухаре и Будасфе» эта схема подвергается существенной трансформации. После бегства из дворца царевич приходит к огромному дереву, что растет на берегу реки, посреди долины, ветви его усыпаны дивными плодами, и служат убежищем великому множеству птиц. Будасф понимает, что дерево это символизирует его проповедническую миссию, река — мудрость и познание, птицы — толпы его будущих последователей и учеников. Потом царевичу являются четыре ангела, поднимают его на воздух и показывают ему все сущее, даруют мудрость и понимание, а затем, уже после небесного путешествия, один из ангелов остается с царевичем. По мнению Гимаре [4], мы имеем дело с монотеистической, ближневосточной переработкой мотива просветления.

Следует отметить, что эпизод просветления занимает в сюжете знакомое по буддийской традиции место: между отречением и возвращением домой, и происходит если не под, то рядом с деревом. Пережив просветление, герой начинает проповедовать, и учение его основано как на вере, так и на знании. Вместе с тем

просветление это носит скорее характер дарованного свыше откровения, ведь действует теперь Бог (через ангелов), а царевич лишь принимает новое знание.

В древнейшей христианской версии легенды, Балавариани, мы не найдем и следа описанного эпизода просветления. Более того, события разворачиваются в несколько ином порядке. Все свои проповеди и поучения царевич Иоасаф произносит еще до ухода и отречения от родительского дома. Отречение это происходит в самом конце, и преподносится скорее как утешительное завершение его духовного пути. После отречения Иоасаф имеет сонное видение, но и оно несет иную функцию, и сама концепция просветления исчезает из грузинского текста, так же, как из позднейших европейских версий.

Невозможно установить, произошло ли это изменение одновременно с христианизацией легенды, или раньше, в некоей утраченной дохристианской редакции. Неизвестно так же, чем руководствовался автор: то ли он намерено удалил чуждые «языческие» мотивы, то ли попросту опустил ненужную для новой трактовки сюжета деталь.

Между тем, рассказ о первом духовном кризисе Будды не просто сохранился в арабской и всех христианских версиях, именно эта часть легенды перешла в «Варлаама и Иоасафа» с наименьшими изменениями, сохранился как характер знамений, так и реакция царевича. И все же уже в арабской версии вместо четырех выездов и четырех встреч (старик, больной, труп и аскет) царевич совершает лишь два выезда: сначала он встречает больного и слепого, а затем видит старика, а слуги впервые рассказывают ему о смерти. Удрученный царевич беседует со своим воспитателем и узнает про аскетов, а в скором времени его посещает Билаухар (Варлаам).

От проповедей, с которыми Варлаам обращается к своему ученику, сложно ожидать особого буддийского содержания, ведь именно они наиболее естественным образом могли служить проводником христианских идей, не нарушая сюжетной канвы дохристианского повествования, и в позднейших версиях легенды подверглись крайней догматизации, вплоть до того, что в греческом житии в уста Варлаама вкладываются многостраничные пассажи из сочинений церковных писателей. Тем не менее, в этих поучениях (особенно если рассматривать арабские и грузинские версии легенды) тоже можно обнаружить идеи буддийского происхождения.

Так, например, описывая строгие нравы своих товарищей-аскетов, Билаухар говорит, что одежды свои они принимают в качестве подаяния, или же прикрываются «тряпьем из мусорных куч» [1, с. 97]. Как известно, облачение первых буддийских монахов сшивали из тряпья, подобранного на свалке или снятого с трупов. Питаются аскеты тем, «что им без просьбы дают люди из выращенного ими, или же голодают, пока не случится кто-нибудь, кто бы им дал что-либо» [1, с. 95].

В разных версиях легенды благочестивые наставления отличаются как объемом, так и занимательностью, но в любом случае они увенчиваются успехом: царевич принимает крещение, и учитель покидает его, чтобы вернуться в свою пустынь. События, происходящие после ухода Варлаама, имеют еще меньше отношения к жизнеописанию Будды, но имеют общие черты с памятниками уже христианской агиографии.

В этом смысле интересно сравнение Повести с Псевдо-Клементинами, одним из первых христианских агиографических романов, который приписывается

Клименту, епископу Римскому, и рассказывает о странствиях последнего с апостолом Петром, диспуте Петра и Симона Мага и о чудесном воссоединении разлученной семьи Климента. С Псевдо-Клементинами явно перекликаются такие нарративные мотивы, как споры о вере героя и его упорствующего в неверии отца, оканчивающиеся обращением последнего (Будасф — Джинейсар, Климент и его отец Фауст). В одном из эпизодов Симон Маг волшебным образом придает Фаусту сходство с собой, а апостол Петр заставляет этого лже-Симона обличать учения Симона. Так же и в Повести языческий чародей Ракис принимает облик Билаухара, чтобы тот обличал собственные учения, но благодаря действию благодати обличает самого себя.

Вероятно, сюжет с участием Ракиса восходит к арабо-христианскому подражанию Псевдо-Клементинам.

Упомянутые прения между царевичем и его отцом не только напоминают фрагмент из Псевдо-Клементин, но и содержат неожиданный материал несомненно буддийского происхождения. Дело в том, что и Будасф, и его отец постоянно обосновывают свои противоположные воззрения ссылкой на авторитет некоего древнего мудреца по имени аль-Будд. Парадоксальным образом, Будасф (Бодхистаттва) объявляет себя последователем аль-Будда (Будды), при том, что оба термина обозначают одно и то же лицо до и после обретения просветления, да и хронологический порядок оказывается обратным: Бодхисаттва живет много веков спустя и упоминает своих предков времен аль-Будда, среди которых оказывается некий Шабахна, соотносящийся с индийским Синхахану, дедом Будды. Вся эта путаница заставила многих исследователей счесть весь эпизод с Аль-Буддом интерполяцией из какого-то утраченного источника, например из Китаб аль-Будд — Книги Будды, упомянутой в Фихристе ан-Надима в числе переведенных на арабский книг индийского происхождения.

Рассказ о том, как царевич борется с плотскими искушениями, чтобы окончательно преодолеть их только после рождения наследника, осознав истинную природу телесной красоты имеет прямое соответствие в жизнеописании Будды. Сохраняется и нарративная структура — в обоих случаях эти искушения непосредственно предшествуют окончательному отречению и поискам просветления.

В арабской версии коварный замысел — отвратить царевича от аскетических умонастроений при помощи женских чар — исходит от языческого лже-отшельника аль-Бахвана, странным образом совмещающего, казалось бы, несовместимые мировоззрения — он, одновременно, и ярый адепт гедонистической политеистической религии царя Джанейсара, и строгий аскет, отрекающийся от всех мирских благ. При всех возможных аналогиях с индуистскими шраманями, аль-Бахван имеет, возможно, и более непосредственного предшественника: как отмечает Кун [6], его прообразом может быть Удайи (или Удайин), приближенный царевича Сиддхартхи, инструктировавший танцовщиц из его гарема и всячески уговаривавший самого царевича не пренебрегать земными наслаждениями. С другой стороны, языческий аскет аль-Бахван явно находится в одной когорте с упомянутым выше языческим чародеем Ракисом и, возможно, имеет с ним общего литературного предка — Симона Мага из Псевдо-Клементин.

И аль-Бахван, и Ракис в конце концов сдаются, признают правоту Будасфа, принимают его веру и даже вспоминают пророчества о его спасительной

миссии. Особенно интересно в этом смысле свидетельство Ракиса, который рассказывает о своих наставниках, мудрецах-звездочетах Фатире и Татире. Эти мудрецы были близнецами (что заставляет вспомнить близнецов Нара-Нараяну) и прочитали по звездам, что им предстоит умереть одновременно через 12 дней после рождения Будасфа, гороскоп которого они также составили и поняли, что это именно тот учитель божественной мудрости, чьего рождения они ждали всю жизнь. Смеясь и плача, они приветствовали новорожденного царевича и поведали родителям о его предстоящих свершениях. Очевидно, что Фатир и Татир выполняют в истории Будасфа ту же функцию, что в многочисленных буддийских повествованиях — мудрец Асита, которого исследователи окрестили «Индийским Симеоном».

Многие изменения в сюжете легенды связаны и с тем, что по сравнению с буддизмом, авраамические религии принципиально менее терпимы по отношению к другим верованиям. Это заметно в самом начале, при описании семьи главного героя. В отличие от царевича Иоасафа, в лучших традициях христианской агиографии появившегося на свет среди всяческой скверны и языческих заблуждений, герой Буддачариты родился у добродетельных и благородных родителей, и именно такое счастливое рождение позволило ему должным образом использовать накопленные в прежних жизнях кармические заслуги. Конечно, юный бодхисаттва совершенно независим в своих поисках, он превосходит как сверстников, так и наставников, и возрастает в совершенстве и мудрости исключительно благодаря собственным усилиям. И все же его продвижение по пути освобождения и нынешнее удачное рождение возможны лишь для того, кто на протяжении многих прошлых жизней следовал предписаниям брахманизма. Таким образом, вера родителей бодхисаттвы никак не осуждается, да и все его окружение, царственное семейство и родной город воспеваются как земное подобие обителей небесных богов. Более того, сами эти боги выступают в роли помощников и защитников бодхисаттвы и всячески поддерживают его на пути к просветлению. Получается, что царевич Сиддхартха стал Буддой, не просто отвергнув воспитавшую его традицию, но также и благодаря ей. Совсем другая картина предстает перед читателем уже арабской версии легенды. Отец Будасфа, царь Джанейса — не просто воинствующий язычник, он лжив, жесток и жаден. Отшельник Билахар (Варлаам позднейших версий) полностью заменяет юноше земного отца и наставляет его на путь совершенного отречения от всех мирских привязанностей. Иоасаф может выбрать благо, лишь полностью отвернувшись от нечестия. Поэтому языческая вера его предков не может считаться ни подготовительным, пусть несовершенным этапом на пути к истине, ни искаженным отблеском истинного учения, она — абсолютное зло.

В связи с этим возрастает важность диспутов между представителями разных верований. Есть такие споры и в Буддачарите, и в Лалитавистаре, но лишь в повести о Будасфе и ее христианских изводах они становятся одним из главных элементов сюжета. Отличается и тон этих дискуссий. Если в Буддачарите подчеркивается взаимное уважение сторон и некоторая общность их взглядов, то уже в арабской версии Повести всячески подчеркивается дуалистическая модель, противопоставляющая монотеизм язычеству. Тем не менее на этом этапе развития легенды обе формы религии имеют все же некие общие

корни. Из продолжительной беседы между Будасфом и его отцом читатель узнает, что как гонимое и ставшее уделом немногих аскетов единобожие, так и официально исповедуемое царем и всем народом многобожие восходят к учению аль-Будда, причем последнее сильно исказило изначальную проповедь аль-Будда, но, вместе с тем, сохранило немало благих истин. Итак, диалог между представителями этих двух, ныне враждующих традиций начинается с признания общего истока и общих ценностей — ситуация, совершенно невозможная в более поздних версиях легенды.

Таким образом, по мере вхождения легенды в западную традицию, одни нарративные элементы буддийского происхождения сохранялись и подвергались новой христианской интерпретации, тогда как другие, по каким-либо причинам противоречащие христианским религиозно-философским представлениям, вытеснялись или заменялись сюжетами, характерными для христианской агиографии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Розен В. Р., Крачковский И. Ю. Повесть о Варлааме, пустыннике и Иоасафе, царевиче индийском. — М.: Издательство АН СССР, 1947. — 187 с.
2. Barlam and Iosaphat: A Middle English Life of Buddha / Ed. Hirsh J. — London: Oxford University Press, 1986.
3. De Blois F. On the sources of the Barlaam Romance // Durkin-Meisterernst, Desmond and Reck, Christiane and Weber, Dieter, (eds.), *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit: Kolloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Werner Sundermann*. — Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert, 2009. — С. 7–26.
4. Gimaret D. *Le Livre de Bilawhar et Budasf, selon la version arabe ismaélienne*. — Genève: Librairie Droz, 1971.
5. Henning W. B. Die älteste persische Gedichthandschrift: eine neue Version von Barlaam und Joasaph // *Akten des Vierundzwanzigsten Internationalen Orientalisten-Kongresses München, 28. August bis 4. September 1957*. — Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1959. — С. 305–309.
6. Kuhn E. *Barlaam Und Joasaph: Eine Bibliographisch-Literargeschichtliche Studie*. — Kessinger Publishing, 2010.
7. Labulaye E. *Les Avadanés // Débats*. — 1859. — № 21. — P. 21–26.
8. Liebrecht F. Die Quellen des “Barlaam et Josaphat” // *Jahrbuch für roman. and engl. Literatur*. — 1860. — № 2. — С. 314.
9. Pitts M. *Barlâm and Josaphat: A Legend for All Seasons // Journal of South Asian Literature*. — 1981. — № 16. — С. 1–16.

БИНАРНЫЕ И СВЕРХБИНАРНЫЕ ОППОЗИЦИИ В КОНТЕКСТЕ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

Статья посвящена антропологическому осмыслению старообрядческой эсхатологии в контексте оригинальных рукописей, которые, опираясь, на исследования К. Леви-Стросса, имеют структуру бинарного описания. Задачей описанного в статье исследования, является доказательство актуальности теории бинарных оппозиций, применительно к старообрядческому эсхатологическому дискурсу. Целью, является выявление, описание и осмысление бинарных кодов в оригинальных старообрядческих текстах.

Ключевые слова: Старообрядчество, эсхатология, антропология, бинарные оппозиции.

Malafeeva M. A.

Binary and Over-Binary Oppositions

in the Context of the Old Believers' Eschatological Discourse

The article is devoted to anthropological understanding of eschatology of the Old Believers in the context of the original manuscripts, which, according to C. Levi-Strauss, have the structure of a binary description. The task of the presented analysis is to prove the relevance of the theory of binary oppositions, with reference to the eschatological discourse of the Old Believers. The aim is to identify, describe and interpret the binary codes in the original texts of the Old Believers.

Key words: the Old Believers, eschatology, anthropology, binary oppositions.

Последовательное противопоставление старообрядчеством себя «внешнему миру», проявляющееся в различных формах, открывает возможность рассмотрения специфики старообрядческой эсхатологии в категориях структуралистской концепции бинарных оппозиций.

В нашем исследовании мы будем опираться на труды Клода Леви-Стросса — основоположника французского структурализма. Согласно Леви-Строссу, человеческому мышлению изначально свойственно бинарное восприятие мира. «Есть все основания полагать, — говорит К. Леви-Стросс, — что механизм

* Марина Алексеевна Малафеева — научный сотрудник Московского института развития образования, malafeeva.relig@gmail.com.

кодирования и декодирования [органы чувств], передающий поступающие данные посредством нескольких модуляторов, вписанных в нервную систему в форме бинарных оппозиций, имеется также и у человека... Следовательно... зрительное восприятие покоится на бинарных оппозициях; и неврологам, вероятно, следует согласиться, что такое утверждение справедливо и для других областей деятельности мозга» [5, с. 350].

Стоит отметить, что в своей работе «Первобытное мышление» Леви-Стросс обращается к анализу культуры древних народов, показывая, что «первобытный человек интуитивно чувствовал себя тождественно со всеми людьми» и одновременно с этим «остро ощущал внутреннюю конфликтность мира...» [5, с. 23], что является причиной изначальной дуалистичности человеческого мышления. Однако общества «с самой различной идеологией, обычаями и нравами, которые в течение тысячелетий, развивались различными путями, неизменно оказывают взаимное влияние, вступая в контакт друг с другом» [5 с. 30].

Можно сделать вывод, что «все цивилизации, считающиеся высокоразвитыми... по мере своего распространения вбирали в себя элементы “первобытного” образа жизни... не заметно для нас такие “примитивные” элементы видоизменяют эти цивилизации изнутри» [5, с. 31]

Известно, что в отношениях бинарной оппозиции знак обретает значение только через отношение с другим знаком, стоящим к нему в оппозиции, т. е. в двоичном противопоставлении. «Старообрядческая эсхатология формируется как мировосприятие, основанное на принципе ретроспективы, который предполагает наличие представлений о линейном времени, образующем эсхатологическую перспективу. В некотором смысле в основу эсхатологических представлений ложится мифологический дуализм, который был характерен для народной религиозности, это, как бы упрощает усвоение религиозных понятий» [9, с. 191].

Таким образом, старообрядческий эсхатологизм формируется в рамках бинарных оппозиций, например: Бог — сатана, Христос — антихрист, рай — ад [9].

По мнению К. Леви-Стросса, именно использование бинарных оппозиций при категоризации мира свидетельствует о том, что между научным и мифологическим мышлением не существует качественных различий, так как в обоих случаях работает одна и та же логика.

Бинарная структура самоописания, подразумевающая деление всего в мире на положительное и отрицательное, на греховное и святое, на национальное и искусственно привнесенное или на ряд других возможных противопоставлений, характерна для культуры на всем ее протяжении. Для старообрядцев характерно резкое противопоставление себя миру — т. е. миру антихриста. Пришествие в мир антихриста и «конец мира» составляет основу идеологии старообрядчества.

Таким образом, во многих старообрядческих или, напротив, критикующих старообрядческое учение текстах актуальным вопросом является пришествие в мир антихриста и спасение праведников.

Внутри такого эсхатологического дискурса можно также исследовать дихотомию «свой — чужой» [1], свойственную старообрядческому мировосприятию. Видение мира в рамках данной концепции, по мнению многих исследователей, является одним из «наиболее фундаментальных в истории человечества» [1].

Самая простая и яркая оппозиция, прослеживаемая через всю историю формирования и развития не только эсхатологического видения, но и всего старообрядческого течения, — оппозиция блюстителей «истинной веры» и сторонников реформ, т. е. «уподобившихся антихристу». Другими словами, исторически сложилось так, что старообрядцы, дистанцирующиеся от официальной церкви, ставили себя и в оппозицию окружающему миру, в связи с чем вся их мировоззренческая концепция выстраивалась так же в рамках такого мировосприятия.

По мере развития понятий простые бинарные оппозиции становятся слишком узки, и происходит попытка выхода на более сложные, сверхбинарные оппозиции. Так, например, «патриарх Никон может выступать попеременно (а иногда и в рамках одного текста) и как “всего лишь” еретик и гонитель церкви и как апокалипсический зверь» [9], равно как и император Петр Алексеевич, который является в старообрядческом дискурсе одной из самых критикуемых персоналий. В среде старообрядцев сложился целый комплекс сочинений о Петре I — антихристе [2]. В связи с этими попытками «телесный» антихрист плавно развивается в антихриста «духовного».

Никон и Петр создали новую антихристову «церковь» и ее первоначальное утверждение произошло на «всешутейших соборах» царем-антихристом Петром вместе с никонианскими иерархами... Если с точки «всешутейших соборов» посмотреть на никонианство, то становятся понятными все замечательные и неизменяемые атрибуты этого духовного антихриста [12].

Такое развитие идеологии встречает резкую критику в лице православной церкви [7; 4], более сложная модель также становится более шаткой, особенно наряду с непоколебимостью и простотой двойственных систем. Таким образом, сверхбинарные оппозиции не исчезают (так, например, понятие «духовного» антихриста продолжает развиваться), но, не находя себе подкрепления, становятся непродуктивными. Основой мировоззрения остаются простые бинарные оппозиции. Пример таковой мы обнаруживаем в сочинении Иоанна Малышева «Книга об антихристе»: «...что означает сие слово “антихрист”... слово сие означает противника Христова...» [6].

Формируются понятия праведника и грешника, т. е. соблюдающего или придерживающегося старообрядческого мировосприятия и наоборот придерживающегося последователей реформ. Таким образом, над грешниками стоит антихрист, который проявляется в лице никонианской церкви (новообрядческой), а над блюстителями старого обряда стоит Христос.

В рамках высказанного, можно предположить, что бинарные оппозиции продуктивны, в отличие от сверхбинарных, которые не выдерживают веса богословской критики, при условии, что, во-первых, бинарные оппозиции, имея в своей основе простое двоичное противопоставление, фундаментально оказываются более устойчивы, тогда как сверхбинарные имеют более шаткий фундамент. Во-вторых, исторически раннее появление делает бинарные оппозиции более разработанными и распространенными. В-третьих, не имея контекстного обоснования, простое двоичное противопоставление, несмотря

на изначальные разногласия среди сформировавшихся старообрядческих толков и согласий, одинаково присутствует практически во всех оформленных течениях.

Лучше всего сформулированы и описаны оппозиции, получившие широкое распространение, в сборниках авторитетных старообрядческих авторов, относящихся к XVII в., т. е. текстах, лежащих в основе старообрядческого учения, оспариваемых или развиваемых в ходе истории.

Считается, что на эсхатологичность старообрядческого воззрения большое влияние оказал полемический сборник, изданный в Москве незадолго до раскола, — «Книга о вере истинной православной» (или просто «Книга о вере») [3].

«Книга о вере» была составлена около 1644 г., а напечатана в славяно-русском переложении в Москве Стефаном Вонифантьевым в 1648 г. Книга имела огромный спрос, о чем говорит тот факт, что весь тираж был раскуплен в течение двух месяцев. Ее автором, точнее, составителем, был один из игуменов Киево-Михайловского монастыря Нафанаил. Книга состоит из 30 глав, собранных из нескольких основных источников. В книге используются цитаты и отсылки к апокрифическим апокалипсисам Петра и Павла, к апокалипсису Иоанна, Иуды, а так же св. Иоанну Златоусту. Уже в предисловии книги ставится главный вопрос: о скором конце света и пришествии в мир антихриста, что привлекало к сочинению большое внимание, особенно в период рассвета эсхатологических веяний. Таким образом, «Книга о вере» отразила основные общественные стереотипы. В этой связи она имеет большое историко-культурное значение, показывая интересы и проблемы своей эпохи, являясь, в тоже время, ярким идеологическим памятником.

Исследуя «Книгу о вере», стоит обратить внимание на то, как отразилась в ней бинарность взглядов еесоставителям.

В одном из определений, которое дается бинарным оппозициям, говорится, что это: «универсальное средство познания мира» [11] Исходя из этого определения, можно предположить, что бинарные оппозиции более продуктивны при описании эсхатологической концепции, нежели сверхбинарные при условии их ярковыраженности и устойчивости. Взяв во внимание авторитетность текста «Книги о вере» для старообрядчества в целом, можно смело использовать текст для построения утверждений и доказательств. Исторически видно, что трактат не раз подвергался критике со стороны противников старого обряда, однако до сегодняшнего дня не утратил своей актуальности, что подтверждается ссылками на него в современной полемике [10]. Вследствие этого представленные в «Книге о вере» оппозиции могут служить доказательством того, что бинарные взгляды старообрядческих авторов оказались продуктивны. Использование схожих оппозиций в других, не менее авторитетных, текстах, сможет усилить доказательство этой гипотезы.

Тема конца света, пришествия антихриста и страшного суда была описана в 30-й главе книги, которая привлекла особое внимание раскольников. Велась оживленная полемика по высказанным в «Книге» идеям, что говорит о веском авторитете этого сочинения в старообрядческой среде.

Считается, что во времена гонений старообрядцы использовали книгу для опровержения реформы и нововведений патриарха Никона. Особым вниманием староверов пользовалось предсказание «Книги» о 1666 г., которое служило убедительным доводом в пользу утверждения о наступлении именно с этого года «последних времен» и воцарения духовного антихриста.

В частности прямое и одно из основных влияний оказали 3 положения, высказанные в 30-й главе «Книге о вере»:

- 1054 г.— разделение церквей на западную и восточную (православную и католическую);
- 1595 г.— подписание Унии с католиками западнорусской церкви;
- 1666 г.— год возможного отступления от истинной веры на Руси.

Учитывая абсолютную правильность датировки двух первых событий, ожидания последнего были очень велики. Можно сделать вывод, что восприятие собора 1666–1667 гг., на котором было принято решение придать анафеме защитников старого обряда, как «последнего отступления», было естественной реакцией, а репрессивные меры, которые принимались по отношению к старообрядчеству, только усиливали рост эсхатологических настроений.

Текст «Книги» логически построен таким образом, чтобы можно было полностью увидеть эсхатологическую перспективу. Начиная от наставлений придерживаться предписанных в Писании канонов к последующим перспективам, которые следуют за отказом от «истинного учения».

Воцарению антихриста предшествует не одно событие. В тексте ярко описан приход лжехристов и лжепророков, которые должны будут совратить слабых в вере знаменами и чудесами, подобными чудесам Христа — «восстанутъ лже христи и лже пророци, и дадутъ знаменія велія, и чюдеса, яко прелстити, аще возможно и избнанныя». Это будет первое, что приблизит человечество к концу света. Люди возненавидят и предадут друг друга. Последствием этих событий должен стать приход в мир антихриста. Можно увидеть, что такое видение ярко подтверждает позицию староверов по отношению к реформам и открыто ставит их в прямую оппозицию любым попыткам перехода на новый обряд.

Описанию антихриста посвящена немалая часть главы — это будет «человѣкъ грѣха», который «превозносяся, паче всякаго глаголемаго бога». Антихрист после своего пришествия возвысит отступников и предателей веры истинной, а блюстители будут гонимы за свои убеждения. Гонения, которые обрушиваются на староверов, позволяют им видеть себя, как единственных праведников, которые остаются до конца верными «истинному учению». В то же время на землю будут посланы пророки Енох и Илия, а в месте с ними Иоанн Евангелист «к утверждению вѣрныхъ». Благодати достойны будут избранные, кто претерпит все гонения и соблазны — таким образом, претерпевая все лишения, именно последователи старого обряда будут удостоены благодати.

Люди разделятся на тех, кто примет осуждение за «благоволиша неправдѣ» и крепких в вере до конца, кто «мздовоздаяніе» примут, от благих судей.

В дальнейшем описываются датированные события, которые, как уже говорилось, предшествовали последнему отступлению и пришествию антихриста. В том числе указано примерное время, до которого будут происходить события: до седьмого тысячелетия. Такая датировка объясняется тем, что мир был сотворен за семь дней, однако конкретный день пришествия никому не известен. После уже изложенных событий пошлет Бог сына своего, наступит Конец Света и придет час суда, где все деяния людей будут обличены. В книге ярко описывается пришествие, гнев Господень, Страшный Суд и спасение праведников. Особое внимание к деталям последних времен свойственно

всему христианскому миру и было заимствовано старообрядчеством еще с дониконовских времен. «Эсхатология неизменно присутствует в христианской теологии как обязательный элемент догматики, придающий завершенность всей богословской композиции» [9], — полагает А. М. Прилуцкий.

Из описанной эсхатологической перспективы можно выделить несколько бинарных оппозиции, присутствующих в тексте, которые отражают эсхатологическое видение старообрядчества.

Прежде всего в тексте ярко описан приход лжехристов и лжепророков, которые оппозиционно отражают события предшествующие приходу Христа и пороков.

Как известно, пришествию Христа предшествовали определенные события, а именно пророчества и чудеса, которые должны были подготовить жителей Иудеи к приходу Спасителя. Пришествию Антихриста также будут предшествовать чудеса и пророчества, которые, в свою очередь, должны одновременно предостеречь праведников и сбить с толку. Для подтверждения такой позиции в книге дается сноска на высказывания св. апостола Петра.

Вторая актуальная оппозиция, которую хотелось бы выделить — появление лжеучителей, которые должны нести лжеучения, дабы спровоцировать отступление от веры истинной, так церковь истинная несет учение (истинное учение), дабы привести верующих к спасению.

Самой же яркой оппозицией, проходящей через всю 30-ю главу, является оппозиция Антихрист/Христос.

В 30-й главе «Книги о вере» присутствует подробное описание антихриста, которое по своей сути является полной оппозицией описанию Христа: «а той атихристь челоуѣкъ будеть, беззаконїя сынъ, и родитъся якоже глаголетъ Ипполитъ Римскїи от девицы нечистыя жидовки сущїя, от колѣна данова» — это описание можно разделить на несколько частей.

Во-первых, в описание делается акцент на рождение антихриста, таким образом, будучи человеком, он приобретает схожесть с Христом. В то же время, во-вторых, антихрист будет «беззаконїя сынъ», что одновременно со схожестью рождения делает его противоположностью Христа, в свою очередь рожденного непорочным. В-третьих, антихрист будет рожден от нечистой девы, что, одновременно подчеркивая его отрицательность, ставит его в оппозицию рожденного от Пречистой девы Христу. Последнее, на что хотелось бы обратить внимание, — это род, от которого будет происходить антихрист, а именно «колена данова». По Преданию из того же рода происходил и Иуда, что делает его генетически предрасположенным к «злым» деяниям.

Второе описание говорит, что антихрист будет «челоуѣкъ грѣха, сын погнубели, противник, и превозносяся паче всякого глаголемаго бога, или чтилища, яко състи ему в церкви божиї». Таким образом, мы видим, что, во-первых, антихрист — «челоуѣкъ грѣха», в отличие от безгрешного Христа. Во-вторых, «противник», что напрямую показывает его противопоставление как Христу, так и всему «истинному учению». В-третьих, высказывание о том, что антихрист «превозносяся паче всякого глаголемаго бога, или чтилища, яко състи ему в церкви божиї» говорит об официальной церкви, которая, по мнению блюстителей старого обряда, «подобится антихристу».

Подводя итоги, мы можем увидеть, что антихрист являет собой полную противоположность Христа, а также его описание содержит намек на «генетическую» предрасположенность к предательству и оппозицию всего старообрядческого движения церковным реформам.

Из вышеизложенного можно заключить, что в «Книге о вере» повествование выстроено таким образом, чтобы у читателя могли сформироваться практически четко регламентированные ассоциации, выстроенные по примеру бинарности.

Согласно теории К. Леви-Стросса, человеческое мышление строится на бинарных оппозициях начиная с первобытных времен, что говорит о предрасположенности человека к четкому бинарному разделению мира, на правильное и неправильное (хорошее и плохое). Следует обратить внимание, что уровень теологических знаний старообрядческих авторов не выходил за пределы народной религиозности [8], а такому мировосприятию свойственно упрощение понятий.

ЛИТЕРАТУРА

1. Григоренко А. Ю. «Свой — чужой» в истории религии // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. — 2012. — № 146.
2. Гурьянова Н. С. Старообрядческие сочинения XIX в. «О Петре I — антихристе» // Сибирское источниковедение и археография. — Новосибирск, 1980. — С. 136–153.
3. Книга о вере единой истинной православной. — М.: Типография II, 1912 (переиздание).
4. Кондарицкий А. О пришествии пророков Илии и Еноха и об антихристе. — Уфа: Типография «Сеятель», 1917.
5. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. — М.: Республика, 1994.
6. Малышев И. Книга об антихристе. Опровержение старообрядческого об антихристе учения (труд единоверческого священника). — СПб. 1892.
7. Нильский И. Об антихристе против раскольников. — СПб.: Тип. Н. Тихменева, 1859.
8. Прилуцкий А. М. Влияние контекстных изменений на структуру религиозных ритуалов и значение их простейших элементов // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Сер. Социальные науки. — 2012. — № 2.
9. Прилуцкий А. М. К герменевтике старообрядческих эсхатологических представлений // Вестник Тверского государственного университета. Сер. Филология. — 2010. — № 31.
10. Сайт Девлеправославной Поморской общины/библиотека/основы веры. URL: http://starover-pomorec.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=54:2011-04-17-15-57-05&catid=21:2011-04-17-11-45-10&Itemid=42
11. Словарь литературоведческих терминов. URL: <http://slovar.lib.ru/dictionary/binaropozicija.htm>
12. Щеглов А. «Всешутейший» царь-антихрист Петр Первый и его кощунства. URL: [http://www.staropomor.ru/posl.vrem\(5\)/vseshutejsjih.html](http://www.staropomor.ru/posl.vrem(5)/vseshutejsjih.html)

**АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ
ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ:
КАТОЛИЧЕСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАКТОВКА**

В статье предложена интерпретация католической религиозно-философской антропологии, сжато выраженной в библейской формулировке *imago Dei* (образ Божией). Согласно этой известнейшей формуле, человеческая природа определяется особыми отношениями с Богом. В рамках этой концепции выделяются несколько характеристик личности. Во-первых, достоинство, выражающееся в неприкосновенности и неизмеримости личности. Во-вторых, открытость, поскольку человек не является существом, замкнутым в себе, а существом движения к инаковости. В-третьих, зависимость от Абсолюта, проявляющаяся в опыте контингентности. В-четвертых, положительность, поскольку в начале творения не лежит капризная воля или жестокая игра божества, а благой замысел, подразумевающий историю, ибо каждый призван открыть для себя, что значит быть человеком, и этот процесс никогда не завершается.

Ключевые слова: образ, творение, личность, достоинство, контингентность, история.

S. Zoffoli

*Contemporary Issues of Philosophical Anthropology:
a Religious Catholic Study*

This article proposes an interpretation of the Catholic view of philosophical anthropology, which can be condensed in the Biblical expression “*Imago Dei*”, man as Image of God. According to this well-known formula, human nature is defined as having a particular relationship with God, and therefore some particular traits and characteristics are highlighted as belonging to the human personality. The first is dignity, given by the sacredness and immensity of the individual. Second, openness: man is not a creature closed onto themselves; it is on the contrary a creature of movement and otherness. Third, dependence from the Absolute, revealed in the experience of contingency. Fourth, positiveness because at the origin of Creation lies not a capricious will or a cruel joke of the divinity, but a good Thought. He has thought about history, because every one is called to discover for himself what it means to be a Man, and such process never ends.

Key words: image, human being, dignity, contingency, history.

* Сара Дзоффоли — аспирант Сибирского государственного университета телекоммуникаций и информатики, sara.zopholi@gmail.com.

Человек — *imago Dei*

В католической религиозно-философской антропологии несомненно существует особая концепция человека. В течение первых веков возрастания христианской веры формировались рассуждения и размышления о сущности человека, исходящие из Святого Писания и Традиции. Ядром этой доктрины является **творение человека по образу и подобию Божию**.

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями,] и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его» (Быт., 1: 26–28).

По-видимому, эти слова можно считать *magna charta humanitatis*, т. е. страницей, вдохновившей человека на размышление о самом себе. Это основа католической антропологии. Ветхий Завет здесь использует понятие «образа Божьего», в первую очередь, не для того чтобы дать аналитическое описание человека, но чтобы выявить исключительность этого существа по отношению к творению в целом. И отличие человека заключается в **особых отношениях с Богом**. Действительно, творение человека в рассказе о сотворении мира рассматривается как вершина Божественного замысла: оно является особым решением Бога. «Возникает ощущение, что Творец останавливается перед тем, как призвать человека к жизни, словно желая с полной осознанностью принять решение: сотворим человека по образу Нашему» [13, р. 34]. Несмотря на то что количество ссылок на концепцию образа — невелико, следующие главы Книги Бытия (Быт. 5: 1–3; 9: 6) и так называемой литературы мудрости (Сирах. 17: 1–4; Пс. 8; ПремСол. 2: 23–24) показывают, что отношения с Богом, синтетически указанные понятием *imago*, являются основанием, от которого зависит человеческое бытие, и поэтому Священное Писание подчеркивает, что именно эти отношения являются ключом к пониманию многообразия составных элементов человека, его судьбы и его сущности в целом. Именно эта прямая связь между Богом и человеком, утвержденная в Библии знаменитой формулой *imago Dei*, с антропологической точки зрения, является истоком, из которого исходят несколько основных характеристик человека. Попробуем их выявить, никоим образом не претендуя на всеобъемлющее описание человеческой сущности.

Разумеется, взгляд католичества на человека является богословским, но мы попытаемся извлечь из него характеристики, имеющие особое философско-антропологическое значение, т. е. обнаруживающиеся в опыте каждого человека.

1. Достоинство. Отрывок из Книги Бытия служит онтологической опорой основной характеристики западно-европейской цивилизации, т. е. ценности каждого человеческого существа как такового, **неприкосновенности и неизменяемости личности**. Эти ценности признаются на Западе многими, хотя нередко в отрыве от их истока, которым является именно эта страница Библии. «Каждый человек — как бы жалок или как бы возвышен он не был, <...> несет в себе дыхание

Божье, потому что каждый есть образ Божий. Это глубочайшая причина неприкосновенности человеческого достоинства» [7, с. 64–65]. В Пастырской конституции Второго Ватиканского собора о Церкви в современном мире *Gaudium et Spes* прекрасно изложена эта фундаментальная доктрина: человек — «единственное на земле творение, которое Бог пожелал создать ради него самого» [6, 24]. Другими словами, индивидуум не может быть подчиненным биологии или обществу; он имеет ценность сам по себе. Это очень важный момент в понятии о человеке и о его достоинстве, потому что таким образом **человек освобожден от строгой необходимости природы, от биологических механизмов и от исторических обстоятельств**. Если бы человек зависел только от биологических antecedentов, породивших его случайно в утробе матери, те же самые antecedенты могли бы уничтожить его. Но тот факт, что человек получает жизнь от творческой силы Бога, дарует человеку онтологическую прочность, превосходящую любую природную силу. Таким образом, природа не может поглотить человека, поскольку он не принадлежит ей полностью. То же самое, но иными словами утверждает В.Н. Лосский: личность, будучи образом Божиим в человеке, «есть свобода человека по отношению к своей природе. Святой Григорий Нисский учит, что личность есть избавление от законов необходимости, неподвластность господству природы» [5].

С этой точки зрения прекрасное и оригинальное углубление понимания о достоинстве человека можно найти в работах итальянского мыслителя Луиджи Джуссани. Независимость человека от природы он отождествляет со свободой и чтобы объяснить ее, предлагает представить себе человека как маленькую точку внутри потока действительности:

Если эта точка рождается исключительно как часть реальности в процессе становления, как результат предшествующих физических и биологических процессов и не обладает никакими правами по отношению к ней, то реальность может делать с ней все что угодно, как бурный поток с камнем [1, с. 103–104].

И это он утверждает не только по отношению к физическим и биологическим процессам, а и по отношению к обществу как органичному порядку, поддерживаемому властью. То есть если истоки человека находятся не только в мире природы, но и в истории, он подвергается опасности: тот, кто имеет власть, какой бы ни была его концепция человека, имеет право определять и создавать свой прототип человека. Поэтому только если человек имеет отношения с чем-либо, превосходящим мир и историю, то он свободен, не подчинен никому и ничему, неприкосновенен. Ведь он является образом Божиим.

Лишь в одном случае эта точка, отдельный человек, свободен от всего мира, свободен! <...> если предполагается, что эта точка не состоит только из биологии отца и матери, но обладает чем-то, что не есть следствие биологических данных предшествующих поколений, но представляет собой *непосредственную связь с бесконечным*, непосредственную связь с источником всего потока мира, всего «круга» с тем таинственным X, стоящим над потоком реальности, то есть Богом [1, с. 106].

Достоинство человека коренится в почве особых отношений с Богом.

2. Открытость. Сам факт бытия человека как образа Божьего указывает на существование чего-то иного: именно это мы называем открытостью. Он не является существом, замкнутым в себе. Й. Ратцингер хорошо описывает его посредством простого примера: картина изображает что-то и указывает на нечто иное (пейзаж, портрет), не являющееся самой картиной и не сводимое к материалу, составляющему картину (масло, холст, рамка). Таким образом, человек, сотворенный по образу и подобию Божию, не завершен сам по себе. «Богopodobие означает нацеленность. Оно есть динамика, которая приводит человека в движение в направлении совсем иного <...> Поэтому богopodobие означает и то, что человек есть <...> **существо движения к другому**» [7, с. 67–68]. Человек, пребывающий в истории, никогда полностью не чувствует себя совершенным. Все люди пережили такой опыт: мы в пути, и у каждого есть задача — стать самим собой. Каждый призван открыть для себя, что значит быть человеком. Это процесс никогда не завершается. Православие прекраснейшим образом развивает и углубляет значение этого понятие в отличительной характеристике сущности обожения: христианское учение «видит в человеке существо, призванное достигать единения с Богом, становиться богом по благодати, но никак не видит в нем Бога по самому его происхождению» [4, с. 63]. Хотя в католичестве эта категория не выражена эксплицитным образом, мы обнаруживаем известное сходство между обожением и понятием открытости. И открытость является динамичной, она развивается во времени. Это означает, что особые отношения с Богом не являются просто предпосылкой, находящейся в прошлом, а напротив, нуждаются в постоянном обновлении. Они выражаются и в настоящем, и в будущем через свободу человека. Они требуют свободы, проявляющейся именно в принятии задачи — стать самым собой. Суть творения является исторически-спасительной: человек создан, чтобы пребывать с Богом в союзе, подразумевающим свободу. Без свободы господствовал бы лишь детерминизм.

Кроме того, открытость, углубляющая особые отношения человека с Богом, служит основой **общественной природы личности**. Отношения являются не только вертикальными, но и горизонтальными, т. е. включают в себя отношения с ближними. В самом деле: мы можем сказать, что человек является существом, чья отличительная характеристика есть отношение. В каждом антропологическом обстоятельстве он пребывает в отношениях с Богом, с ближними и с миром. Его существование имеет диалогическую особенность, выражающуюся в тройном отношении: зависимости от Бога, равенства с другими людьми, превосходства над миром.

Однако кроме уже процитированного отрывка в Книге Бытия есть еще очень важный фрагмент, отсылающий нас к творению человека: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2: 7). В нем отчетливо проявляются еще две фундаментальные характеристики, не противоречащих тому, что утверждается в первой главе Книги Бытия. Напротив, они освещают и углубляют понятие особых отношений с Богом, являющихся ядром концепции человека как *imago Dei*. Эти характеристики — зависимость человека и положительность человеческого бытия.

3. Зависимость человека. Й. Ратцингер определяет первую часть этого фрагмента («создал Господь Бог человека из праха земного») как призыв к смирению, «ибо этим сказано: ты не бог, ты не сам себя сотворил, и ты не распоряжаешься миром, ты ограничен в своих возможностях. Ты — существо смертное, как и все живущее, ты — лишь земля» [7, с. 61]. Будучи сотворенным Богом из праха и по образу его, человек зависит от Творца. Эта зависимость лежит в основе особых отношений с Богом и подразумевается самым актом творения.

Однако **понятие зависимости — очень спорное**: оно отталкивает современного человека. Культура, сформировавшаяся в Новое время, представляет человека как хозяина себя самого [2, с. 122–134]; это значит, что ничто извне не может повлиять на его существование. Ратцингер очень четко определяет этот момент, говоря об открытии космоса и его божественности в эпоху Возрождения.

Творение же означает для Бруно *зависимость* мира от чего-то иного, находящегося за его пределами. Но эта христианская идея зависимости мира представляется ему лишением мира его силы, и от нее нужно защищать мир как нечто, основанное на себе самом, нечто само по себе божественное [7, с. 113–114].

Вследствие этого поворота современная культура определяется превознесением человека, основой чего является притязание на автономию от Бога, которое сначала стало философской позицией, а затем распространенным общественным мнением, особенно в Западной Европе. В этом контексте любая зависимость воспринимается как утрата свободы.

Однако если задуматься более обстоятельно, **отвращение к самой идее зависимости влечет за собой отвращение к идее творения**. Ратцингер пишет:

Восприятие человека как творения кажется «неудобным», поскольку настойчиво отсылает нас к чему-то, или, точнее, к Кому-то иному, неподвластному манипуляциям со стороны человека и сущностным образом определяющему его личность — личность, характеризующуюся, прежде всего, изначальной и онтологической зависимостью от того, Кто нас возжелал и создал [10].

Эти слова согласуются с библейским описанием грехопадения Адама и Евы. Отвращение культуры Нового Времени к самой идее зависимости и таинственный факт первородного греха имеют очень много общего: действительно, Адам и Ева, как и современный человек, взбунтовались против Творца, чтобы стать творцами своей судьбы. По существу, этим поступком человек, не признавая факта своей сотворенности, предпочел самого себя Богу, т. е. стал воспринимать себя как существо, не состоящее в особых отношениях с Ним [3]. «Глубочайшее содержание греха в том, что человек хочет отрицать свою тварность. <...> Он не хочет быть тварным, не хочет быть измеренным, не хочет быть зависимым» [7, с. 96–97].

Чтобы глубже прояснить содержание этой спорной характеристики, мы считаем необходимым обратиться к опыту, переживаемому каждым человеком, т. е. к **опыту контингентности** в феноменологическом плане.

В самом деле, случайность — философское понятие, соответствующее метафизическому понятию зависимости. Понятие о случайности не подвергается сомнению. Мы живем в эпоху постмодернизма, характеризующуюся несомненными чертами непостоянства, непрочности, фрагментарности и упадка. Уверенность в божественном космосе утрачена полностью: одним из важнейших определений нашего времени не случайно стало выражением Liquid Modernity — нечто нестабильное, временное. В самом деле, все испытывают чувство непрочности и незавершенности по отношению к действительности, к другим людям и к самим себе; эти чувства неизбежны, они являются неотъемлемой частью нашего существования. Как ни парадоксально, именно эта духовная атмосфера современного мира помогает нам подчеркнуть центральное положение категории зависимости, проявляющейся как контингентность. Не отрицая того факта, что отличительные черты постмодернизма (непостоянство, непрочность, фрагментарность, упадок, нестабильность, незавершенность) чреваты многими опасностями, мы хотим привлечь внимание к тому, что они указывают на характеристику действительности, подвергавшуюся цензуре культурой Нового Времени вплоть до эпохи модернизма включительно и имеющую много общего с понятием о творении. Речь идет о случайном характере реальности, т. е. о том, что реальность не создает саму себя.

Здесь мы можем снова обратиться к работе Луиджи Джуссани, где предлагается подходящее описание случайного характера человеческой жизни, очевидного исходя из простой констатации, доступной каждому мыслящему человеку и созвучной словам Ратцингера («ты не сам себя сотворил»): «Самое очевидное во взрослом человеке — это то, что он не создает себя сам <...> этот опыт является преддверием открытия факта творения, того, что все сотворено Другим» [1, с. 86]. Чтобы объяснить эту очевидность, которой современный человек зачастую не придает значения, Джуссани приводит следующий пример: если бы человек родился во взрослом возрасте, каковы были бы его первые реакции перед лицом действительности? Все существует независимо от него, в том числе и его собственное существование не зависит от его воли. Здесь проявляется в феноменологическом плане, признаваемом каждым человеком, то, что Церковь объясняет в богословском плане через понятие творения: природа человека — это природа сотворенная.

В этот момент, если я внимателен, <...> я не могу отрицать, что высшая и глубочайшая очевидность, которую я воспринимаю, состоит в том, что я *не создаю себя сам*. <...> Это момент взрослого открытия себя самого как зависящего от чего-то иного. <...> Значит, я могу сознательно сказать: «Я есть», согласно целостности моего человеческого масштаба, только отождествив это с «Я создан» [1, с. 123–1214].

Поэтому ощущение и понимание зависимости, или **случайный характер жизни**, — положительные факторы, поскольку они отсылают к Иному, являются неотъемлемыми чертами бытия, подтверждающими и достоинство человека, и его динамическую открытость: человек не замкнут в себе, и ценность его личности заключается в особых отношениях с Богом.

4. Положительность. Кардинал Ратцингер определяет фрагмент второй главы Книги Бытия («вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою») как призыв к утешению: «ибо сказано и вот что: человек не демон, не бес, как может показаться порой, не злой дух. Человек создан не из негативных сущностей, он вылеплен из доброй Божьей земли» [7, с. 61]. Как утверждает и Иоанн Павел II [13, с. 36], вторая глава Книги Бытия составляет самое древнее описание и «само-понимание человека» как такового. И в этом само-понимании зависимость является положительным фактором. Это отражается и в первой главе с точки зрения Бога: если Он в течение шести дней демонстрирует свое одобрение по отношению к тому, что Он создал, после творения человека и определения его задачи Бог выражает свое удовлетворение в высшей степени: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1: 31). Это выражает высшее мнение Бога о человеке. Несомненно, **человек есть благо**. В начале творения, согласно христианскому миропониманию, не лежит капризная воля или жестокая игра, как в мировоззрениях других народов. Здесь Божественной воле присущ благой замысел, вершина которого — сотворение человека. Поэтому положительность стала ориентиром и твердым основанием для католической антропологии: Библия характеризуется антропологическим оптимизмом. **Зло является антитворением**, происходящим из отрицания человеческой тварности, упомянутой нами выше. Или, как выражается Лосский, зло — «не “природа” (φύσις), а “состояние” (εξις)» [4, с. 69]. В самом деле, в третьей главе Книги Бытия, где повествуется о грехопадении, описываются исторические источники человечества, а не сущность человека, т. е. речь не идет об онтологии. Действительно, когда начинается рассказ об Адаме и Еве в Эдеме, творение уже завершилось. Зло вошло в мир через исторический поступок превознесения своей индивидуальности и отказа от зависимости от божества; этот поступок стал возможен благодаря дару свободы, т. е. тому же самому дару, который требуется, чтобы отвечать взаимностью Богу.

Перед нами **не дуалистическая концепция**, где противостоят друг другу добро и зло, и ни в коем случае нельзя сказать, что зло принадлежит действительности как таковой. Здесь зло является результатом сознательного выбора, т. е. греха, противопоставленного воле блага, рождающего основную категорию ответственности. Парадоксальным образом грех превращается в идею, утверждающую величие человека, поскольку он является возможным следствием свободы, т. е. высшей характеристики достоинства человека, и это замечательным образом подчеркивает В. Лосский:

Творить — значит вызывать новое; творение, если можно так выразиться, — это риск нового. Когда Бог вызывает не из Самого Себя новый «сюжет», сюжет свободный — это апогей его творческого действия; Божественная свобода свершается в сотворении этого высочайшего риска — в сотворении другой свободы [5].

В самом деле, христианская антропология также касается понятия о замысле Бога, разворачивающемся на протяжении истории через Его **откровение**. По причине любви к человеку Бог явил себя, отдал себя через свободный и необходимый акт. Мы не затрагиваем здесь упомянутые Лосским [4, с. 49–50] богословские дискуссии по поводу присущего православию различия между

сущностью и энергиями, а также католического определения сверхъестественности. Но, без всякого сомнения, и в той, и в другой традиции Бог дает себя. Именно через Его откровение раскрывается и проясняется образ человека как такового. Особые отношения с Богом имеют именно такое значение: **познать Бога значит познать себя самого**. Но необходимо осмыслить значение слова «познать». Здесь не имеется в виду его рационалистическое содержание. Речь идет не о спекулятивном мышлении, но об опыте или созерцании. В. Лосский помогает понять это, ясно выражая православный подход к природе человека, который в апофатизме превосходно проясняет это понятие: «Спекулятивное мышление постепенно уступает место созерцанию, познание все более и более стирается опытом» [4, с. 26]. Используя другую терминологию, Бенедикт XVI также утверждает: «Никто не может сказать: я обладаю истиной <...> Истина сама обладает нами, она есть нечто живое! Мы не являемся владельцами Истины, напротив, мы пойманы ею» [9]. Франциск в недавнем письме также повторяет:

Истина, согласно христианской вере — это любовь Бога к нам в Иисусе Христе. Поэтому истина — это отношение! <...> Это не значит, что истина переменна и субъективна, совсем наоборот. Это значит, что она дается нам всегда и только как путь и как жизнь [12].

Здесь сконцентрировано глубокое значение понятия *imago Dei* и **рождается история** человеческого бытия, и, поскольку речь идет об опыте, необходимо время и необходим жизненный путь. Поэтому на сцене жизни появляется категория истории, ибо каждый призван открыть для себя, что значит быть человеком, и этот процесс никогда не завершен. Именно из-за того, что признается начало, подразумеваемое актом творения, становится возможным становление и, следовательно, история как таковая. В противоположном случае была бы возможной только трансформация материи, человека и т. д. Речь идет о гомеостатической концепции, не признающим творческий акт бытия, берущий начало вне нашей реальности. Если Абсолют не является действующим лицом, дарующим свое бытие, а напротив, представляется инертным элементом, то действительность уже не развивается телеологически. В самом деле, значение цели соотносится с понятием начала [14]. Для Израиля особые отношения с Богом связаны с историей. Опыт, испытанный народом в ходе истории, определяет познание реальности: Бог, освобождающий Израиль из Египта, сотворил все согласно своему благосклонному и здравому замыслу.

Хотя Книга Бытия занимает первое место между книгами Библии, рассказы о творении были написаны после того, как Израиль встретил Бога в истории. Опыт доброты Бога, который вывел народа из рабства Египта и вел его через пустыню до земли обетованной, определяет сознание Израиля. Избранный народ испытал благо замысла. В этом смысле опыт Исхода предшествует Сотворению [11, р. 141].

Все это происходит, ибо Бог открыл Себя в истории, чтобы спасти человека, т. е. чтобы человек стал самим собой. В связи с этим рушится циклическая концепция истории, где нет места для новизны. История становится диалогом,

выясняющим, кто есть Бог и кто есть человек. В этом воплощается любовь Бога к своему высшему творению.

Следовательно, **католический оптимизм существенно отличается от антропологического оптимизма Просвещения**, отказывающегося от учения о творении и грехопадении и дающего начало нескольким культурным направлениям, таким как позитивизм и сциентизм, возлагающим всю надежду на науку и технический прогресс. Когда Католическая церковь подчеркивает человеческое достоинство и величие, это никогда не умаляет реалистическую концепцию человека. Учение о грехопадении всегда напоминает о том, что современная культура желает забыть: человек трагически внутренне разделен. В самом деле, Учительство церкви может без сомнения утверждать:

То, что нам известно из Божественного откровения, совпадает и с самим опытом, ибо человек, мысленно обозревая своё сердце, обнаруживает, что он склонен ко злу и погружён во многообразное зло, которое не может происходить от его благого Творца. <...> Таким образом, человек разделён в самом себе. Поэтому вся жизнь людей — и индивидуальная, и коллективная — оказывается драматической борьбой между добром и злом, между светом и тьмою [6, 13].

По итогам этого анализа мы можем утверждать, что унитарное понимание, необходимое для основания подлинной антропологии, для Католической церкви является признанием **особых отношений с Богом**, оправдывающих характеристики достоинства, динамической открытости, зависимости и положительности человека. Это значит, что отношения с Богом коренным образом присущи человеку, и они являются всеобъемлющим измерением, на основе которого развиваются все другие. Особые отношения с Богом настолько укоренены в сущности человека, что без них человек потерял бы свое бытие, свое значение в онтологическом плане: отрекаясь от этих отношений, человек перестанет понимать себя самого, и в этом заключается суть современного кризиса. В самом деле, формулировка «человек есть *imago Dei*» отвергает

исходный постулат мысли Декарта, который усматривал основу философии в «самосознании» (*cogito ergo sum*: я мыслю, следовательно, я существую) и оказал решающее влияние на судьбы духа Нового Времени, <...> Осознав это, Баадер не без основания заменил Декартово «*cogito ergo sum*» на «*cogitor ergo sum*»: не «я мыслю, следовательно, я существую», но «обо мне мыслят, и поэтому я существую»: человеческое познание и сам человек могут быть поняты лишь исходя из становления человека познанным [8, с. 20].

Итак, мы предложили вашему вниманию нашу интерпретацию огромной и мощной католической концепции личности. Латинская формулировка *imago Dei*, жгато излагающая эту концепцию, определяет человеческую природу особыми отношениями с Богом, где некоторые характеристики играют важнейшую роль. Во-первых, это достоинство, то есть ценность человека как такового. Во-вторых — динамическая открытость; иными словами, человек по самой своей сущности открыт «инаковости». В-третьих — зависимость

от Абсолюта, выражающаяся в опыте как контингентность. Наконец, четвертая характеристика — положительность. Это означает, что зло является антитворением и история обретает центральное значение как прямолинейное движение к полноте.

Разумеется, мы коснулись здесь лишь некоторых аспектов католической антропологии. Многие проблемы остались неисследованными и, возможно, будут затронуты в дальнейших работах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Джуссани Л. Религиозное чувство. Первая книга серии «Путь». — М.: Христианская Россия, 2004.
2. Дзоффоли С. Критика Луиджи Джуссани светского гуманизма // От экстремизма к толерантности: этические и социокультурные аспекты. — Новосибирск: Сибстрин, 2010.
3. Катехизис Католической Церкви, 398. URL: http://cathmos.ru/files/docs/vatican_documents/cce4/0121.htm#s1p7a3
4. Лосский В. Н. Богословские труды. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. — М.: Издание Московской Патриархии, 1972.
5. Лосский В. Н. Догматическое богословие. URL: <http://psylib.org.ua/books/lossv02/txt09.htm>
6. Пастырская конституция Второго Ватиканского собора о Церкви в современном мире: *Gaudium et Spes*. URL: <http://www.krotov.info/acts/20/2vatican/dcmnt377.html>
7. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). В начале сотворил Бог... О творении и грехопадении. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. 2009.
8. Ратцингер Й. Введение в христианство. — М.: Культурный центр «Духовная библиотека». 2006.
9. Benedetto XVI. Santa messa a conclusione dell'incontro con il "Ratzinger Skulerkreis". Omelia del santo Padre. 02.09.2012. URL: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120902_ratzinger-schuelerkreis_it.html
10. Benedetto XVI. Messaggio del Santo Padre Benedetto XVI al XXIII Meeting per l'amicizia fra i popoli (Rimini, 15–25 agosto 2012). URL: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2012/documents/hf_ben-xvi_mes_20120810_meeting-rimini_it.html
11. Carbajosa I. È veramente positiva la realtà? Dai popoli della Mesopotamia al popolo della Bibbia // Fatti per l'infinito. — Milano: Bur Saggi, 2012.
12. Francesco. Lettera a chi non crede. URL: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/letters/2013/documents/papa-francesco_20130911_eugenio-scalfari_it.html
13. Giovanni Paolo II. Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano. — Roma: Città Nuova, 2009.
14. Voegelin E. Ordine e storia. Volume I: Israele e la rivelazione. — Milano: Vita e pensiero, 2009.

УДК 94 (470)

А. В. Еремин*

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА В НОВОМ ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ: ТРАНСФОРМАЦИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ОСНОВ ИНТЕГРАТИВНЫХ ПРОЦЕССОВ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

В статье исследуются особенности взаимодействия государства и Русской Православной Церкви в новом историческом контексте трансформации цивилизационных императивов, вызванной актуальными процессами глобализации. В исторической ретроспективе определяются степень влияния глобализации на особенности эволюции теоретико-методологических основ государственно-церковного взаимодействия. В статье определяются основные тенденции взаимоотношений государства и Церкви, характеризуется позиция РПЦ к последствиям глобализации, выявляется специфика социокультурной деятельности Русской Православной Церкви в контексте формирования кооперационной модели государственно-церковного взаимодействия в постсоветской России. В контексте анализа официальной церковной позиции определяется специфика участия РПЦ в официальных государственных программах, в частности в проекте модернизации страны.

Ключевые слова: Церковь, власть, государство, глобализация, Патриарх, священнослужители, секуляризм, официальная позиция.

A. V. Eremin

*Interaction between the Russian Orthodox Church and the State
in a New Historical Context: Transformation of Civilization Foundations
of Integrative Processes in the Globalization Context*

The article investigates the features of interaction between the state and the Russian Orthodox Church in a new historical context of transformation of the civilization imperatives caused by the process of globalization. In a historical retrospective, the extent to which globalization influences the features of evolution of theoretical-methodological foundations of the state-church interaction is defined. The article reveals the main tendencies in the relations between the state and the Church, the attitude of the Russian Orthodox Church to globalization outcomes, the specific features of socio-cultural activity of the Russian Orthodox

* Александр Владимирович Еремин — кандидат исторических наук, доцент кафедры отечественной истории, начальник отдела научных исследований Ярославского государственного педагогического университета им. К. Д. Ушинского, a.eremin@yspu.org.

Church in the context of formation of the state-church cooperation model in Post-Soviet Russia. The role of the Russian Orthodox Church in official state programs, particularly in the project of modernization of the country is considered within the framework of the analysis of an official church position.

Key words: Church, power, state, globalization, Patriarch, priests, secularism, official position.

С распадом СССР Россия активно включилась в процессы глобализации. Однако курс на вестернизацию культуры и повседневности не мог удовлетворить ментальных потребностей людей в осознании цивилизационной идентичности. Осознание причастности к русской культуре и к «русскому миру» порождало стремление к поиску национальной идеи. Вновь стали актуальны и популярны философские споры о путях развития России, начался массовый «исход» в Церковь, в том числе и интеллигенции. Духовный вакуум создавал ощущение неопределенности, «потерянности». Несмотря на активную глобализацию сознания и жизни людей, существовало веками привитое чувство «других». В этих условиях возросла роль Русской Православной Церкви, которая многими воспринималась как та идентифицирующая сила, которая может объединить людей. И РПЦ «почувствовала» этот запрос общества. Патриарх Кирилл, справедливо сравнивает современную ситуацию в России и в мире с эпохой распада и гибели Римской империи. По его мнению, как и тогда, христианство должно стать основой системы ценностей общества. Действительно, мы можем сказать о том, что христианство стало основой западной цивилизации и более того, системой ценностей, которая была в основе иницируемой различными империями христианской глобализации. Возможно ли повторение истории? Историко-культурный процесс России позволяет сказать, что православные христианские ценности, дополненные политическими идеями сакральной миссии государства, стали цивилизационной основой России, а Русская Православная Церковь долгие годы была государствообразующей религией. В этой связи РПЦ видит свою историческую миссию в сохранении православной культуры как основы российской цивилизации. Выполнение этой миссии невозможно без взаимодействия с государством, которое исторически было тесно связано с Церковью.

Глобализационные последствия: секуляризм, размывание традиционных ценностей, нивелирование критериев нравственности и морали, развитие массовой культуры, духовный релятивизм, ослабление христианской идентичности — волновали Церковь на протяжении всего постсоветского периода.

Анализируя выступления, заявления высших церковных иерархов в 1990-х гг., можно констатировать то, что четкого, логического и понятного осмысления задачи противодействия глобализационным процессом не было. Патриарх Алексей II ограничивался лишь оценкой влияния этих последствий, но программы действий, хотя бы в декларативной форме, не озвучивал. Впервые четко и ясно по этому поводу высказался Патриарх Кирилл, будучи еще митрополитом. И это неслучайно, так как именно он был не только правой рукой Алексея II, но и главным идеологом и разработчиком эпохального документа «Основы социальной концепции РПЦ». В то время его постоянные заявления о значимости православия для всей

Европы, о необходимости контактов с христианским миром, о свободе как о главном условии духовного развития, о противостоянии бездуховности современного мира позволяли считать его чуть ли не главным реформатором Церкви. Однако став Патриархом, Кирилл выбрал сдержанную в целом антиглобалистскую позицию.

После интронизации Кирилла на патриарший престол его заявления приобрели характер взвешенной, концептуально обоснованной позиции, для которой характерны системность и целостность. Стройная логика в объяснении миссии Церкви привела к пониманию стратегии деятельности Церкви в современных условиях.

Важно отметить, что у Патриарха Кирилла были все основания заявлять о том, что Церковь видит свою миссию в христианизации культуры. Выполнение такой задачи требовало соответствующих политико-правовых условий благоприятных для Церкви. Эпоха Патриарха Алексия II имела важнейшее значение: в этот период сформировались все условия для активизации деятельности РПЦ. Началось возрождение православия, которое стало, безусловно, главным идентификационным паттерном общества.

В 1990-е гг. Церковь не только сформировала свою социальную концепцию, но и вернула себе приоритетное положение в отношениях с государством. — была возрождена модель государственно-церковных отношений, суть которой сформулирована в социальной концепции Церкви: «византийская симфония государства и Церкви». Формально эта модель не предполагает вмешательство государства в дела Церкви и наоборот. Однако традиции государственно-церковных отношений практически не знают равноправного сосуществования двух институтов. Длительное время в России существовала модель государственной религии, Церковь оставалась под контролем государства и в советское время. В условиях свободы и демократического равноправия всех религий противостоять массовому распространению новых религиозных движений, потере обществом культурной идентичности, глобализационным последствиям без поддержки государства РПЦ не могла. Этап устранения государства из религиозной сферы продолжался до середины 1990-х годов. В 1997 г. Начался новый этап развития кооперационной модели взаимодействия государства и Церкви, главной особенностью которого стала поддержка государством РПЦ и приоритетное сотрудничество с ней. Церковь как главная легитимирующая сила была нужна государству, а поддержка власти была необходима Церкви. Таким образом, стала возможной «византийская модель» взаимодействия, которая в концептуальном понимании призвана нести православную, христианскую парадигму.

Суть кооперационной модели государственно-церковных взаимоотношений состоит в регулировании государством религиозной сферы без нарушения принципа свободы совести. Признается особая роль традиционных конфессий, с которыми государство заключает обоюдные соглашения о сотрудничестве в культурной и духовно-нравственной сферах. К концу 1990-х гг. выросло количество законодательных актов, относящихся к религиозной сфере (к 2000 г. их насчитывалось более 80). Более того, собственные законы и иные правовые акты по религиозным вопросам были приняты в 33 субъектах РФ. Большинство

этих актов повторяло содержание Федерального Закона, однако во многих регионах они ограничивали деятельность иностранных миссионеров, деятельность сект, что часто противоречило Федеральному законодательству.

В конце 1990-х гг. одним из решений этой проблемы было укрепление властной вертикали через создание единого органа, обеспечивающего координацию и управление отношениями государства с религиозными объединениями. По мнению специалистов, территориальные структуры были бы менее зависимы от региональных, местных властей, чем ныне действующие органы, и смогли бы координировать их деятельность с федеральной вероисповедной политикой.

Однако к концу 1990-х гг. взаимоотношения РПЦ и государства обрели вид тесного и плодотворного сотрудничества. Кооперационная модель развивалась быстрыми темпами. Между РПЦ и государственными подразделениями как на федеральном, так и на региональном уровне было подписано множество соглашений о сотрудничестве в различных сферах общественной и культурной жизни, в системе управления РПЦ появлялись новые отделы по различным сферам общественным сферам, что свидетельствовало о росте масштабов социальной деятельности. Церковь активно работала над формулировкой своей социальной концепции. Все это позволило Патриарху Алексию II в начале XXI в. сказать, что «государственно-церковные отношения близки к идеальным». Поэтому создание единого органа воспринималось Церковью как вероятность нарушения развивающихся тенденций, когда решение всех вопросов будет зависеть от конкретных чиновников. Ситуация, когда все соглашения заключаются напрямую между Церковью и государственными структурами (министерства, управления и т. д.), более устраивала РПЦ, так как де-факто признавался не прописанный в законодательстве приоритет Православной Церкви, которая по праву являлась конфессией № 1.

Однако с ростом значения традиционных религий становилось очевидным, что требуются новые Законы, детально прописывающие нормы отношений государства и традиционных конфессий. В конце 1990-х гг. назрела необходимость формулировки новой концепции государственно-церковных взаимоотношений. Становилось очевидным, что в отношениях государства с ведущими конфессиями на территории РФ требуются совершенно иные подходы. Та религиозная организация, члены которой составляют наибольшее количество прихожан, по праву могла претендовать на юридически оформленный статус традиционной религии с вытекающими отсюда преимуществами в сфере взаимоотношений с государством. Опыт западных стран показывал, что практически во всех государствах есть ведущая религия, которая имеет огромный вклад в историко-культурное развитие страны. Права таких конфессий были юридически закреплены.

Тенденция к выработке новой концепции государственно-церковного взаимодействия воплотилась в 2001 г. в новых концепциях взаимодействия государства и Церкви: например, проекте, разработанном кафедрой религиоведения РАГС, или концепции государственной политики в сфере отношений с религиозными объединениями РФ, представленной Институтом

государственно-конфессиональных отношений и права в сотрудничестве с Главным управлением Министерства юстиции РФ по г. Москве. В обоих проектах закреплялись те базовые подходы к проблеме свободы совести, которые провозглашены Конституцией РФ, Законом 1997 г. и отражали точку зрения международного права: принципы отделения религиозных организаций от государства и принцип светского характера государства. В проектах впервые подробно говорилось о необходимости сохранения культурного наследия и традиций. В связи с этим отмечалось, что огромную негативную роль сыграло в этой области религиозное влияние из-за рубежа. В проектах высказывалась необходимость противодействия деструктивным религиозным организациям. Главное, что вызвало большой диссонанс в обществе — предложение ввести в число правовых терминов понятие «традиционные религиозные организации РФ». Наиболее четко о традиционных религиозных организациях говорилось в концепции Института государственно-конфессиональных отношений, где давались критерии их определения. Более того, предполагалось «приоритетное сотрудничество» государства с традиционными религиозными объединениями. В концепции РАГСa содержалось также предложение об образовании государственного федерального органа по делам религиозных объединений.

Таким образом, указанные проекты как бы подводили итог развитию государственно-церковных отношений в 1990-е гг. В них оформлялась так называемая кооперационная модель; признавался приоритет традиционных религий, необходимость противодействия влиянию «тоталитарных сект» и чрезмерному давлению западного религиозного миссионерства. Разработанные проекты соответствовали интересам и пожеланиям РПЦ.

В этот период Церковь активно разрабатывает свою социальную концепцию. В 2000 г. Юбилейный архиерейский Собор принял «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», а также ряд других важных документов. Тенденция к образованию специального органа, ведающего религиозной сферой, не исчезла, но, встретив нежелание религиозных организаций, она не нашла практического воплощения. Да и сама кооперационная модель вероисповедной политики мало соответствует этой идее. РПЦ занимает важнейшее место в социуме как духовный гарант общественной стабильности.

В начале XXI в. существует тенденция к выработке новой концепции государственно-церковных отношений, которая четко должна определить статус и права традиционных религий, а также устранить все противоречия, возникающие в процессе взаимодействия государства и Русской Православной Церкви.

Развитие кооперационной модели государственно-церковных отношений, которая соответствует «византийской модели», может восприниматься как показатель глокализации, ибо политико-правовая система способствует развитию православного дискурса культуры. Но здесь есть одно важное противоречие.

Византийская «симфония» имела место лишь в эпоху, когда государство не было светским. Ключевыми ценностями не объявлялись ценности секулярного гуманизма, не стояла задачи уважения прав меньшинства, не объ-

являлось об идеологическом многообразии. Государство было христиански ориентированным. Оно само возглавило процесс христианской глобализации, как, например, в Византии. Современное же государство развивается в глобализационной парадигме. Поэтому церковное руководство вынуждено действовать по тем же правилам и принимать ценности глобальной эпохи с оговоркой о необходимости их духовной наполняемости.

Церковь явно или неявно, но легитимизирует действия государства. И эта особенность подтверждается тем, что люди часто ассоциируют РПЦ с государством, вследствие чего возникают антиклерикальные настроения. Нужно отметить, что Церковь заявляет о своей аполитичности, официально объявляет об этом. Но, в то же время — «нет власти не от Бога». Церковь не может видеть себя в качестве оппонента государства, она видит себя только его союзником. Да, конечно, Церковь «может призвать народ к неповиновению», если возникнет ситуация антихристианской и безнравственной деятельности государства, но такая формулировка в социальной концепции воспринимается скорее как реверанс в сторону радикально настроенных священнослужителей и верующих.

Нужно отметить, что среди аналитиков существует мнение о том, что в России начался процесс очередной православной глобализации. Этот процесс возник как ответ на угрозы глобализации мировой. Такое мнение высказал известный исследователь А. Красиков [3].

Анализируя исторические аспекты православной глобализации, А. Красиков видит истоки современных тенденций в «византизме» как модели трансляции православных ценностей. Называя «византийство» «первым проектом православно-имперской глобализации», он говорит о том, что «византийские императоры претендовали на установление — в союзе с церковью — господства над всем миром (“вселенной”» [3]. Затем «византизм составил основу идеологии “Москва — третий Рим”». В развитии этой церковно-государственной идеологии А. Красиков видит православный глобализационный проект. Говоря о советском периоде, он отмечает, что в это время произошел переход от III Рима к III Интернационалу. Глобализационный проект получил подкрепление в сталинскую эпоху и продолжал существовать в послевоенный период. В условиях формирования новой российской государственности РПЦ чувствовала себя очень неуютно без опеки государства, поэтому инициировала новый глобализационный проект, заручившись поддержкой государства.

Красиков полагает, что Кирилл будучи еще Председателем ОВЦС, подготовил новый глобализационный проект, который был использован в «Основах социальной концепции РПЦ». Этот проект предполагал три составляющих: 1) державно-религиозный мессианизм; 2) отрицание универсальной значимости общечеловеческих ценностей (прежде всего — прав и свобод личности); 3) претензии на роль арбитра в «диалоге цивилизаций» при подмене культурологического прочтения термина «цивилизация» политико-правовым.

Анализируя эти тезисы, необходимо отметить, что религиозный мессианизм был всегда присущ Церкви, которая видела государство в качестве своего союзника. Христоцентричность культуры и традиция — это то, без чего

не может существовать православие. Нести миру свет евангельского благовестия через каналы соборной апостольской Церкви — ключевая цель РПЦ.

РПЦ, действительно, осторожно и критически относится к абсолютизации ценностей прав и свобод личности, когда они ставятся во главу всех жизненных реалий, приводя к ситуации власти греха и человеческого эгоизма. Но Церковь официально, через заявления Патриарха отмечала, что без свободы человека не может быть истинной веры. В 2008 г. был принят документ «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» [4]. В нем говорится о том, что «политико-правовой институт прав человека может служить благим целям защиты человеческого достоинства и содействовать духовно-нравственному развитию личности», при условии, что эти права не должны противоречить традиционным ценностям (семья, община Отечество).

Стремление Церкви выступить в роли арбитра в процессе «диалога цивилизаций» может свидетельствовать о том, что:

1) исторически Россия занимала важное геополитическое положение между различными цивилизациями. Православие, действительно, имеет богатый опыт взаимодействия с представителями различных верований и цивилизаций;

2) усиливается тенденция к сохранению и защите цивилизационной идентичности, прежде всего в странах, где была традиционно сильна православная ориентация. Эту тенденцию скорее необходимо воспринимать как стремление к сохранению культурной идентичности и противодействие глобализационным последствиям.

А. Красиков, считает, что участие в этом процессе государства и укрепление взаимосвязи церковной структуры в государствах, где есть представительство РПЦ, подтверждает замену культурологического понимания термина «цивилизация» политико-правовым. Например, как политический шаг воспринимается участие государственных деятелей в обсуждении проблем сохранения и укрепления русской культуры, неодобрение вызывает государственная инициатива в посредничестве налаживания диалога между Русской зарубежной Церковью и РПЦ до их объединения в 2007 г.

Может ли высший руководитель и гарант Конституции современного светского государства брать на себя роль посредника во взаимоотношениях между различными религиозными структурами, как это произошло в ноябре 2003 г. с передачей приглашения в Москву (от имени Патриарха Московского и всея Руси) предстоятеля Русской зарубежной церкви митрополита Лавра? [3]

— задает вопрос А. Красиков. На этот вопрос можно ответить утвердительно. Государство не может устранить себя из культурной сферы, от формирования вероисповедной политики, от процесса поддержания своего культурного и исторического прошлого. Политика государства направлена на обеспечение его единства и национальное самосознания. Эти функции государства прописаны в Конституции.

Действительно, «византийская модель» государственно-церковных отношений, которая позволяла транслировать и укреплять православный

дискурс культуры, была основой культурно-исторического процесса России. Эта модель дополнялась и державно-имперскими задачами, легитимизированными официально признанной сакральной идеологией «Москва — Третий Рим». Трансформированный «византизм», безусловно, вошел в культурно-идеологическую систему советского общества. Но, на наш взгляд, говорить о православной глобализации применительно к постсоветскому периоду истории России неверно. Глобализация предполагает включение в орбиту распространения единых ценностных паттернов не только религиозных и культурных аспектов, но и политических, социально-экономических, управленческих. Мы можем говорить о стремлении РПЦ при поддержке государства к укреплению цивилизационной идентичности того «русского мира» который воспринимался всегда как основа российской цивилизации, т. е. о попытках укрепления православных христианских ценностей на территориях, традиционно входивших в орбиту единого цивилизационного пространства. Мы не можем констатировать проникновения и усиления православного дискурса в системе ценностей стран, традиционно относящихся к «католическому миру» или к исламскому культурному пространству. И тем более нельзя говорить о политической и экономической экспансии на территорию исконного существования других цивилизаций. Следовательно, нельзя считать попытки укрепления религиозно-культурной идентичности на территориях веками принадлежавших к «русскому миру» процессом «православной глобализации».

Противостоять глобализационной парадигме через христианизацию культуры в тех государствах, где у РПЦ еще есть опора в лице верующих, где люди еще идентифицируют себя с «православным миром» — это цель, которую ставит Церковь и которую конкретизировал Патриарх Кирилл, отметив, что целью Русской Православной Церкви является «не инкультурация христианства, а христианизация культуры... Культуру нельзя использовать тактически: культура сама должна стать носительницей Христова благовестия» [5].

В 1990-х гг. РПЦ гораздо громче заявляла о своей позиции, когда дело касалось конкретных политических решений. Сложная политическая и социальная ситуация в стране, нестабильное положение власти, государственные кризисы и экономические трудности способствовали тому, что Церковь стала главным социальным институтом, обеспечивающим стабильность в обществе. Поэтому Церковь фактически возглавила процесс разработки нового законодательства, которое появилось в 1997 г. (Закон о свободе совести и религиозных объединениях), добилась ряда правовых преимуществ, вернула себе статус приоритетной религии и способствовала формированию кооперационной модели взаимодействия с государством. В XXI в. голос Церкви слышен не так громко. После заявлений Патриарха Алексия II о том, что «состояние государственно-церковных отношений близко к идеальным», сложилась такая ситуация, что причин выступать также громко, как и в конце XX в. не стало. Церковь заняла то место в государстве, которое соответствует ее представлениям в контексте модели «византийской симфонии», заявленной в «Основах социальной концепции Церкви». Поэтому оснований выступать более радикально за отмену тех реалий, в которой живет и сама

Церковь, не представляется. Главный враг для Церкви в современных условиях не глобализация, а ее проявления — секуляризм. Задача Церкви — бороться с проявлением секулярного мира, с его влиянием на конкретного человека. Как отметил Митрополит Илларион, председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата,

Церковь — это армия, которая борется за то, чтобы в мире царствовали абсолютные нравственные ценности и идеалы, а секулярное общество очень активно противостоит ей в этой борьбе. И силы, конечно, неравны. Представители секулярного мировоззрения в количественном отношении часто превосходят представителей религиозного. Причем борьба идет не за богословские истины. Наша миссия заключается не только в том, чтобы доказывать людям существование Бога, и уж тем более не в каких-то институциональных интересах. Эта борьба, прежде всего, за человеческую душу [1].

Итак, к началу XXI в. завершился важный этап формирования социальной концепции церкви. РПЦ сформировала свою позицию по отношению к современным процессам в России и в мире, к государству, определило свою миссию. Церковь содействовала становлению необходимых политико-правовых условий для своей социо-культурной деятельности. Настал период реализации ее социальной концепции. И этот новый период следует связывать с Патриархом Кириллом, который с момента интронизации на патриаршество сразу дал понять, что у Церкви есть целостное видение своей миссии. Можно отметить интересную тенденцию: в 1990-е гг. Церковь формировала свою концепцию параллельно с процессом становления религиозного вероисповедания и развитием кооперационной системы государственно-церковного взаимодействия. В начале XXI в. РПЦ объявляет о духовной модернизации вместе с курсом власти на модернизацию светскую.

К проблеме модернизации страны Патриарх Кирилл обратился еще тогда, когда возглавлял ОВЦС. На XI Всемирном Русском народном соборе он сформулировал несколько важных тезисов. Цель модернизации заключается в преодолении социальной несправедливости, для прогрессивных преобразований необходим поиск собственных национальных основ, на которых необходимо провести модернизацию. Суть их заключена в уважении ценностей земного мира и использовании их на пользу человека и общества. Они опираются на идеи Нила Сорского и Иосифа Волоцкого. Также источником традиций для правильной модернизации, по его мнению, является «Домостой», а ключевой идеей — идея о высоком духовном смысле труда. В отличие от бессмысленных трат ресурсов и бесконечного накопления богатства, такой труд несет благо. В качестве главного инициатора перемен Кирилл называет не Церковь, а государство, которое разработало идею «суверенной демократии» и «русского проекта», переосмыслив имперские идеи.

Концепция модернизации получила развитие после того, как Кирилл стал Патриархом. В своем первом интервью он сформулировал тезис о том, что «рациональный менеджмент, рациональная организация жизни не означает высокое качество человеческой жизни» [2]. Эта мысль не соответствует цен-

ностям европейского развития, в которых главной признается рациональная основа и собственные критерии уровня жизни. Характеризуя задачи Церкви, Патриарх Кирилл отметил:

слово Божией правды сегодня должно быть очень убедительным для людей. Люди должны услышать — современные люди, которые оторваны от традиции христианской жизни, от религиозной традиции, оторваны временем и не только временем, не только тяжелыми десятилетиями, которые наша страна и наша Церковь пережили. Сегодня в мировом масштабе происходит отрыв от религиозного наследия. Современное общество — это нерелигиозное общество, это общество, которое ставит в качестве главного критерия добра, основного критерия истины человеческую личность. И если об этом задуматься, то это колоссальной силы отрицательный вызов [2].

Характеризуя участие Церкви в процессе модернизации, Патриарх отметил:

любая модернизация, любая реформа, любая перемена должна осуществляться на основе фундаментальных ценностей... Поэтому главная, может быть, идея, с которой Церковь обращается к обществу в связи с модернизацией, заключается в том, что, модернизируя надстроечные ценности, мы должны сохранять и укреплять фундаментальные ценности. Всякая модернизация должна включать нравственное измерение... Гуманитарное, человеческое, нравственное измерения очень важны. И в этом смысле Церковь готова участвовать в общественном дискурсе в отношении темы модернизации и приветствует постановку этого вопроса на самом высоком государственном уровне в России сегодня [2].

Итак, Патриарх Кирилл видит необходимость церковного участия в процессе модернизации России. Церковь и в этом вопросе остается союзником государства, берет на себя духовное обоснование новых государственных задач. Можно констатировать стремление к укреплению союза с государством для реализации своей социально-культурной миссии. Необходимость борьбы с негативными проявлениями глобализации приводит к стремлению создать новую парадигму христиански направленного развития российского общества и укрепления цивилизационных основ. А это задача уже гораздо более трудная, нежели задача инкультурации христианской культуры, которую ставит католическая Церковь. Ее выполнение возможно только при условии тесного сотрудничества с государством.

Таким образом, период, который переживает Русская Православная Церковь и все российское общество, действительно, можно назвать переходным и переломным. 20 лет постсоветского периода только определили положения, статус, задачи развития Церкви. Закончился институциональный этап восстановления Церкви в России, начинается этап борьбы за сохранение и укрепление христианской православной парадигмы. По словам Святейшего Патриарха Кирилла, перед христианами стоят две задачи: «Они должны хорошо знать современную культуру и современного человека... и должны стремиться преобразовать эту культуру на христианских началах, сделать ее культурой “охристовленной”» [5].

ЛИТЕРАТУРА

1. Митрополит Волоколамский Иларион. Призрак христианофобии бордит по Европе. Интервью председателя Отдела внешних церковных связей митрополита Волоколамского Илариона «Российской газете» (федеральный выпуск № 5449 (73). 7 апреля 2011 г. // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1447541.html> (дата обращения: 14.08.2013).
2. Интервью Святейшего Патриарха Кирилла для программы «Национальный интерес» (телеканал «Россия»). 26 ноября 2011 г. // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/950675.html> (дата обращения 12.09.2014).
3. Красиков А. А. Глобализация и православие // Русский Архипелаг. Сетевой проект Руского мира [Офиц. сайт]. URL: <http://www.archipelag.ru/geoculture/religions/Eurasia/orthodoxy> (дата обращения: 12.09.2013).
4. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. 26 июня 2008 г. // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html> (дата обращения 15.09.2013).
5. Святейший Патриарх Кирилл отказался инкультурировать христианство. 1 февраля 2010 г. // Богослов.ru. Научно-богословский портал [Офиц. сайт] URL: <http://www.bogoslov.ru/text/573415/index.html>. (дата обращения 03.10.2013).

УЧАСТИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ В РАБОТЕ ОБЩЕСТВЕННЫХ СТРУКТУР УГОЛОВНО-ИСПОЛНИТЕЛЬНОЙ СИСТЕМЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Предлагаемая статья касается вопросов, относящихся к практике взаимодействия Русской Православной Церкви и пенитенциарной системы России в настоящее время и обращена к перспективам развития тюремного служения Церкви в условиях современной действительности.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, тюремное служение, право, Церковь и общество.

*Protopriest Oleg Skomoroh
Orthodox Clergy Participation in the Social Structures
of the Penitentiary System of the Russian Federation*

The article touches upon some questions concerning the practice of prison ministry of the Russian Orthodox Church at present, turns to the experience of cooperation with the Penal Executive System in Russia and to the prospects for developing social activity of the Church in the present-day circumstances.

Key words: the Russian Orthodox Church, prison ministry, law, Church and society.

Основными формами тюремного служения в местах лишения свободы, как 20 лет назад, так и в настоящее время являются Богослужение, исповедь, миссионерская беседа. За последние годы динамично развиваются программы по катехизации и различным формам религиозного образования — очного и дистанционного. Особое внимание уделяется проблемам несовершеннолетних правонарушителей и освобождающихся из мест лишения свободы. Безусловно, возвращение в общество законопослушных граждан является основной задачей и государственных органов уголовно-исполнительной системы (УИС) и общественных институтов, заинтересованных в коренном реформировании Российской пенитенциарной системы и снижении рецидива преступности, достигающей сейчас 50–60%.

* Протоиерей Олег Александрович Скоморох — кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской православной духовной академии, председатель Отдела Санкт-Петербургской епархии по тюремному служению, skomorokh@mail.ru.

Для привлечения внимания Общественности к проблемам УИС в последние годы были созданы два социальных института, в работе которых принимают участие священнослужители Русской Православной Церкви: Общественный совет при Федеральной службе исполнения наказания России и Общественные наблюдательные комиссии (ОНК) при Общественной Палате Российской Федерации.

Общественные советы при ФСИН по проблемам деятельности уголовно-исполнительной системы созданы в соответствии с Указом президента России 2006 г. [2], распоряжением Министра юстиции Ю. И. Калинина в 2007 г., как постоянный совещательно-консультативный орган при Главном управлении в Москве и при региональных управлениях для привлечения общественности к участию в решении различных вопросов пенитенциарной системы: защите прав и оказанию помощи сотрудникам, работникам и ветеранам УИС, а также подозреваемым и осужденным, находящимся в местах лишения свободы. Основными задачами Советов являются: координация взаимодействия различных общественных организаций и религиозных конфессий с учреждениями и управлениями ФСИН России в работе по реформированию УИС; информирование общественности о деятельности ФСИН России; содействие в получении осужденными, особенно несовершеннолетними, образования; организация социальной реабилитации бывших осужденных; участие в обсуждении с органами государственной власти вопросов совершенствования нормативной правовой базы по соблюдению прав сотрудников и ветеранов УИС, а также заключенных, находящихся в местах лишения свободы [3].

Общественные Наблюдательные Комиссии учреждены согласно Федеральному закону № 76-ФЗ от 10.06.2008 г. «Об общественном контроле за обеспечением прав человека в местах принудительного содержания и о содействии лицам, находящимся в местах принудительного содержания» [4]. Главной задачей Комиссий, как видно из названия закона, является осуществление общественного контроля за обеспечением прав осужденных и подследственных, подготовка предложений и решений по результатам визитирования, а также содействие взаимодействию различных общественных, правозащитных и благотворительных организаций с органами государственной власти и администрациями учреждений, исполняющих наказание. Здесь важно отметить, что государственная власть сама закрепила за обществом, в лице Общественной Палаты РФ, право формирования корпуса наблюдателей этой общественной общероссийской организации. В результате был создан «Совет общественных наблюдательных комиссий», который объединяет порядка 700 членов ОНК в 78 субъектах России.

Необходимость участия Церкви в делах, касающихся как общества в целом, так и каждой личности в частности, обозначена в Социальной концепции Русской Православной Церкви:

III.8. Церковь может взаимодействовать с государством в делах, служащих благу самой Церкви, личности и общества. Для Церкви такое взаимодействие должно быть частью ее спасительной миссии, охватывающей всестороннее попече-

ние о человеке. Церковь призвана принимать участие в устройении человеческой жизни во всех областях, где это возможно, и объединять соответствующие усилия с представителями светской власти. Области сотрудничества Церкви и государства в нынешний исторический период являются, среди прочих:

г) дела милосердия и благотворительности, развитие совместных социальных программ;

ж) попечение о воинах и сотрудниках правоохранительных учреждений, их духовно-нравственное воспитание;

з) труды по профилактике правонарушений, попечение о лицах, находящихся в местах лишения свободы;

Традиционной областью общественных трудов Православной Церкви является печалование перед государственной властью о нуждах народа, о правах и заботах отдельных граждан или общественных групп [5, с. 160–161].

Участие священнослужителей в работе ОНК благословил святейший Патриарх Кирилл в своем обращении ко всем Епархиям о выдвигении кандидатов в ОНК от РПЦ при образовании первого призыва ОНК в 2009 г. Во время формирования второго призыва ОНК в 2011 г. от председателя Синодального отдела по тюремному служению Московского Патриархата Преосвященного Иринарха поступило обращение ко всем правящим Архиереям о включении священнослужителей в работу ОНК.

Церковь — не правозащитная организация, однако Она заботится, в том числе, и о правах человека на протяжении тысячелетий. Для Ветхозаветной Церкви — народа Израиля источником власти и права было Божественное Откровение. Священное Писание содержит в себе не только этические нормы, но и нормы уголовного права. Ветхозаветный храм мог стать убежищем для преступника — невольного убийцы, если тот смог прибежать к жертвеннику или достичь города, выбранного как убежище для убийц (Исх. 21: 13–14, Числ. 35: 11). В Новом Завете Господь Сам был узником: «...в темнице был, и вы пришли ко Мне» (Мф 25: 36). В послании Филимону Ап. Павел заботится о правах беглого раба, прося его господина простить и принять его как брата (Фил. 1: 10–12).

Если рассматривать правозащитную миссию Церкви об осужденных и подследственных в современный период, то оно опирается, прежде всего, на «Основах учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека», принятых Архиерейским собором 2008 г.:

С древних времен и до сего дня Православная Церковь печалует перед властью за людей несправедливо осужденных, униженных, обездоленных, подвергаемых эксплуатации. Милосердное ходатайство Церкви распространяется и на тех, кто несет справедливую кару за преступления. Церковь также многократно призывала остановить насилие и смягчить нравы, когда разгорались конфликты, в ходе которых попирались права человека на жизнь, здоровье, свободу и достоинство. Наконец, в годы богоборческих гонений православные иерархи, священнослужители и миряне обращались к власти и обществу, защищая свободу исповедания веры, отстаивая право на широкое участие религиозных общин в жизни народа [6, с. 14].

Печалование Церкви выражалось, прежде всего, в частных обращениях священнослужителей с ходатайствами об условно-досрочном освобождении, изменении условий содержания, помиловании, решении каких-либо проблем заключенных, о которых пастырям становилось известно из личного общения с ними. При этом повлиять на определенные ситуации, ставшие известными из исповеди или при необходимости сохранить втайне, от кого стала известна та или иная информация, было невозможно. Участие в правозащитной деятельности в новых формах предоставляет в этом смысле гораздо более серьезные возможности.

В этой сфере, пожалуй, первыми следует отметить Общественные советы при региональных управлениях ФСИН. В декабре 2003 г. впервые в России был создан региональный Общественный совет при ГУ ФСИН России по Красноярскому краю. Тогда он стал первым органом общественного контроля за местами лишения свободы, созданный на территории России. В состав Совета вошли представители правозащитных организаций, Комитета по защите прав человека, Юридической клиники Сибирского Федерального Университета, религиозных организаций, деятели культуры и спорта, средств массовой информации.

Участие в Общественных наблюдательных комиссиях

Представители Русской Православной Церкви в настоящее время принимают самое активное участие в работе Общественных наблюдательных комиссий и Общественных советов: они выезжают с проверками по жалобам подследственных и осужденных, заседают в Административных комиссиях по Условно-досрочному освобождению, которые в рамках реформирования уголовно-исполнительной системы расширяются в комиссии социальных лифтов, с наделениями полномочиями по изменению условий содержания для осужденных в учреждениях. Также православные священнослужители привлечены к работе региональных Комиссий по помилованию, созданных по Указу Президента России в 2001 г. [1]. В тех регионах, где священнослужители участвуют в работе ОНК и программах Общественных советов, отмечается плодотворное сотрудничество с общественными организациями и государственными структурами ФСИН. Среди наиболее положительных примеров можно отметить Красноярский и Санкт-Петербургский, Нижегородский, Орловский и Тамбовский регионы. Однако во многих регионах в состав ОНК не входят представители от Русской Православной Церкви. И тому есть целый ряд причин.

Так, согласно п. 2 ст. 10 «Федерального закона об общественном контроле за обеспечением прав человека в местах принудительного содержания и о содействии лицам, находящимся в местах принудительного содержания», «Правом на выдвижение кандидатур в состав общественной наблюдательной комиссии обладает общероссийское, межрегиональное или региональное общественное объединение, имеющее государственную регистрацию, осуществляющее свою деятельность не менее пяти лет со дня его создания, уставной целью

или направлением деятельности которого является защита или содействие защите прав и свобод человека и гражданина. Руководящий коллегиальный орган общественного объединения может выдвинуть не более двух кандидатур в состав общественной наблюдательной комиссии» [см. 4]. Церковь же, по мнению Общественной Палаты Российской Федерации, не имеет в Уставе и направлениях деятельности защиту прав, поэтому, соответственно, не может выдвигать кандидатуры непосредственно от своего лица, делая это от имени правозащитных организаций. Данное обстоятельство существенно затрудняет возможность большего представления священнослужителей в ОНК.

В разных регионах развитие правозащитных организаций неодинаково, кроме того различны взаимоотношения правозащитников с представителями Церкви. Необходимо также учитывать кадровые замены: при таких заменах целесообразно заменить священника и в составе ОНК, хотя ст. 10 не содержит уточнений о процедуре замены члена ОНК. Важным элементом работы в ОНК является подготовка священнослужителей к правозащитной деятельности. Здесь важно хорошо знать содержание закона ФЗ-76, в рамках которого осуществляется наше служение. Особенно это относится к ст. 22 «Формы содействия общественных объединений лицам, находящимся в местах принудительного содержания». Приведем наиболее существенные пункты этой статьи:

1. Основными формами содействия лицам, находящимся в местах принудительного содержания, являются:

3) участие в обеспечении их свободы совести и вероисповедания (что является основной задачей пастырской деятельности в УИС);

7) оказание помощи администрации места принудительного содержания в организации досуга осужденных к лишению свободы, несовершеннолетних правонарушителей (организация концертов, выставок, лекций, просмотров кино- и видеofilmов, других культурных и просветительских мероприятий), проведении мероприятий по правовому просвещению осужденных к лишению свободы, несовершеннолетних правонарушителей (традиционными стали праздничные поздравления и благотворительные акции «Рождество за решеткой», «Благодатный огонь», «Пасха»);

8) оказание содействия администрации места принудительного содержания в улучшении библиотечного обслуживания подозреваемых и (или) обвиняемых, осужденных к лишению свободы, несовершеннолетних правонарушителей, организации их подписки на газеты и журналы, оборудовании спортивных площадок в учреждениях, исполняющих наказания, обеспечении их спортивным оборудованием и инвентарем (формирование библиотек духовной литературы, организация различных видов обучения и проведение спортивных мероприятий также является одним из направлений деятельности тюремного служения);

9) оказание помощи психологической службе учреждения, исполняющего наказания (достаточно часто тюремному священнику приходится поддерживать малодушных и унывающих, находящихся в местах лишения свободы);

11) участие в проведении мероприятий по пропаганде законопослушного поведения, здорового образа жизни, поддержанию и укреплению социально полезных связей осужденных к лишению свободы, несовершеннолетних правонарушителей (ср. с Основами социальной концепции РПЦ: «IX. 2. Профилактика преступности возможна прежде всего через воспитание и просвещение, направленные

на утверждение в обществе истинных духовных и нравственных ценностей... лучшей формой предотвращения нарушений закона является проповедь честного и достойного образа жизни, особенно в среде детей и юношества» [см. 5, с. 179]);

13) оказание содействия в поддержании и укреплении связей между осужденными к лишению свободы, несовершеннолетними правонарушителями и их семьями, налаживании контактов с лицами и организациями, находящимися за пределами мест принудительного содержания (здесь следует вспомнить о многочисленных и разнообразных программах по налаживанию семейных и социальных связей, а также реабилитационных программах, осуществляемых Православными организациями, специализирующимися на тюремном служении) [4].

Таким образом, «содействие лицам, находящимся в местах принудительного содержания» — понятие емкое, включающее в себя все формы взаимодействия общественных институтов, Русской Православной Церкви и государственной пенитенциарной службы. Все наше служение, все совместные с общественными и правозащитными организациями проекты являются реализацией ФЗ-76, подводящего законодательное основание нашего попечения о в узлах сущих.

В целом можно отметить следующие положительные стороны участия священнослужителей в работе ОНК и Общественных советов ФСИН. Доверие к пастырям со стороны заключенных и администрации облегчает работу Комиссий и Советов. Независимое и справедливое отношение пастырей является залогом объективности оценок и решений. Многолетний опыт пастырского тюремного служения позволяет священнослужителям грамотно понимать все стороны пенитенциарного процесса, предоставляет возможность урегулирования конфликтных ситуаций, связанных с исповеданием веры, проблем в области религии, оказывает практическое содействие лицам, находящимся в местах принудительного содержания. Поэтому для дальнейшего развития взаимодействия Церкви и Общественных Советов и Комиссий необходимо продолжать вовлечение в их работу священнослужителей на епархиальном уровне.

Что же касается ОНК, то здесь необходимо, с одной стороны, используя административный ресурс епархиальных архиереев, устанавливать связи с региональными общественными палатами и правозащитными организациями для выдвижения от своих организаций кандидатов из числа тюремных священнослужителей, с другой стороны, готовить законодательную инициативу о внесении изменений в ФЗ-76 от 10 июня 2008 г., уточняющих процедуру при избрании или замене членов ОНК. Сегодня необходимо добиваться того, чтобы Церковь, как общественная религиозная организация, на основании своих основных документов — Основ социальной концепции РПЦ и Основ учения РПЦ о достоинстве, свободе и правах человека — имела возможность выдвигать кандидатов в ОНК от своих приходов и епархий, как юридических лиц. Участие же в работе Комиссий и Советов позволяет налаживать эффективное взаимодействие в целом с общественными и государственными структурами, занимающимися вопросами социальной защиты подследственных и осужденных, их подготовки к освобождению и социальной адаптации освобождающихся из мест лишения свободы. Это, в свою очередь, объединяет всех представителей общества и Церкви, задействованных в тюремном служении.

ЛИТЕРАТУРА

1. О комиссиях по вопросам помилования на территориях субъектов Российской Федерации. Указ Президента Российской Федерации от 28 декабря 2001 г. № 1500 // Собрание законодательства Российской Федерации от 2001 г. (часть 2).— № 53.— Ст. 5149.
2. О порядке образования Общественных советов при федеральных министерствах, федеральных службах и федеральных агентствах, руководство деятельностью которых осуществляет Президент Российской Федерации, при федеральных службах и федеральных агентствах, подведомственных этим федеральным министерствам. Указ Президента Российской Федерации № 842 от 4 августа 2006 г. // Собрание законодательства Российской Федерации от 2006 г.— № 32.— Ст. 3539.
3. О создании Общественного совета при Федеральной службе исполнения наказаний по проблемам деятельности уголовно-исполнительной системы. Приказ ФСИН Минюста России № 32 от 26 января 2007 г. // Ведомости уголовно-исполнительной системы.— 2007.— № 9.— С. 49.
4. Об общественном контроле за обеспечением прав человека в местах принудительного содержания и о содействии лицам, находящимся в местах принудительного содержания. Федеральный закон № 76-ФЗ от 10 июля 2008 г. // Собрание законодательства Российской Федерации от 2008 г.— № 24.— Ст. 2789.
5. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Юбилейный архиерейский собор Русской Православной Церкви. Сборник докладов и документов.— СПб., 2000.— С. 150–212.
6. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. Архиерейский собор Русской Православной Церкви М., 2008 // ЖМП.— 2008.— № 9.— С. 4–15.

НАЦИОНАЛЬНОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ: ПРОБЛЕМА ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

Статья посвящена раскрытию сущности национального и религиозного, диалектики их отношений в истории общества, Пристальное внимание уделено специфике проявления и переплетения национального и религиозного в современном российском обществе.

Ключевые слова: религия, вера, нация, национальный, общество, церковь, национализм, толерантность, интолерантность, раскол, конфликт.

Grigorenko Y.

The National and the Religious: the Problem of Interrelation

The article analyses the essence of national and religious, dialectics of their relations in the past and in the present. The specific character of manifestation and interrelations in contemporary Russian society are dealt with.

Key words: religion, faith, nation, national, nationalism, society, church, tolerance, intolerance, confession, schism, conflict.

Наша страна, как известно, является поликонфессиональным (более 80 религиозных течений) и полиэтническим (более 180 народов и этнических групп) государством, в котором в последние десятилетия активизируется деятельность одновременно и этно-национальных движений и религиозных объединений, наблюдается рост национального самосознания и численности верующих.

В связи с этим крайне актуальным является изучение причин и следствий национального и религиозного возрождения в нашей стране. Российские ученые активно исследуют то влияние, которое оказывает религиозный фактор на общественную жизнь нашей страны в целом, на различные ее сферы в отдельности, в том числе и на национальную [2; 6; 12; 14; 17; 18].

Религия, относясь к духовной сфере культуры, выполняет, как и вся культура в целом, важные и, несомненно, позитивные социальные функ-

* Григоренко Юрий Андреевич — аспирант кафедры религиоведения Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, yuriygrigorenko@yandex.ru.

ции [15]. Среди этих функций следует выделить прежде всего функцию интегрирующую. Как показал известный американский социолог Парсонс, социальные институты, одним из которых является религия, выполняют различные функции в жизни общества, в том числе и функцию интеграции общества в единое социальное целое. Эти институты сплачивают членов социума путем формирования у них чувства культурной, этнической, религиозной общности. Бесспорно, что эту же функцию выполняла и по-прежнему выполняет религия как социальный институт. Особенно заметной эта интегративная функция религии была в начале человеческой истории, когда этнические общности только формировались. Именно поэтому исторические религиозные общности старше, чем общности этнические. Э. Дюркгейм убедительно доказал, что у первобытных племен именно религия и религиозная символика выполняла роль маркера, который символизировал племенное единство. Такое положение сохранилось и позже, так как религиозная символика оказалась связанной с символикой не только национальной, но и государственной. В результате произошли семиотические трансформации [11], способствующие символическому слиянию религии, этноса и государства. Очень часто религиозные символы, скажем, святых, превращались в главные национальные и даже государственные символы. Поэтому отрицание государственных религиозных культов однозначно рассматривалось как вызов государству. В последующем религия продолжала выполнять интегративную функцию, способствуя рождению государств, наций, цивилизаций [12, с. 218–229; 7, с. 25].

Не исчезает связь национального и религиозного и позднее, в момент распространения мировых религий. Для нашего анализа важнее всего история христианизации Европы, России. В западноевропейские и русские земли христианство пришло как сложная развитая система верований и ценностей, сформировавшихся совсем в другой социокультурной среде. Поэтому столь длительным был период христианизации как западноевропейских, так и восточнославянских племен и народов. Распространение христианства среди язычников не означало, впрочем, полное уничтожение языческой культуры. И речь здесь идет не о двоеверии, господствовавшем среди европейцев и славян длительное время, а о превращении языческих богов в христианских святых, о соединении новых для крестьян христианских обрядов с многовековыми наблюдениями аграрного и метеорологического характера. Как свидетельствуют исторические источники, христианской церкви в начале Средневековья пришлось считаться с местными языческими традициями. Так, римский папа Григорий I в одном из своих посланий, адресатом которого был архиепископ Кентерберийский Меллиус, советует английским священниками-миссионерам при христианизации местного населения не спешить и не стремиться сразу покончить с языческими верованиями. В частности, он рекомендует не уничтожать самих капищ, а разрушать лишь идолов. После этого, указывал он, надо опрыскивать языческие святилища святой водой и использовать на благо новой веры, размещая в них христианские алтари, мощи. В результате такой политики, считал папа, новые христиане в привычных для них местах легче откажутся от свойственных им суеверий

и заблуждений и перейдут к истинной вере. Коль скоро они привыкли совершать обряд жертвоприношения скота и птицы своим демонам, то, уточняет папа, «нужно дать им взамен нечто праздничное», разрешая им, конечно же, только в дни святых, сходится вместе на религиозные пиршества. Как писал папа, «пусть они не приносят животных в жертву дьяволу, а убивают их для собственного пропитания во славу Господа и за все благодарят Его». Папа вынужден был пойти на это, потому, что слишком трудно было заставить местное языческое население отказаться от своих традиций, прежде всего от земледельческих ритуалов, связанных с наблюдениями за небесными телами. Так, аббатиса Маркуита, которая была основательницей вестфальского монастыря, в 939 г. позволила своим крестьянам устраивать в день Троицы процессии «взамен языческого обхода полей». Цель, которую она преследовала, заключалась в том, «чтобы лучше был урожай на полях» [4, с. 45].

Приведенный выше фрагмент из послания римского папы есть свидетельство того, что в процессе христианизации языческого населения происходит то, что можно назвать этнизацией религии, в данном случае христианства. «Благодаря этнизации увеличивается популярность религии среди данного народа, но одновременно увеличивается и возможность ее неортодоксальной трактовки. Эта проблема стоит перед различными церквями, особенно часто они с ней сталкиваются в своей миссионерской деятельности» [2, с. 14]. И авторы данного фрагмента совершенно правы, о чем и свидетельствуют вышеприведенные исторические примеры.

Однако не только в далеком прошлом христианские миссионеры для обращения автохтонного населения в христианство стремились учитывать местные традиции и обычаи. Так, чтобы увеличить свою паству консервативная Римско-католическая церковь после II Ватиканского собора в период понтификата Иоанна Павла II пошла на использование местных традиций и обычаев, местной музыки и танца в католическом богослужении с целью укрепления позиций католицизма среди автохтонного населения. Дозволено было даже проведение богослужения не на латинском языке, а на местном.

Проблема гармоничного сочетания национального и интернационального в христианстве обсуждается и в Русской Православной Церкви. На Архиерейском соборе в заключительном документе «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», в частности, говорится, в частности, прозвучало такое мнение: «...культурные отличия отдельных народов находят свое выражение в литургическом и ином церковном творчестве, в особенностях христианского жизнеустройства. Все это создает национальную христианскую культуру» [1, с. 12].

Религия становится «своей», родной, являясь неотъемлемой частью национальной культуры, способствуя национально-культурной идентичности верующих и даже неверующих. В результате наблюдается прямое слияние этнической и религиозной, точнее, социокультурной идентичности. В связи с этим стоит упомянуть о результатах российских социологических исследований последних лет. Они фиксируют различия в численности собственно верующих и количестве приверженцев конфессий в нашей стране. Так, отрицая свою религиозность при мировоззренческой самоидентификации,

около 20% представителей различных народов, проживающих в России, одновременно сознательно относят себя к приверженцам определенных религиозных традиций. На основании этих цифр можно сделать вывод о том, что «православие воспринимается не только как собственная религиозная система, а как естественная для этих респондентов культурная среда, национальный образ жизни (“русский, поэтому православный”, “татарин, поэтому мусульманин”) [2, с. 9].

Крайне важную функцию религия выполняет в моменты кризиса (войны, занятие родной территории захватчиками, изменение социального строя и связанная с этим ломка общественных и культурных ценностей). Религия в это время работает в двух направлениях: во-первых, в направлении мобилизации социума, этноса на сопротивление, а во-вторых, в направлении его выживания в этих условиях, в направлении сохранения у субъекта (жертвы) исторических испытаний этнокультурной идентичности. Последнее связано прежде всего с тем, что религиозное глубоко укоренено в народных традициях. Духовные традиции (религиозные, этнические), в отличие от политических или экономических, отличаются традиционностью, консерватизмом. В течение многих столетий они продолжают оставаться неизменными, несмотря на то что вокруг меняются политические режимы, государства, экономические уклады. В этом смысле религиозные и национальные ценности уникальны: они как бы законсервировались в том виде, в каком они появились [3, с. 15–24].

Такой консерватизм религиозных ценностей, их глубокое проникновение в национальное сознание поэтому и играет важную позитивную роль в жизни народов, которые оказались под угрозой исчезновения, живут под властью оккупантов-чужеземцев или же обречены на рассеяние в других странах, среди других народов. Среди этих народов были и есть польский, еврейский, армянский, грузинский, болгарский, сербский, арабский и т. д. (К таким народам относится сегодня и русский народ. Поэтому сейчас актуальным стало понятие «русский мир», что хорошо понимают и наши православные лидеры, которые всячески содействуют сохранению национально-культурной идентичности тех русских, которых политики после распада СССР обрекли на проживание на чужбине.) История указанных выше народов показывает, что пока народы верны своим культурно-религиозным ценностям, пока они сохраняют свою религию, свою письменность, свою историческую память, то они могут не опасаться ассимиляции и, как показывает история, могут даже восстановить свою государственность. Прекрасно осознавая это, в самых различных точках земного шара агрессоры, решившие завоевать чужие земли и вытеснить коренное население этих земель, всячески пытаются лишить людей исторической памяти, уничтожить их язык, уничтожить их культуру. Так, «в конфликте в бывшей Югославии противостояние между сербами и албанцами было по природе своей этно-конфессиональным, причем включенность религиозного фактора определила особую бескомпромиссность радикалов, стремившихся выкорчевать все, связанное с чужой для них культурой и религией. Хорошо известны примеры разрушения православных храмов и монастырей, противостоять которому не смогли даже силы КФОР» [16, с. 26].

Тесная связь национального и религиозного, однако, может иметь и отрицательные последствия. В условиях роста национальных конфликтов радикалы и экстремисты всех мастей могут попытаться придать им религиозную окраску. Происшедшие в нашей стране в 1990-е гг. события подтверждают справедливость этого вывода. Эти события убедительно показывают, что национальное и религиозное возрождение может иметь не только позитивные, но и негативные результаты. Религиозный фактор может способствовать не только процессам интеграции и консолидации многонационального общества, но также действовать и в обратном направлении — содействовать процессам дезинтеграции, дестабилизации, противопоставления одних групп населения другим. Эти события продемонстрировали, что в условиях обострения межнациональных отношений в обществе религиозные лозунги могут использоваться для усиления этнической нетерпимости, вражды между людьми разной национальности, между разными народами. Особенно возрастает опасность наложения на этнические конфликты противоречий религиозных, как это случалось во многих полиэтнических и поликонфессиональных государствах в прошлом столетии. Угрожала эта опасность и нашей стране после распада СССР. Такую опасность осознали раньше всех религиозные лидеры Российской Федерации. Мусульманские и православные лидеры страны участвовали в урегулировании противоречий, которые возникли в Татарстане, в Чечне, в других регионах Федерации. В 1998 г., т. е. в то время, когда в стране набрали силу центробежные тенденции, быстро принявшие национальную окраску, лидеры традиционных для России религий провели специальную конференцию «Религиозная вера и человеческая вражда». Ее участники с печалью констатировали наличие в нашей стране такой вражды, показали ее негативное влияние на отношения между разными народами и религиями. Одновременно они резко выступили против всех обвинений религии в разжигании атмосферы этнической нетерпимости и вражды между народами. Они резко осудили тех, кто использует религиозную проблематику с целью противопоставления народов России, призвали верующих, принадлежащих к разным конфессиям и религиям, проявлять толерантность в отношениях между собой, уважать обычаи и традиции всех народов.

Позднее эти же идеи были развернуты подробнее и нашли свое выражение в официальных документах различных религиозных Церквей и Центров России. В частности, в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» было прямо указано на то, что в ряде ситуаций национальные чувства могут быть причиной греховных явлений, к которым в Концепции были отнесены агрессивный национализм, национальная исключительность, межэтническая вражда и т. д. Было подчеркнуто: «Православной этике противоречит деление народов на лучшие и худшие, принижение какой-либо этнической или гражданской нации... Противостоя таким греховным явлениям, Православная Церковь осуществляет миссию примирения между вовлеченными во вражду нациями и их представителями. Так, в ходе межэтнических конфликтов она не выступает на чьей-либо стороне, за исключением случаев явной агрессии или несправедливости, проявляемой одной из сторон» [10, с. 45–46].

Своих православных коллег поддерживают и мусульманские лидеры России. В 2001 г. советом муфтиев России был подготовлен важный документ «Основные положения социальной программы российских мусульман», в котором написано, что «истинно верующий человек не будет источником раздора и конфликтов в отношении с другими людьми», что мусульманское духовенство, мусульманские проповедники и теологи «стоят на позициях упорочения межнационального согласия, мира и спокойствия в обществе» [8, с. 24]. Аналогичные мысли содержатся и в «Основах социальной концепции иудаизма в России», в которых говорится о равенстве всех религий, народов в мире, о недопустимости национального или религиозного превосходства [9].

Позицию возглавляемых ими организаций более подробно раскрыли их лидеры в своих выступлениях на тему религиозной и национальной толерантности. Так, свою позицию Алексей II подробно изложил в своем выступлении на Всемирном саммите религиозных лидеров, проходившем в Москве 3–5 июля 2006 г. В частности, он заявил:

Мы хорошо знаем, сколь мощной объединяющей силой может быть религия, но не менее хорошо видим, к чему ведет самозваная проповедническая деятельность отдельных экстремистских лидеров, идеологов, цинично использующих чувства верующих. Мы видим, как тонка грань, за которой может быть развязана война и насилие, может пролиться кровь, и обязаны противопоставить этому самый широкий межконфессиональный диалог. Убежден, у проповедников конфронтации нет ничего общего с истинными целями религиозных объединений. Ведь любая из мировых религий основана на фундаментальных ценностях добра, справедливости, миролюбия, милосердия. Именно их универсальность делает религию и церковь важнейшими факторами интеграции общества... И в современной России толерантность и веротерпимость являются основой гражданского мира, важным фактором социального прогресса. Конечно, и мы сталкиваемся со всеми «язвами» сегодняшнего дня, со всеми проблемами сегодняшнего дня. Между тем отношения религиозных объединений и государства в нашей стране строятся на принципах свободы и совести, свободы совести и вероисповедания, на равенстве всех религиозных организаций перед законом, невмешательстве государства в их деятельность. Это основополагающий принцип нашего взаимодействия с религиозными конфессиями. Такое отношение способствует решению ключевых общенациональных задач [6, с. 13–16].

С призывом признать высшей ценностью человеческого бытия религиозную толерантность (веротерпимость) постоянно обращается к человечеству, к гражданам России и нынешний глава Русской Православной Церкви Патриарх Кирилл. Так, в своем выступлении на встрече с участниками конференции «Свобода вероисповедания: проблема дискриминации и преследования христиан» (Москва, 1 декабря 2011 г.) он заявил:

Совесь в сердце человека, осознание связи каждой личности с Творцом — будь то христианин, мусульманин, иудей или представитель иной религиозной традиции — может преобразить отношения между людьми различных убеждений, стать решающим барьером на пути преследований и дискриминации по признаку

принадлежности к религии. Греховная гордыня может облекаться и в личину религиозности, когда человек считает себя верующим настолько, насколько глубоко и фанатично ненавидит тех, кто придерживается иных взглядов. Рост религиозного экстремизма является оборотной стороной радикального секуляризма — они едины в своих подходах к инакомыслию и в попытках изменить окружающую действительность по примитивной схеме «свой-чужой» [17].

Аналогичной позиции придерживаются духовные лидеры и других религий и конфессий в современной России. Так, один из духовных лидеров российских мусульман, председатель Совета муфтиев России, шейх Равиль Гайнутдин так формулирует цель российских мусульман:

Жить в мире со всеми народами и религиями, мирить, а не стравливать между собой людей, укреплять, а не разрушать веру, не поддаваться на провокации, не оскорблять чувств людей, принадлежащих к другим верованиям, не противоборствовать, а созидать. Мудрые правители должны осознать, какой высокий созидательный потенциал заключен в исламе. Мы способны внести и вносим реальный вклад в укрепление мира между народами, в установление реальной дружбы, добрососедства, в обеспечение экономического развития России [13, с. 109].

Связь национального и религиозного в прошлом и настоящем, таким образом, — это актуальная проблема российского общества. И решаться она должна совместными усилиями ученых, относящихся к различным областям гуманитарного знания: политологии, социологии, истории, этнографии и, конечно же, религиоведения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Архиерейский собор Русской Православной Церкви: Документы. — М., 1994. — 208 с.
2. Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания / Отв. ред. М. П. Мchedлов. — М., 2007. — 368 с.
3. Григоренко А. Ю. Религиозная культура и духовно-нравственное воспитание в школе // *Universum: Вестник Герценовского университета*. — 2010. — № 8. — С. 15–24.
4. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. — М., 1990. — 396 с.
5. Определение Освященного Архиерейского Собора о вопросах внешней деятельности Русской Православной Церкви // *Журнал московской патриархии*. — 2004. № 10. — С. 13–16.
6. Идентичность и конфликт в постсоветских государствах. Сб. статей. — М., 1997. — 488 с.
7. Красиков А. А. Религиозный фактор в европейской и российской политике (исторический аспект). — М., 2000. — 134 с.
8. Основные положения социальной программы российских мусульман / Совет муфтиев России. — Ярославль: ДИА-пресс, 2001. 43 с.

9. Основы социальной концепции иудаизма в России URL: <http://www.archipelag.ru/agenda/strateg/konfess/conception/judaism/>

10. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви.— М., изд-во Московской Патриархии, 2000. 158 с.

11. Прилуцкий А. М. Метафорика религиозного ритуального дискурса // Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии.— 2012.— № 2.— С. 21–38.

12. Религия и национализм. Сб. статей / Под ред. А. А. Нуруллаева, И. В. Подберёзкого и др.— М., 2000.— 240 с.

13. Роль религиозных деятелей в решении этнических конфликтов (Материалы «круглого стола») // Толерантность: объединяя усилия. Материалы конференции.— М., 2002.— С. 107–121.

14. Российская цивилизация. Этнокультурные и духовные аспекты: Энциклопедический словарь.— М., 2001.— 543 с.

15. Соколов Э. В. Культура и личность.— Л., 1972.— 447 с.

16. Этноссы и конфессии на Востоке: конфликты и взаимодействие/ Отв. ред. А. Д. Воскресенский.— М., 2005.— 576 с.

17. Shmonin, Dmitry, *Theology in Secular and Denominational Universities in Contemporary Russia: Problems and Prospects for the Development of Religious Education // Islamic Education in Secular Societies / Ednan Aslan, Margaret Rausch (eds.)*, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang edition 2013. (Wiener Islamstudien. Bd. 4). Pp. 237–246.

18. Shmonin, Dmitry. Religion and education in contemporary Russia: the dynamics of recent years // *Analysis ISPI*, 2014, No 233.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ. СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТУРЫ

УДК 101.1

С. В. Кудряшов*

«БЫТИЕ ПРИ КЛАССИКЕ» И ЕГО ПЕРСПЕКТИВЫ

В статье показан тупиковый характер творческого посыла в современной культурной ситуации, деструктивная роль которой способствует созданию симулякров в культуре. Как одна из мыслимых перспектив, рассматривается возможность «бытия при классике», то есть особой формы творческой деятельности, ориентированной на вхождение в мир классической традиции при сохранении своих собственных творческих оснований.

Ключевые слова: деструкция, симулякр, рефлексия, нигилизм, абсурд, контркультура, мейнстрим, этика, эстетика, смысловой суррогат, критерии смысла, культурная ситуация, генотип, фенотип, когерентность, эйдос, классика.

S. Kudryashov

«Being at the Classics» and its Outlook

The article shows the dead-end nature of creative impulse in the contemporary cultural situation, destructive role of which contributes to the creation of “simulacra” in culture. As one of the conceivable prospects, the author considers the possibility of “being at the classics” — as a particular form of creative activity, which is targeted at the entry into the world of Classical Tradition without losing one’s own creative bases.

Key words: destruction, simulacrum, reflection, nihilism, absurd, counter culture, mainstream, ethics, aesthetics, semantic surrogate, sense criteria, cultural situation, genotype, phenotype, coherency, eidos, classics.

Положение человека, склонного к интеллектуальному или художественному творчеству, но родившегося после середины XX в., можно назвать настоящей трагедией. С одной стороны, он, вроде бы, способен создавать, творить, т. е. быть тем, кто создает артефакты культуры в любом виде. Артефакты, которые остаются с обществом и проходят с ним через века, — как образцы того, что может сделать человек в своем наивысшем творческом состоянии. Но с другой стороны, всякий творческий человек в наше время находится

* Сергей Витальевич Кудряшов — кандидат культурологии, e-mail: skudr33@mail.ru.

в культурной ситуации, когда, во-первых, произошло смещение понятий об образцах подобного типа, а во-вторых — в силу той же ситуации он сам, имея потенциал, как бы дезориентирован в культурном пространстве, в котором сейчас царит аксиологический релятивизм и «культура больше не создается для длительного существования» [1, с. 135]. Действительно, в ситуации, в которой, по сути дела, нет, если можно так сказать, ни «верха», ни «низа», он сразу же будет поставлен в жесткие рамки понятий и реалий массовой культуры, в которой «культура, как псевдобытие в информации, как псевдообъект в рекламе, может быть произведена <...> исходя из самого медиума, исходя из кодекса референции» [1, с. 135]. То есть, по сути дела, исходя из актуализированных запросов, стремящихся стать объектами действительности.

Это вовсе не означает того, что творец будет вынужден создавать заведомые поделки или тешить публику, растрачивая свой бисер там, где вполне хватило бы ведра незамысловатой болтушки. Он может быть написан во вполне уважаемые культурные сообщества, которые относят себя к высокой культуре. Но дело в том, что, как правило, в этой ситуации даже сами понятия о том, что такое высокая культура, не соответствуют своей заявке. В ситуации, когда «в лишенном иллюзий веке мир покончил с разумом» [6, с. 25] это либо воспроизведение застывших и заезженных классических образцов, либо создание чего-то очень невнятного. Или, наконец, это область, в которой смешиваются воедино высокая и низовая культуры, — отбирается же из нее то, что может быть подходящим для культуры массовой. В любом случае здесь имеет место использование уже некогда созданного материала для новых интерпретаций и своеобразных коллажей. Смысл этих интерпретаций может претендовать, в лучшем случае, на новое видение старого материала, в худшем — на глумление над ним.

Остается согласиться с тем, что «в действительности человека западной культуры неприметно произошло нечто чудовищное: распад всех авторитетов, радикальное разочарование горделивого доверия к разуму, разложение всех связей, которое, казалось бы, делает отныне возможным все, абсолютно все» [7, с. 11]. Именно здесь находятся истоки того самого постмодернистского поля, пребывая в котором творческий человек может считаться вполне уважаемым интеллектуалом, но пребывая при этом, по сути дела, даже не на периферии, а за скобками культурного пространства, т. е. в своего рода небытии, создавая симулякры, заслоняющие собой реальность. Чтобы убедиться в этом, достаточно протестировать продукты культурной жизни во всех ее областях по различным критериям смысла. Смысла как метафизической формы, при помощи которой сознание придает вещам определенность бытия. И хотя, по В. Э. Франклу, смыслы можно обнаружить во всем, но между обнаружением и «придуманностью» есть существенная разница, как есть разница между картезианской ясностью и отчетливостью и недосказанностью, обусловленной безумной или дурной рефлексией.

Трудно рассуждать о критериях смысла в эпоху, когда смысл трактуется как нечто, понимаемое и удерживаемое как *своё*. Когда он может быть неоднозначным, полифоничным и проявляется в любом явлении, даже относящемся по своим признакам к категории небытия. Недаром все чаще поднимается

проблема нигитологии культуры и нигилизма вообще — как симптома своеобразной «ничтожности» нашего времени. Действительно, эпоха постмодернизма являет миру образы из всех предыдущих эпох. Кроме того, что она декларирует относительность ценностей, которые к тому же становятся обезличенными и теряют качественный знак, — современная эпоха одновременно внедряет или, лучше будет сказать, вводит в обращение символы и образы разных смысловых систем, например, христианства, фрейдизма, мифологии, эзотерических учений и пр., смешивая их в разных пропорциях и делая эту смесь основополагающей мифологемой «цивилизованного» мира. А «методически ошибочные и несовершенные науки о духе следуют ложному (т. е. недостижимому) идеалу объективности, <...> нейтрализуют необходимые для жизни критерии и распространяют парализующий релятивизм» [4, с. 95]. Мир в силу этого теряет «чутье» здравого смысла и начинает реагировать на любые образы из этой мешанины. Эти образы становятся для него равнозначными. Абсурд заключается в том, что одинаково понимаются и принимаются символы систем, несовместимых друг с другом. Это сродни восприятию мира сумасшедшим.

Тем не менее, периодически люди вспоминают о неких «былых ценностях». Это воспоминание даже может быть у них одной из жизненных установок. Но в силу того, что в сознании у них присутствуют иные ориентиры, эти воспоминания, во-первых, становятся чисто абстрактными, а во-вторых, преломляются через призму противоположных друг другу ценностей, которые в некоторых случаях могут подменять собой образы ценностей «прежних».

В итоге складывается картина, в которой человек, думая, что он привержен «разумному, доброму, вечному», на самом деле исповедует нечто совсем другое, ни коим образом не относящееся ни к понятию добра, ни к понятию разума, ни к категориям вечности.

Можно также сказать, что в ситуации постмодерна нет понимания смысла эпохи. И здесь люди вынуждены «хвататься» за любой ориентир, по какому-то случаю оказавшийся к ним ближайшим. Сама встреча с чем-то на первый взгляд осмысленным и полезным приводит их в восторг, но позиции, с которых они могли бы оценить это явление должным образом, утрачены.

Таким образом, возвращаясь к теме разговора, можно сказать, что в паре «творческий человек — адресат творчества» чаще всего наличествует анти-смысловое единство. Творец выведен за скобки культурного пространства, а его адресат дезориентирован и в силу этого может принять любой направленный к нему посыл как своего рода «истину». В этой ситуации образуется своего рода «черная дыра», в которой исчезают усилия обеих сторон.

Можно сказать, что в итоге потенциал большинства действительно творчески одаренных людей растрачивается впустую. Те же из них, кто пытается творить честно, через некоторое время понимают, что занимаются даже чем-то более худшим, чем, например, производство поделок. Поделка не претендует на вечность, разве что на сиюминутное признание, или, скорее, потребление, — и в этом становится оправданной, как оправдана сосиска или кусок сыра. И это при том, что в силу ее незамысловатости и спорности условий ее появления

и потребления, к ней предъявляются определенные претензии. Но то, что зачастую создают творческие люди в плоскости элитарного творчества, становится сродни культурному преступлению. Создавая псевдовысокий продукт в пространстве, где нет ни основы, ни критериев, они дают возможность появиться на свет голограмме искусства, науки и прочих областей культуры, т. е. той самой имитации, или, по Ж. Бодрийяру, симулякру. Став же имитатором, очень трудно перестать им быть.

К тому же человек, чужающийся современного мейнстрима в любой области, пусть даже в контркультуре, рискует быть просто непонятым и выброшенным за пределы конкретного культурного феномена, как своего рода чужак. Поэтому успешными сейчас становятся люди, заранее программирующие понимание своего творческого посыла, т. е. так или иначе ориентированные на сложившиеся смысловые суррогаты, иначе говоря — на массовую культуру во всех ее проявлениях. И тогда возникает тема потребления продукта творчества, как своеобразного десерта человеческой экзистенции. Сперва основное блюдо — повседневная жизнь, а затем уже и то, что может ее как-то скрасить. Но именно потребление, а не соучастие. А если и соучастие, то настолько, насколько это возможно при потреблении десерта. Нельзя «переживать» его, но, например, смаковать можно вполне. В любом случае, в конце концов, десерт бывает съеден, разумеется, практически никогда не становясь жизненным ориентиром.

С другой стороны, всерьез встает проблема публичности. Не массовости, а публичности как той питательной среды, в которой творческий человек ощущает себя именно таковым.

Есть еще одна проблема: история закончилась. Время остановилось, в том числе и в искусстве. Если взять представителей контркультуры (хотя этот термин в наше время надо употреблять с оговоркой), то, например, Чак Берри, выступающий на новый 2009 г. в Нью-Йорке в одном из клубов — такое же событие, как и его концерты 50 с лишним лет назад. Он не ветеран на сцене, обращающийся к новым поколениям. Он — Чак Берри, застывший во времени. Чак Берри — символ той музыкальной формы, которая, как принадлежность протестной прогрессивности, не потеряла актуальность и сейчас. Правда, эта актуальность тоже застыла, превратившись в статистически-выверенную форму своеобразной игры, претендующую если не на интеллектуальность, то на принадлежность к некой «продвинутой» общности, сформулировать понятие о которой сейчас уже достаточно трудно из-за того, что эта общность не локализована, как прежде, а распространяется на многие слои общества. Для этих слоев Чак Берри до сих пор актуален, и у него есть последователи в молодежных кругах.

Время остановилось. Человек контркультуры, попадающий в творческую ситуацию, становится заложником этого положения вещей. Он способен прилагать свои усилия в области, например, музыки, но где-то за углом проходит конкурс двойников Джона Леннона, которые очень похоже поют его песни. Леннон погиб более 30 лет назад, но, как и Чак Берри, остается в обойме не как классик, а как застывшая во времени голограмма, вот уже несколько десятилетий вызывающая одну и ту же рефлексию.

По О. Шпенглеру это, должно быть, и есть та самая цивилизация, которая, создав условия для потребления и комфорта, паразитирует на предшествующей культуре, ничего принципиально нового в нее не привнося, а только транжира и извращая накопленное в угоду своим нехитрым потребностям, — создав ситуацию, когда «оторванный от традиций, возникающий в бесформенно флюктуирующей массе фактов человек, иррелигиозный, интеллигентный, бесплодный» [5, с. 200], наследует бремя созданного предшественниками. Слово «бремя» в данном контексте не случайно, поскольку наследие тяготит величием и, соответственно, требованиями к тому, кто им обладает, заставляя того оправдывать свою бесплодность всяческими способами. Именно здесь начинается феномен опошления, как своеобразного отказа от прав наследования того, что, в принципе, должно определять национальный культурный код. Действительно, в условиях массовой культуры любое творческое начинание проходит горнило опошления, в той или иной форме примыкая, наконец, к мейнстриму. А сам мейнстрим начинает заменять собой в глазах толпы то, что действительно когда-то было уникально. В мейнстриме встречаются формы и стили, ранее не сопоставимые, но ныне воспринимаемые как «единое творческое наследие».

Все, что делается в искусстве «здесь и сейчас», воспринимается в виде именно «единого творческого наследия». Но этот феномен, несмотря на термин «наследие», претендующий на явление, которое будущие поколения будут рассматривать как несомненную ценность, определяющую все их чаяния о себе самих, — не просто неоднозначен, но и вызывающе-презрителен по отношению к грядущему человеку. Создается ощущение, что этот «грядущий человек» просто не запрограммирован, не подразумевается в исторической перспективе. Что мы действительно живем в «последние времена», и все, создаваемое в плане искусства, сродни тому, что делал оркестр на «Титанике», пока тот шел ко дну: провожал и сам себя, и всех окружающих в последний путь. Может быть, это не совсем удачный пример в плане сравнения творческого посыла — музыкантов «Титаника», под руководством скрипача Уоллеса Генри Хартли, все-таки можно считать героями, которые до последней минуты поддерживали тонущую публику своей игрой, что бы они тогда не исполняли (данные об этом сильно разнятся). Но в плане экзистенциальном это сравнение вполне возможно, поскольку задает тему бесперспективности творческого действия, пусть и без какой-либо его специальной оценки. Но эта оценка, исходящая из картины «последних времен», в нашем случае напрашивается сама собой. При обилии результатов творчества практически потерян критерий для его оценки, т. е. нет единого, легитимного образца, в соответствии с которым каждому можно было бы соизмерять свои собственные творческие амбиции. Соответственно, культурная ситуация нашей эпохи не имеет стержня, или хребта, необходимого для придания творчеству в целом какой-либо единой структуры — независимо от обилия стилей и направлений.

Конечно, в эпоху, когда слоны пишут картины, имеющие успех, говорить о неких образцах становится неприличным. Но, тем не менее, это не отменяет проблему.

Какой выход может быть возможным из этой ситуации? Попробуем получить ответ, проанализировав последовательное развитие, вернее будет сказать, последовательную смену направлений в современной культуре. Это будет следующий ряд: классика — модернизм — постмодернизм — постпостмодернизм и так далее до полной безысходности. Современная культурная ситуация никакой иной перспективы предложить не может. Перспектива, однако, в принципе, напрашивается сама собой: это гипотетическая новая классика, назначение которой, с одной стороны замкнуть этот ряд, с другой — начать ряд новый. Но эта перспектива, мягко говоря, достаточно туманна.

Во-первых, если мы проанализируем становление классических образцов — как античных, так и новоевропейских, то их появлению всегда предшествовала эпоха становления. Современную же деструктивную эпоху назвать эпохой становления никак нельзя. Эпохой разложения — да. Можно, конечно, сказать, что разложение — это процесс, который тоже может привести к появлению неких новых форм, — но эти формы вряд ли будут иметь отношение к тому, что для нас складывается в картину осмысленного творчества. Что до сих пор понимается как замысел о произведении искусства. Не просто факт создания человеком феномена своего акцентированного присутствия в мире, например, плевков на холст или что-либо подобное, а как создание структуры художественного целого, восходящего к единой осмысленной творческой традиции.

Во-вторых, вернуться в лоно классики очевидным образом невозможно — классическая эпоха, еще проявляющаяся редкими отголосками, уже недостижима в силу дискретности смыслового поля последних ста — ста пятидесяти лет. Но возможно подойти к некой осмысленной творческой традиции.

Эта осмысленная творческая традиция требует если не классики в традиционном смысле этого слова (от лат. *classicus* — образцовый), то уж во всяком случае идеи классики как некоего собирательного начала, противостоящего как симулякрам в культуре, о которых уже говорилось, так и откровенной деструкции, о которой как о феномене нужен отдельный разговор. Но если в двух словах, то речь идет о манере творчества либо разрушающей структуру художественного целого во всякого рода произведениях искусства, либо, при внешней целостности, привносящей в факт искусства элемент нарочитого смакования уродства и всего тошнотворного, что только может встретиться в жизни. Конечно, тошнотворное и уродливое — это неотъемлемая часть жизни и, вне всяких сомнений, имеет право на отражение в культуре — но только как составляющая общего плана. Конечно, иногда необходимо акцентировать внимание на этом своего рода негативе. Но акцентировать и смаковать — это разные вещи. Акцент необходим в науке, в привлечении общественного мнения к какой-либо проблеме и в подобного рода специальных проектах, без которых определенная часть жизни будет не понята, и, следовательно, ее корректировка будет неэффективной. Акцент необходим и в творчестве, как резкая краска в общей палитре, привлекающая к себе внимание, подчеркивающая либо значимость, стоящую за ней, либо то, насколько значимо остальное полотно. Здесь даже возможна определенная смелость, граничащая со скандалом, — но не деструкция. «Скандал» может играть на струнах души, являя

«миры иные» и задавая эстетические и, возможно, некоторые нравственные перспективы. Но откровенное разрушение, сводящееся к проявлению воинствующего уродства, совершает надругательство над тем, что можно назвать, с известной долей сухости, гуманитарной составляющей человеческой личности. То есть над тем, что являет собой высшие достижения того или иного творца или эпохи. Речь, конечно, не идет о дискриминации, например, людей с физическими недостатками, поскольку их недостатки выводятся за скобки совместного человеческого культурного существования, где любой человек воспринимается как равноправная личность, способная по своей вменяемости к любым видам культурной деятельности. Конечно, в силу своей особой немощи они, так или иначе, на особом счету, как нуждающиеся в помощи и должны получать ее в полном объеме, чтобы разница в физических возможностях для них не была столь ощутимой. В любом случае, общество, причастное к высокой культуре, рассматривает свое отношение к физическим недостаткам преимущественно в этической плоскости. Но это происходит до тех пор, пока не осуществляются попытки перевести эту проблему в плоскость эстетическую, в который на первый план выходят недостатки как таковые, которые сразу же становятся «уродством», т. е. альтернативой «красоте». А когда начинается смакование этого «уродства», содержание исчезает, остается только форма, которая в эстетическом плане начинает «резать глаз». Действительно, в любом художественном произведении возможен образ физически обделенного человека — вспомним, хотя бы, навскидку, Квазимодо и Гуинплена, но у В. Гюго они выполняют функцию персонажей, прекрасных внутренне. То есть физические недостатки ничего не значат, если внутренне человек соответствует замыслу о нем в гуманистической системе ценностей. Однако представим себе некие гипотетические «Приключения Квазимодо и Гуинплена» — персонажей, в данном случае не обладающих своими душевными качествами, а лишь физическими недостатками, которые они выставляют напоказ, как некогда это делалось на ярмарках для возбуждения совсем уж невзыскательной толпы, практически выведенной за скобки не только высокой культуры, но и обычного человеческого состояния, первым качеством которого может служить наличие разума. И вот, в своих приключениях вышеобозначенные персонажи ведут себя вызывающе, сводя свое поведение в основном к демонстрации и подчеркиванию своих физических недостатков. В данном случае эти недостатки сразу же превращаются в воинствующее уродство, оскорбляющее человеческое достоинство как самих их обладателей, так и всех представителей *Homines sapientes* не по факту своей эстетической инаковости, а по факту надругательства именно над этикой высокой культуры.

Есть очень расхожее мнение о том, что творчество лишь отражает происходящие в мире процессы, и задавать какие-то творческие перспективы, или, тем паче, чего-то требовать от творца не просто недопустимо, но, ко всему прочему, не очень умно. Возможно, это до некоторой степени так. Абсурдное время порождает абсурдное творчество — против этого, казалось бы, возразить нечего. И все же полный отказ от рефлексии есть показатель некоего хаотического сознания, не способного удерживать в себе предикаты смысла.

К тому же нерелефektivность в данном случае деструктивна и лишь усугубляет ситуацию. Для того, чтобы понять это, обратимся к феномену, имеющему название «Теория разбитых окон», сформулированной Дж. Уилсоном и Дж. Келлингом в 1982 г. [8], суть которой сводится к тому, что если после того, как кто-то разбил одно стекло в доме, вместо разбитого не будет вставлено новое, вскоре во всем доме не останется ни одного целого стекла. То есть если пустить дело на самотек и пренебречь охраной своеобразного домового космоса, его вскоре поглотит хаос в виде мерзости запустения, поскольку любители бить стекла почувствуют это пренебрежение, и оно спровоцирует их продолжать бессмысленное разрушение. Причем в данном случае они тоже по-своему рефлексируют по поводу состояния дома, и эта рефлексия тем более выразительна, чем более дом становится разрушенным. И если мы будем говорить о том, что эти разрушения — лишь своеобразная реакция на запустение дома, то, по сути дела, возложим всю вину за происходящее на сам заброшенный дом, что, в общем-то, будет не совсем правильно. Тем не менее, возвращаясь к ситуации с творческой деструкцией, можно сказать, что каждый в силах выбрать: разбить еще одно стекло или же вместо одного из разбитых вставить новое.

Конечно, в условиях, когда лозунги типа «No future, no hope» (песня группы «Defiance»), или «Убей себя, спаси планету» (один из девизов «Церкви эвтаназии») обретают миллионы носителей и становятся своеобразным «руководством к действию», надеяться на то, что окна дома под именем «творчество современной эпохи» вдруг засияют новыми стеклами, несколько наивно. Творцы, претендующие на отображение некой «правды жизни», к которым, в том числе, относятся и представители контркультуры, лишь усугубляют ситуацию, а вроде бы противостоящие им деятели культуры официальной, в силу вышеизложенных причин, создают лишь иллюзию смысла, что, по сути дела, только содействует разрушению.

В данной ситуации хотелось бы надеяться на своего рода ренессанс неких творческих идей, которые *a priori* конструктивны, неконъюнктурны и ориентированы на творческую зрелость в том ее значении, когда она не зависит исключительно от возраста творца, от чувства формы, от умения выстроить от начала до конца внятный творческий продукт, — а восходит к тому смыслу, который можно назвать чутьем особой творческой «правды», за которой, собственно, и кроется жизненная сила искусства.

Но что может дать возможность нового дыхания творчеству, зашедшему в тупик? Наверное, возвращение к своего рода истокам, которые, несмотря на кажущееся развитие творческого посыла последних десятилетий, может быть даже целого столетия и более, — так или иначе подразумеваются, так или иначе кроются за тем, что сейчас привносится в мир в виде результата творческих усилий. Вот тут и возникает термин «классика», но, конечно, с некоторыми оговорками. Классика как кантовский регулятивный принцип, имеющий «эмпирически обусловленное существование» [3, с. 342]. Классика не как форма, а как идея, относящая нас как к категориям смыслообразования, так и к личностному импульсу творца. Идея, которая универсально работает, несмотря на многочисленность стилей и направлений современного искусства, даже явно «неклассических» по своей сути.

Появление идеи классики может привести к направлению в культуре, которое условно можно назвать «бытием при классике», т. е. к феномену, при разнообразии современных стилей и жанров, способному соотноситься именно с эйдосом классической творческой формы, как опорно-смысловой основы творчества. Это не значит, что современный человек искусства должен стать клоном аналогичного человека классической поры — бессмысленно ставить себя на место творца, например, XIX в. Понятно, что каждый из современных творцов живет в другом временном ритме и другой культурной ситуации. Здесь вполне логичным будет вспомнить о таких понятиях, как «генотип» и «фенотип». Фенотип, в данном случае, как совокупность всех признаков и свойств, сформировавшихся в процессе современного развития не адекватен наследственным свойствам классики, то есть ее генотипу. Генотип становится неуловимым, но, тем не менее, он дает ощущение изначальности всех установок и посылов. Именно таким образом, в силу может вступить формула «бытие при-», обозначив собой новый тип классического сознания. «Бытие при классике» — это бытие на уровне субстанциональной идеи, платоновского эйдоса или аристотелевской формы, вытекающая из классики, как таковой, по принципу когерентности. Генотип классики практически неуловим, как неуловим платоновский эйдос, но исходя из конкретных проявленных в мире феноменов, мы можем судить об их идеальной форме. Это, в принципе, касается всех произведений искусства. У всех у них есть идеальная форма, пусть даже и отличная от реально воплощенного в жизнь творческого продукта. Для сравнения: это примерно то же самое, что и идеальная сущность конкретно взятого человека. Человек может быть злым и порочным, однако где-то в глубине самого себя он всегда чувствует ту внутреннюю правду, которая, в принципе, могла бы быть его натурой, его естеством.

В случае соприкосновения современности с реальной классикой это соответствие становится даже более конкретизированным — ведь есть многочисленные образцы классического творчества, прошедшие сквозь время и сохранившие для нас возможность диалога с их создателями. Диалога не на уровне герменевтического исследования, а как полноправной беседы двух мыслящих людей, принадлежащих к разным временам. И, тем не менее, классическая форма современности не может быть изоморфной по отношению к прежним классическим образцам, но, в силу возможности диалога, когерентной может быть вполне. И эта когерентность способна помочь выйти из того тупика, в котором (при показных значимости и благополучии) находится современное творчество. Главное в данном случае — понять, что творческие эксперименты последних ста лет были в большинстве своем своеобразной игрой цивилизации, которая зашла так далеко, что «заигранность» начала восприниматься как естественное развитие художественных форм, а сами формы — как образцы для подражания и развития. Или вспомнить о том, что с точки зрения психологии культура зачастую обозначается как некий невроз ее носителей, и что в данном случае этот «невроз» перестает быть пусть и в чем-то болезненной, но рефлексией здравомыслящего человека, и начинает становиться настоящим заболеванием, имеющим определенную историю болезни. И тут, чтобы исцелиться или просто поддерживать себя в адекватном состоянии, надо

отдавать себе отчет в истоках своего невроза, и жить так, чтобы он всегда был под присмотром недремлющего ока той жизненной силы искусства, о которой уже было сказано.

Что же может представлять собой «бытие при классике»? Конечно, не попытку вернуться в классический период — это невозможно. Так же, как невозможно в наше время создавать «классические» произведения — это в лучшем случае было бы стилизацией, в худшем же стало бы созданием практически мертвых текстов по некоему возвышенному, выверенному образцу. Нельзя создать что-либо, не будучи экзистенциально причастным к этому. Можно только понять и истолковать. Еще В. Дильтей, разделявший весь комплекс наук на науки о природе и науки о духе, указывал на понимание и истолкование как методы, используемые именно науками о духе. «Все функции объединяются в понимании. Понимание и истолкование содержат в себе все истины наук о духе. Понимание в каждой точке открывает определенный мир» [2, с. 141]. Именно это понимание и остается у нас для того, чтобы соотнести с классикой как образцовым посылом к жизни и творчеству. В первую очередь именно к жизни, поскольку в данном случае понятие «классика» закавычено. С одной стороны, это для нас некий застывший во времени образец, с другой — то, что продолжает бытийствовать. И это бытие сразу же задает вектор причастности, или вхождения в мир классической традиции, оставаясь при этом на своих собственных творческих основаниях. В этом и состоит своеобразное «бытие при классике», которое может послужить поводом если не для ренессанса, то, во всяком случае, для того, чтобы любой творческий посыл был оправдан не только по факту несомненной и неоспоримой свободы самовыражения того или иного творческого человека, но и в связи с отношением этого посыла к движению смысла, восходящего к идее некой творческой легитимности, — которую, конечно, изначально каждый определяет сам, но, в конечном итоге, она сводится к своего рода «здоровью помыслов» и «мастерству деяний». То есть к идее классики, как образцового посыла к творчеству. Это необходимо для того, чтобы, по возможности, ограничить то, что можно назвать духовным разложением. XX век был веком упадка культуры. В философии, литературе, художественном творчестве было много экспериментов, но все эти творческие изыскания можно обозначить одним словом — «вторичность». XXI век в своей начальной фазе тоже пока не задал никаких внятных перспектив. Требования к качеству творческого продукта продолжают падать, сам творческий продукт становится все более рекламой своего создателя. В этой ситуации «пребывающий при классике» — не играющий в нее, а именно пребывающий, соотнесенный с ней, может найти в себе новые творческие импульсы. Классика, конечно, менее изощрена, чем модерн и, тем более, постмодерн, но она, как способ бытия, дает начало смысловому ряду, соотнесенному с многовековыми устоями разумной человеческой жизни во всех ее областях. В данном случае речь идет именно о «бытии при классике» как о кантовском регулятивном принципе, как об идее, как о своеобразной заявке на тонкий дар понимания мировой судьбы. И, как следствие, о создании культурного наследия, ориентированного на вхождение в смысловой ряд самого высокого ранга. Западная культура

на протяжении столетий знала корпус классических текстов, обладающих авторитетом и отстоявших на столетия. Гомер, Вергилий, Овидий, Платон, Аристотель... Именно они были той средой и почвой, что создавала культурную общность и пространство для понимания. Оттуда шли ассоциативный фон, аллюзии и прочее, создававшее основу и смысл дискурса. Это и было «бытием при классике». И это не мешало созданию классики.

Сегодня классику мы не создаем. Но сегодня «бытие при классике» — это преодоление дискретности. А вот насколько нам удастся создать нечто классическое — вопрос открыт.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. — М., 2006.
2. Дильтей В. Введение в науки о духе//Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты, статьи, эссе. — М., 1987.
3. Кант И. Критика чистого разума. — М., 1994.
4. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. — М., 2008.
5. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: Гештальт и действительность. — М., 2006.
6. Эсслин М. Театр абсурда. — СПб., 2010.
7. Ясперс К. Разум и экзистенция. — М., 2013.
8. Kelling G. L.; Wilson J. Q. Broken windows: the police and neighborhood safety // Atlantic Monthly. 1982 Mar. Vol. 249, № 3. P. 29–38.

**ЧЕХОСЛОВАКИЯ:
СТАНОВЛЕНИЕ ИНСТИТУТА ПРЕЗИДЕНТСТВА
И ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ
ЭТОГО ИНСТИТУТА НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ**

Статья посвящена становлению института президентства в Чехословакии и развитию этого института на вновь образовавшихся на территории Чехословакии государствах: Чешской и Словацкой Республики.

Ключевые слова: президент, институт, республика, становление, современность.

Vodyanitsky Vladimir A.

*The Institute of Presidency, its Establishment and Development Today:
the Czech and Slovak Experience*

The article is devoted to the establishment of the presidency of Czechoslovakia and development of this Institute on the newly formed states in Czechoslovakia: the Czech and Slovak Republics.

Key words: President, Institute, republic, formation, modernity.

Возникновение независимого государства Чехословакии непосредственно связано с Октябрьским переворотом в России, которому предшествовала Первая мировая война и распад Австро-Венгерской империи.

14 октября 1918 г. в результате многочисленных народных митингов во многих городах, в том числе и в Праге, состоялось провозглашение Чехословацкой республики. В ноябре 1918 г. Временным национальным собранием монархия Габсбургов была низложена и Чехословакия стала республикой. Была утверждена Временная конституция и собрание избрало президента Т. Масарика.

Конституцией 1920 г. в Чехословакии был утвержден общественный и государственный строй. Конституция определяла Чехословакию демократической республикой во главе с выборным президентом, который вместе с правительством осуществлял исполнительную власть.

Большими полномочиями был наделен президент республики. Избираемый на 7 лет (квалифицированным большинством обеих палат) и ни перед

* Водяницкий Владимир Андреевич — выпускник аспирантуры Русской христианской гуманитарной академии.

кем не ответственный президент представлял государство во внешних сношениях, имел право заключать и ратифицировать международные конвенции (с согласия парламента), вводить военное положение, созывать, отсрочивать и распускать Национальное собрание, назначать и увольнять министров, командовать вооруженными силами и пр. Президент имел право отлагательного вето, также как и сенат [3, с. 433].

Конституция разрешала президенту непосредственное вмешательство в решение правительственных дел. Он мог присутствовать и даже председательствовать на заседаниях комитета, требовать от министров письменных докладов и пр. [3, с. 433].

В декабре 1935 г. престарелый Массарик вынужден был уйти в отставку, и Национальное собрание избрало президентом республики близкого к Массарику Эдуарда Бенеша. В сентябре 1938 г. Бенеш в качестве главы государства принял условия Мюнхенского договора и 5 октября 1938 г. подал в отставку и эмигрировал (сначала он жил в Лондоне, затем в США как частное лицо). Его место занял бывший чиновник из Австрии Э. Гаха.

14 марта 1939 г. президент Э. Гаха направился в Берлин на переговоры с Гитлером.

Фюрер потребовал от него подписать акт о ликвидации республики и передать судьбу чешского народа в его руки, угрожая в случае отказа подвергнуть Прагу бомбардировке с воздуха. 15 марта 1939 г. Гаха вопреки конституции, не дававшей права президенту ликвидировать государственную независимость, согласился на требования Гитлера. В тот же день части вермахта вступили на территорию Второй республики, которая прекратила свое существование [2, с. 154].

После окончания Второй мировой войны, в мае 1948 г., в Чехословакии была принята конституция, в соответствии с которой продолжали формально существовать прежние институты власти, которые были существенно ограничены. Президентом республики был избран Клемент Готвальд.

Избрание президентом республики К. Готвальда подытожило триумф КПЧ, более 40 последующих лет удерживавшей в своих руках нераздельную власть. Установлению, как декларировалось, народно-демократической власти, а фактически режима тоталитарного типа способствовала поддержка народных масс. Сохранившиеся в политической системе так называемые союзнические партии (народная, социалистическая и др.) полностью подчинялись КПЧ и не могли выдвигать своих независимых кандидатов на парламентских выборах. Парламентская система становилась формальностью [1, с. 200].

В конце 1980-х гг. под влиянием процессов либерализации в Венгрии и Польше, а затем перестроечных процессов в Советском Союзе в Чехословакии росло недовольство широких масс населения, которое выливалось в многочисленные демонстрации протеста. Все выступления подавлялись полицией, а руководители «диссидентов» периодически подвергались арестам. Возможность неизбежного социального и политического взрыва ощущалась все сильнее. Но решающий удар по правлению коммунистов в Чехословакии был нанесен провозглашенным в СССР курсом на перестройку и демократизацию. Перестройка в СССР подрывала позиции «режима нормализации», который тем самым лишился опоры не только в своей стране, но и вне ее.

Начало «Бархатной» революции в Чехословакии датируется 17 ноября 1989 г. Именно тогда, в день 50-летия расстрела демонстрации пражских студентов гитлеровцами, на улицах столицы собралось около 25 тыс. человек. Они открыто выражали свое недовольство «режимом нормализации». Демонстранты провозглашали требования свободы и демократии, выдвигали лозунги политического характера, в частности звучали призывы к отмене всевластия одной партии и проведению свободных выборов [4, с. 16–18].

С весны 1990 г. официальное название Чехословакии стало Чешская и Словацкая Федеративная Республика. В стране шла тяжба о разделении компетенций между чешским и словацким правительством.

Затянувшаяся конфронтация достигла своего апогея на выборах 1992 г. В Чешской Республике успеха добилась Гражданская партия, получившая около 30% голосов, в Словакии перевес оказался за Движением за демократическую Словакию во главе с В. Мечиаром. Было очевидно, что эти силы преследуют различные политические и экономические цели, и создание полноценного в функциональном отношении федерального правительства проблематично. В такой обстановке победившие на выборах лидеры в результате серии переговоров пришли к решению о разделе федерации. 25 ноября 1992 г. Федеративное собрание приняло решение о прекращении федерации двух народов [1, с. 218].

Таким образом в Европе образовались два новых государства: Чешская Республика и Словацкая Республика, территории и географическое положение которых остались прежними, но геополитическая ситуация и условия государственного развития в этих государствах существенно изменились.

Спустя три недели Чешский национальный совет узаконил конституцию Чешской Республики [1, с. 218].

16 декабря 1992 г., за полмесяца до истечения срока существования совместного со словаками государства, чешский Национальный совет принял основной закон, закреплявший в Чешской республике парламентскую форму правления.

Депутаты избранного в 1992 г. Национального совета продлили свои полномочия до 1996 г. Центральным событием первого месяца политической жизни независимой Чехии стали выборы президента в январе 1993 г. В них участвовало три кандидата. Победу одержал Вацлав Гавел, его кандидатуру поддержали депутаты от партий правоцентристской правительственной коалиции, социал-демократы и либералы [1, с. 286.]. 7 марта 2003 г. на этом посту его сменил Вацлав Клаус.

По конституции президент является главой государства. Он избирается сроком на 5 лет на совместном заседании палат парламента.

По действующей конституции президент республики Чехия: назначает и отзывает председателя и других членов правительства и принимает их отставку; отзывает правительство и принимает его отставку; созывает сессию Палаты депутатов; распускает Палату депутатов; уполномочивает правительство, отставку которого он принял или которое отозвал, временно осуществлять свои функции до назначения нового правительства; назначает судей Конституционного суда, его председателя и заместителей председателя; назначает и председателя, и заместителей председателей Верховного суда из числа его

судей; осуществляет помилование, смягчает наказание, назначенное судом, дает указание не начинать производство по уголовному делу или приостановить начатое производство по уголовному делу, снимает судимость; имеет право вернуть Парламенту принятый закон, за исключением конституционного закона; подписывает законы; назначает президента и вице-президента Верховного контрольного управления; назначает членов Банковского совета Чешского национального банка [6].

Также президент республики представляет государство во внешних отношениях; заключает и ратифицирует международные договоры; заключение международных договоров он может поручить правительству или, с его согласия, отдельным членам правительства; является верховным главнокомандующим вооруженными силами; принимает глав дипломатических миссий; назначает и отзываёт глав дипломатических миссий; назначает выборы в Палату депутатов и Сенат; присваивает генеральские звания; принимает решение о награждении и вручает государственные награды, если не уполномочит на это иной орган; назначает судей; имеет право объявлять амнистию [6].

Необходимо отметить, что президент республики обладает ограниченными конституционными полномочиями. В основном полномочия президента республики ограничиваются обеспечением нормального функционирования законодательной и исполнительной власти.

Для победы кандидату в президенты необходимо было заручиться поддержкой большинства в обеих палатах. Этот порядок избрания президента в республике существовал до 2013 г. Под влиянием ведущих политических партий этот порядок был изменен, и первые прямые демократические выборы в Чешской республике прошли в 2013 г. В результате этих выборов президентом Чешской республики стал ныне действующий президент Милош Земан.

Обретение Словацкой Республикой независимости совпало с резким обострением политической ситуации в стране. Сформированное по результатам парламентских выборов 1992 г. правительственное большинство было представлено левоцентристским Движением за демократическую Словакию (ДЗДС) Владимира Мечиара и правой националистической Словацкой национальной партией (СНП), с момента своего образования в 1990 г. выступавшей за выход Словакии из федерации с Чехией. Обладавшая 89 из 150 депутатских мандатов коалиция без труда провела в феврале 1993 г. на пост президента страны одного из создателей ДЗДС и председателя последнего Федерального собрания ЧСФР Михала Ковача [1, с. 300]. Его полномочия в должности президента закончились в 1998 г. Политический кризис, продолжавшийся больше года и вызванный невозможностью парламента избрать президента, закончился победой на проведенных в 1999 г. прямых президентских выборах Рудольфа Шустера. Рудольфа Шустера на посту президента 15 июня 2004 г. сменил Иван Гашпарович, который в 2009 г. был переизбран на очередных президентских выборах и находится на этом посту по настоящее время. Переизбрание его на второй срок говорит о том, что его популярность среди электората весьма стабильна.

Необходимо отметить, что в Первой Словацкой республике должность президента появилась во время Второй мировой войны. С 26 октября 1939 г.

и по апрель 1945 г. первым и единственным президентом республики был Йосиф Тисо.

Согласно конституции, принятой в 1992 г., президент является главой Словацкой Республики. Президент избирается гражданами Словацкой Республики прямыми выборами при тайном голосовании сроком на пять лет. Право избирать Президента имеют граждане, обладающие правом избирать депутатов Национального совета Словацкой Республики [5]. Президентом может быть любой гражданин Словацкой Республики, достигший 40 лет, который имеет право быть избранным депутатом Национального совета Словацкой Республики.

По конституции президент наделен следующими полномочиями: представляет Словацкую Республику вовне, заключает и ратифицирует международные договоры. Заключение международных договоров он может возложить на Правительство Словацкой Республики либо, с согласия Правительства, на отдельных его членов; может внести в Конституционный суд Словацкой Республики проект решения о соответствии заключенного международного договора, для которого необходимо согласие Национального совета Словацкой Республики, Конституции либо конституционному закону; принимает, уполномочивает и отзывает руководителей дипломатических миссий; созывает учредительное собрание Национального совета Словацкой Республики; может распустить Национальный совет Словацкой Республики, если Национальный совет Словацкой Республики в течении шести месяцев с момента назначения Правительства Словацкой Республики не одобрил его программное заявление, если Национальный совет Словацкой Республики в течении трех месяцев не принял постановления о правительственном проекте закона, с которым Правительство связывает выражение доверия, если Национальный совет Словацкой Республики более чем три месяца не был способен принимать решения, хотя его сессия не была прервана и хотя он в этот период был повторно созван на заседание, либо если сессия Национального совета Словацкой Республики была прервана на более длительное время, чем позволяла Конституция. Это право Президент не может осуществить в последние шесть месяцев периода своих полномочий, в период войны, военного либо чрезвычайного положения. Президент распускает Национальный совет Словацкой Республики в случае, если народным голосованием по вопросу об отзыве Президента он не был отозван; подписывает законы; назначает и отзывает председателя и членов Правительства Словацкой Республики, уполномочивает их руководить министерствами и признает их отставку; отзывает председателя и членов правительства в случаях, предусмотренных действующей конституцией; назначает и отзывает руководителей центральных органов, высших государственных функционеров высшего уровня и иных функционеров в случаях, установленных законом; назначает и отзывает ректоров высших учебных заведений, назначает профессоров высших учебных заведений, присваивает генеральские звания [5].

Но этим его полномочия не ограничиваются.

Президент в соответствии с конституцией Республики: производит награждения, если не уполномочит на это иной орган; освобождает от наказания и смягчает наказание, назначенное судами в уголовном производстве, снимает

судимость в форме индивидуального помилования либо амнистии; является главнокомандующим вооруженными силами; объявляет войну на основе решения Национального совета Словацкой Республики, если Словацкая Республика подверглась нападению либо если это вытекает из обязательств по международным договорам о совместной обороне от нападения, заключает ми; может по предложению Правительства Словацкой Республики отдать приказ о мобилизации вооруженных сил, объявить военное или чрезвычайное положение и об их окончании; объявляет о назначении референдума; может возратить в Национальный совет Словацкой Республики закон со своими замечаниями в течение 15 дней со дня получения одобренного Национальным советом закона; представляет Национальному совету Словацкой Республики доклады о положении Словацкой Республики о важных политических вопросах; имеет право требовать информацию от Правительства Словацкой Республики и его членов информацию, необходимую для выполнения своих задач; назначает и отзывает судей Конституционного суда Словацкой Республики, председателя и заместителя председателя Конституционного суда Словацкой Республики и принимает присягу судей Конституционного суда Словацкой Республики и генерального прокурора; назначает и отзывает судей, председателя и заместителей председателя Верховного суда Словацкой Республики, генерального прокурора и трех членов Судебного совета Словацкой Республики, принимает присягу суде [5].

Таким образом, полномочия президента Словацкой Республики, предусмотренные конституцией, весьма значительны и не ограничиваются только обеспечением нормального функционирования законодательной и исполнительной власти.

Институт президентства в этих двух небольших, недавно образованных государствах, существует короткое время, процесс его становления проходил в сложных социально-экономических условиях, но тем не менее он утвердился и в настоящее время является стабильным и в перспективе, если и будет подвергаться, то не существенным изменениям.

ЛИТЕРАТУРА

1. История южных и западных славян: В 2 т.: Учебник / Под ред. Г. Ф. Матвеева и З. С. Ненашевой. — Т. 2: Новейшее время — 3-е издание, испр. и доп. — М.: 2008.
2. Новейшая история зарубежных стран: Европа и Америка, 1917–1945: Учебник / В. К. Фураев, Д. П. Прицкер, С. М. Стецкевич, Ю. М. Чернецовский; Под ред. В. К. Фураева. — 4-е изд., доп. и перераб. — М., 1989.
3. Черниловский З. М. Всеобщая история государства и права. — М.: 1995.
4. Deset prazskych dnu. 17–27. listopad 1989; Dokumentace / Ed. M. Otahal, Z. Sladek. — Praha, 1993.
5. Конституция Словацкой Республики // Конституции государств мира. URL: <http://worldconstitutions.ru/archives/110/3>
6. Конституция Чехии // Конституции государств мира. URL: <http://constitution.ru/archives/196>

ОБ «АРАБСКОЙ ВЕСНЕ» И СТАТУСЕ СОБСТВЕННО ПУБЛИЦИСТИЧЕСКИХ ФРАЗЕОЛОГИЗМОВ

Материал исследования (перифразы и эвфемизмы), а также теоретические положения, приведенные в статье, позволяют говорить об особом статусе собственно публицистических фразеологизмов. Некоторые фразеологические единицы, слишком частотные, чтобы оставаться окказиональными, тем не менее, не зафиксированы в словарях. Между тем, они заключают в себе социальную аксиологическую оценку и выполняют ряд специфических функций: от привлечения внимания и преодоления стандарта до манипулирования сознанием массового читателя. В связи с политическим кризисом, который разгорелся в целом ряде арабских государств, а также на Украине, частотными в прессе стали единицы с денотатом «революция», «переворот», «мятеж»: широкое распространение, в частности, получил эвфемизм арабская весна. В словарной статье учебного фразеологического словаря представляется целесообразным описать возникновение, функционирование и сферы использования данной единицы (с контекстами из публикаций на данную тему).

Ключевые слова: публицистический стиль, фразеологизмы, перифразы, эвфемизмы, словарь, словарная статья.

M. A. Morozov

*On "the Arab Spring" and the Status of Phrasemes
in Publicistic Style Proper*

The material for analysis (paraphrases and euphemisms), as well as theoretical propositions presented in the article, makes it possible to speak about a special status of properly publicistic phrasemes. Some phrasemes or idioms, too frequent to be considered occasional, nevertheless are not presented in dictionaries. Meanwhile, they comprise social axiological assessment and carry out a number of specific functions: either to draw attention and overcome a standard or to manipulate the mass reader. Due to the political crisis which broke out in a number of Arab States, and also in Ukraine, the occurrence of lexical units denoting 'revolution', 'take-over', 'rebellion' has become a frequent case in the press: for example, the euphemism 'the Arab spring' is now widely spread. Therefore,

* Максим Александрович Морозов — аспирант Санкт-Петербургского государственного университета, lukino@pochta.ru.

it is deemed necessary to add an entry describing the origin, functioning and usage of this unit (with illustrative contexts from publications on this subject) to a college or learner's phraseology dictionary.

Key words: publicistic style, phrasemes, periphrasis, euphemisms, dictionary, dictionary entry.

Находясь на пересечении научного и художественного, официально-делового и разговорного, публицистический стиль оказывается в центре живых межстилевых взаимодействий. Существование единого газетно-публицистического стиля в современных условиях невозможно (сам термин «публицистика» насчитывает более ста дефиниций). Некоторые исследователи считают «смещение стилей» в публицистике приемом, создающим особый стилистический эффект [см., например, 4]. Жанровые различия и вовсе упраздняются, в результате эволюции публицистических жанров происходит их синтез [11]. Согласно наиболее распространенной точке зрения, предметом изображения публицистики является общественная и политическая жизнь, «publicus» (лат.) — «общественный», «publicum» (лат.) — «государство». На рубеже 1990–2000-х гг. говорилось о деидеологизации публицистики [см., например, 13]. Однако

транзитное состояние российского общества, процессы модернизации экономики, идеологии и политики, острота цивилизационного самоопределения России, поиски ее стратегических партнеров в Европе и мире — все это вызвало в обществе полярные оценки, что, в свою очередь, привело к резкой политизации журналистики [2].

«Газета как разновидность публицистики “обслуживает” именно сферу политических отношений, а здесь нельзя ограничиться одним информированием» [4, с. 364]. Проведенный нами анализ газетных заголовков 2006–2014 гг. показал, что общезыковые фразеологизмы, которые используются в газетной публицистике, характерны для текстов с остро политическим содержанием и заключают в себе социальную аксиологическую оценку. Единицы зачастую употребляются в трансформированном виде: конструирование трансформов обусловлено необходимостью привлечения внимания и преодоления газетного стандарта. На наш взгляд, существует отдельный корпус *публицистических фразеологизмов*, к которым, в первую очередь, мы относим перифразы и социально-политические эвфемизмы.

В газетной речи перифрастические единицы формируют позитивное или негативное отношение к сообщаемому, оказывают влияние на эмоциональное состояние адресата. Перифразы многофункциональны, они совмещают оценочную, воздействующую, эмотивную, эмоциональную, экспрессивную, информативную функции. Перифразы усиливают эффективность и информативность газетных материалов, используя разнообразные приемы: выделение существенных элементов, актуализация скрытых смыслов, введение дополнительной информации, устранение тавтологии [10, с. 157].

«Социально-политические эвфемизмы используются с целью искажения или маскировки подлинной сущности обозначаемого» [3, с. 133] и нередко

становятся средством манипулирования сознанием реципиента [см., например, 9]. Перифраза, как правило, употребляется *вместе* с перифразируемым словом или выражением, а эвфемизм — *вместо* слова или выражения, которое вынужден заменить автор.

В последние несколько лет, в связи с необходимостью вывода старых промышленных предприятий из центра Петербурга, в прессе участилось использование перифразы терминологического происхождения *серый пояс*. В словарях данная единица не зафиксирована, однако из контекстов публикаций можно установить, что *серым поясом* называют расположенные вокруг города промзоны, которые обозначены на картах серым цветом. Также активно в деловой прессе употребляется выражение *золотой парашют*. В. М. Мокиенко и Т. Г. Никитина в «Большом словаре русских поговорок» 2007 г. объясняют, что *золотой парашют*: Жарг. бизн. — это 'обещание выплатить менеджерам крупные суммы в случае увольнения, заключение договоров с очень высокими выходными пособиями' [8, с. 484].

Подробнее остановимся на эвфемизмах. Экономические и политические катаклизмы последнего времени нашли свое отражение в языке. Среди популярных для перефразирования оказались слова *революция, мятеж, переворот: бархатная революция, революция тюльпанов, революция роз, оранжевая революция, кедровая революция, арабская весна*.

Наиболее соответствующим тому, что происходит сегодня, на наш взгляд, является определение слова *революция* в «Толково-фразеологическом словаре» М. И. Михельсона [7]: революция — (*иноск.*) — коренная перемена в порядках, **переворот, передряга** (намек на *революцию* в смысле — **смуты, мятежа**, насильственного переворота). Этимологически данное слово восходит к латинскому, где *revolutio* — это «переворот», позже происходит переосмысление — «мятеж» (Этимологические словари Г. А. Крылова [6], М. Фасмера [14]). Сомнение вызывает следующее определение, принятое в большинстве советских словарей: «Коренной переворот в жизни общества, приводящий к ликвидации отжившего обществ, строя и утверждения нового, более прогрессивного». Уточнение *более прогрессивного* кажется спорным. Режим М. Саакашвили в Грузии, В. Ющенко на Украине, М. Мурси в Египте, пяти (!) руководителей Ливии, сменявших друг друга с 2011 г. после гибели М. Каддафи, нельзя назвать прогрессивными: эти государства по целому ряду экономических показателей оказались отброшенными на несколько лет назад.

По нашему мнению, определение самого понятия *революция* в русском языке требует корректировки. Наиболее точными и полными нам представляются дефиниции, приведенные в словарях М. И. Михельсона, М. Фасмера, т. е. в словарях, изданных до 1917 г.

В наши дни революция в любой стране ассоциируется со **смутой, мятежом, насильственным переворотом** и не имеет на практике ничего общего ни с бархатом (мягкий, приятный на ощупь, дорогой материал), ни с розами, ни с весной. Для описания событий в арабских странах используется несколько словосочетаний, приблизительно одинаковых по частотности: *арабская революция, арабский мятеж, арабский переворот, арабская весна* (где слово *весна* воспринимается как контекстуальный синоним слова *революция*).

Происходит подмена понятий, кровавая или бескровная революция — это дестабилизация, беспорядок, нарушение привычной мирной жизни, часто незаконное свержение законного правительства, уличные бои, гражданская **война**. Определения типа *бархатная, оранжевая* используются для того, чтобы скрыть отрицательные стороны происходящих событий, ввести в заблуждение, успокоить общественность.

Обращение к эвфемизмам обусловлено необходимостью манипулирования сознанием. Разберем подробнее выражение *арабская весна*, под которым понимается серия демонстраций и государственных переворотов в странах арабского мира, начавшаяся в 2010 г. (Тунис, Египет, Йемен, Ливия). Несмотря на то что единица построена по продуктивной модели «относительное прилагательное + весна» (ср. *Пражская, турецкая, сирийская весна*) и отличается частотностью употребления в текстах СМИ, ее дефиниция отсутствует в словарях. Представим те материалы, которые составят основу для толкования этой единицы в словарной статье: **Арабская весна**. 1) Возникновение. По мнению главного научного сотрудника Института востоковедения РАН А. В. Коротаева, термин «Арабская весна» является прямой аллюзией (до некоторой степени аналогом) к «Весне народов» 1848–1949 гг.: «Такая вот синхронная волна революционных потрясений в целом ряде стран» [5]. Приведенная аналогия, однако, не кажется убедительной, поскольку «Весной народов» принято называть совокупность революционных движений во Франции, Германии, Австрии, Венгрии и Италии в середине XIX в. Надо полагать, политическая конъюнктура в Европе того времени отличалась от нынешней политической ситуации на арабском востоке. «Арабская весна» началась в декабре 2010 г. с протестов в Тунисе, которые закончились государственным переворотом. Затем аналогичные события произошли в Египте, Йемене, Ливии и других странах. В Сирии военное противостояние продолжается до сих пор. Компонент «весна» подчеркивает национальное возрождение, освобождение от прежней власти, обновление государственного строя. «Не только русский народ, но и весь свет, представляют себе весну молодой красивой девушкой (реже — юношей), которая пленяет всех своей красотой и всех наделяет богатыми дарами» [1]. «Праздник встречи весны повсеместно сопровождался уничтожением старых вещей, генеральной уборкой. Сжигалось чучело, символизирующее зиму. <...> С культом весны многие исследователи связывали Воскресение Христа» [15]. Культурная коннотация компонента «весна» усиливает яркость фразеологического образа, однако затушевывает суть происходящего политического события, переходя в средства манипулирования сознанием. 2) Функционирование. *Напомним, именно в Тунисе началась так называемая «арабская весна», то есть ряд переворотов в исламских государствах с подолгу несменяемыми лидерами* [16]. *Новая «революция» неслучайно похожа на «арабскую весну», соответствует проводимой и оплачиваемой США программе по свержению неугодных правительств* [17].

Здесь уместно вспомнить пример, который приводит В. Н. Телия в одной из своих работ (иллюстративное воздействие и перлюктивный эффект) со словами *разведчик* и *шпион*. Важно, на чьей стороне находится говорящий: если разведка ведется в интересах *моей* страны, используется слово *разведчик*

(с положительной оценкой), если разведка ведется в пользу *другой* страны, во вред *моей* — используется слово *шпион* (с отрицательной оценкой) [12]. Если журналист, описывающий события в арабских странах, употребляет выражение *арабская весна* без кавычек, он находится на стороне тех сил, которым выгодно дестабилизация положения в этих странах. В обратном случае — используя кавычки — журналист подчеркивает несоответствие формы и содержания данного выражения либо использует другие выражения, которые не являются эвфемизмами (*арабская революция, арабский мятеж, арабский переворот*).

Приведенные контексты свидетельствуют, что выражение «арабская весна» является эвфемизмом. Одни журналисты пытаются скрыть, завуалировать денотат фразеологизма и усыпить сознание. Другие в ближайшем контекстном окружении употребляют слова *переворот, революция, свержение*, используют кавычки и выводят на передний план другое значение этого выражения, предостерегая от опасности. 3) Сферы использования: Выражение «арабская весна» используется в прессе не только применительно к арабским странам, но и к тем государствам, в которых происходят аналогичные события или обсуждается возможность их повторения. Например, *США и Германия готовят на Украине «арабскую весну»* [18].

Стоит отметить, что выражение «арабская весна» используют не только журналисты и публицисты. Данный эвфемизм употребляют как публичные политики, так и главы государств. *Дорогой Влад! «Арабская весна» приближается к твоим окрестностям, — написал Маккейн на своей странице в сети микроблогов Twitter* [19]. *Дмитрий Медведев, президент РФ: Этот год начался с так называемой арабской весны, которая создала совершенно новую ситуацию как на арабском Востоке, так и на севере Африки* [20].

Таким образом, несмотря на частотное употребление в СМИ, собственно публицистические фразеологизмы не находят отражения в словарях. Обилие контекстов и разнообразная авторская интерпретация затрудняют их понимание, особенно в иностранной читательской аудитории. В связи с этим возникает необходимость создания учебного словаря собственно публицистических фразеологизмов, в статье которого нам кажется целесообразным указать модель, по которой образована определенная единица, описать краткую историю ее возникновения, культурную коннотацию компонентов, особенности функционирования и сферу использования с иллюстративным материалом в виде контекстов из публикаций современной прессы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Малый энциклопедический словарь. СПб, 1907–1909. URL: <http://slovari.yandex.ru/> (дата обращения: 23.03.2014).
2. Веремеенко Ю. Н. Современная политическая публицистика: предметно-функциональные и гносеологические характеристики: Дис. ... канд. полит. наук. — Тверь, 2003.
3. Ковалева Т. А. Фразеологические эвфемизмы в современном английском языке: Дис. ... канд. филол. наук. — Коломна, 2008.

4. Кожина М. Н. Стилистика русского языка: Учебник / М. Н. Кожина. Л. Р. Ду-скаева, В. А. Салимовский. — М.: Флинта: Наука, 2008.

5. Коротаев А. В. Арабская весна. Лекция. 10 ноября 2013. Востоковедение. Гума-нитарные и социальные науки. Египет. Революция. URL: <http://polit.ru/article/2013/11/10/arabskaya-vesna/> (дата обращения: 23.03.2014).

6. Крылов Г. А. Этимологический словарь русского языка / Сост. Крылов П. А. — СПб.: Виктория плюс, 2009.

7. Михельсон М. И. Большой толково-фразеологический словарь. — ETS Publi-ishing house, 2004.

8. Мокиенко В. М., Никитина Т. Г. Большой словарь русских поговорок. — М: Олма Медиа Групп, 2007.

9. Саакян Л. Н. Эвфемия как прагмалингвистическая категория в дискурсивной практике непрямого речевого убеждения: Дис. ... канд. филол. наук. — М., 2010.

10. Сирипля М. А. Перифраз как экспрессивное средство языка газеты: семантико-прагматический аспект: Дис. ... канд. филол. наук. — Костанай, 2007.

11. Солганик Г. Я. О закономерностях развития языка газеты в XX веке // Вестник Московского университета. — Сер. 10. Журналистика. — 2002. — № 2. — С. 39–53.

12. Телия В. Н. Русская фразеология: семантический, прагматический и лингво-культурологический аспекты. — М., 1996.

13. Тепляшина А. Н. Сатирические жанры современной публицистики: Учебное пособие. — СПб, 2000.

14. Фасмер М. Этимологический словарь. URL: <http://fasmerbook.com/> (дата об-ращения: 23.03.2014).

15. Холл Дж. Словарь сюжетов и символов в искусстве. — М., 1999. URL: <http://slovari.yandex.ru/> (дата обращения: 23.03.2014).

16. Лента.ру [сайт]. URL: <http://lenta.ru/news/2014/02/09/suspect/> (дата обращения: 23.03.2014).

17. The Kiev Times [сайт]. URL: <http://thekievtimes.ua/society/319245-o-nacionalistax-evrointegracii-i-gosudarstvennom-suverenitete.html> (дата обращения: 23.03.2014).

18. RT на русском [сайт]. URL: <http://inotv.rt.com/2014-02-04/SSHA-i-Germaniya-gotovyat-na> (дата обращения: 23.03.2014).

19. BBC Русская служба [сайт]. URL: http://www.bbc.co.uk/russian/international/2011/12/111206_mccain_putin_arab_spring.shtml (дата обращения: 23.03.2014).

20. НТВ [сайт]. URL: <http://www.ntv.ru/novosti/231099#sel=6:11,6:40> (дата обраще-ния: 23.03.2014).

МЕЖДУНАРОДНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ФРАНКОФОНИИ В СИСТЕМЕ ВНЕШНЕЙ КУЛЬТУРНО-ГУМАНИТАРНОЙ ПОЛИТИКИ ФРАНЦИИ

Статья посвящена рассмотрению организации Франкофония в системе культурно-гуманитарной политики Франции на современном этапе. Франкофония, как система мер по распространению французской культуры, языка и демократических ценностей за рубежом, занимает одно из главенствующих мест во внешней политике Французской Республики. Целенаправленная поддержка французского языка и культуры за границей государства стало приоритетным и эффективным направлением государственной политики Франции. Благодаря организации, Франции удается поддерживать тесные отношения с бывшими колониями, тем самым сохраняя эффективное присутствие в стратегически важном регионе, а также за счет статуса наблюдателя усиливать свое политическое влияние на не франкоговорящие страны, как Армения, Грузия и т. д. Таким образом, МОФ отражает амбиции Франции по сохранению и распространению своего влияния не только в традиционных регионах, но и по всему миру.

Ключевые слова: Франция, Франкофония, французский язык, культурная политика, внешняя политика, мягкая сила.

N. V. Sokolova

La Francophonie in the System of French External Humanitarian Policy

The article is devoted to the examination of the Francophonie organization in the system of cultural and humanitarian policy of France in the 21st century. La Francophonie as a system of measures to spread French culture, language and democratic values abroad, holds one of the key positions in the foreign policy of the French Republic. To provide an active support for the French language and culture abroad has become a priority with the state and a growing trend in modern French policy. France manages to keep close relations with the former colonies, thereby maintaining its effective presence in the strategically important region. Besides, using its observer status, France tries to strengthen political influence on non-French-speaking countries, such as Armenia, Georgia, etc. Thus, Francophonie represents the ambitions of France to extend its influence not only over the traditional areas, but also all over the world.

Key words: France, La Francophonie, the French language, cultural policy, foreign policy, soft power.

* Надежда Владимировна Соколова — магистрант кафедры теории и истории международных отношений Российского университета дружбы народов, nadinesokolova@yandex.ru.

В условиях информационного общества XXI в. культурно-гуманитарная дипломатия, использование культурного потенциала является важнейшим направлением внешней политики, без которого невозможно представить успешную реализацию внешнеполитической стратегии, а язык как базис культурно-лингвистического сотрудничества широко используется для достижения национальных интересов государства в системе международных отношений, что целесообразно рассмотреть на примере Французской Республики.

В историческом ракурсе и на современном этапе французский язык и движение Франкофонии демонстрируют взаимосвязь лингвистического фактора и политических вопросов. Обладая такой «мягкой силой», как французский язык и культура, Франция умело использует ее в национальных интересах. Распространение французского языка и культуры признается одним из важнейших факторов усиления влияния Франции в мире, поэтому культура и интересы внешней политики для Франции находятся в неразрывной связи [2, с. 165].

Благодаря грамотной политике, Франции удалось объединить вокруг себя не только бывшие колонии, но и привлечь к объединению страны, не имеющие отношения к французскому языку. При помощи Франкофонии Франция совместно с Бельгией, Канадой и Швейцарией оказывает помощь развивающимся странам Африки. Укрепляются торговые, экономические и политические связи с рядом стран Европы. Франкофония активно координирует свои действия с ООН и Советом по правам человека, Африканским Союзом (АС), ЮНЕСКО и множеством других международных организаций. МОФ приобретает к французскому языку новые страны-члены из Восточной Европы, организует специальные курсы французского языка. Если вспомнить эпоху, когда Франция владела умами всего мира, можно с полной уверенностью говорить, что активное распространение французской культуры — действенный инструмент Франции в проведении своей современной международной политики.

Культурно-гуманитарный вектор на протяжении всей истории Французского государства был неотъемлемой составной частью внешнеполитического курса государства. С XVII столетия можно проследить тесную взаимосвязь инструментов «мягкой» и «твердой» силы Франции, когда государство было крупнейшей военной державой и в то же время представителем величайшей культуры, которая распространяла свое влияние повсеместно.

Французский язык, как язык дипломатии, оставался основным до 30–40-х гг. XX в., однако после Второй мировой войны произошла активизация внешней культурно-гуманитарной политики Французской Республики, что было обусловлено новыми политическими и экономическими вызовами, как поиск места в биполярной системе международных отношений, решение колониального вопроса и не упущение государств из зоны влияния Франции.

Точкой отчета присоединения бывших колоний к франкоговорящему движению можно считать 1962 г., когда вышел номер журнала «Эспри» под названием «Французский язык в мире», вступительной статьей в котором стало обращение Л. С. Сенгора.

На сегодняшний день Международная организация Франкофонии объединяет 58 государств, 3 ассоциированных члена и 14 не франкоговорящих наблюдателей, таких как Армения, Венгрия, Грузия, Хорватия. Сферой влияния

Франкофонии являются более 220 млн [1, с. 19] франкофонов, включая лиц с родным и вторым французским языком, что в совокупности представляет 11,28% от всего населения мира.

Страны Франкофонии являются привилегированной сферой сотрудничества [3, р. 9] для Франции, которая выделяет Франкофонию как важнейший структурный элемент внешней политики, через распространение французской культуры, языка, идеологии способствуя дальнейшей культурной экспансии.

Система организации Франкофонии представлена сегодня государственными и полугосударственными организациями, неправительственными организациями, среди которых значимыми являются Международная ассамблея франкоговорящих парламентариев, Международная ассоциация мэров столиц и метрополий (около 80 городов) и иные.

Роль государства в осуществлении внешней культурно-гуманитарной политики Французской Республики является центральной. Так, в МИД Франции Служба по делам Франкофонии осуществляет взаимодействие с организациями движения, подготовку саммитов, реализацию стратегических проектов, в то время как Генеральная дирекция по международному сотрудничеству координирует отраслевые программы.

Министерство культуры и коммуникаций Франции, а именно Генеральная делегация по французскому языку и языкам Франции DGLFLF и Отдел внешних связей, контролирует лингвистическую политику в государстве и отвечает за программы сотрудничества, такие как Международный день Франкофонии и Недели французского языка.

Активное распространение французского языка и культурных ценностей сегодня все больше реализуется через СМИ, например через канал TV5Monde и радио RFI. TV5Monde вещает более чем в двухстах странах круглосуточно, его принимает более 25 млн человек, что делает его третьим в мире по рейтингу популярных каналов. А радио ежедневно находит отклик у 46 млн человек. Усиление присутствия французских СМИ подчеркивает укрепляющееся медиавлияние Франции за рубежом и является одним из приоритетных стратегических проектов государственных структур Франкофонии.

Сегодня Международная организация Франкофонии постепенно выходит из русла культурно-гуманитарной политики и политизируется. Тенденция политизации Франкофонии и постепенный выход за рамки культурно-лингвистической организации вызваны изменениями международной обстановки после «холодной войны» и в связи с этим необходимостью повышения политического веса Франкофонии и авторитета самих государств-членов в решении международных проблем. Политическая вовлеченность государств-членов в свою очередь позволяет Французской Республике удерживать свое влияние на франкофонные страны, распространять его на другие государства, включая их в организацию на статусе наблюдателя, и в то же время реализовать свои национальные интересы на основе поддержки членов МОФ.

Политические и экономические проблемы международной системы широко интегрируются в зону ответственности международной организацией Франкофонии. Такие структуры, как Конференция женщин Франкофонии, Франкофонный деловой форум, Ассоциация франкофонных послов,

Ассоциация мэров франкофонных и частично франкофонных городов и столиц, давно ведут свою деятельность на постоянной основе.

Процесс политизации организации выражен в активной деятельности по ряду политических проблем. Так, на Саммите в Бейруте в 2002 г. была обсуждена проблема урегулирования ближневосточного конфликта в русле мирного разрешения проблемы.

В русле политики консолидации африканских государств Франция и члены организации поддержали учреждение Африканского Союза. Растущая активность организации в Африке, выходящая за рамки государств — бывших колоний Франции, подтверждается тесным сотрудничеством Франкофонии с ООН, Африканским Союзом и ЕС по ряду ключевых конфликтов. Так, в декларации, принятой на конференции в Шарм-эль-Шейхе 2004 г., были обозначены позиции государств-членов по процессу мирного урегулирования конфликтов в Судане, Кот-д'Ивуаре, Гаити, Гвинее, ЦАР и т. д.

Таким образом, в современных условиях Франкофония как система мер по распространению французской культуры, языка и демократических ценностей за рубежом занимает одно из главенствующих мест во внешней политике Французской Республики. Целенаправленная поддержка французского языка и культуры за границей государства стала приоритетным и эффективным направлением как государственной политики Франции, так и неправительственных организаций.

Современная деятельность Международной организации Франкофонии обусловлена политическими тенденциями системы международных отношений. А стремление Франции усилить политическую роль организации отражают взаимосвязь культурно-лингвистических и политических факторов, где культурный вектор внешней политики Франции представлен в реальном и практическом измерении.

ЛИТЕРАТУРА

1. Косенко С. И. Политика и система Франкофонии в эпоху глобализации (европейские аспекты) // Вестник МГИМО. — 2011. — № 2. — С. 21–45.
2. Чернов И. В. Международная организация Франкофонии: лингвистическое измерение мировой политики. — СПб.: СПбГУ, 2006. — 224 с.
3. L'impact économique de la langue française et de la Francophonie. 2012. Observatoire de la langue française de l'Organisation internationale de la Francophonie. URL: www.francophonie.org/IMG/pdf/Impact_economique_de_la_langue_francaise_et_de_la_Francophonie.pdf

УДК 141.131

М. А. Трушина*

ПЛАТОН, ЖИВОПИСЬ И ИКОНОПИСЬ

Предметом исследования были платонические истоки иконописи. В статье была осуществлена попытка показать на примере диалога «Государство», что учение Платона не отрицает изобразительное искусство в целом, но требует от него соответствия идее справедливого государства. Понятие образа, противопоставляемое призрачному подобию и широко используемое Платоном, имело огромное значение для христианских богословов. Нравственное содержание иконографии и её методы позволяют считать её идеальным изобразительным искусством согласным с учением Платона.

Ключевые слова: образ, подобие, иконопись, живопись.

M. A. Trushina

Plato, Painting and Iconography

The article investigates whether or not iconography takes its origin in Platonism. The author makes an attempt to show that the teaching of Plato does not go against the visual art at all, but puts forward a claim that it should correspond the idea of the just city-state, which is well illustrated by the dialogue *The Republic*. The notion of *image*, which was opposed to the illusive likeness and was widely used by Plato, was of great significance to Christian theologians. Given the moral contents of iconography and its methods, we can safely consider it an ideal visual art form in full agreement with Plato's teaching.

Key words: image, likeness, iconography, painting.

Проблематика образа — одна из важнейших в платонизме. Что есть образ, в чем критерий его истинности, что мы можем считать образом, а что — лишь призраком, — все эти темы Платон рассматривал в своих диалогах. И не зря же он писал в «Софисте», что «человеку осмотрительному надо больше всего соблюдать осторожность в отношении подобия, так как это самый скользкий род» (231 а).

Проблематика образности и изобразительности стала не менее важной для христианства. Иконоборческие споры — вот кульминация развития этой проблемы. Однако истоки иконоборчества намного глубже, чем просто спор о живописных техниках. Христос, воплотившийся в образе человека, но остав-

* Мария Александровна Трушина — студент кафедры истории зарубежной философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, marie-trushina@yandex.ru.

шийся при этом Богом, и человек, созданный по образу и подобию Бога, — вот два столпа, на которых держится христианское понятие образа. Однако христианские теоретики не могли не обращаться к платонизму — это была традиция, в которой они получили образование, которой принадлежали их учителя.

Отношение Платона к изобразительному искусству ясно видно на примере диалога «Государство». Рассуждая о строе идеального государства, главной чертой которого будет стремление к справедливости, Платон предъявляет множество требований ко всем сферам общественной жизни, в том числе и к искусству — поэзии, музыке и живописи. Подражателей, т. е. тех, кто творит разнообразные призраки, Платон относит к той же категории, что и охотников (X 597–598).

Таким образом, «подражателей по части рисунков и красок» философ сравнивает с теми же, с кем он сравнивал софиста в одноименном диалоге — с охотниками и рыбаками: софист улавливает людей на крючок ложной мудрости, а художник — на крючок похоти. Вместо того чтобы создать образ идеи, художники создают ненаполненные реальным содержанием призраки и, подобно тому, как посредством скользкой аргументации софисты подменяют один аргумент другим, подменяют мир вещей миром лишь похожих на вещи призраков.

Творения художников-подражателей стоят «на третьем месте от сущности» (X 597 e). Бог творит идею вещи, в материи ее воплощает ремесленник. Художнику же остается лишь создание призрака материальной вещи. Но он еще более скован в своем творении: ведь ему необходимо «подражать творениям мастеров» (X 598 a), а они уже сами по себе лишь несовершенные призраки идеи.

Но, несмотря на все эти доказательства Платоновой «нелюбви» к живописи, мы все же можем сказать, что он не отрицает ее. Вместо этого он указывает, каковой она должна быть, чтобы не нарушать гармонии государства, созданного согласно идее справедливости.

Причиной того, что художники терпят неудачу в попытке сотворить истинный образ, по мнению Платона, кроется в том, что в их душах отсутствует этот самый образ. Именно с художниками он сравнивает тех, кто лишен знания сущности любой вещи.

... Чем лучше слепых те, кто по существу лишен знания сущности любой вещи и у кого в душе нет отчетливого ее образа? Они не способны подобно художникам усматривать высшую истину и, не теряя ее из виду, постоянно воспроизводить ее со всевозможной тщательностью (VI 484 cd).

В связи с этим можно процитировать воспоминание Донато Д'Анджело Браманте о Рафаэле Санти, которое воспроизводит в «Иконостасе» о. Павел Флоренский. Браманте рассказывает, что

от самого первого побуждения к живописи он (Рафаэль. — М. Т.) питал внутри себя необоримое желание — живописать Деву Марию в небесном Ее совершенстве <...>. И ночь, и день беспрестанно неутомимый дух его трудился в мыслях над образом Девы, но никогда не был в силах удовлетворить самому себе; ему казалось, что этот образ все еще отуманен каким-то мраком перед взорами фантазии. Однако иногда будто небесная искра заранивалась в его душу, и образ в светлых очертаниях являлся перед ним так, как хотелось бы ему написать его; но это было одно летучее мгновение: он не мог удерживать мечты в душе своей [3, с. 58–59].

В безуспешности таких поисков нет ничего удивительного, ведь запечатлеть красоту небесную так называемые светские художники пытаются в красоте земной. Тот же Рафаэль писал своих мадонн с Форнарины, на картинах других живописцев мы узнаем их друзей, возлюбленных и многих вельмож того периода. А ведь искание натуры — явный признак того, что художники никогда не видели того, что хотели изобразить.

Уподобление, по Платону, — последний раздел диалектического метода, наиболее удаленный от знания, относящегося к сущности. Одно дело — знать то, что хочешь изобразить, другое — создавать лишь подобие. И, учитывая это разграничение, можно сказать, что живопись может существовать и в согласии с учением Платона. Для этого живописцам следует «воплощать нравственные образы» и воздерживаться от запечатления «в образах живых существ <...> или в любой своей работе что-то безнравственное, разнузданное, низкое и безобразное» (Ш 401b), т. е. стремиться запечатлеть то, каким мир должен быть по идее, а не таким, каков он есть, в том числе и потому, что в природе «есть столько мелких черточек» (Ш 395b), что подражание никогда не будет достаточно точным. И, таким образом, останется лишь жалким «подобием подобия», как выразится позднее Плотин, отказываясь от позирования портретисту. Но возможно ли осуществить все это, так сказать, на практике? Можно, однако это будет уже не живопись, а иконопись, т. е. писание не жизни («ζωγραφική»), но образа («εἰκονογραφία»).

Все иконописные приемы направлены на одно — максимальное приближение к миру невидимому телесными очами, к миру духовному путем отказа от уподобления земному миру. Обратная перспектива, отказ от светотени, символичность цветов, жестов, атрибутов того или иного святого — все это являет полное пренебрежение «похожестью». Но, в действительности, язык иконы обращен к семантическому значению: все композиционные детали призваны показать значение, сущность личности или вещи.

«...Изображение есть [своего рода] триумф, и опубликование, и надпись на столбе в воспоминание о победе тех, которые поступили неустрашимо и отличились, и — о посрамлении побежденных и низложенных», — пишет Иоанн Дамаскин в «Третьем защитительном слове против порицающих святыне иконы» [1]. Действительно, иконопись призвана в том числе и напомнить, и рассказать о проявлениях должного, праведного образа жизни святых, указать на отблески сияния мира божественного в нашем мире, чтобы «при помощи делаемых известными и торжественно открываемых [через посредство икон] предметов, мы распознали то, что скрыто, и возлюбили прекрасное» [1]. Иконопись, являя истинные образы, являет и Первообраз — Бога. В святых этот образ не замутнен греховностью собственно человеческой природы. Но, хотя каждый человек создан по образу и подобию Божию, как пишет Е. Н. Трубецкой,

иконы нельзя писать с живых людей. Икона — не портрет, а прообраз грядущего храмового человечества. И, так как этого человечества мы пока не видим в нынешних грешных людях, а только угадываем, икона может служить лишь символическим его изображением [1].

Название работы Трубецкого — «Умозрение в красках» — не случайно — так издревле называли иконопись — «умозрение», «богословие в красках». Платон писал:

Разве, по-твоему, художник становится хуже, если в качестве образца он рисует, как выглядел бы самый красивый человек, и это достаточно выражено на картине, хотя художник и не в состоянии доказать, что такой человек может существовать на самом деле? (V 472 d).

Действительно, иконописец не погрешит против истины, если изобразит святого на иконе соответственно его сущности, выразив посредством канонических атрибутов его духовные подвиги, т. е. то, благодаря чему святой приблизился к своей божественной сущности.

Но самое главное в иконописи — не она сама. Как сказал Иоанн Дамаскин, поклонение воздается только Богу, иконы можно только почитать. Будучи символом, икона никогда не замыкает молящегося на себе, а служит проводником к тому, кто на ней изображен. Она — истинный образ, но не сам святой:

иное есть изображение и другое — то, что изображается, и, во всяком случае, между ними замечается различие, так как это не есть иное и иное не есть то. Я хочу представить некоторый пример: изображение человека, хотя и выражает форму его тела, однако не заключает в себе душевных его сил, ибо оно не живет, не размышляет, не издает звука, не чувствует, не приводит в движение членов; и сын, будучи естественным образом отца, [однако] имеет нечто различное по сравнению с ним, ибо он — сын, а не отец [1].

Платон, рассказывая миф о пещере, писал, что «лучше смотреть на божественные отражения в воде и на тени сущего, чем на тени образов, созданные источником света, который сам не более как тень в сравнении с Солнцем» (VII 532 c). Можно сказать, что такова разница между иконой и картиной: одна, стремясь изобразить истинное совершенство, являет истинный образ Первообраза; другая, добиваясь похожести с несовершенными вещами, может создать лишь призрак.

Таким образом, критика изобразительного искусства Платоном не означает полного отвержения такового; избавиться от «несовершенств зрения», по выражению неоплатоника Плотина, оно смогло в иконописи, на теоретическую базу которой учение Платона оказало огромное влияние.

ЛИТЕРАТУРА

1. Иоанн Дамаскин. Три слова в защиту иконопочитания. URL: <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/dam.htm>
2. Трубецкой Е. Н. Три очерка о русской иконе. Умозрение в красках. — М., 1991.
3. Флоренский П. Иконостас. Избранные труды по искусству. — СПб., 1993.

АЛЬМАНАХ «РЕЛИГИЯ. ЦЕРКОВЬ. ОБЩЕСТВО» как опыт формирования пространства современного теологического исследования

Появление нового теологического журнала в наше время — явление не столь частое. Еще четверть века назад казалось, что падение советской идеологии и возрождение церковной жизни должны неминуемо привести к расцвету научного богословия. В действительности, однако, число появившихся работ сравнительно невелико, и часто они носят узкоконфессиональный или публицистический характер. Трудно сказать, насколько широка аудитория теологических журналов. Реалии таковы, что верующими богословская дискуссия нередко воспринимается как попытка размыть основы христианской жизни, напротив, в научной среде по-прежнему сохраняется недоверие к теологии как научной дисциплине. В этих условиях перед богословским журналом сегодня всерьез стоит весьма непростая задача выработки междисциплинарных и межконфессиональных подходов.

Другой важной причиной «обмирщения» гуманитарных исследований стал общий кризис гуманитаристики в XX в., вызванный значительным изменением картины мира, долгое время кажущейся стабильной. Богословие еще в должной мере не осмыслило масштабную трансформацию социальных реалий и как следствие вынуждено идти не во главе на поводу у общественной мысли. По сути, утрата возможности апеллирования к объективной истине в рамках научного дискурса, выраженная в постмодернизме, стала вызовом не только научному богословию, но и гуманитаристике вообще. Дело отнюдь не в том, что исчезли личности масштаба А. Гарнака или В. В. Болотова, В. Дильтея или П. Флоренского, но на современном этапе их обобщения стали слишком уязвимы. Мы переживаем фрагментацию и детализацию богословского дискурса, но не по причине «всеобщей деградации науки», а с целью выработки нового аксиоматического аппарата, призванного вобрать наработки в гуманитарных исследованиях XX в. Масштаб их действительно значителен, от обнаружения новых источников, таких как, например, рукописи Кумрана или Наг-Хамати, расширивших наши знания ранней истории Церкви, до «открытия» неличных аспектов истории и философии: ментальности

безымянных масс от Античности до Нового Времени и воссоздания картины мира отдельного индивида былой эпохи (микроистория). Наконец нельзя забывать, что богословские исследования рубежа XIX–XX вв., кажущиеся сегодня столь выдающимися, содержали массу существенных недостатков: это и гиперкритика, в ходе которой были отвергнуты как неаутентичные значительные пласты источников, и избыточное влияние филологии в ущерб исторической и философской составляющей, и многие другие проблемы, которые сегодня в значительной степени преодолены.

Тем не менее, сами подходы и методы теологического исследования еще только формируются и конструируются заново. Одной из успешных попыток такой работы стало появление альманаха «Религия. Церковь. Общество», в работе над которым приняли участие коллективы ведущих гуманитарных школ Санкт-Петербурга и России, а также зарубежные коллеги. Понимая бесперспективность серьезного разговора о теологии «вообще», авторы сосредоточились на наиболее актуальных проблемах современного религиозоведческого дискурса. Отметим, что альманах содержит статьи, посвященные не только теоретическим, но и практическим проблемам. Обобщение межконфессионального опыта, во-первых, создает пространство для диалога, а во-вторых, является тем исходным материалом, на базе которого возможны теоретические исследования.

Среди актуальных философских проблем стала разработка специфики религиозного ритуала, нашедшая отражение в статьях А. М. Прилуцкого, В. Ю. Лебедева и А. Ю. Григоренко. Так, авторами произведен не только глубокий анализ особенностей различных ритуальных действий, но и высказан ряд концептуальных предположений, раскрывающих сущностную специфику ритуала как такового (А. Ю. Григоренко), рассмотрены лингво-семиотические особенности ритуального дискурса (А. М. Прилуцкий), наконец в культуре в целом (В. Ю. Лебедев). Также на страницах альманаха продолжено развитие концепции семиотического и семантического дрейфа (с. 26). Такой подход к исследованию религиозных феноменов, вопреки явной результативности, остается в отечественном религиоведении малоприменимым, тогда как в европейской науке семиогерменевтические исследования религии вошли в число наиболее активно развивающихся научных направлений. Особенностью семиогерменевтики авторов анализируемых статей является их склонность к теологической рефлексии. В результате такого подхода формируется не только герменевтическая методология теологических исследований, но своеобразная теологическая герменевтика, в которой теологический дискурс взаимодействует с семиотическими интерпретациями религии как особой знаковой системы.

Актуальным с точки зрения исторической науки по-прежнему является введение в оборот новых источников. Примером тому стали перевод и комментарий «Актов Максимилиана» А. Д. Пантелеева, его же анализ «Мученичества Потамиены и Василида», а также комментированный перевод «Мученичества Мариана и Иакова» А. В. Кругальцева. Здесь авторы обращаются к целому комплексу проблем, от доверия к античной традиции, что, безусловно, при анализе столь неоднородных памятников далеко не очевидно, до решения

проблем роли места страданий за веру в жизни общества, столь актуальных в наше время. При этом авторы далеки от идеализации подвига христианских героев, их цель — показать весь комплекс условий, в которых формировались идеи христианского мученичества.

Еще одна сквозная тема в истории Ранней Церкви — соотношение гетеродоксии и ортодоксии в доконстантиновскую эпоху. Авторы приходят к заключению, что, во-первых, гетеродоксия может выражать региональную специфику, утрата которой в другом регионе христианского мира, ведет к непредсказуемой трансформации самого еретического учения. Во-вторых, в ситуации, когда христианское сообщество является маргинальным меньшинством, что нередко встречается в реалиях современного мира, проблема ортодоксии отходит на второй план перед лицом агрессивного языческого окружения.

Более поздние периоды истории церкви — относящиеся к рубежу Средневековья и раннего Нового времени — затрагивают формирование конфессиональных процессов и типов сознания, распад и одновременную консервацию которых мы наблюдаем сегодня. Показательны в этом смысле исследования, посвященные протестантской и католической (т. е. посттридентской) идентичности в XVI–XVII вв. З. А. Лурье и Д. Д. Гальцина. Здесь мы имеем дело с достаточно новым и еще не до конца принятым в нашей науке направлением *cultural studies*. Так, исследовательница рассматривает материалы драматургии и театра XVI в. в контексте евангельской проповеди и реформационной пропаганды, тогда как Д. Д. Гальцин на материале классических исторических источников (материалы допросов, дневники и т. д.) восстанавливает «ментальный дискурс» Нового Плимута и ряда других протестантских колоний. Для этого региона не теряет актуальности задача введения новых источников, которые в отличие от истории более древнего периода, не изучены и западными коллегами в виду своей многочисленности. З. А. Лурье поднимает актуальные в немецкой историографии сегодня вопросы социальной подоплеки интеллектуальной культуры. Публикация до этого не введенных в научный оборот писем С. Бирка к Освальду Миконию позволяют сделать первые предварительные выводы в этом направлении.

Таким образом, альманах «Религия. Церковь. Общество» выступает площадкой не только межконфессионального диалога, но и актуализации насущных проблем современного богословия. Не пытаясь объять необъятное, авторы, тем не менее, пытаются выстроить концептуальное пространство религиозно-философского дискурса, закладывая саму основу для продолжения такой работы.

А. В. Каргальцев

**РЕЛИГИЯ И ПРАВО.
УЧЕБНИК ПО РЕЛИГИОВЕДЕНИЮ ДЛЯ ЮРИСТОВ
ГЛАЗАМИ РЕЛИГИОВЕДА**
(Религиоведение. Учебник для юридических вузов МВД России /
Под ред. В. В. Балахонского, В. А. Кудина, А. А. Артемова. —
СПб.: Изд-во СПб. ун-та МВД России, 2013. — 248 с.)

Вышедший в 2013 г. в издательстве Санкт-Петербургского университета МВД России учебник «Религиоведение: учебник для юридических вузов МВД России» подготовлен коллективом известных специалистов в области религиоведения, представляющих такие образовательные структуры, как Санкт-Петербургский университет МВД России, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Белгородский государственный университет. Несмотря на разнородный коллектив, авторам учебника удалось создать вполне цельный и логически непротиворечивый текст, который в целом соответствует задачам учебника по общему, т. е. вводному, курсу религиоведения для студентов — слушателей юридических вузов России.

Учебник соответствует программе учебной дисциплины «Религиоведение» для высших учебных заведений и требованиям Федерального государственного стандарта высшего профессионального образования. Удача учебника заключается, в первую очередь, в том, что его текст, относительно небольшого объема (всего 15,5 печ. л.), в то же время в основном раскрывает все важнейшие темы курса. В качестве отдельных тем авторы рецензируемого учебника выделяют такие проблемы, как предмет религиоведения, сущность, структура и социальные функции религии, происхождение и ранние формы религии, национальные религии (индуизм, конфуцианство и даосизм, синтоизм, иудаизм), история и специфика буддизма, возникновение и эволюция раннего христианства, специфика православия, католицизма и протестантизма, особенности ислама. С такого рода структурой учебника можно согласиться, так как в результате читатель получает достаточно полное представление об особенностях религии как духовного и социального феномена, объемную информацию как о первобытных и древних религиях, так и о традиционных для нашей страны конфессиях — буддизме, исламе, иудаизме и христианстве. При этом авторам учебника удалось изложить материал, не упрощая и не профанируя его — на хорошем литературном языке, доходчиво и понятно. Авторы сумели

изложить его не только доступно и лапидарно, но одновременно используя специфический категориальный язык религиоведения, постоянно употребляя специальную терминологию, при необходимости обращаясь к специальным научным исследованиям последних лет по различным проблемам религии и религиоведения.

В этом смысле рецензируемый учебник — настоящий путеводитель для учащихся в безбрежном море религиозных феноменов, в океане религиоведческого знания. Следуя его указаниям, отсылкам на авторитетные источники и исследования, опираясь на содержащийся в нем в качестве приложения краткий словарь основных религиоведческих понятий и категорий, студент сможет углубить свои знания в области религиоведения.

Одновременно авторы учитывают специфику учащихся, которые будут читать этот учебник, их профессиональные интересы, учебные программы подготовки будущих юристов, сотрудников правоохранительных органов Российской Федерации. Вот почему авторы большое внимание уделяют анализу взаимоотношений права и религии как двух форм общественного сознания, истории взаимодействия права и религии, различным аспектам правового регулирования отношений государства и религиозных объединений в России (взаимоотношения религиозных объединений и государства, юридическое противодействие деструктивным культам, правовым актам Российской Федерации и т. д.).

Учитывая специфику будущей профессиональной деятельности читателей настоящего учебника, его авторы обратились к прикладным аспектам религиоведческого знания, имея ввиду возможности его практического применения в тех сферах жизни нашего общества, которые связаны с юриспруденцией, уголовным правом и т. д. В частности, следует отметить актуальность Приложения № 2 «Особенности назначения криминалистических экспертиз при расследовании преступлений, совершенных по религиозным мотивам», в котором авторы раскрывают содержание Постановления Правительства РФ «О порядке проведения государственной религиоведческой экспертизы» (1998); цели и задачи религиоведческой экспертизы, позволяющей проводить профилактику преступности на религиозной почве, способствующей расследованию таких преступлений; алгоритм религиоведческой экспертизы, ее этапы и методы.

В то же время, если учитывать прикладную направленность учебника, бросается в глаза отсутствие в нем специальных глав, посвященных анализу вероисповедной политики российского государства, специфики религиозного экстремизма, изложению основ религиозной безопасности нашей страны, исследованию социальных форм религии, типологии религиозных организаций (церковь, секта, культ). Обошли своим вниманием авторы учебника и современные религиозные культы, которых в нашей стране сегодня становится все больше и больше и которые часто нарушают общественный порядок, склонны к религиозному экстремизму. Впрочем, все эти недостатки и упущения отнюдь не отменяют достоинств рецензируемого учебника, ибо, как говорится, все недостатки суть продолжение наших достоинств. Так и в случае с рецензируемым изданием. Его лаконизм, лапидарность,

обобщенность часто препятствовали более подробному анализу ряда проблем, среди которых и названные нами выше.

Подводя итог, можно констатировать, что рецензируемое издание — это оригинальный учебник по религиоведению, который учитывает специфику читательской аудитории — будущих юристов, сотрудников различных учреждений МВД России. Вместе с тем отдельные главы и разделы учебника могут быть полезными и интересными при подготовке специалистов в области религиоведения, а также других гуманитарных наук — социологии, политологии, истории и культурологи.

А. Ю. Григоренко

**HELMIG, CH. FORMS AND CONCEPTS.
CONCEPT FORMATION IN THE PLATONIC TRADITION.—
Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2012.— 395 p.**

В споре ученого-естественника с историком философии рано или поздно наступает момент, когда последнему приходится обосновывать актуальность изучения истории философии вообще. Особую проблему здесь, как правило, представляет античная философия: сложно вообразить, что через за две с половиной тысячи лет изучения ограниченного количества текстов еще можно найти принципиально неизученную и при этом актуальную тему. Однако недавно изданная на английском языке книга Кристофа Хелмига «Идеи и понятия. Образование понятий в платонической традиции» может служить явным доказательством того, что и сегодня исследователи античной философии могут совершать открытия в своей области.

Кристоф Хелмиг — доктор философии и профессором берлинского Университета Гумбольдта. До этого он изучал классическую филологию, философию и педагогику в университетах Дублина и Левена, где его исследованиями руководили Джон Диллон (John Dillon) и Карлос Стеел (Carlos Steel). Книга «Идеи и понятия» — это переработанная и дополненная версия PhD-диссертации Хелмига, защищенной в 2006 г. в Католическом Университете Левена под руководством Стеела; причем последний факт весьма показателен. Как и Стеел, под редакцией которого осуществляется трехтомное критическое издание греческого текста «Комментария на Парменид» Прокла Диадоха (Oxford University Press), Хелмиг является специалистом по философии Прокла и автором ряда новаторских статей по античной теории познания.

Хотя из восьми глав «Идей и понятий» теории познания Прокла посвящено лишь три, точкой притяжения всего исследования является история формирования прокловской теории доксистических логосов (*logoi doxastikoi*). Кстати, именно Хелмиг впервые посвятил ей обстоятельное исследование. Несмотря на то что к учению Прокла автор обращается только в пятой главе, план работы выстроен так, что в каждой ее части мы видим, как формируется и на какие вызовы отвечает прокловское понятие *logos doxastikos*. Например, совсем не случайно мы встречаем термин *doxa*, мнение, уже во второй

главе, посвященной теории познания Платона. В этой части исследования Хелмиг излагает основные моменты платоновского учения о том, почему мы способны образовывать имеющие характер всеобщности и необходимости понятия, познавая изменчивые индивидуальные вещи. При этом когда далее Хелмиг говорит об Аристотеле (глава 3), Плотине (глава 4), или Сириане (глава 5), он подчеркивает преемственность вопросов, которыми задаются эти философы, а также демонстрирует существование традиции в их решении (по меньшей мере, укорененной в общности терминологии). На какие же вопросы отвечают мыслители, о которых пишет Хелмиг? Основные проблемы, которые интересуют немецкого ученого, это *откуда происходит содержание нашего знания, и как осуществляется переход от познания предметов опыта к формированию более общих понятий*. Для того чтобы ответить на эти вопросы, Прокл разрабатывает теорию *logos doxastikos*, а Хелмига античные теории познания интересуют, по большей части, именно как предтечи теории Прокла. Уже во второй главе, где немецкий исследователь обращается к платоновскому учению о *doxa* (которое очевидно отсылает к прокловскому *logos doxastikos*), а также к понятию знания как припоминания, мы видим, что автор представляет нам часть теории Платона, которая и объясняет, откуда же происходит содержание понятий. Когда Хелмиг пишет об учениях Аристотеля или Александра Афродизийского, он показывает, что эти мыслители отвечают на те же самые вопросы — и, более того, что каждый новый представитель античной традиции имеет в виду именно их, и создает новую теорию с опорой на достижения предшественников. Если учесть обширную и полную библиографию из «Идей и понятий», а также внимание автора к деталям, то кажется, что и сам Хелмиг перенял методы и задачи тех, кого изучает.

Что же такое *logos doxastikos* и как это прокловское понятие связывает учения различных философов? Как уже говорилось, по сути, все исследование Хелмига посвящено тому, как наиболее значительные мыслители античного мира решали проблему перехода от опытного познания к познанию универсалий. В самом деле, откуда берется содержание нашего мышления, если окружающие нас вещи даны нам при помощи чувственного восприятия? Если говорить об отвлеченных понятиях, таких как *красота* или *благо*, то для решения проблемы можно предположить существование особого «смыслового уровня» опыта, с которого мы и «считываем» содержание подобных понятий. В таком случае, глядя на полотно Ренуара, мы формировали бы понятие *красоты самой по себе*, существующее «параллельно» видимому нами образу, в некотором «мире идей». Ведь очевидно, *красота сама по себе* не дана нам в чувственном восприятии вместе с содержанием наших органов чувств, а понятие *красоты* не является простым обобщением всех красивых вещей, которую мы воспринимали когда-либо. Каким-то образом должен осуществляться переход от восприятия красоты отдельного предмета к пониманию *красоты* как отвлеченного понятия. К тому же содержание чувственного восприятия по своей природе отличается от содержания отвлеченного понятия: первое основывается на данных ощущений, в то время как отвлеченное понятие, наоборот, не зависит от непосредственного

чувственного восприятия предмета. Наконец, связь *красоты* как субъекта предикации с другими понятиями-предикатами также не выводима из акта чувственного восприятия отдельного красивого предмета. Все это означает, что между содержанием восприятий и содержанием понятий должен осуществляться «переход».

В «Понятиях и идеях» Хелмиг приводит детальный обзор того, как проблема перехода от восприятия к понятию формулируется и решается в трудах Платона, Аристотеля, Порфирия, Сириана, и Прокла. При этом слово «платоническая» в названии книги не должно сбивать читателя с толку: этой отсылкой Хелмиг лишь подчеркивает роль Платона как первооткрывателя проблемы происхождения понятий. В работе немецкого ученого мы встречаем как имена условных «платоников» вроде Алкиноя, Плотина, или Сириана, так и античных комментаторов Аристотеля вроде Александра Афродизийского. К примеру, в третьей главе Хелмиг детально анализирует аристотелевское учение о том, как наши понятия соотносятся с данными нашего опыта, т. е. теорию индукции; а в четвертой главе прослеживает историю платоновского понятия *logos*. Именно Плотин, развивая платоновскую теорию, предположил, что никакого «перехода» не требуется, потому что наши понятия и вещи должны иметь общую природу. Согласно Плотину, и наши мысли, и вещи существуют благодаря присутствию в них и других «принципов организации» или *logoi* (в данном контексте этот термин можно условно перевести как «понятие»). Таким образом Плотин решает проблему «скачка» между содержанием опыта и содержанием понятий: и те, и другие суть *logoi* различных типов, и поэтому переход содержания из *logoi* вещей в *logoi* понятий не кажется проблематичным. Это учение и адаптирует Прокл, когда разрабатывает свою собственную теорию *logoi*.

Прокл обнаруживает проблему, которая, как ему кажется, недостаточно убедительно решена его предшественниками. Дело в том, что существуют предметы, понятие которых неизбежно включает в себя отсылку к данным ощущений, но не выводится из них. Это понятия предметов чувственного восприятия, как, например, понятие «кошка». Хотя мы образовываем понятие «кошка», абстрагируясь от всех атрибутов индивидуальной кошки, мы бы никогда не смогли это сделать, если бы однажды не увидели настоящую живую кошку. Для того чтобы объяснить существование подобных понятий, которые связаны с чувственным восприятием, Прокл применяет термин *logos doxastikos*.

Logoi doxastikoi — это такие понятия, которые отсылают к данным чувственного восприятия (*doxa*). Прокл противопоставляет их сущностным понятиям, или *logoi ousiodoi*, т. е. понятиям, которые не связаны с опытными данными. Однако здесь необходимо уточнение: и *logoi doxastikoi*, и *logoi ousiodoi* это все же *logoi*, т. е. их содержание имеет понятийный характер. Просто, в отличие от *logoi ousiodoi*, *logoi doxastikoi* включают в себя содержание восприятий, и поэтому могут считаться «промежуточным уровнем» между восприятиями и понятиями. Прокл дорабатывает платоновскую теорию, согласно которой мы познаем не сами становящиеся вещи, а их умопостигаемые идеи, и решает проблему «конвертации» содержания нашего знания из чувственно-воспринимаемого

в умопостигаемое. Философ утверждает: вещи образованы при помощи тех же принципов, при помощи которых мы познаем их — и, следовательно, «конвертация» попросту не нужна. Согласно Проклу, вещи существуют благодаря тому, что их элементы «организованы» тем или иным образом, и «схема» этой организации «записана» в существенных понятиях вещей. Познавая отвлеченные понятия, мы лишь проясняем существенные понятия, которые уже существуют в разумной части нашей души; а при познании понятий чувственно-воспринимаемых вещей мы, опять-таки, не «конвертируем» их содержание в содержание существенных понятий, а формируем особые, докстические понятия. Так, разрабатывая теорию *logoi doxastikoi*, Прокл решает проблему разнородного происхождения нашего знания.

Однако книга Хелмига ценна не только и не столько анализом одной частной теории Прокла Диадоха. Излагая предысторию прокловского учения, Хелмиг кропотливо реконструирует наиболее влиятельные философские концепции поздней античности. Подводя итог, можно без преувеличения сказать, что «Идеи и понятия» — это лучший опубликованный на данный момент справочник по античным теориям познания вообще. И в качестве такового эта книга может быть полезна не только специалистам-прокловедом, но и всем интересующимся древнегреческой философией.

М. С. Сильян

СТЕПАНОВА А. С.
ФИЛОСОФИЯ СТОИ КАК ФЕНОМЕН
ЭЛЛИНИСТИЧЕСКО-РИМСКОЙ КУЛЬТУРЫ —
СПб.: Издательский дом «Петрополис», 2012. — 400 с.

Выход в свет научной монографии «Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры» профессора РГПУ им. А. И. Герцена, доктора философских наук Анны Сергеевны Степановой представляет собой значимое событие в изучение истории стоической школы в нашей стране. Это не первая работа автора, которая посвящена исследованию Стои. Ее первая книга «Философия Древней Стои» вышла в Санкт-Петербурге в 1995 г. в один год с вышедшей в Москве книгой «Стоя и стоицизм» другого крупного исследователя А. А. Столярова. Появление этих работ фактически положило начало исследованию Стои как целостного феномена в нашей стране. И хотя к отдельным представителям этой школы обращаются теперь значительно чаще, все же в отечественной историко-философской литературе не так много авторов, которые посвящают свои исследования стоицизму. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть список вышедших за год работ по истории философии, который публикуется в издаваемом Институтом философии РАН «Историко-философском ежегоднике». Так что публикацию каждой новой монографии в этой области можно только приветствовать. Тем более монографии, отражающей итог многолетних исследований и размышлений. И если первая монография Степановой была посвящена в основном (как и указывало ее название) философии Древней Стои, то данная работа рассматривает все три обычно выделяемых периода развития философии Стои как единое целое. Книга состоит из четырех глав, заключения и резюме. Первая глава «Эллинистический мир (смысл культурно-исторических тенденций)» имеет характер философско-культурологического обзора и раскрывает культурные особенности эллинизма. Вторая глава посвящена физике Стои. Автор анализирует физические представления стоиков как особую форму античной натурфилософии. Третья и четвертая главы касаются вопросов логики и этики стоицизма.

В первой главе дается анализ культурно-исторических тенденций эллинистической эпохи, рассматриваются характерные особенности этой эпохи,

и прежде всего идея всеобщности (с. 16). Прослеживается влияние культурной проблематики на философский дискурс. Отмечается корреляция между монументальностью памятников архитектуры и скульптуры и энциклопедизмом программы стоицизма, реализованной Посидонием; между философским понятием случайности и распространенностью образа богини Тиха в различных видах искусства (с. 12). Автор подчеркивает, что «логос» стал выразителем всеобщности. Исследователь доказывает, что идея всеобщего была интеллектуальной парадигмой эпохи, когда были перейдены границы полиса. По мнению А. С. Степановой, осуществившаяся в эту эпоху смена системно-структурной (онтологической) парадигмы на антропоцентрическую, функциональную, привела к необходимости решать проблему создания обновленного философского языка. А это вело в свою очередь «к необходимости вникнуть в суть самого языка как уникального феномена» (с. 54).

Философии языка Стои в книге уделяется значительное внимание, и это обстоятельство заслуживает более подробного рассмотрения. Можно (почти без оговорок) сказать, что впервые после статей И. М. Тронского и И. А. Перельмутера был осуществлен философско-лингвистический анализ учения стоиков о языке в связи с их философскими взглядами. Исследователь пытается восстановить внутреннюю логику учения Стои путем выявления терминологически закрепленных понятий, с одной стороны, устанавливающих связь языковых категории с категориями гносеологии и физики (логос, лектон, знак, архетип, дейксис), а с другой — демонстрирующих вклад стоиков в развитие философии языка. При этом привлекаются учения таких древних грамматиков, как Прищян, Дионисий, Варрон. Анализ теории дейксиса основывается на изучении фрагментов, на привлечении редких свидетельств об использовании стоиками жестов, и это изучение показывает, что концепт указательного местоимения и семантика жеста в теории стоиков были связаны (с. 255–257). Связь эта становится понятной с точки зрения категории определенности, так как дейксис актуализирует момент индивидуализации общего родового понятия, в то время как жест выполняет функцию указания. Созданная стоиками концепция знака как символа, для которого характерно значение всеобщности, позволяла стоикам понимать жест как невербальный способ передачи информации (с. 257). Читая страницы монографии, посвященные теории дейксиса у стоиков, нельзя не пожалеть (учитывая интерес автора к компаративным изысканиям), что вне поля зрения исследователя остался любопытный параллелизм между размышлениями стоиков о дейксисе и ролью категории *чжи* в рассуждениях древнекитайского мыслителя школы имен Гунсунь Луна.

В книге А. С. Степановой также осуществлен анализ философской (логос, лектон) и физической (континуум, ритм, время, пространство и др.) терминологии стоицизма. Выясняется смысл категорий *бытие*, *неопределенность*, *ничто*. При этом автор стремится как выявить и проанализировать термины, взятые стоиками из предшествующей традиции, так и раскрыть смысл тех терминов, которые были использованы стоиками впервые. Анализ и реконструкция доминирующих категорий стоической философии проводится с привлечением широкого культурно-исторического контекста, а также работ по философии языка, семантики, психологии, логики и философии

науки. В книге анализируется также теория причинности, развиваемая предшественниками Стои.

Одним из несомненных достоинств книги является широкое применение сравнительно-исторического подхода к анализу и оценке феномена философии Стои. В ходе рассмотрения этой одной из крупнейших античных философских школ А. С. Степанова привлекает также материал древнекитайской и древнеиндийской философии. Автор использует результаты исследований таких специалистов в этих областях, как Тянь Аошунань, К. К. Жоль, А. И. Кобзев, В. И. Рудой, В. С. Спириин, М. Т. Степанянц и др. Так, например, А. С. Степанова сравнивает рассуждения стоиков о знаке, имеющем определенную структуру, «с концептами, бытовавшими в китайской философии» (с. 203). Опираясь на работу В. С. Спирина, она приходит к выводу, что «геометрически окрашенная форма китайского дискурса, пытавшегося взять предмет в его текучести, и порожденного идеей функциональности, именно благодаря этой идее обретает общие черты с дискурсом, свойственным философам-стоикам» (с. 204). Она пишет: «И в том, и в другом случае обнаруживается попытка избежать тенет «навязчивой идеи» формальной логики, выражающейся в фиксации любого предмета как некоторого постоянства» (с. 204).

Или другой пример: отмечая, что «идея единственности природы и человека, хотя и в разных формах, но была одинаково свойственна и стоицизму и китайской философии», исследовательница пишет: «полнота китайской письменной традиции, имеющей много родственных черт со стоицизмом, помогает разъяснить недоговоренности стоического учения и выявляет принципиальные элементы типологического сродства форм философского дискурса» (с. 263). При этом А. С. Степанова подчеркивает, что «признание значимости уровня телесности и ее интерпретация в стоицизме — эта черта, которая, сближая стоицизм с китайской традицией, отделяет интеллектуальные интенции стоиков от более поздней европейской тенденции преодоления телесных форм, выразившейся в христианстве» (с. 264). Стоит отметить как положительное явление, что среди ученых привлечение истории китайской и индийской мысли при анализе греческой философии становится все более частым явлением. Достаточно указать, на фундаментальную книгу В. Я. Янкова «Истолкование ранней греческой философии» (2011). Знаковый характер носит то обстоятельство, что В. Я. Янков цитирует не только греческие тексты на греческом языке, но также приводит в приложении и необходимые китайские иероглифы.

В связи с немногочисленностью сохранившихся источников по истории Стои А. С. Степанова считает необходимым привлечь исторические изыскания Полибия и его преемника Посидония и выявить значимые с точки зрения стоической доктрины элементы концепции истории этих авторов. Тем самым исследователь учитывает пространство существования философских текстов. По мнению А. С. Степановой, «рассуждения Полибия насыщены мыслью Стои» (с. 339). Осуществленный автором анализ методологического и понятийного аппарата знаменитого историка демонстрирует близость Полибия к стоицизму. Исследователь указывает, что это подтверждается и стоической терминологией, преобладающей в его труде (с. 339). Однако, подводя итог,

автор пишет, что «можно предположить, что не было особого влияния идей стоиков на Полибия, но в эллинистическо-римскую эпоху существовала общая тенденция, которая вела к похожим результатам, проявившимся в общих интеллектуальных парадигмах и концептах» (с. 352).

Несколько мелких замечаний. Представляется, что от наличия предисловия (пусть небольшого) книга только выиграла бы. Явным недостатком для научной монографии является также отсутствие именного и предметного (терминологического) указателей. Очевидно, правда, что круг читателей, к которому адресуется эта книга, значительно шире научной аудитории, и это, по-видимому, принципиальная позиция автора. Монография обнаруживает основательное знакомство автора с трудами как западных, так и отечественных исследователей стоицизма. Можно высказать сожаление, что нет ссылок на работы такой исследовательницы Стои, как П. А. Гаджикурбанова, но, это, видимо, объясняется тем обстоятельством, что рукопись книги длительное время лежала в издательстве без движения. Жаль, что в книге, автор которой широко применяет компаративный анализ, не нашли отражение результаты проведенного им ранее сравнительно исследования русской философской мысли и философии древней Стои. Пожалуй, можно было бы пожелать автору большей полемичности. На взгляд автора данных строк, это оживило бы книгу. Подводя итог, позволю себе маленькую придирку. Если я не ошибаюсь, то имя философа-неоплатоника Иоанна Филопона на английский принято переводить как John Philoponus, а не Iowans Philoponus (с. 354).

Отмечу, что предыдущие книги А. С. Степановой, посвященные Стое, пользовались значительным читательским спросом. Думается, что и это издание не залежится на прилавках.

В заключении хотелось бы заметить следующее. Относительно недавно была завершена публикация трех томов «Фрагментов ранних стоиков» (издание осуществлено А. А. Столяровым). В этих трех томах собраны свидетельства о жизни и учении философов Ранней Стои. Выход в свет этих трех томов, представляющих собой первый в отечественной историко-философской науке комментированный перевод классического труда И. фон Арнима (с добавлением в заключительный полутом ряд текстов, не учтенных им), перевод сочинения позднего стоика Клеомеда, выполненный и опубликованный А. И. Щетниковым, а также публикация перевода «Краткого руководства к нравственной жизни» Эпиктета с комментарием Симпликия будут способствовать активизации исследовательской деятельности в этой важной области истории античной философии.

Р. Н. Дёмин

НАШИ ПОТЕРИ

ВАЛЕРИЙ НИКОЛАЕВИЧ САГАТОВСКИЙ (11 января 1933 г.— 3 апреля 2014 г.)

Поступив в 1950 г. на философский факультет Ленинградского университета, юноша В. Сагатовский был убежден, что философия призвана служить обоснованию мировоззренческой стратегии человеческой деятельности, направленной на совершенствование мира и самого человека. С 1959 по 1977 г. В. Н. Сагатовский работал в Томске. Здесь в апреле 1962 г. он защитил кандидатскую диссертацию по теме: «Чувственные основы и логическая природа понятия», а в ноябре 1969 г. в Новосибирске состоялась защита его докторской диссертации «Основы систематизации всеобщих категорий». С 1977 г. В. Н. Сагатовский работал в Симферополе, а в 1993 г. возвратился в Санкт-Петербург и стал преподавать Санкт-Петербургском университете. В 2008–2010 гг. В. Н. Сагатовский активно участвовал в работе семинара «Русская мысль» при РХГА. В 2010 г. он переехал в Белгород, где продолжил свою трудовую деятельность.

В. Н. Сагатовский — автор 17 книг по философии, двух сборников стихов и 350 научных статей. В 2008 г. ему было присвоено звание «Заслуженный деятель науки Российской Федерации». Итогом его 50-летнего философского творчества стала целостная философско-мировоззренческая концепция, охватывающая учение о мире, человеке и человекомирных отношениях: философия развивающейся гармонии или антропокосмизма как основа ноосферного мировоззрения. Он утверждает, что целостность бытия задана укорененностью качеств человека в его атрибутах и взаимодополнительностью несводимых друг к другу его уровней — материи, идеального и трансцендентного духа. (непредекативной самотождественности целого).

Похоронен Валерий Николаевич на кладбище в Сертолово, городе во Всеволожском районе Ленинградской области.

АЛЕКСАНДР ПАВЛОВИЧ ОГУРЦОВ
(14 октября 1936 г. — 8 мая 2014 г.)

Ученый родился в Москве, учился в московской школе и закончил философский факультет Московского университета. Его кандидатская диссертация была написана на любимую шестидесятниками тему об отчуждении (1967). Позднее он занялся философией науки, став выдающимся исследователем ее социального статуса. Свою докторскую диссертацию он посвятил генезису и обоснованию дисциплинарной структуры науки.

Значительная часть научной жизни А. П. Огурцова связана с Институтом философии АН СССР (РАН), в котором он руководил лабораторией, центром, отделом философии науки и техники. В последние годы Александр Павлович занимался проблемами философии природы, философии культуры и философии образования. Вместе со своими единомышленниками он говорил о культуре как универсальном способе обоснования философии и даже теологии. Серьезный личный вклад Александр Павлович внес в подготовку и издание «Новой философской энциклопедии» (М., 2000–2001) как автор ряда статей и ученый секретарь научного совета этого издания. Среди ряда книг А. П. Огурцова хотелось бы особо отметить его «Образы образования», написанную совместно с В. В. Платоновым монографию (СПб., Изд-во РХГА, 2004), в которой был дан блестящий анализ философских подходов к образовательной деятельности, проблем взаимоотношения систем образования и культуры. С нашей академией Александр Павлович был связан творческими и дружескими узами.

ЮРИЙ НИКИФОРОВИЧ СОЛОНИН
(6 июня 1941 г. — 8 июня 2014 г.)

Не стало замечательного мыслителя, яркого профессора, выдающегося организатора философской жизни в нашем городе, много лет возглавлявшего Санкт-Петербургское философское общество, вице-президента Российского философского общества, декана философского факультета Санкт-Петербургского университета (1989–2010), члена Совета Федерации Федерального Собрания России (2005–2013).

Его жизнь связана была с Ленинградским — Петербургским университетом с того времени, когда в 1961 г. он стал студентом философского факультета, пройдя путь от аспиранта и ассистента до профессора и декана. Он был блестящим преподавателем. Его путь ученого начинался с исследований по истории логики, но со временем творчество Юрия Никифоровича талантливо проявило себя преимущественно в области философии культуры. Ю. Н. Солонин исследовал проблемы культурфилософской компаративистики, социокультурное развитие науки, идеологическое опосредование духовного творчества, реконструкции историко-философского факта.

Похоронен Ю. Н. Солонин в Петербурге, на Смоленском кладбище.

Учредитель журнала
Частное образовательное учреждение высшего 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

Андреева Екатерина Георгиевна —
кандидат филологических наук, доцент,
зав. кафедрой (Санкт-Петербургский
государственный университет)

Вдовина Галина Владимировна —
доктор философских наук
(Институт философии РАН)

Иванов Олег Евгеньевич — доктор
философских наук, профессор (РХГА)

Прилуцкий Александр Михайлович —
доктор философских наук
(Российский государственный педагогиче-
ский университет им. А. И. Герцена)

Руднева Мария Викторовна —
кандидат психологических наук, доцент,
зав. кафедрой психологии (РХГА)

Сапронов Петр Александрович — доктор
культурологии, директор Института
богословия и философии (РХГА)

Светлов Роман Викторович — доктор
философских наук, профессор (Санкт-
Петербургский государственный
университет), директор издательства (РХГА)

Хлезов 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 Куадродо — 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 10 000–12 000 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. 2

Подписано в печать ????.2014. Формат 70 × 100 $\frac{1}{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 25,80. Тираж ??? экз. Заказ №

Отпечатано в типографии ООО «Супервэйв Групп»,
188681, Ленинградская обл., Всеволожский р-н, пос. Красная Заря, д. 15



РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

Программы высшего и среднего профессионального образования

Формы и сроки обучения: очная, очно-заочная, заочная, дистанционная.

Дополнительное образование и переподготовка. Второе высшее.

ВПО: бакалавриат — 4 года, магистратура — 2 года, аспирантура — 3–4 года.

СПО: Колледж иностранных языков
и Психолого-педагогический колледж — 3 года 10 месяцев.

Вступительные испытания: 15 мая — 25 июля.

ЕГЭ в зависимости от выбранной специальности:
биология, иностранный язык, история, литература,
математика, обществознание, русский язык.

Конкурсные испытания в вузе:

психометрический тест, сочинение-эссе, собеседование.

Стоимость обучения: 20000–47000 руб. за семестр
(в зависимости от направления и формы обучения).

Возможно полностью или частично бесплатное обучение
за счет грантов Ученого совета РХГА.

Дни открытых дверей: последний четверг каждого месяца в 17:00.

Адрес: наб. реки Фонтанки, 15 (м. «Невский проспект», «Гостиный Двор»)

тел.: (812) 314–35–21; 971–67–71

abiturient@rhga.ru, ozo@rhga.ru, info@rhga.ru

www.rhga.ru

НАПРАВЛЕНИЯ ПОДГОТОВКИ:

Искусствоведение и гуманитарные науки
Культурология
Педагогика
Психология
Религиоведение
Теология
Философия

Филология

- английский язык и культура
- испанский язык и культура
- итальянский язык и культура
- финский язык и культура
- турецкий язык и культура
- китаистика и японистика