

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

REVIEW

THE RUSSIAN
CHRISTIAN
ACADEMY
FOR THE HUMANITIES

2014
volume 15
issue 3

Since 1997

*Published
4 times a year*

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2014
том 15
выпуск 3

*Издается
с 1997 г.*

*Выходит
4 раза в год*

Санкт-Петербург

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

А. А. Ермичев

Редакционная коллегия

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

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2014. Том 15. Вып. 3.— 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 Bogatyrev (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

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ: АКТУАЛЬНЫЕ СЮЖЕТЫ

<i>Глинчикова А. В.</i> «Логика воли» Иеремии Бентама	9
<i>Новолодская Т. А.</i> О творческой функции Слова в пространстве герменевтики	16
<i>Берестов И. В.</i> Эпистемологические основания «аргумента третьего человека» в «Пармениде» Платона	27

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИМЕНА, ТЕМЫ, ПРОБЛЕМЫ

<i>Половинкин С. М. Г. В.</i> Флоровский и евразийство	42
<i>Голубева С. В.</i> Идеал «прекрасного человека» в миросозерцании Гоголя	54
<i>Даренский В. Ю.</i> Апофатическая диалектика А. Ф. Лосева как саморефлексия верующего разума	64
<i>Янцен В. В.</i> Неизвестные страницы биографии Г. П. Федотова в США	79
<i>Синютин М. В.</i> Творческий путь П. Ф. Никандрова (к 90-летию со дня рождения)	94

Из архива русской мысли

Малоизвестная статья С. Л. Франка о восприятии Гете в России (Публикация и комментарий К. В. Артём-Александрова)	107
---	-----

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<i>Метель О. В.</i> Проблема свободного исследовательского поиска в католической Церкви: Э. Ренан и А. Луази	118
<i>Пахомов С. В.</i> Сотериологические аспекты наставничества в индуистском тантризме	130
<i>Семенова А. А.</i> Толерантность как политическая добродетель в контексте теории коммуникативного действия Юргена Хабермаса	144
<i>Романова Е. Г.</i> К вопросу о содержании принципа свободы совести в Соединённых Штатах Америки	151

Публикация

<i>Роберт Н. Белла.</i> Гражданская религия в Америке (Перевод с английского Веселовой С. Б., Егорова В. А.)	162
---	-----

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ

<i>Семенков В. Е.</i> «Не в силе Бог, но в правде...». Комментарий к известному высказыванию Александра Невского	183
<i>Свящ. Александр Зиновкин.</i> Переводческая деятельность прот. Герасима Павского (1787–1863).	190
<i>Головушкин Д. А.</i> «Голгофское христианство» старообрядческого епископа Михаила (Семенова).	202
<i>Розенблюм Е. М.</i> «Страсти св. Квирина»	211
<i>Иеромонах Иов (Салиулин).</i> Житие прп. Василиска Сибирского, как явление древне-русской книжности и святости в первой четверти XIX в.	218
<i>Саврей В. Я.</i> Опыт христианской философии религии в Слове Св. Афанасия Александрийского «Против эллинов»	230

КУЛЬТУРОЛОГИЯ. СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТУРЫ

<i>Матюшкина Е. Н.</i> Тема «глотка свободы» в исторической прозе Б. Окуджавы	238
<i>Потанина Н. Л., Родина М. В.</i> Об одном из ключевых образов «Хроник Нарнии» К. С. Льюиса: к проблеме символа	246
<i>Мудраков В. В.</i> Ницшеанский «образ религиозности» в свете современных духовно-интеллектуальных метаморфоз Украины	254
<i>Аргов А. В.</i> Скоморошество как средство восстановления справедливости в памятниках русского фольклора	265
<i>Цветева М. Н.</i> Из истории русской художественной культуры XVIII века: символы и смыслы.	273
<i>Гурьева К. А.</i> Христианский феминизм: истоки и современность	285

ПРИМЕТЫ ВРЕМЕНИ

<i>Кузнецов В. В.</i> Достоинство человека советской эпохи	294
--	-----

КРАТКИЕ НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

<i>Алексеев А. Г., Немина В. Н.</i> История культур в социальном измерении (о русско-украинской общности)	303
<i>Терехова В. И.</i> Россия — Болгария: современные формы межкультурного партнерства	311

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Исследование категорий деятельности и причастности в позднеантичной и патристической философии <i>Torstein Theodor Tollefsen. Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought, Oxford University Press, 2012 (Oxford Early Christian Studies). 229 p. (Д. С. Бирюков)</i>	315
Русская философская мысль: на Руси, в России и зарубежом / Сборник научных статей, посвященный 70-летию кафедры истории русской философии // Под общ. ред. В. А. Кувакина и М. А. Маслина; составитель М. А. Маслин. — М.: Издательство Московского университета, 2013. 688 с. (<i>Р. Н. Дёмин</i>).	321
Информация для авторов.	332

CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHY: ACTUAL ISSUES

<i>Glinchikova A. V.</i> Jeremy Bentham's «logic of the will»	9
<i>Novolodskaia T. A.</i> On the creative function of the Word in the space of hermeneutics . . .	16
<i>Berestov I. V.</i> The Epistemological Foundations of the “Third Man Argument” in Plato’s “Parmenides”	27

RUSSIAN PHILOSOPHY: NAMES, THEMES, PROBLEMS

<i>Polovinkin S. M.</i> Georgy Florovsky and Eurasianism	42
<i>Golubeva S. V.</i> The ideal of «wonderful person» in world view of N. V. Gogol	54
<i>Darenskiy V. Y.</i> Apophatical dialectic of A. Losev as an auto-reflection of faith reason	64
<i>Janzen V. V.</i> Unknown pages of the biography of G. P. Fedotov in the USA	79
<i>Sinyutin M. V.</i> Creative path of P. F. Nikandrov (To 90th Anniversary)	94

From the archives of Russian thought

A little-known article on the perception of Goethe in Russia (Publication and commentary of K. V. Artem-Alexandrov)	107
--	-----

RELIGIOUS STUDIES

<i>Metel O. V.</i> The Problem of the free Research Results in the Catholic Church: E. Renan and A. Loisy	118
<i>Pakhomov S. V.</i> Soteriological Aspects of Teaching in Hindu Tantrism	130
<i>Semenova A. A.</i> Tolerance as a political virtue in the context theory of communicative action by Jürgen Habermas	144
<i>Romanova E. G.</i> The question about the content of the principles of freedom of conscience in the United States of America	151

Publication

<i>Robert Neelly Bellah.</i> Civil Religion in America (Transl. by S. Veselova, V. Egorov)	162
--	-----

HISTORY OF RELIGION AND CHURCH

<i>Semenkov V. E.</i> «God is not in force, but in truth». Comment to one well-known saying of Alexander Nevsky	183
---	-----

<i>Priest Alexander Zinovkin. Translation activity of the archpriest Gerasim Pavskij (1787–1863)</i>	190
<i>Golovushkin D. A. The «Golgotha Christianity» of Old Believe Bishop Mikhail (Semenov)</i>	202
<i>Rosenblum E. M. On the question of dating of “Passio Sancti Quirini”</i>	211
<i>Iov (Saluylin), Hieromonk. The Life of St. Basilisk of Siberia as a phenomenon of the ancient Russian literature and sanctity of the first quarter of the XIXth century</i>	218
<i>Savrey V. Ya. The Experience of christian philosophy of religion in the sermon by st Athanasius of Alexandria against the gentiles</i>	230

CULTURAL SCIENCE. SOCIAL ASPECTS OF CULTURE

<i>Matyushkina E. N. Theme of «breath of freedom» in historical prose B. Okudzhava</i>	238
<i>Potanina N. L., Rodina M. V. On one of the Key Mythpoetic Symbols in «The Chronicles of Narnia» by C. S. Lewis</i>	246
<i>Mudrakov V. V. Nietzsche “image of religiosity” in the light of modern sacred and intellectual transformations of Ukraine</i>	254
<i>Argov A. V. The art of scomorokh as a method of restoring a justice in Russian folklore</i>	265
<i>Tsvetaeva M. N. From the History of Russian art Culture of XVIII th century: symbols and senses</i>	273
<i>Gureva K. A. Christian feminism: the history and modern time</i>	285

SIGNES OF THE TIME

<i>Kuznetsov V. V. Dignity of man of Soviet epoch</i>	294
---	-----

BRIEF ACADEMIC REPORTS

<i>Alexeev A. G., Nemina V. N. Cultural history in the social dimension (on the Russian-Ukrainian Community)</i>	303
<i>Terekhova V. I. Russia — Bulgaria: contemporary forms of intercultural partnership</i>	311

CRITICS AND BIBLIOGRAPHY

<i>Torstein Theodor Tollefsen. Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought, Oxford University Press, 2012 (Oxford Early Christian Studies). 229 p. (Biriukov D. S.)</i>	315
<i>Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом / Сборник научных статей, посвященный 70-летию кафедры истории русской философии // Под общ. ред. В. А. Кувакина и М. А. Маслина; составитель М. А. Маслин. — М.: Издательство Московского университета, 2013. 688 с. (Diomin R. N.)</i>	321
Information for contributors	334

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ: АКТУАЛЬНЫЕ СЮЖЕТЫ

УДК 100-199.16

*А. В. Глинчикова**

«ЛОГИКА ВОЛИ» ИЕРЕМИИ БЕНТАМА

В статье описывается роль в становлении деонтической логики британского философа Иеремии Бентама, которому принадлежала идея о создании некоей новой логики: логики воли, отличной от алетической модальной логики; однако он ее не развил систематически. Логика воли Иеремии Бентама является предтечей первой деонтической системы, предложенной Эрнстом Малли и названной им «Деонтика». Бентам был первым, кто заговорил о субъектно-зависимом долженствовании. В статье рассматриваются попытки Бентама построения деонтической логики.

Ключевые слова: Иеремиа Бентам, деонтическая логика, логика воли, закон, воление, желание

*A. V. Glinchikova
Jeremy Bentham's «logic of the will»*

In this article will be described a role of a British philosopher, Jeremy Bentham in the formation of deontic logic. He proposed an idea of creation of a new logic, a logic of the will that would be different to alethic modal logic. However, he did not develop it systematically. Jeremy Bentham's logic of the will was the precursor of the first deontic system, offered by Ernst Mally and called by him "Deontic". Bentham was the first, who began to speak about subject-relative duty. In this article are examined Bentham's attempts to build deontic logic.

Keywords: Jeremy Bentham, deontic logic, logic of the will, law, volition, wish

Иеремиа Бентам (1748–1832) был выдающимся британским философом, экономистом, теоретиком права, он является основателем утилитаризма. Также он сделал свой вклад в становление деонтической логики.

В сочинениях Иеремии Бентама содержатся идеи создания особой логики воли, или логики повеления, которые в дальнейшем развил систематически Эрнст Малли. Бентам говорил о субъектно-зависимом долженствовании, позднее Малли разделил долженствование на субъектно-зависимый долг и агентно-независимое безусловное долженствование. По убеждению Бентама,

* Глинчикова Анна Владимировна — аспирант кафедры философии Санкт-Петербургского национального исследовательского университета информационных технологий, механики и оптики, glinchikova.anna@mail.ru

долженствование является выражением воли правителя в государстве, он является единственным источником закона. О законе он пишет следующее:

Две вещи существенны для каждого закона: действие того или иного типа, являющееся объектом желания или воления со стороны законодателя; и желание или воление, объектом которого это действие является [3, с. 93].

В свою очередь Малли пишет о своем субъектно-зависимом долженствовании так:

Воление, которое направлено на А, выражается положением: А должно существовать (факт должен быть). ...Это долженствование, согласно которому предполагается, что должно быть положение дел, соответствующее волению и представляющее собой противопоставление: оно приписывается объекту, а именно положению дел, на которое ориентируется воление. Поэтому можно сказать: что «А должно быть», означает ни что иное, как то, что А желаемо кем-то — может быть, даже в некоем диспозиционном смысле,— отношение, которое состоит в том, что кто-то желает А, создает инверсию: А должно быть [5, с. 241].

Однако помимо субъектно-зависимого долга Малли выделяет также необходимое агентно-независимое обязательство.

Г. Х. фон Вригтом идея новой логики Бентама была названа «величественной идеей Логики Повеления, или Воли» [7, с. 245]. Фон Вриг выделял две традиции в предыстории деонтической логики, а именно: линию Лейбница и линию Бентама. Лейбниц предполагал на основе семантических соображений, что логические отношения между деонтическими операторами «обязательно», «разрешено» и «запрещено» совпадают с соответствующими отношениями между алетическими операторами «необходимо», «возможно» и «невозможно». Он считал, что деонтические понятия могут быть определены через алетические посредством «логической» константы нравственно идеального человека или просто «доброго человека» (лат. «Vir bonus»). При этом «доброго человека» следует понимать как того, кто строго выполняет все приказы, любит всех ближних, или благосклонно ведет себя по отношению к ним. Короче говоря, «добрый человек» — это тот, кто служит всем и не вредит никому. Сам Г. Х. фон Вриг пишет:

Под *Juris Modalia*¹ Лейбниц подразумевал деонтические категории «обязательно» (*debitum*), «позволено» (*licitum*), «запрещено» (*illicitum*) и «безразлично» (*indifferentum*). И говоря, что на деонтические модальности могут быть перенесены все «подчинения, перестановки и противоположения» Аристотелевской модальной логики, Лейбниц в первую очередь подразумевал отношения взаимопределимости, которые имели место между традиционными (алетическими) модальностями [7, с. 246].

В отличие от Лейбница, Бентам не исходит из аналогии алетических и деонтических модальностей. У Бентама была идея о создании некоей логики воли, отличной от алетической модальной логики, но он ее не развил

¹ Модальности права (лат.).

систематически, это сделал Эрнст Малли. А. Г. Кислов по этому поводу отмечает следующее:

Определенность этой аналогии — в качестве базового приема — можно увидеть только в традиции Лейбница, традиция Бентама же не является синтаксически и семантически четко определенной альтернативой ей, а остается открытым полем естественного поиска подходов к построению систем деонтической логики [8, с. 290].

Бентам, в том числе, первым высказал мысль о разграничении высказываний на прескриптивные и дескриптивные. Прескриптивный смысл высказывания, согласно Бентаму, выражал утилитарное требование [6, с. 35].

Бентам строит, наряду с логикой разума Аристотеля, логику воли, механику поведения, изучающую, «что побуждает человека действовать», для того, чтобы вывести отсюда, «как побуждать человека к определенным поступкам или, наоборот, как отвращать его от известных поступков» [9, с. 308–309].

Бентам — сторонник утилитаристской этики. Хорошее действие он определяет следующим образом: «Таковым может быть названо согласующееся с принципом полезности, или, короче говоря, с полезностью (для общества в целом), если оно способствует приращению счастья больше, чем его уменьшению» [1, с. 6].

По мнению Бентама, удовольствие и боль — единственные источники мотивации, и поведение в соответствии с ними ведет к определенному образу действий. Единственный способ определить его — измерить количество удовольствия и боли, создать исчисления счастья или полезности. Бентам главным образом заинтересован отношениями внутри общества — между законодателем и подвластными ему, между индивидуумами и сообществами, между классами. То есть идея, на которой он сфокусирован — то, что он называл искусством законодательства — общепринятая точка зрения. Но он также упоминает и частную этику в его единственной работе на этот счет «Деонтология, или наука о морали» [2].

Полностью включает теорию права Бентама его работа «О законах в целом» [3], опубликованная только в середине XX века, хотя написана была еще в 1782 году. Остановимся сначала на определении закона, данном в этой работе. Оно приведет нас к пониманию возникновения бентамовской новой логики: логики воли.

Бентам утверждает, что закон является выражением воли правителя в государстве. Субъект или несколько таковых, фактически обладающих властью, есть правитель. Эта власть происходит от предрасположенности или привычки народа к подчинению. Это отличительная особенность философии Бентама, не характерная для классических теорий права. У Бентама «воля» означает одну из умственных способностей человека, так что «выражение воли» рассматривается как объявление желания законодателя. Но в логике Бентам также рассматривает волю как активную способность, противопоставленную пониманию, пассивной способности. Наконец, правитель может быть источником или перенять такую волю. В обоих случаях он является единственным источником закона.

С помощью закона правитель выражает желание, касающееся поведения подчиненных ему, которого они бы придерживались при определенных обстоятельствах. Это выражение воли может иметь четыре аспекта, и изучение их логических взаимосвязей является основой новой логики, порывающей с аристотелевской логикой, логики воли или логики повеления, настоящей предпосылки современной деонтической логики.

Выражение воли правителя относительно класса действий может стать законом лишь в том случае, если санкции подкрепляют его, даже если на этот счет нет непосредственных указаний. Бентам определяет три типа санкций: политические, моральные и религиозные. Правитель имеет наибольшее отношение к первой, но может принимать в расчет и остальные. Можно также отметить, что если Бентам рассматривает наказание как существенную часть закона, он также рассматривает то, что и награда может быть источником мотивации. Это тесно связано с бентамовской теорией мотивации, обоснованной с помощью принципа полезности, допускающего подчиненность человека удовольствиям и страданиям. Итак, это определение закона является основанием бентамовской теории закона и ведет к созданию логики воли.

Согласно Бентаму,

две вещи существенны для каждого закона: действие того или иного типа, являющееся объектом желания или воления со стороны законодателя; и желание или воление, объектом которого это действие является [3, с. 93].

Действие либо директивно, либо нейтрально. Если оно директивно, то это приказ или запрещение, которое выражает волю законодателя наблюдать, что люди, которым адресована эта правовая форма, выполняют или воздерживаются от выполнения определенного действия. Если оно нейтрально, или не-приказательно, или не-запретительно, что является эквивалентом разрешения, законодатель не приказывает своим подчиненным вести себя определенным образом. Эти различные аспекты воли ведут себя как деонтические операторы в современной логике. Бентам считал, что юриспруденция нуждается в определенной логике, отличной от аристотелевской логики понимания, которую он называл логикой повеления, или логикой воли.

Символы, следующие за деонтическим оператором, обозначают для Бентама свойства типов действия вроде кражи, убийства, курения и т. п. Бентам приводит конкретный пример: действие «носить оружие» может быть квалифицировано различным образом — оно может быть обязательным (O), запрещенным (F), необязательным (\neg O) или разрешенным (P). Согласно Бентаму, O и P — утвердительные нормы, и F и \neg O — отрицательные. Аналогично, действия могут быть позитивными и обозначаться p или негативными и обозначаться \neg p. Таким образом, можно формализовать пример Бентама следующим образом [4]:

«Каждый домовладелец должен носить оружие». Op

«Ни один домовладелец не должен носить оружия». Fp

«Любой домовладелец может воздержаться от ношения оружия». \neg Op

«Любой домовладелец может хранить оружие». Pp

Бентам видит параллелизм между отношениями, которые могут быть установлены между этими утверждениями, и отношениями, существующими между классическими логическими утверждениями в логическом квадрате. Традиционная логика различает общеутвердительные (А), общеотрицательные (Е), частноутвердительные (I) и частноотрицательные (О) операторы. Мы можем подставить O_p на место А, F_p на место Е, P_p на место I, и $\neg O_p$ на место О и получим аналогичный квадрат. Так мы можем применить традиционные логические отношения к бентамовской логике воли и получим такие же противоречия, как между А-О и Е-I. Два противоречащих утверждения не могут быть одновременно истинными или ложными. Если утверждение истинно, то противоположность ложна, и наоборот. Можно отметить, что Бентам не говорит, что директивные утверждения могут быть истинными или ложными, но они могут быть противоположными или наоборот, и поэтому про них можно говорить как о правомерных или неправомерных.

Таким образом, O_p и $\neg O_p$ не могут быть правомерными одновременно, но одно из них должно быть таковым. То есть:

$$\neg (O_p \wedge \neg O_p) \wedge (O_p \vee \neg O_p).$$

Аналогично с F_p и P_p

$$\neg (F_p \wedge \neg F_p) \wedge (F_p \vee \neg F_p).$$

Если мы сочтем, что Бентам предлагает нам систему аксиоматического исчисления деонтической логики, мы получим ее, как состоящую из двух определений, одной аксиомы и правил пропозиционального исчисления. Все вместе они являются ее основой. Мы можем найти два определения в предложении, написанном Бентамом: «Негативное отношение к позитивному акту равнозначно позитивному отношению к соответствующему негативному акту» [3, с. 95]. Таким образом, мы получаем следующие 2 определения:

1. F_p если и только если $O\neg p$.
2. $\neg O_p$ если и только если $P\neg p$.

Единственная аксиома заключается в следующем:

$$O_p \rightarrow P_p.$$

В работе Бентама присутствует еще несколько законов, которые также можно было бы формализовать для получения других теорем, которые могут быть доказаны. Как, например: «Что-то может быть приказано: тогда это не запрещено; это ни запрещено, ни не оставлено не приказанным».

Все теоремы, предложенные Бентамом, подлежат вычету, если мы меняем отношения, существующие в квадрате традиционной логики к деонтическим операторам. Тогда у нас будет истинная минимальная система деонтической логики. Теперь можно четко утверждать, что бентамова логика воли — деонтическая логика и что если ее формализовать, это приведет к деонтическому исчислению. Это — логика утвердительных операторов относительно предписывающих операторов.

Понятие силы закона довершает значение бентамовской теории и делает логическую и теоретическую формализацию практической областью. Воз-

вращаясь к области политического, логика воли Бентама раскрывает свое полное значение. Как было отмечено, есть четыре аспекта воли правителя; два из них ограничительные или принудительные (приказ и запрещение), два других (разрешение и отсутствие приказа) — не принудительные, или разрешительные. Это разделение соответствует разделению на запрещающие и разрешающие законы.

Главная цель закона — быть ясным и точным проводником для действия. Он указывает, что обязательно, что запрещено или разрешено. Но нельзя сводить цель Бентама к утверждению о том, что является законным, а что — нет. Законы — это не только простое выражение предпочтений правителя касательно поведения его подчиненных: они являются знаками его позитивных интенций воздействовать на их поведение. Бентам пишет о «силе» закона, которая воздействует на «мотивы, на которых она опирается для того, чтобы стало возможным создать эффекты, которые он (закон) намерен создать» [3, с. 133]. Таким образом, здесь указывается на существеннейшую часть закона, а именно — на мотивацию. Бентам рассматривает закон как систему социального контроля.

Система в целом работает, как если бы закон в основном был системой принудительных законов, даже если на самом деле это и не так. Ведь не существует отдельного места для необязывающих законов в системе индивидуальных законов. Это не следствие определения закона, но следствие способа, каким Бентам производит индивидуацию законов и того, как они взаимодействуют в контексте юриспруденции. Определяя возможные логические отношения между разными сторонами воли, новая логика Бентама дает законодателю инструмент для конструирования завершенной системы законов.

В заключение можно сказать, что логика воли Бентама, которую он не развил систематически, является предтечей первой деонтической системы, предложенной Эрнстом Малли и названной им «Деонтика». Г. Х. фон Вригт, один из наиболее влиятельных исследователей деонтической логики прошлого века, выделял в предыстории деонтической логики линию Лейбница и линию Бентама и Малли. Сам фон Вригт был последователем Лейбница и обладал большим авторитетом среди исследователей деонтической логики, поэтому в середине прошлого века основным направлением развития деонтической логики была линия Лейбница. Однако позднее линия Лейбница утратила свою популярность среди исследователей деонтической логики, и деонтическая логика стала развиваться в направлении линии Бентама и Малли. Поэтому работы этих философов заслуживают быть объектами тщательного изучения современных исследователей деонтической логики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бентам И. Избранные сочинения. — Т. 1. — СПб., 1867.
2. Вригт Г. Х. фон. О логике норм и действий // Логико-философские исследования: Избранные труды. — М., 1986. — С. 245–289.

3. Кислов А. Г. Деонтическая логика: традиция Бентама и динамика действий // *Философский век. Альманах*. — Вып. 9. Наука о морали: Дж. Бентам и Россия / Отв. редакторы Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. — СПб, 1999. — С. 288–293.
4. Покровский П. А. Бентам и его время. — Петроград, 1916. — 688с.
5. Bentham J. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. — OUP, 1996.
6. Bentham J. *Deontology, or The Science of Morality*: V. 1–2. — 1834.
7. Bentham J. *Of Laws in General*. — Athlone Press, 1970.
8. Bozzo-Rey M. *Jeremy Bentham's Legal and Political Philosophy: Acting Logically to Act Ethically? Ethics in Public Life* — Salzburg, March, 2009. URL: http://www.interdisciplinary.net/wp-content/uploads/2009/02/bozzo-rey_paper.pdf (дата обращения: 10.04.2013).
9. Mally E. *Grundgesetze des Sollens: Elemente der Logik des Willens*. — Graz: Leuschner und Lubensky, Universitäts-Buchhandlung, 1926.

О ТВОРЧЕСКОЙ ФУНКЦИИ СЛОВА В ПРОСТРАНСТВЕ ГЕРМЕНЕВТИКИ

В области гуманитарного познания критерием научности является не «точность» познания, а глубина проникновения. Познание направлено на индивидуальное. Здесь важен диалог как средство познания — проникновения в мир Другого. Желание познать и выразить себя делает актуальным обращение к герменевтике, ее семантическим и методологическим ресурсам.

Ключевые слова: герменевтический круг, язык, слово, текст, ценность, культура, интерпретация, понимание, Другой.

T. A. Novolodskaia

On the creative function of the Word in the space of hermeneutics

The criterion of scientific knowledge in the humanities has place not «accuracy» of cognition but only the depth of penetration. Cognition is aimed at individual. Dialogue as a means of knowledge — penetration into the world of the Other plays important role in this field. Appeal to hermeneutics, its semantic and methodological resources is relevant when arises the need to understand and express themselves.

Keywords: hermeneutic circle, language, word, text — monument, value, culture, interpretation, understanding, Other person.

Античность открыла нам удивительную творческую мощь Слова. У Гераклита Логос (Слово, Закон) управляет миром. Для Парменида — «мыслить» и «быть» совпадают: «Одно и то же — мышление и то, о чем мысль» [1, с. 287]. Анаксагор считает, что

всеми (существами), обладающими душой, как большими, так и меньшими, правит Ум. И совокупным круговращением (мира) правит Ум, так что (благодаря ему это) круговращение вообще началось... И то, что смешивается, и то, что выделяется из (смеси), и то, что разделяется,— все это предпрещает Ум [2, с. 533].

* Новолодская Татьяна Алексеевна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского национального исследовательского университета ИТМО, m_nov_lodn@mail.ru

Рассуждая о бытии, греки всегда имеют в виду вечную душу. Она хранит истины прежде, чем они обнаружатся в тех или иных предметах, событиях, относительно которых истина является истиной. Фактически греки устанавливают постулат о таком мышлении, которое следует понимать как мышление о бытии и через бытие — обо всем остальном.

На новом, более высоком уровне, творческие функции слова и мысли проявили себя в христианском мировоззрении. «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог», — пишет в своем Евангелии Иоанн Богослов (3: 1). Священное Слово надо было уметь прочесть и правильно понять. Над этим усердно трудились средневековые схоласты, совершенствуя логический инструментарий и используя возможности герменевтики.

Сама герменевтика имеет глубокие исторические корни, и ее название вызывает ассоциации с греческой мифологией, где Гермес играл роль посредника между богами и людьми. Он выполнял работу истолкования, перевода, взаимопонимания, а также имел дело с разного рода герметическими знаниями — мистикой, ясновидением, тайнами. В Средние века проявились особые связи герменевтики с логикой и риторикой, и это оказалось определяющим для ее дальнейшего развития как науки об истолковании. Она оказалась необходима для перевода и понимания Библии, для убедительного толкования содержания Священных текстов. В дальнейшем герменевтика была востребована и другими областями познания. Из-за ее методологической широты она превратилась в искусство постижения смысла текста. Герменевтические методы — семиотические, феноменологические, логические — как никогда стали актуальны для анализа творческой деятельности, составляющей основу духовного производства.

Немецкий философ, богослов и филолог Фридрих Шлейермахер (1768–1834) занимался исследованием особенностей и возможностей герменевтического подхода в гуманитарном знании. В своих лекциях и докладах по герменевтике Шлейермахер придерживался следующего принципа: «Понимать речь сперва так же хорошо, а потом и лучше, чем ее автор». Он был уверен, что интерпретатор, изучая эпоху автора, свойственный ей язык, стилистические особенности истолковываемых текстов, может знать больше автора и, в частности, может освоить то, что осталось неосознанным для автора текста.

Предметом герменевтики он считает, прежде всего, тексты, являющиеся памятниками. От исследователя их отделяют большая временная, историческая, культурная и языковая дистанции. Поэтому нужно уметь и переводить, и интерпретировать, и комментировать, и устранять «барьеры» для понимания. Герменевтика здесь выступает как искусство понимания, а не как искусство истолкования. Метод исследования текстов должен быть диалогическим. Диалог должен состояться между интерпретатором и текстом. Объективная сторона речи («факт языка») есть предмет грамматической интерпретации: здесь рассматривается отношение к языку как объективному образованию. Субъективная сторона памятника («факт мышления») требует психологической интерпретации как некоторой производной от ее инициатора. Понимание в этом случае обеспечивается взаимообитием этих

двух моментов. Грамматическая интерпретация (интерпретация факта языка) и психологическая (интерпретация факта мышления) полностью равнозначны. Но это не мешает преобладанию одной из сторон над другой в каждом конкретном случае.

Минимум психологического толкования применяется, когда объективность предмета преобладает. Сюда относится чистая история, преимущественно подробности, ибо любое целостное воззрение всегда субъективно окрашено... Минимум грамматического при максимуме психологического истолкования — в письмах, а именно в подлинных [3, с. 52].

Шлейермахеру принадлежит идея интерпретации с помощью принципа «герменевтического круга» [3, с. 145]. У него рассматриваются две разновидности герменевтического круга. Первая из них представляет интерпретацию, при которой часть текста соотносится со всем текстом как с целым. Она позволяет выяснить смысл целого относительно его частей. Но есть другая разновидность интерпретации: текст-памятник рассматривается как часть, а культура, в которой он функционирует, — как целое. В этом случае соотношение между частью и целым приобретает совершенно иной характер. Интерпретатор исследует текст и как языковое явление, и как человеческое творение. Он учитывает исторически обусловленное знание языка, условия жизни и быта автора, своеобразие его личной судьбы. Все это помещается интерпретатором в исторический контекст, и в нем прослеживаются особенности стиля автора и т. п. Поэтому исследователь может понимать автора и его творение значительно глубже, чем сам автор понимал себя и свое произведение.

Такая установка на постижение текстов основана на абсолютизации герменевтического метода в процессе восприятия и интерпретации текстов. Обозначение принципа зависимости понимания от знания внутренней и внешней жизни автора произведения и принципа сотворчества автора и интерпретатора делает метод интерпретации Шлейермахера способом постижения бытия «другого». Но герменевтика Шлейермахера не в состоянии объяснить, как произведение прошлого обретает новую жизнь в современной для интерпретатора культуре. Понятие сотворчества автора и интерпретатора понадобилось ему лишь для обоснования возможности «проникновения» исследователя в творческие глубины автора литературного памятника. Но его герменевтический метод не решал проблему взаимодействия истории и современности, что всегда было представляло интерес для философского дискурса.

В дальнейшем немецкий философ, психолог и историк культуры Вильгельм Дильтей предпринял попытку обоснования гуманитарных наук с психологических позиций и на базе герменевтической методологии. Для него целью герменевтического искусства должно стать не «вживание в мир автора», а «представление его в себе» для актуализации его для себя. Простое представление прошлого хотя и может быть, в определенном смысле, научной задачей, но все же, в большей степени, оно есть явление внешнее, никак не связанное с современностью.

Для Дильтея человек и история не являются чем-то разным, поскольку человек и есть история. Немецкий философ разделяет два аспекта понятия «жизнь». Во-первых, это взаимодействие живых существ применительно к миру природы. Во-вторых, взаимодействие между личностями в определенных внешних условиях без учета места и времени. Такое взаимодействие характеризует жизнь мира людей. Понимание жизни в этих двух аспектах дает ему основание для разделения наук на два класса: науки о природе и «науки о духе». Дильтей пишет:

Совокупность духовных явлений, подпадающая под понятие науки, обычно делится на две части; одна обозначается именем наук о природе; для другой, странным образом, общепризнанного обозначения не существует. Я присоединяюсь к словоупотреблению тех мыслителей, которые это второе полушарие интеллектуального глобуса именуют науками о духе [4, с. 282].

Основная цель философии и других «наук о духе» — постижение целостности и ценности индивидуальных проявлений жизни. В своей концепции исторического знания Дильтей обратил внимание на проблему, состоящую в том, что историческая наука во многом имеет дело как с субъективизмом самих историков, так и с тем, что в исторических событиях участвуют люди с собственными целями, включенные в определенный социокультурный контекст. Таким образом, анализ места ценности в прошлом предполагает присутствие ее в сознании людей последующих эпох. Это довольно сложный познавательный процесс, идентифицирующий роль ценности в духовном мире прошлого. И в то же время — это повторная содержательная интерпретация ценности с позиций современности.

Концепция исторического факта в системе взглядов Дильтея исходила из неустранимости индивидуального в духовной культуре прошлого. Историческая наука, как он считает, имеет дело с событиями, зафиксированными в разного рода исторических свидетельствах. Историк работает с опосредованной информацией. Однако описания очевидцев — это всегда высказывания о ценностях, даже неявных. Это высказывание о том, каким человеку представлялось его время или каким бы он хотел его видеть. Дильтей конкретизировал свой взгляд на эту проблему, относя историю к наукам о духе, поскольку считал, что из других наук она ближе всего к описательной психологии. Проблему соотношения в работе историка его собственных оценок и духовного мира исследуемого общества он перевел в плоскость поиска инструментов исторического познания, которые могли бы гарантировать более или менее объективный взгляд на прошлое.

Представитель баденской школы неокантианства Генрих Риккерт проводил различие между науками о природе и науками о культуре, исходя не только из их предмета и метода, но и из понятия ценностей [5]. Он полагал: объекты, с которыми имеют дело исторические и другие гуманитарные науки, в отличие от объектов естествознания, «должны быть... подведены под понятие культуры» [6, с. 260]. В культуре сосредоточена вся иерархия ценностей, которые определяют содержание социального организма. Ценности — это феномены, сущность которых состоит в значимости, а не в фактичности.

Риккерт разрабатывает концепцию ценностей, включая в нее проблему ценностной интерпретации, и выходит в смысловое поле герменевтики. Правда, он рассматривает ценности как надисторические принципы, как последнее основание научного познания и человеческого цивилизованного поведения.

Мартин Хайдеггер, раскрывая суть своей экзистенциально-феноменологической установки, предлагает следующее понимание познания и реальности. Он отрицает представление о том, что существует автономная сфера сознания, окруженная снаружи независимым от нее объективным миром. Всякое сознание обладает своим жизненным миром. Поэтому мир выступает изначально не как объект познания, а как мир деятельности, являющийся миром моей заботы и моей избранности. Хайдеггер продолжает, особенно в своей поздней философии, традиции немецких романтиков, противопоставивших логическим системам рационализма внешне бессистемные композиции фрагментов, которые связаны не по формально-логическим критериям, а по поэтическим приемам ассоциаций, намеков, парадоксальных вариаций. Даже названия сборников этого периода («Лесные тропы», «Верстовые столбы», «Опыты мысли») говорят о том, что его методом становится поэзия.

Термин «поэзия» в данном случае употребляется в его первоначальном смысле — «творить»: «Язык не потому — поэзия, что в нем — прапоэзия, но поэзия потому пребывает в языке, что язык хранит изначальную сущность поэзии... истина направляет себя вовнутрь творения...», — говорил Хайдеггер в одном из своих интервью. Именно язык поэзии остается невинным и наивным по отношению к современной культуре. В нем сохраняется образность мышления, метафоричность.

Философ-экзистенциалист совершенно не допускает референциального истолкования языка, с его поисками жестких, локальных смыслов. Метафора, по мнению Хайдеггера, изначально принадлежит поэтической сфере, первоистоку языка, где слово было открытым и многогранным. Действительно, для Хайдеггера, метафора, являясь неотъемлемым свойством языка, показывает его мистическую сущность, изначальную онтологичность языка и человека. Немецкий философ стремится оформить мысль в такое языковое выражение, которое проявляется как творчество языка.

Язык — это то пространство, где бытие «чувствует» себя в безопасности. Именно поэтому он называет язык «домом бытия». Онтологическая характеристика языка говорит о его «самовластности». Язык не представляет собой человеческое установление с его грамматической структурой «субъект — объект», с его субъективизмом «Я». Язык — это самостоятельная сила. Не человек говорит на языке, а говорит сам язык, а через него — и само бытие. Язык — это и «дом бытия», и «кров», и «жилище самого человека». Он есть самостоятельная смыслопорождающая сила и единственное пространство, где обитает истина бытия.

Хайдеггер прибегает к этимологическому методу раскрытия сущности вещи через внутреннюю форму слова. В статье «Сущность языка» он сформулировал одну из своих знаменитых тавтологий: «Сущность языка есть язык

сущности» [см. 7, с. 172]. Сам философ не считает эту фразу тавтологией: в ней выражена сущность поворота от мышления сущего к мышлению самого бытия. Таким образом, речь здесь идет о языке самой сущности. Сущность Хайдеггер понимает, конечно, не как категорию рассудка, а скорее как топос, из которого язык начинает звучать. Это звучание языка сосредоточено у него в слове. Сущность же слова скрыта в логосе и мифе.

Сущность человека покоится тоже в языке: человек существует, прежде всего, в языке и при языке. Однако такое пребывание в языке не является гарантом осознания сути самого языка. Существо языка остается скрытым в процессе повседневного использования языка как средства передачи информации. «Путь к языку» — это путь к пониманию подлинной сущности языка. Философ — экзистенциалист хочет, чтобы мы научились слушать сам язык, который говорит с нами, вслушиваться в него. По его мнению, повседневные разговоры, политическая пропаганда и массовая культура искажают сущность языка, унифицируют его и не дают проявиться в нем поэтическому, бытийному началу.

Язык может заговорить только тогда, когда прекратится человеческая речь и наступит молчание. Из этого молчания, как изначальной одухотворенности, и зазвучит язык («Язык говорит, как звон тиши») [8, с. 17]. Как же осуществляется возвращение к подлинному языку? Основной тезис Хайдеггера: язык — это самостоятельная сила; язык говорит сам, самовластно. Из этого следуют и требования, предъявляемые им к человеку: во-первых, молчать и позволить говорить самому языку, а через него — и самому бытию.

В молчании присутствует глубинная связь с бытием и свобода (молчание — язык намеков, недосказанного, где нет никакой замкнутости и однозначности). Чтобы человек мог снова оказаться вблизи бытия, ему следует сначала научиться существовать на безымянном просторе. Человек должен, прежде чем говорить, снова открыться для требования бытия. Только так слову снова будет подарена драгоценность его существа, а человеку — «кров для обитания в истине бытия». Молчание выступает средством очищения от публичности языка, научает ответственности за сказанное и собирает для самой мысли. Молчание является для Хайдеггера последней опорой и надеждой на обретение нового подлинного языка бытия. Молчание это и есть язык бытия

Вторым шагом на пути к подлинному языку выступает слушание. Приоритет слушания перед говорением вытекает из того, что возможность самого языка заложена в способности человеческого уха собирать и подхватывать все игровые возможности языка. Слушание позволяет человеку приблизиться к самой основе основ — смыслу бытия и смыслу языка. Для Хайдеггера одно неотделимо от другого. Цель всей его философии заключается в том, чтобы сквозь мир явлений пробраться к сути, к глубинным основаниям. Человек, чтобы приобщиться к внутреннему строению вещи, к сущности сущего и обрести самого себя в пространстве истины бытия, должен принадлежать языку, раствориться в языке, отбросив свое собственное Я.

Процесс вслушивания невозможен в мире принуждения, господства закона и информации, которые царят в сферах науки, техники, современного искусства,— всей современной культуры. Поэтому «вслушивание» погружается в безвластную гармонию Греции или в поэзию (музыку, живопись), которые еще существуют без принуждения. Именно через поэзию немецких романтиков (Новалиса, Э. Мерики, Гельдерлина), стихи Георге и Рильке, живопись Ван-Гога, через мышление Анаксимандра, Гераклита, Парменида, неподвластных информационному давлению, еще можно услышать голос самого бытия.

Услед за молчанием и вслушиванием, Хайдеггер выдвигает требование уместности и правильности речи. Прежде, чем говорить, надо знать, что говорить, как говорить и когда говорить. Следующей задачей будет поиск тех характеристик, которые позволяют понять существо языка. По его мысли, существо языка заключено в речи, в которой нечто «получает слово». Здесь оно выходит на свет, про-являет себя, объявляет, показывает: «С-казать — значит показать, объ-явить, дать видеть, слышать». Итак, сущность языка Хайдеггер видит в с-казе, казе. Какая же это речь? Простая и бедная. Философ выставляет требование бедности (немногословности, молчаливости) подлинного языка в противовес много-словности, «болтливости» и двусмысленности современного языка Такой язык можно назвать «языком диалекта и языком мифа».

Подобное понимание языка как провинциального ландшафта, языка диалекта, основано на его концепции, где человеческое существование рассматривается как мир «четверицы» (Geviert). В этом мире «четверицы» самую важную роль играет элемент «земли» (почвы, основы), с его ландшафтным и «провинциальным» (без центра) пространством «близости» [9, с. 218–219]. Он формирует скрытый, не видимый, а слышимый голос бытия. Мир, в котором может и должен жить и мыслить постметафизический человек. Отсюда и язык этого мира, с его характеристиками бедности, простоты, приоритета голоса перед взглядом и слуха перед голосом. Язык праслов, корней, всей своей сутью принадлежащих «земле», основе, бытию. Хайдеггеру кажется, что отказ от языка «взгляда» и предпочтение ему языка «слуха» позволяет избежать практически всех следствий метафизики.

Сакральная сущность языка и хранящегося в его анналах слова волновала и русского религиозного мыслителя П. А. Флоренского. В работе «Мысль и язык», в разделе «Магичность слова», он пишет:

Слово мы привыкли рассматривать, как явление смысла и правильно отождествляем его со смыслом. Но мы при этом часто забываем о слове как именно явлении смысла... Ведь слово — столь же внутри нас, сколь и вовне, и если мы правы, почитая слово событием нашей сокровенной жизни, то должно нам не забывать, что оно есть нечто, уже переставшее быть в нашей власти, и, находящееся в природе, оторвано от нашей воли... Слово как посредник между миром внутренним и миром внешним, т. е., будучи амфибией, живущее и там и тут, устанавливает, очевидно, нити своего рода между тем и другим миром, и нити эти, какими бы ни были они мало приметными взору позитивиста, суть, однако, то, ради чего существует самое слово [10, с. 252].

Флоренский полагал, что от взора позитивиста скрыто таинство явления Слова в мир, таинство божественных энергий, сосредоточенных в нашем имени и обозначивших абрис нашей судьбы. Но позитивистам, а точнее неопозитивистам, было дано свое, не менее почтительное, умозрение языка и слова. После того, как позитивистская программа построения «идеального» языка науки, не сумев выйти за границы референциальной концепции значения, оказалась бессильна объяснить генезис научного знания, позитивизм претерпел серьезные изменения. Референциальная концепция, как известно, акцентирует внимание на выделении, указании «жестких», локальных смыслов, на анализе способов соотнесения терминов с его референтом и не учитывает роли контекстов в образовании значений научных терминов.

Л. Витгенштейн, а потом и ведущие британские аналитики (Г. Райл, Дж. Остин, и др.) переводят исследование в плоскость анализа естественного языка и акцентируют внимание на контекстных вариациях значений языковых выражений. Значение языкового выражения они определяют как способ его употребления в языковом и внеязыковом контексте. Вместо поиска единой совершенной модели языка науки предлагается наблюдение и детальное описание разнообразных случаев речевой деятельности. Аналитические философы исследуют изменчивость и зависимость значений языковых выражений от контекста. Они подчеркивают и нередко абсолютизируют роль естественного языка и содержательных рассуждений в научном познании. Акцентируя внимание на различиях в употреблении слов, они отрицают наличие единой объективной основы, присущей смыслам отдельных слов в различных языковых ситуациях. Философский анализ ориентируется у них на исследование контекстуальных «ресурсов» естественного языка. Для них мир является таким, каким он представлен в языке, в его семантических и синтаксических конструкциях.

Язык, действительно, сопровождает собой всю сознательную жизнь человека. Язык и человек неразделимы. Язык не существует вне человека, и человек, как *Homo sapiens*, не существует вне языка. Соответственно, человека нельзя изучать вне языка, и язык нельзя изучать вне человека. Язык отражает для человека окружающий его мир, язык также отражает культуру, созданную человеком, хранит ее для человека и передает ее от человека к человеку, от родителей к детям. Язык есть средство познания, с помощью которого человек познает мир и культуру. Он формирует человека, определяет его поведение, образ жизни, мировоззрение, менталитет, национальный характер. Язык навязывает человеку заложенные в нем идеи, представления, модели культурного восприятия и поведения.

В каком-то смысле человек заключен в «каркас» своего родного языка: он с младенчества попадает под его влияние и власть. Вместе с языком идет овладение хранящейся в нем культурой народа, к которой человек принадлежит. Но эту, бесспорно, великую, миссию языка неопозитивисты абсолютизировали и сделали его в качестве феномена, творящего мир.

В таком дискурсе, при всей его спорности в мировоззренческом и методологическом плане, есть, безусловно, и некоторое рациональное зерно, которое

выражает особенности современного научного познания. Оно заключается в следующем. Представление об условно-знаковом характере человеческого знания и о ведущей роли языка и знаковых систем в познавательных процессах сформировало следующую установку для науки: говорить о мире можно только как представленном через сетку ее понятий и терминов.

Мир, с которым имеет дело наука — это теоретизированный мир, и он выражен с помощью языка науки. Так, появление квантовой механики оказалось зависимым от языка математики, ряд разделов которой был разработан именно для описания явлений микромира. Ситуация в естествознании привела к пониманию особого, если не сказать исключительного, статуса математического языка в описании и объяснении мира. Три основных направления в основаниях математики — логицизм, формализм и интуитивизм — весьма успешно освободились от «тирании» внешнего мира и устремились к раскрытию его внутренней сущности. При этом само понимание микромира и характера его математического изучения оказалось неоднозначно. Но в споре трех перечисленных направлений не оказалось победителей. Они взаимно дополняют друг друга.

Если в диалоге человека с миром (где сам мир совсем не заинтересован в том, чтобы его именно так понимали, использовали и преобразовывали) наблюдается поливариантность его характеристик, то как же велика степень смысловых вероятностей в системе человеческих отношений и в ценностном массиве, который эти отношения отражает. Гуманитарное познание стремится выявить и обосновать смысл существующего. А смысловые глубины, как отмечал М. М. Бахтин, так же бездонны, как и глубины материи.

Об этом говорит и известный французский философ Поль Рикер. Интеллектуальной основой его философских предпочтений являются: экзистенциализм, персонализм и феноменология. Исходная полярность такого «генетического родства» во многом определила его собственный поиск в решении проблемы постижения и прочтения текста. Он также обращается к герменевтике, ее интеллектуальным и выразительным возможностям. Для него герменевтика есть этап между абстрактной рефлексией и конкретной рефлексией. Она есть выявление мышлением смысла, что скрыт в символе.

Французский философ в качестве основного требования герменевтики выдвигает следующее положение:

Всякая интерпретация имеет целью преодолеть расстояние, дистанцию между минувшей культурной эпохой, которой принадлежит текст, и самим интерпретатором... Явно или неявно всякая герменевтика выступает пониманием самого себя через понимание другого [11, с. 83].

Текст для него предстает как объединенные или структурированные формы дискурса (discourse), зафиксированные материально и передаваемые посредством операций прочтения. Под герменевтикой понимается последовательное осуществление интерпретации. Устанавливая соотношение между понятиями «интерпретация» и «понимание», Рикер под пониманием имеет в виду искусство постижения знаков, передаваемых одним сознанием и вос-

принимаемых другими сознаниями через их внешнее выражение (жесты, позы и, разумеется, речь). Цель понимания — переход от этого выражения к тому, что является основной интенцией знака, и выход вовне через выражение.

Рикер согласен с Дильтеем, что операция понимания становится возможной благодаря способности, которой наделено каждое сознание, — проникать в другое сознание не непосредственно путем переживания (*re-vivre*), а опосредованно: путем воспроизведения творческого процесса, исходя из внешнего выражения. И это опосредование через знаки, и их внешнее проявление приводит в дальнейшем к конфронтации с объективным методом естественных наук. Что же касается перехода от понимания к интерпретации, то он предопределен тем, что знаки имеют материальную основу, моделью которой является письменность. Любой след или отпечаток, любой документ или памятник, любой архив могут быть письменно зафиксированы и зовут к интерпретации. Важно соблюдать точность в терминологии и закрепить слово «понимание» за общим явлением проникновения в другое сознание с помощью внешнего обозначения, а слово «интерпретация» употреблять по отношению к пониманию, направленному на зафиксированные в письменной форме знаки.

По мнению Рикера, при семантической автономии текста по отношению к автору действия отделяются от субъектов, их совершающих, а тексты — от авторов. Действия обретают свою собственную историю, свое особое предназначение. Некоторые из них могут вызывать нежелательные результаты, и это требует особой ответственности от инициатора действия, осуществляющего свой проект. Действия, направленные на мир, вводят в него долговременные значения в отличие от их актуальной значимости. Они претерпевают разные трансформации при включении их в разные социальные и культурно-исторические контексты интерпретации. Именно благодаря этому некоторые научные и культурные феномены обретают долговременное значение в качестве великих свершений человеческого гения. Здесь одерживает победу возможность их нового прочтения и использования. Они становятся достоянием многих людей, обитающих на разных континентах и способных оценить творческие достижения их создателей, даже если последних давно уже нет в живых. И в этом проявляется важное предназначение философской герменевтики, ее гуманистический потенциал.

ЛИТЕРАТУРА

1. Парменид. О природе. Фр. 30// Фрагменты ранних греческих философов. — Ч. 1. — М., 1989.
2. Анаксагор// Фрагменты ранних греческих философов. — Ч. 1. — М., 1989.
3. Шлейермахер Ф. Герменевтика. — СПб.: Европейский дом, 2004. — 241 с.
4. Дильтей В. Введение в науки о духе: Опыт полагания основ для изучения общества и истории. — М., 2000. — Т. 1.
5. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. — М., 1998.

6. Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. — СПб.: Наука. 1997.
7. Вольский А. Л. Хайдеггер и поэзия: словесное творчество бытия // Вопросы философии. — 2006. № 11. — С. 171–176.
8. Хайдеггер М. Язык / Пер. Б. В. Маркова. — СПб.: Эйдос, 1991.
9. Хайдеггер М. Творческий ландшафт // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Пер. с нем. А. В. Михайлова. — М.: Гнозис, 1993.
10. Флоренский П. А. У водораздела мысли. IV. Мысль и язык. Магичность слова // Флоренский П. А. Сочинения: В 2 т. — Т. 2. — М., 1990.
11. Рикер П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике / Пер. с фр. И. С. Вдовина. — М.: Канон-Пресс-Ц : Кучково поле, 1995.

ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ «АРГУМЕНТА ТРЕТЬЕГО ЧЕЛОВЕКА» В «ПАРМЕНИДЕ» ПЛАТОНА¹

Настоящая статья посвящена анализу начала дискуссий об «аргументе третьего человека» (АТЧ) в «Пармениде» Платона, вызванных знаменитой статьей Г. Властоса 1954 г. В статье представлена интерпретация АТЧ у Г. Властоса, ее критика у В. Селларса и др. исследователей. Обсуждение допущений для АТЧ показывает, что в АТЧ могут подразумеваться предпосылки, общие для АТЧ и некоторых использующих бесконечный регресс элеатовских аргументов «против множественности». Эти предпосылки имеют существенное эпистемологическое значение, и, вероятно, первая попытка усомниться в них была предпринята Платином.

Ключевые слова: «Парменид» Платона, самопредикация, «аргумент третьего человека», способы предикации, бесконечный регресс.

I. V. Berestov

The Epistemological Foundations of the “Third Man Argument” in Plato’s “Parmenides”

This article focuses on the analysis of the beginning of discussions on “the third man argument” (TMA) in Plato’s “Parmenides” caused by the famous G. Vlastos’ 1954 paper. The report provides the interpretation of TMA in G. Vlastos, its criticism in W. Sellars and other scholars. Discussion of assumptions for TMA shows that some possible TMA’s preconditions are also in use in some infinite regress Eleatic arguments “against plurality”. These preconditions are of great epistemological value, and probably the first attempt to question them was made by Plotinus.

Keywords: Plato’s “Parmenides”, self-predication, third man argument, modes of predication, infinite regress.

Настоящая статья имеет очень скромную задачу — обрисовать самое начало дискуссий в англоязычной литературе, вызванных знаменитой

* Берестов Игорь Владимирович — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории философии Института философии и права СО РАН (Новосибирск), berestoviv@yandex. ru

¹ Исследование, результаты которого отражены в настоящей статье, проведено при поддержке РГНФ, грант «Аргументированность и обоснованность знания в парадигме античной рациональности», № 14-03-00502a

статьей Г. Властоса 1954 года об «аргументе третьего человека» в «Пармениде» [20, р. 319–349], и попытаться объяснить, почему эти дискуссии сохраняют свою значимость даже сейчас¹. Статья Г. Властоса породила гигантское количество публикаций, поток которых не иссяк до сих пор и имеет тенденцию только увеличиваться. По причине гигантского количества литературы невозможно охарактеризовать все развернувшиеся дебаты, и мы будем говорить только о самом начале дискуссий, лишь изредка привлекая последующие исследования. Анализ этих и последующих дискуссий уже давно стал неотъемлемой частью комментариев к зарубежным изданиям «Парменида», однако в России этой полемике до сих пор не уделяется должного внимания. Между тем платоновская «самокритика» помогает делать интересные предположения о содержании платоновского учения в других диалогах, о доступных для Платона способах преодолеть затруднения и о связи платоновских допущений, ведущих к «аргументу третьего человека», с аргументами элеатов².

«Аргументом третьего человека» (АТЧ) у Платона (мы не будем касаться представления АТЧ у Аристотеля и Александра Афродисийского) обычно именуют два текста из «Парменида»: АТЧ-1 *Parm.* 132a1–132b2; АТЧ-2 *Parm.* 132d3–133a1. По большей части мы будем говорить об АТЧ-1³:

– Я полагаю, что ты считаешь каждый эйдос одним по числу (e{n} по следующей причине: когда много каких-нибудь вещей **кажутся** (do>xh|) тебе большими, то некоторую одну (mi>a tiv), пожалуй, **мнишь** (dokei~) идею, **смотря** (ijdo>nti) на все [эти вещи], вследствие чего одним [по числу] ты признаешь ‘великое’ (o[qen e{n to< me>ga h|gh~| ei+pai).

– Ты прав, сказал Сократ.

– А что насчет ‘самого великого’ и других больших вещей? Если ты таким же образом **посмотришь** (i|dh|v) на [них (т. е. на ‘само великое’ и большие вещи)] всех, посредством своей души, не **явится** (fanei~tai) ли еще нечто ‘большое’, одно [по числу] (e{n ti au+ me>ga), благодаря которому (w=|) все эти большие вещи **являют себя** (fai>nesqai) большими?

– По-видимому.

– Таким образом, иной эйдос ‘великости’ (mege>qouv) **будет выявляться** (ajnafanh>setai), рождаясь рядом и с ‘самой великостью’ (aujto> to< me>geqov), и с теми вещами, что причастны ей (ta< mete>counta aujtou~); и над всеми ними снова (b1) другой [эйдос ‘великости’ будет выявляться], благодаря которому (w=|) все это будет большим. И, таким образом, каждый из эйдосов будет не одним [по числу] (e{n), но бесконечным множеством (a|peira to< plh~qov) (*Parm.* 132a1–132b2).

¹ Ранее мы уже касались этой темы, так что настоящая статья развивает некоторые подходы, которые были намечены в [4].

² Речь идет об усмотрении возможной логической связи между интерпретациями различных аргументов, при соответствующих допущениях, усилениях, усовершенствованиях и пр. Мы не делаем здесь предположений о том, в какой мере сам Платон опирался на тексты элеатов. Обсуждение логических связей возможно в рамках «проблемного подхода к истории философии», о котором см. [5, с. 203–246].

³ См. греческий текст в [13]. Ссылки на другие диалоги Платона выполнены по этому же изданию.

Допущения для АТЧ-1

Нижеследующая редакция допущений отражает не только их понимание Г. Властосом в 1954 году, но также и их истолкование в последующих дискуссиях¹. В этих дискуссиях первое допущение принято обозначать, в соответствии с тем, что вкладывал в него сам Г. Властос², как (One-over-Many Assumption), или, сокращенно, как (ОМ), хотя само это обозначение уже позднейшее:

(ОМ) Если каждая из нескольких вещей произвольного типа, a, b, c, \dots , составляющих множество P , постигается (apprehend) как обладающая характеристикой F , то постигается одна и только одна [некоторая] идея, F -ность, благодаря постижению которой каждая из вещей, входящих в множество P , постигается как обладающая характеристикой F .

Прочтение (ОМ), в котором принимается подчеркнутый текст, но не принимается текст в квадратных скобках, мы будем называть «прочтением Властоса» и обозначать как (ОМ'). Прочтение, в котором вместо подчеркнутого текста принимается текст в квадратных скобках, мы будем называть «прочтением Селларса» и обозначать как (ОМ'').

Видно, что здесь (ОМ) и весь последующий аргумент будут излагаться в «формальной модальности», а не в «материальной модальности», то есть идея вводится как необходимое условие *постижения* («постижение» здесь является родовым понятием, охватывающим и «чувственное восприятие», и «мышление») некоторого положения дел, а не того, что это положение дел имеет место в *реальности*. Г. Властос убедительно показывает, что необходимость излагать (ОМ) именно в «формальной модальности» достаточно подтверждена текстами³. Чтобы сделать это подтверждение более наглядным, мы выделили жирным шрифтом в приведенном выше переводе АТЧ-1 слова, обозначающие какую-либо разновидность «постижения». По Г. Властосу, ясно, что Платон говорит в АТЧ-1 об «эпистемологической функции» идеи⁴. Допущение (ОМ) является единственным допущением в АТЧ-1, которое выписано Платоном явно и недвусмысленно, разумеется, оно признается Платоном и в других местах см. , например, *R. P.* 596a6–7.

Заметим, что в (ОМ) и последующих допущениях используется термин «идея» («идея» и «эйдос» в тексте АТЧ-1), но в АТЧ-1 и АТЧ-2 Платон нигде не определяет и не разъясняет, что это такое, не указывает на характеристики идеи. Действительно, это было бы излишним, поскольку для действительности

¹ Г. Властос впервые представил свое понимание допущений для АТЧ-1 в статье [20, р. 319–349]. Но потом несколько изменил формулировку допущений в статье [19, р. 289–301]. Одной из причин этого изменения являлась критика подхода Г. Властоса в статье В. Селларса [17, р. 405–437].

² См. [20, р. 320; 18, р. 443; 19, р. 290].

³ См. , например, выше, текст АТЧ-1 — Parm. 132a2–4; 6–8. См. также [18, р. 442–443].

⁴ По Г. Властосу [18, р. 443], это совершенно недвусмысленно выражено в Parm. 132a8.

аргумента совершенно не важно, что именно понимается под «идеей», достаточно лишь, чтобы наше понимание ее удовлетворяло допущениям АТЧ-1. Если аргумент излагается в «формальной модальности», то *интерпретацией* «идеи» может быть, например, понятие, выполняющее свою «эпистемологическую функцию» в соответствии с этими допущениями. Любые допущения о том, что представляет собой идея, в том числе о ее «онтологическом статусе», не содержащиеся в допущениях АТЧ-1, излишни для аргумента.

В следующем допущении, именуемом (Non-Identity Assumption), или (NI), говорится о том, что идея не принадлежит множеству тех вещей, которые она наделяет соответствующей характеристикой¹.

- (NI) Если постигается идея, F-ность, благодаря постижению которой какая-либо вещь А постигается как обладающая характеристикой F, то F-ность не тождественна А.

Допущение (NI) вводится интерпретаторами Платона для превращения АТЧ в формально законченное силлогистическое рассуждение, но непосредственно в тексте АТЧ-1 и АТЧ-2 она отсутствует. Такое допущение не является произвольным, это видно из признания (NI) во многих других диалогах, например, в *Phaedo* 75c11–d2, 100b6–7; *R. P.* 476b10, 480a11.

Следующим допущением для АТЧ-1 является (Self-Predication Assumption) или (SP)²:

- (SP) Если постигается идея, F-ность, благодаря которой каждый член произвольного множества Р постигается как обладающий характеристикой F, то F-ность сама постигается как обладающая характеристикой F [/F-ность и каждый член множества Р постигаются как обладающие общей характеристикой F₁, F₁ ≠ F].

Прочтение (SP), в котором принимается подчеркнутый текст, но не принимается текст в квадратных скобках, мы будем называть «прочтением Властоса» и обозначать как (SP'), впрочем, В. Селларс также принимает это прочтение. Прочтение (SP), в котором не принимается подчеркнутый текст, но принимается текст в квадратных скобках, мы будем обозначать как (SP'').

Допущение (SP), так же как и допущение (NI), отсутствует в платоновском тексте АТЧ-1 и АТЧ-2 в явном виде, и вводится современными интерпретаторами как подразумеваемое Платоном, для приданию рассуждению связности. Оно весьма распространено в диалогах, написанных, вероятно, до «Парменида» см. , например, *Euthydemus* 301b5; *Cratylus* 439d5–6; *Protag.* 330c–d; *Hipp. Maj.* 292e6–7; *Phaedo* 100c4–6, 102e5–6; *R. P.* 597a.

Последним допущением для АТЧ-1 является антецедент из (OM), который мы обозначим как (Plurality) или (PI):

- (PI) Каждая из нескольких вещей произвольного типа, a, b, c, ..., составляющих множество Р, постигается как обладающая характеристикой F.

¹ Допущение (NI) вводится в статьях: [20, р. 325; 19, р. 291].

² Допущение (SP) вводится в статьях: [20, р. 324; 19, р. 291].

Допущение (Pl) является положением, запускающим регресс.

Для удобства анализа целесообразно выделить еще одно положение, существенное для аргумента. Этим положением является требование единственности идеи, благодаря которой вещи из одной группы наделяются одной и той же характеристикой. Это требование следует из допущения (OM'), поскольку в (OM') подразумевается, что *F-ность*, благодаря которой каждая вещь из набора {*a, b, c, ...*} постигается как обладающая характеристикой *F*, является одной и только одной или единственной, т. е. подразумевается следующее допущение о единственности идеи, (Uniqueness) или (Un):

- (Un) Идеи и характеристики, которыми вещи обладают благодаря идеям, находятся во взаимно-однозначном соответствии, т. е. :
- (a) Если какая-либо вещь А постигается как обладающая характеристикой *F* благодаря *F-ности* и какая-либо вещь В (совпадающая с А или нет) постигается как обладающая характеристикой *F* благодаря *F-ности'*, то *F-ность'* тождественна *F-ности*; и
- (b) Если какая-либо вещь А постигается как обладающая характеристикой *F* благодаря *F-ности* и какая-либо вещь В (совпадающая с А или нет) постигается как обладающая характеристикой *F'* благодаря *F-ности*, то *F'* тождественна *F*.

Положение (Un) многие исследователи считают многократно засвидетельствованным у Платона. В вышеприведенном переводе АТЧ-1 мы для наглядности подчеркнули упоминания того, что идея является «одной», которые можно интерпретировать как свидетельства признания Платоном (Un). Помимо формулировки АТЧ-1, в качестве свидетельств признания Платоном (Un) приводятся и другие тексты: *Parm.* 132b5, 132c3–4; *R. P.* 476a5–b7, 596a, 597c1–d3.

Ниже мы рассмотрим несколько вариантов аргументов, использующих различные прочтения приведенных допущений.

Аргумент через {(Pl), (OM'), (NI), (SP')} у Г. Властоса

С точки зрения Г. Властоса, АТЧ-1, хотя и претендует на то, чтобы быть аргументом, использующим бесконечный регресс, на самом деле не является таковым. Набор посылок {(Pl), (OM'), (NI), (SP')}, который, по Г. Властосу, принимал Платон, содержит явное противоречие, поэтому регресс совершенно бесполезен, как следующий из противоречия, которое можно обнаружить без всякого регресса [20, р. 327–329].

Ключевую роль в возникновении противоречия играет требование единственности идеи, благодаря которой вещи из одной группы наделяются одной и той же характеристикой (Un).

Покажем теперь, как противоречие порождается допущениями, принимаемыми Г. Властосом.

Из (Pl)&(OM') следует, что постигается *F-ность*₁, благодаря постижению которой каждый член множества {*a, b, c, ...*} постигается как обладающий характеристикой *F*. С учетом (SP') из этого следует, что *F-ность*₁, благодаря

постижению которой каждый член множества $\{a, b, c, \dots\}$ постигается как обладающий характеристикой F , сама постигается как обладающая характеристикой F . С учетом (OM'), из этого следует, что постигается F -ность₂, благодаря постижению которой F -ность₁ постигается как обладающая характеристикой F . По (Un), следующему из (OM'), а точнее, по (Un, a), F -ность₂ тождественна F -ности₁. Следовательно, F -ность₁ постигается как обладающая характеристикой F благодаря F -ности₁. Далее, по (NI), F -ность₁ не тождественна любой вещи A , которая постигается как обладающая характеристикой F благодаря F -ности₁. Поскольку мы получили, что F -ность₁ постигается как F благодаря F -ности₁, из этого следует, что F -ность₁ не тождественна самой себе, Q. E. D.

Аргумент через {(PI), (OM''), (NI), (SP')} у В. Селларса и критика им Г. Властоса

Интерпретация АТЧ-1 Г. Властоса неизбежно порождает упреки в недоброжелательности по отношению к Платону. Как отмечает В. Селларс, используемое Г. Властосом допущение (SP') влечет, что, например, идея справедливости справедлива в том же смысле, что и справедливые поступки, идея треугольности треугольна в том же смысле, что и треугольники [17, р. 24]. В. Селларс обращает внимание на нелепость подобных выражений и пытается доказать, что платоновская теория идей не понесет никакого ущерба, если (SP') будет отброшено, что, помимо прочего, приведет к нейтрализации АТЧ-1 [17, р. 430; 436–437].

Кроме того, по В. Селларсу, те платоновские тексты (*Protag.* 330c–d; *Phaedo* 100c), на которые обычно ссылаются, доказывая приверженность Платона (SP'), могут быть истолкованы иначе [17, р. 425–430]. Вообще В. Селларс считает, что платоновские аргументы в первой части «Парменида», включая АТЧ-1 и АТЧ-2, представляют собой непрекращающуюся критику (SP') [17, р. 428]. Таким образом, мы видим у В. Селларса обоснование нелепости (SP') и обоснование возможности безболезненно отбросить (SP'), но из этого не следует возможность отбросить (SP').

Вероятно, стремление представить более доброжелательную, чем у Г. Властоса, интерпретацию АТЧ-1 было одним из мотивов, побудивших В. Селларса предложить свою трактовку АТЧ-1, в которой этот аргумент является вполне корректным аргументом через бесконечный регресс [17, р. 417–419]. Для того чтобы добиться этого, В. Селларс принимает (OM) в виде (OM''), а не (OM'), как было у Г. Властоса.

Изложим АТЧ-1 в том виде, в котором его видит В. Селларс, с учетом сделанных оговорок.

Если принять (OM'') вместо (OM'), на чем настаивает В. Селларс, то положение (Un) получить невозможно, а значит, исходный набор допущений перестает быть противоречивым и доказательство через регресс становится вполне успешным.

Действительно, из (PI)&(OM'') следует, что постигается F -ность₁, благодаря постижению которой каждый член множества $\{a, b, c, \dots\}$ постигается

как обладающий характеристикой F . Из (SP') следует, что F -ность₁, благодаря постижению которой каждый член множества $\{a, b, c, \dots\}$ постигается как обладающий характеристикой F , сама постигается как обладающая характеристикой F . Из (NI) следует, что F -ность₁ не принадлежит множеству $\{a, b, c, \dots\}$.

По (OM''), из этого следует, что постигается F -ность₂, благодаря постижению которой каждый член множества $\{a, b, c, \dots, F$ -ность_{1}\} постигается как обладающий характеристикой F . Из (SP') следует, что F -ность₂, благодаря постижению которой каждый член множества $\{a, b, c, \dots, F$ -ность_{1}\} постигается как обладающий характеристикой F , сама постигается как обладающая характеристикой F . Из (NI) следует, что F -ность₂ не принадлежит множеству $\{a, b, c, \dots, F$ -ность_{1}\}.}}}

По (OM'''), из этого следует, что постигается F -ность₃, благодаря постижению которой каждый член множества $\{a, b, c, \dots, F$ -ность_{1}, F-ность_{2}\} постигается как обладающий характеристикой F . Из (SP') следует, что F -ность₃, благодаря постижению которой каждый член множества $\{a, b, c, \dots, F$ -ность_{1}, F-ность_{2}\} постигается как обладающий характеристикой F , сама постигается как обладающая характеристикой F . Из (NI) следует, что F -ность₃ не принадлежит множеству $\{a, b, c, \dots, F$ -ность_{1}, F-ность_{2}\}.}}}}}}

И т. д. до бесконечности.

Недостатки интерпретации В. Селларса и контрдоводы Г. Властоса

Предложенное В. Селларсом «спасение регресса» в АТЧ-1 может вызывать вопросы. Как указывает в своем ответе В. Селларсу сам Г. Властос [18, р. 439–441], столь радикальное улучшение АТЧ-1 достигается ценой расхождения с текстом АТЧ-1, где Платон три раза говорит о том, что вводимая идея является одной по числу.

Г. Властос настаивает, что платоновские тексты дают однозначный ответ: для Платона идея, благодаря которой все причастные ей вещи постигаются как имеющие характеристику F , постигается как единственная, то есть *одна и та же* для каждой постигающейся вещи, ср., например, *R. P.* 476a5–7; 597c1–d3. Именно это и говорится в (Un), являющимся следствием (OM'). Положение (Un) важно не только для Платона, но имеет также и общеэпистемологическую значимость, если F -ность трактовать более широко, чем «идея» просто как то, что является необходимым условием для постижения чего-либо как обладающего характеристикой F .

Действительно, рассматривая постигающиеся вещи (например, суждения и понятия, обуславливающие постижение суждений), можно заметить, что лишь *единственность* понятия позволяет оперировать с суждениями, в которых используется *один и тот же* термин, постигающийся через постижение *одного и того же* понятия. Следовательно, единственность, описываемая в (Un), является необходимым условием для связывания суждений в умозаключения. Получается, что допущение (OM') не может быть заменено на (OM''). Так что предложенное В. Селларсом «спасение регресса» может

рассматриваться как подрывающее основы эпистемологии и поэтому может быть признано не очень удачным.

Этот обзор дискуссии Г. Властоса и В. Селларса показывает, что, если придется выбирать либо интерпретацию Г. Властоса, либо интерпретацию В. Селларса, то мы будем вынуждены либо согласиться с тем, что Платон не увидел противоречия в наборе принимаемых им допущений, либо признать, что он отрекся от крайне важного «принципа единственности идеи» (Un). Оба варианта довольно плохи. Это является стимулом для поиска альтернативных вариантов и косвенным доводом в их пользу, в том числе в пользу нашей интерпретации АТЧ-1 через набор допущений $\{(PI), (OM'), (NI), (SP'')\}$. Ниже мы выпишем эту интерпретацию АТЧ-1, которая кажется нам предпочтительной, и в последующих разделах мы постараемся указать на основания для этого.

Регресс, следующий из $\{(PI), (OM'), (NI), (SP'')\}$

Приведем теперь описание регресса, генерируемого набором допущений $\{(PI), (OM'), (NI), (SP'')\}$:

1. По (PI): Постигаются объекты из множества P_1 как обладающие характеристикой F_1 .

2. По (1) & (OM'): Постигается F -ность₁, наделяющая объекты из множества P_1 характеристикой F_1 .

3. По (2) & (SP''): F -ность₁ и объекты из множества P_1 постигаются как обладающие характеристикой F_2 & ($F_2 \neq F_1$).

4. По (3) & (NI): F -ность₁ не тождественна ни одному объекту из множества P_1 .

5. По (4): F -ность₁ не тождественна ни одной предшествующей F -ности₁ (таковые еще отсутствуют).

6. По (5) & (Un, a) & *modus tollens*: F_1 не тождественна ни одной предшествующей F_i (таковые еще отсутствуют).

7. По (3) & (4): Постигаются объекты из множества P_2

8. содержащего объекты из множества P_1 и не тождественную ни одному из них F -ность₁

9. как обладающие характеристикой F_2 .

10. По (7) & (OM'): Постигается F -ность₂, наделяющая объекты из множества P_2 характеристикой F_2 .

11. И т. д. до бесконечности.

Заметим, что для завершения доказательства через *regressus ad infinitum* необходимо принять еще и «допущение о невыполнимости»¹, здесь — невыполнимости задачи постичь получающуюся бесконечную последовательность F -ностей, например, помыслить каждый из членов этой последовательности. Это допущение выглядит достаточно здравым, только если излагать АТЧ-1 в «формальной модальности», как это делает Г. Властос и мы вслед за ним. Ведь в «материальной модальности» пришлось бы принять допу-

¹ См. об этом допущении [9, р. 111].

щение о невозможности существования бесконечного счетного множества *F-ностей*, но такое утверждение противоречит многим современным взглядам и выглядит настолько спорным, что использующий его АТЧ становится малоинтересным.

Представленный регресс является полноценным регрессом, то есть получающаяся в результате последовательность *F-ность*₁, *F-ность*₂, *F-ность*₃, ... не содержит «петель», то есть повторяющихся членов¹. Кроме того, в представленном аргументе не отрицается многократно засвидетельствованное у Платона положение (Un). Напротив, оно активно используется. Этим представленная интерпретация АТЧ-1 выгодно отличается от также вполне полноценного регресса, предлагаемого В. Селларсом, ведь В. Селларс не признает (Un).

Большое число современных исследований уделяет внимание возможности защитить платоновскую теории идей от АТЧ. Г. Властос полагает, что Платон не увидел, что принимаемые им допущения образуют противоречивую систему, поскольку никогда не формулировал с достаточной четкостью принимаемые им (NI) и (SP') [20, р. 342]. С точки зрения Г. Властоса, Платону следовало бы отбросить допущение (NI), приняв вместо него более слабое допущение, в котором утверждалась бы нетождественность *F-ности*₁ тем вещам, которые она наделяет характеристикой *F*₁, но не утверждалась бы нетождественность *F-ности*₁ последующим *F-ностям*: *F-ности*₂, *F-ности*₃, и т. д. [20, р. 348–349]. У В. Селларса мы видим обоснование нелепости (SP') и обоснование возможности безболезненно отбросить (SP'), что, с точки зрения В. Селларса, должно привести к непротиворечивой версии теории идей, к чему-то похожему на «теорию типов» Б. Рассела [17, р. 430; 6, 16–62]. По В. Селларсу, Платон сам критиковал (SP') (но не (SP'')) и сам был готов отбросить (SP') [17, р. 428].

Г. Властос, В. Селларс и многие другие исследователи согласны в том, что платоновские допущения могут быть скорректированы так, чтобы избежать противоречий и регресса. Конечно, идут споры о том, в какой мере получившуюся теорию будет можно называть «платоновской теорией идей», в какой мере предлагаемые способы улучшения открыты для Платона, согласуются с его фундаментальными убеждениями и текстами. Однако «логическая» или «философская» возможность такой корректировки часто рассматривается как нечто само собой разумеющееся.

В нижеследующем изложении мы бы хотели проанализировать возможность отбрасывания допущений для регресса через {(PI), (OM'), (NI), (SP'')} и попытаться показать, что «скорректировать» Платона отнюдь не так просто, как это кажется на первый взгляд, и что главная проблема состоит не в том, что попытки отбросить эти допущения могут оказаться несовместимыми с текстами Платона, а в том, что эти попытки приводят к фундаментальным философским затруднениям и порождают новые трудноразрешимые проблемы.

¹ О необходимости гарантировать отсутствие «петель» в доказательствах через регресс см. [9, р. 97–98].

Может ли Платон отбросить (OM')?

Положение (OM') подразумевает, что для того, чтобы как-либо охарактеризовать вещь, нужно постичь *'то, благодаря чему она так характеризуется'*. *'То, благодаря чему она так характеризуется'* может быть просто тождественно ее характеристике, являющейся предикатом в пропозиции, используемой для характеристики этой вещи. В этом случае (OM') является всего лишь частным случаем принципа композициональности для смыслов пропозиции: компоненты имеющей смысл пропозиции также имеют смысл (а значит, предикат в этой пропозиции является осмысленным или имеет смысл). Принцип композициональности для смыслов разделялся Г. Фреге, но этого, вероятно, недостаточно для убежденности в его надежности.

Но в пользу принципа композициональности для смыслов пропозиции и, соответственно, (OM') можно привести следующее соображение. Пусть некоторый субъект мыслит пропозицию p , в которой вещи a, b, c, \dots характеризуются как обладающие характеристикой F . В (OM') утверждается, что субъект, мыслящий пропозицию p , мыслит также и характер связи компонентов в пропозиции p , то есть субъект отдает себе отчет, что эти компоненты некоторым образом упорядочены¹, подпадают под некоторую структуру. Это значит, что *'то, благодаря чему вещи определенным образом характеризуются'*, F -ность, мыслится как определенным образом мысленно связанная с мыслящимися вещами (так что все они упорядочены так, чтобы составлять правильно построенную пропозицию), а это значит, что F -ность сама мыслится. Так что получается, что (OM') довольно хорошо обосновано.

Может ли Платон отбросить (NI)?

Отрицание (NI) означает, что F -ность, благодаря постижению которой мы постигаем, что причастные ей вещи имеют характеристику F , может находиться среди тех вещей, для постижения которых необходимо постичь эту F -ность. Можно также сказать, что это отрицание эквивалентно отказу от запрета для чего-либо постигаться (как *'то, что обладает какой-либо характеристикой'*) благодаря постижению самого себя или от запрета «характеризовать самого себя», «постигаться через самого себя». В этом случае для постижения целостности, образуемой причастными вещами, необходимо постичь F -ность, но, поскольку F -ность сама присутствует в этой целостности, для ее постижения необходимо постичь ее саму, что может рассматриваться как нежелательный результат, скажем, на основании «принципа порочного круга» Б. Рассела: «целостность не может содержать элементы, определенные в терминах ее самой» [6, с. 33].

¹ Подробнее о трактовке пропозиций как различными способами упорядоченных множеств см. [12].

Заметим еще, что «постижение» в (NI) является довольно широким термином, так что под «постижением» можно понимать в том числе и «объяснение». В этом случае (NI) переписывается в виде:

(NI') Любая идея, F-ность, благодаря которой каждый член произвольного множества P объясняется как обладающий характеристикой F, отлична от каждого члена этого множества P, т. е. не входит в это множество P.

Положение (NI') означает, что то, что объясняет, почему вещи имеют характеристику F, не может находиться среди этих вещей. Это требование является частным случаем запрета для *explanandum* присутствовать в *explanans*. Таким образом, (NI') выглядит хорошо обоснованным. Это является косвенным доводом в пользу признания (NI) в общем виде.

После разъяснения на таких примерах (NI) кажется достаточно здравой посылкой.

Однако (NI), в приведенной трактовке, все-таки не кажется столь же неизбежной, как предпочитаемые нами допущения (OM') и (SP''), последнее допущение мы прокомментируем ниже. Дело в том, что при некоторых условиях возможно непарадоксальное понимание сложного объекта, такого, что каждая его составляющая постигается симультанно с другими составляющими (а не последовательно, предшествуя (логически) некоторым другим или следуя после некоторых других), т. е. постигается тогда и только тогда, когда постигается каждая другая составляющая. В этом случае составляющие сложного объекта имеют только относительные характеристики, зависящие от других его составляющих, от того, каким способом составляющие соединены в один сложный объект. Такая конструкция непротиворечива, и имеются основания полагать, что платоновский мир Ума соответствует ей [3, с. 122–133], а значит, симультанное мышление в Уме всех возможных эйдосов¹ противоречит допущению (NI).

Может ли Платон отбросить (SP'')?

Многие рекомендации Платону по уклонению от АТЧ связаны с указанием на то, что одна и та же характеристика может предикцироваться идее одним способом, а причастным идеям вещам — другим. В соответствии с этим подходом, формулировка (SP') изменяется так, что регресса не возникает. В качестве примера этого приведем следующее допущение²:

(SP'') Если постигается идея, F-ность, благодаря которой каждый член произвольного множества P постигается как 'обладающий *pros ta alla*' характеристикой F, то F-ность постигается как 'обладающая *pros heauto*' характеристикой F.

¹ О симультанности мышления в Уме см.: «Итак, [в Уме] ни одно не отделяется от другого» — V. 9. 5, 9–10; «Все вместе» [сущи присутствуют] там [в Уме], и, тем не менее, различные» — V. 9. 6, 3–4. Также см. V. 8. 4, 34–35; VI. 2. 22, 13–19; VI. 4. 2, 17–25. Ссылки на Платона выполнены по [15].

² Это допущение, если «материальную модальность» изменить на «формальную», близко к принимаемому в монографии [10, р. 155–157].

В этом случае можно рассмотреть два варианта.

Либо «предицироваться *pros heauto*» означает «предицироваться необходимо», а «предицироваться *pros ta alla*» означает «просто предицироваться», «предицироваться обычным способом». Но, тогда, «предицируемое необходимо» является также и «предицируемым обычным способом» в соответствии с правилом « $\Box p \rightarrow p$ », а это значит, что избавиться от (SP') не удастся.

Либо предикация является строго эквивокальной. Например, утверждение, что идея, *F-ность*, «есть *pros heauto*» *F*, есть разновидность отождествления идеи и *F* [10, р. 106], и, кроме того, такое «есть» выявляет «природу» субъекта [10, р. 66–80]. Возможна также и следующая трактовка названных способов предикации: «'А есть *F pros heauto*' истинно если и только если природа *F* есть по меньшей мере часть природы А» и «'А есть *F pros heauto*' истинно если и только если *F по определению истинно об А*» [8, р. 55].

Если же говорится, что причастная идее вещь *x* «есть *pros ta alla*» *F*, то здесь «...есть...» означает «обычную» предикацию, при которой вещи приписывается не ее «сущность» целиком и не то, что заключено в ее сущности¹. Если *F* каким-то способом предицируется вещи, но *F* не предицируется вещи *pros heauto*, то *F* предицируется ей *pros ta alla*, *et vice versa*.

Разведение способов, которыми *F* предицируется идее и причастным этой идее вещам, что позволяет принять вместо грозящего противоречием допущения (SP') или грозящего регрессом допущения (SP'') безопасное (SP'''), очень распространено среди современных интерпретаторов Платона [17, р. 430; 16, р. 220; 11, р. 95–96; 14, р. 19–22].

Как полагают эти и многие другие исследователи, для нейтрализации АТЧ Платон мог бы принять какую-либо разновидность (SP''') вместо (SP'). Но, если (SP''') принимается, то принимается положение (SP'₁), получаемое из (SP''') с помощью введения двух характеристик *F*₁ и *F*₂, задаваемых следующим способом: для любого *x*, «*x* постигается как 'обладающий *pros ta alla*' характеристикой *F*» ↔ «*x* постигается как обладающий характеристикой *F*₁», и «*x* постигается как 'обладающий *pros heauto*' характеристикой *F*» ↔ «*x* постигается как обладающий характеристикой *F*₂».

(SP'₁) Если постигается идея, *F-ность*, благодаря которой каждый член произвольного множества *P* постигается как обладающий характеристикой *F*₁, то *F-ность* постигается как обладающая характеристикой *F*₂.

Теперь, если принимается (SP'₁) и принимается, что в (SP'₁) *F*₁ = *F*₂, то мы получаем допущение (SP'). Принятие (SP'), как мы видели, входит в набор допущений {(PI), (OM'), (NI), (SP')}, принимаемых Г. Властосом. Поскольку этот набор противоречив, а отбрасывать другие допущения из этого набора представляется нежелательным в силу приведенных выше причин, следует принять, что в (SP'₁) *F*₁ ≠ *F*₂. Но совместное принятие (SP'₁) и *F*₁ ≠ *F*₂ влечет (SP'').

Заметим теперь, что *F*₂ в (SP'₁) является произвольной характеристикой. Имея это в виду, можно привести следующий довод в пользу принятия (SP'₁)

¹ Так этот способ предикации характеризуется в [10, р. 62–63].

при условии, что $F_1 \neq F_2$. Если мы не согласимся с тем, что каждый член множества P , так же как и F -ность постигается как обладающий характеристикой F_2 , то это будет означать, что идея и причастные ей вещи не имеют ни одной общей характеристики. Однако такая общая характеристика строится очень легко и существует всегда: каким бы отношением R ни были бы соотнесены идея и причастные ей вещи, всегда истинно, что и идея, и вещи имеют общую характеристику «быть членом того множества, на котором определено отношение R ».

Таким образом, (SP''') не может приниматься *вместо* (SP'') ; признавая (SP''') , мы тем самым признаем и (SP'') .

Итак, мы видим, что многие современные интерпретации Платона в действительности не избавляют его от (SP'') . Зададимся теперь вопросом о том, может ли Платон отбросить (SP'') , принимая во внимание не особенности его системы, а более общие соображения.

Отбрасывание (SP'') есть несогласие с тем, что идея (то есть, в АТЧ-1, *‘то, постижение чего необходимо для постижения вещи как обладающей некоторой характеристикой’*; интерпретацией идеи может быть понятие) имеет некоторую общую характеристику с теми вещами (интерпретацией такой вещи может быть термин суждения или само суждение), которые она наделяет некоторой (другой) характеристикой. Но, как мы видели, такая общая характеристика строится для произвольного отношения R , связывающего идею и причастные ей вещи.

Заключение

Итак, мы видим, что вклад, внесенный Г. Властосом в анализ допущений, ведущих к АТЧ, весьма значим и используется до сих пор. Обсуждение различных редакций этих допущений показывает, что «с ходу» их довольно трудно отбросить. И дело здесь не только и не столько в том, что трудно предложить такую интерпретацию платоновского понимания «причастности», которая не использовала бы эти допущения. Затруднения носят фундаментальный философский характер, так что отбрасывание каждого из допущений приводит к серьезным проблемам.

В результате выявления оснований мы можем вскрыть некоторые предпосылки АТЧ, независимые от собственно платоновской системы, имеющие фундаментальный характер, и отбросить которые гораздо труднее, чем собственно платоновские посылки, которые выглядят убедительно только в рамках платоновской системы. Эти предпосылки могут быть обнаружены уже у элеатов, кроме того, регресс, в котором они применяются, часто использовался и последующими философами для своих собственных целей, например, в скептической аргументации.

Однако наиболее полно разрушительные следствия из рассуждения, частным случаем которого является АТЧ, были прослежены не Платоном и не скептиками, а элеатами, которые обосновывали самый общий случай: немыслимость любого сложного объекта, или объекта, описываемого через какие-либо связи или отношения. Таким образом, мы трактуем АТЧ как

аргумент, родственный некоторым (дополненным, усовершенствованным и обобщенным) аргументам элеатов против мыслимости множественного сущего¹. При этом АТЧ уступает аргументам элеатов в степени общности, поскольку в нем обосновывается непостижимость только лишь «причастности», т. е. отношения между идеей и причастными ей вещами, которое задается допущениями для АТЧ, тогда как элеатовские аргументы претендуют на обоснование непостижимости *любой* связи между вещами *произвольных* типов, если связь связывает вещи в сложный или множественный объект.

ЛИТЕРАТУРА

1. Берестов И. В. Довод *regressus ad infinitum* в обосновании немножественности сущего у Парменида и Зенона Элейского // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. — Сер. Философия. — Новосибирск, 2012. — Т. 10, Вып. 1. — С. 82–111.
2. Берестов И. В. Предполагаемый аргумент Зенона Элейского «против множественности сущего» из 29 В 2 DK и его контекст // Ценности и смыслы. — М., 2013. № 3(25). — С. 100–108.
3. Берестов И. В. Элеатовские аргументы против множественности сущего в концепции мира Ума Плотина // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. — Сер. Философия. — Новосибирск, 2012. — Т. 10, вып. 4. — С. 122–133.
4. Берестов И. В. Элеатовские корни некоторых апорий о «причастности» из первой части платоновского «Парменида» // Платоновский сборник: Приложение к Вестнику Русской христианской гуманитарной академии (Том 14, Вып. 13). — Т. I. / Ред. И. А. Протопопова, О. В. Алиева, А. В. Гараджа, А. А. Глухов, А. В. Михайловский, Р. В. Светлов. — М.; СПб.: РГГУ–РХГА, 2013. — С. 266–318.
5. Вольф М. Н., Берестов И. В. Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии // SCOLH: Философское антиковедение и классическая традиция. — Новосибирск, 2007. — Т. I, вып. 2. — С. 203–246.
6. Рассел Б. Математическая логика, основанная на теории типов // Логика, онтология, язык / Сост., пер. и предисл. В. А. Суровцева. — Томск: Изд-во Том. ун-та, 2006. — (Библиотека аналитической философии). — С. 16–62.
7. Die Fragmente der Vorsokratiker / Diels H., Kranz W., ed. (=DK). Griechisch und deutsch H. Diels; 11. Auflage, herausgegeben W. Kranz. — V. I. — Zürich, Berlin: Weidmannsche verlagsbuchhandlung, 1964.
8. Frances B. Plato's Response to the Third Man Argument in the Paradoxical Exercise of the *Parmenides* // Ancient Philosophy. — Pittsburgh, 1996. — Vol. 16, N 1. — P. 47–64.
9. Gratton C. Infinite Regress Arguments. — Dordrecht; Heidelberg; London; New York: Springer, 2010. — i–xii + 211 p. — (Argumentation Library, Vol. 17).
10. Meinwald C. Plato's *Parmenides*. — New York, Oxford: Oxford University Press, 1991. — 192 p.
11. Nehamas A. Self-Predication and Plato's Theory of Forms // American Philosophical Quarterly. — Urbana-Champaign, 1979. — Vol. 16, N 2. — P. 93–103.

¹ О такой трактовке аргументов Парменида (28 В 8. 19–21 DK) и Зенона Элейского (29 В 2 DK) см. [1; 2]. «DK» означает ссылку на [7].

12. Perry J. , Barwise J. *Situations and Attitudes*. — Cambridge, MA: MIT Press, 1983.
13. Plato. *Parmenides*// *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. — Vol. 2. — Oxford: Clarendon Press, 1901.
14. Plato's *Parmenides* / Translated with introduction and commentary by Samuel Scolnicov. — Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 2003. — xii+193 p.
15. Plotinus. *Enneads*. With an English translation by A. H. Armstrong: In 7 vols. — Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press; St. Edmmudsbury Press Ltd. , 1966–1988. — (The Loeb Classical Library).
16. Rist J. M. The Immanence and Transcendence of the Platonic Form// *Philologus*. — Berlin, 1964. — Vol. 108. — P. 217–232.
17. Sellars W. Vlastos and “The Third Man”// *The Philosophical Review*. — Ithaca, state New York, 1955. — Vol. 64, N 3. — P. 405–437.
18. Vlastos G. Addenda to the Third Man Argument: A Reply to Professor Sellars// *The Philosophical Review*. — Ithaca, state New York, 1955. — Vol. 64, N 3. — P. 438–448.
19. Vlastos G. Plato's “Third Man” Argument (*PARM.* 132A1-B2): Text and Logic// *The Philosophical Quarterly*. — Ithaca, state New York, 1969. — Vol. 19, N 77. — P. 289–301.
20. Vlastos G. The Third Man Argument in the *Parmenides*// *The Philosophical Review*. — Ithaca, state New York, 1954. — Vol. 63, N 3. — P. 319–349.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИМЕНА, ТЕМЫ, ПРОБЛЕМЫ

УДК 1 (091)

*С. М. Половинкин**

Г. В. ФЛОРОВСКИЙ И ЕВРАЗИЙСТВО¹

В статье анализируются утверждения О. Г. Флоровского о его расхождении с евразийцами, существовавших якобы изначально, с первых шагов движения. Будто бы уже тогда он предупреждал инициаторов евразийства об опасности недооценки ими православных оснований культуры, о политизации движения. Автор утверждает, что действительное расхождение Флоровского с евразийцами наступает в 1926–1928 гг. и не по принципиальным основаниям, а по сугубо личной причине. Этой причиной стала начавшаяся преподавательская работа Флоровского в Богословском институте в Париже. Евразийское «прошлое» роняло его репутацию как профессора богословия.

Ключевые слова: евразийство, православие, культура, Россия, Европа, революция, ОГПУ, национал-большевизм, Г. Флоровский, Н. Трубецкой, П. Савицкий, И. Сталин.

S. M. Polovinkin

Georgy Florovsky and Eurasianism

The article investigates Florovsky's allegations that the discordance between him and Eurasianism had been taking place from the very beginning of the movement. Florovsky claims that back at that time he had warned initiators against dangerous underestimating of orthodox foundations of the culture and politicization. The author states that their actual split up takes place only in 1926–28 yrs., not owing to principals but an extremely personal reason. The reason was Florovsky's teaching in Theological Institute in Paris. His past relations with Eurasianism might cause damage to his reputation as professor of theology.

Keywords: Eurasianism, Orthodoxy, culture, Russia, Europe, revolution, OGPU (JSPD), national bolshevism, G. Florovsky, N. Trubetzkoy, P. Savitsky, I. Stalin.

Значимым критиком евразийства был Г. В. Флоровский. Значимым потому, что являлся одним из пяти основателей движения — издателей и авторов сборника «Исход к Востоку» (София, 1921). Он не входил в «хоровую» тройку руководителей, но находился в тесной единомысленной с ними связи. Среди основателей каждый имел специализацию в своей деятельности. Н. С. Трубецкой был главным идеологом, П. Н. Савицкий — географом

* Половинкин Сергей Михайлович — кандидат философских наук, доцент кафедры истории отечественной философии философского факультета РГГУ, s. m. pol@mail. ru

¹ Настоящая работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 13-03-00552а

и экономистом, П. П. Сувчинский — эстетиком, Г. В. Флоровский занимался религиозными вопросами: критика Европы и католичества и утверждение Православия как основы евразийства. Его выводы были приняты всеми евразийцами. В коллективном манифесте евразийцев «Евразийство (опыт систематического изложения)» (1925), изданного по инициативе Савицкого, православие понимается как основа идеологии евразийцев. Флоровский не писал ни о Евразии, ни о туранском элементе, не вмешивался в дела политики в силу своей специализации, возможно, что и в силу своей антипатии к этим темам. Но существовала ли эта антипатия в те начальные годы движения, а если существовала, то какова была ее степень? Ответить на эти вопросы сейчас трудно, ибо в годы конфликта с евразийцами и в поздние свои годы Флоровский явно преувеличивал свою раннюю антипатию к евразийцам.

Позже Флоровский заявлял, что вовсе евразийцем не был и с самого начала был их непримиримым критиком. На восьмом десятке лет Флоровский рассказывал Эндрю Блейну:

Я лично никогда не был евразийцем в доктринальном смысле этого слова. Я несу ответственность лишь за то, что написано лично мной в евразийских сборниках, но не за то, что писали другие. <...> главной причиной моего отдаления от них было то, что уже тогда начали проявляться их политические интересы и связи. Я не имел склонности к этому, и, кроме того, подобная тенденция противоречила моей собственной позиции — стремлению к культурному возрождению, а не к политической победе [2, 30–31].

Характерно письмо Флоровского к Ю. П. Иваску от 8 апреля 1965 года. Оно написано 73-летним Флоровским через 40 лет после описываемых событий. В этом письме Флоровский изображает себя чуть ли не изначальным критиком евразийства. Он утверждал, что резко критиковал первую книгу Трубецкого «Европа и человечество» (София, 1920) во времена ее выхода:

Когда Трубецкой писал «Европу и человечество», он еще не был «евразийцем». С другой стороны, не все члены первоначальной Софийской группы разделяли его взгляды. Я, во всяком случае, «Европу и человечество» и тогда решительно отвергал и даже написал резкую критику, которая не была тогда напечатана и отчасти вошла в позднейшую статью «Е<евразийский> соблазн» [3, с. 45].

Насколько же это дистанцирование от евразийства соответствует реальности 1920-х годов? Ведь и в статье «Вечное и преходящее в учении русских славянофилов» (1921), и в статьях «Исхода к Востоку» (1921), а также и в статьях 1922–1923 годов Флоровский проявил себя как один из основоположников евразийского движения, солидарный с другими основоположниками. Возможно, по темам «Евразия», «туранизм», «политика» он спорил с кем-то из евразийцев (наверняка с «географизмом» П. Н. Савицкого, наверняка с «туранизмом» Трубецкого), но все эти споры были спорами внутри евразийского движения, не явленными в печатном виде. Критику Флоровским «Европы и человечества» признал правильной и сам Трубецкой:

А в ней есть соблазн, на который правильно указывает Флоровский: т<ак> к<ак> европейская культура soi disant <так называемая, якобы> христианская, то толкуют Евр<опу> и Чел<овечество> как выпад против христианства. Я думаю, что нелишним будет попытаться это недоразумение устранить [7, с. 50–51].

В «Европе и человечестве» нет тем Евразии, туранства и политики. Темы «Европы и человечества» — эгоцентризм и шовинизм европейской культуры; тему же зла эксцентризма европейских культур как раз и развивал Флоровский. Далек был от критики евразийства Флоровский образца 1921 года. В письме к Иржи Поливке от 10 августа 1921 года он писал:

Одновременно Вам посылается экземпляр сборника статей о России — Исход к Востоку,— изданного здесь в Софии маленькой группой единомышленников, при участии моем и известного Вам князя Николая Сергеевича Трубецкого. Не представляя собой научного исследования, этот сборник тем не менее отражает весьма сильно специальные ученые стремления каждого из участников. Обращен он преимущественно к нашим соотечественникам, но, кажется, может представлять некоторый интерес и для более широких слоев, судя, с одной стороны, по тому, что аналогичные воззрения развиваются, например, в современной немецкой литературе (Spengler, Graf H. v. Kaysersling, отчасти проф. Troeltsch), а с другой, что «русская проблема» несомненно вырастает до пределов общемировых. Мы не рассчитываем на распространение наших *взглядов*, и хотели бы только *привлечь внимание* к вопросам *культурно-философским*, слишком затемненным в наши дни злобою современности [12, с. 320–321].

В этом письме нет и тени разномыслий и критики, а звучит гордое «мы», «наше», «единомышленники» молодого автора.

В письме к Иваску Флоровский однажды писал: «Я разошелся с “Евразийством” не в 1928, а уже в 1923-м году» [3, с. 46]. Это «воспоминание» некритически повторяют все, кто пишет о Флоровском. Действительно, с 1923-го по 1926 год не было в печати статей Флоровского о евразийстве, но зато в 1926 году появилась статья «Окамененное бесчувствие (по поводу полемики против евразийства)», самим автором осознанная как евразийская. Таким образом, в 1926 году Флоровский еще не разошелся с евразийством. В 1926 году Флоровский защищал евразийцев и писал «мы евразийцы» [1, с. 250], а уже в 1928-м обличал их. Где-то между 1926 и 1928 годами произошел перелом в его печатных отношениях к евразийству. Таким образом, окончательно разошелся Флоровский с евразийством не в 1923-м, а где-то между 1926 и 1928 годами.

Начало конфликтов — 1923 год. Весь «бунт» Флоровского, по его же словам состоял в утверждении возможности единения евразийцев на небесном, а не на земном: «Спать нас земные, хотя бы и “высокие”, вождения не смогут,— надо на церк[овной] почве объединяться,— вот весь смысл моего “бунта”» [6, с. 190]. Но неужто кто-то из триумvirата Бога любил меньше, чем Евразию, сомневался в том, что культуру надо строить религиозно, сомневался в русском благочестии, считал, что следует заниматься только мирскими делами? Евразийцы согласились бы с Флоровским в том, что в мир надо идти с молитвой, но не согласились бы с тем, что «пора перестать делать

мирские дела». Слова «возражаю» и «бунт» Флоровский писал в кавычках. Следуя ему, можно и «принципиальные разногласия» написать в кавычках. В цитируемом письме Флоровский объявлял себя евразийцем. Суть «бунта» евразийца Флоровского заключается в предупреждении триумвирата евразийцев об опасности забвения православных оснований движения.

В это время искал Флоровский и «возвращения в прежнее состояние», то есть полного воссоединения с евразийцами и участия в их изданиях [7, с. 68]. Однако эта попытка возвращения Флоровского в стан евразийцев показалась Трубецкому неуместной не в силу принципиальных расхождений, а в силу угасания во Флоровском евразийского душевного подъема:

В нем *этой* огонь больше не горит, и тот неподдельный и непосредственно ощущаемый подъем, которым веет каждая страница «Временника», им воспринимается как «литературщина» и «демагогия». Самое «подданство Идеи» он воспринимает как нечто греховное, он не верит в эту Россию, в которую верим мы, и ищет спасения в отвлеченном от жизни богословии и аскетизме. Это — не наш подход, ибо мы от жизни не бежим [7, с. 66–67].

В отношении Флоровского Трубецкой предложил следующую тактику — не сотрудничать в общих делах, не публиковать Флоровского в евразийских изданиях, но не критиковать и поддерживать хорошие отношения: «По-моему, встречать его “мордой об стол” не надо. Сразу принимать его в дружеское общение, как ни в чем не бывало, тоже не следует. Но отвергать попытку примирения нехорошо» [7, с. 66]. Такой тактики и придерживались евразийцы.

Следует сказать, что Флоровский от мира не ушел, а до конца дней занимался активной деятельностью в миру — священника, богослова, преподавателя, участника экуменического движения и т. д. И эта деятельность не находилась в принципиальном конфликте с деятельностью евразийцев. Опасность возникновения «евразийской страсти», конечно, была, но ведь именно евразийцы, в том числе и Флоровский, ратовали за «истинный национализм» и критиковали «ложный национализм» (вульгарный, в том числе). А если кто-то был «ложным националистом», то это не вина евразийцев. У основателей евразийства не было цели построить империю на любом основании и любым способом, они стремились объединить народы Евразии посредством «идеи-правительницы», в основе которой лежало Православие, органическим путем, избегая имперского насилия. Опасности, указанные Флоровским, видел и Трубецкой.

Основной конфликт был у Флоровского с Савицким. Савицкий в письме к П. Б. Струве от 3 августа 1921 года видел его как принципиальный конфликт своего национал-большевизма и «правоверного антибольшевизма» Флоровского [5, с. 51]. Однако Флоровский в письме к Трубецкому от 10 февраля 1924 года выказывал свое именно психологическое неприятие Савицкого, у которого он увидел стремление к первенству, манию величия, стремление к внешнему эффекту, позерство, «духовную лень», излишнюю мягкость. Флоровский приписывал Савицкому плагиат у него самого. А какие могут быть принципиальные расхождения при плагиате? Основанием всех этих

поношений было «я ему не верю» [5, с. 52]. Претило Флоровскому политиканство Савицкого, но ведь как-то они уживались под одной обложкой евразийских сборников. Более того, из письма Трубецкого Сувчинскому от 26 ноября 1923 года явствует, что Флоровский искал сближения с Савицким, а Трубецкой советовал не форсировать этого сближения:

В заключение вкратце советую Флоровскому не форсировать сближение с Савицким для разрушения сложившихся в подсознании комплексов предубеждений нужно прежде всего время, а частые встречи при искусственном делании вида, что ничего особого не произошло, только углубляют, а не разрушают подсознательные комплексы [7, с. 65].

Где-то около ноября 1923 года у Флоровского был «спокойный разговор с Савицким» [11, с. 70]. Эти попытки сближения ставят под сомнение принципиальность конфликта между Флоровским и Савицким.

С осуждением политиканства Флоровский был единомыслен с Трубецким, который в письме к Савицкому и Сувчинскому от 9 сентября 1925 года писал:

Мы становимся политиками и живем под знаком примата политики. Это — смерть. Вспомните, что такое мы. Мы — это особое мироощущение. Из этого мироощущения проистекает особое мирозерцание. А из этого мирозерцания могут быть выведены между прочим и некоторые политические положения. Но только между прочим [5, с. 51].

Однако призывы Трубецкого к деполитизации евразийства не подействовали даже на членов триумvirата Савицкого и Сувчинского. Савицкий продолжал политиканствовать все 1930-е годы. Сувчинский пошел и за спиной Трубецкого и Савицкого вел политические игры с Н. В. Устряловым, с троцкистами, дружил с П. С. Араповым (агентом ОГПУ, сбежавшим в СССР) и другими левыми. Поэтому триумvirат фактически распался. В письме к Сувчинскому от 14 октября 1925 года Трубецкой связывал распад триумvirата с распадом всего евразийства:

Нефть (евразийство. — С. П.) существовала тогда, когда существовала хоровая личность тройки, т<о> е<сть> людей, ни в чем основном никогда друг с другом не спорящих (помните, — ведь это мы считали одной из самых главных отличительных наших черт). Этой хоровой личности больше нет, а потому больше нет и нефти [7, с. 133].

Распад «хоровой личности тройки» и энергичная, инспирируемая ОГПУ, политизация евразийского движения, приведшего к появлению пробольшевистской газеты «Евразия» и к «Клармарскому расколу», заставили Трубецкого осознать бесполезность своей евразийской деятельности. 10 марта 1928 года он писал Сувчинскому:

Евразийство для меня тяжелый крест, и притом без всяких компенсаций. Поймите, что в глубине души я его ненавижу и не могу не ненавидеть. Оно меня сломало, не дало мне стать тем, чем я мог бы и должен бы стать. Бросить его, уйти из него, забыть про него — было бы для меня высшим счастьем [7, с. 269].

Итогом такого настроения было «Письмо в редакцию» газеты «Евразия» от 5 января 1929 года, где Трубецкой заявил о своем выходе и из газеты, и из евразийской организации. Политизация погубила евразийское движение. Путь Трубецкого от евразийства был схож с путем от евразийства Флоровского. Различие в том, что Трубецкой, в отличие от Флоровского, не поносил своего же творения. Более того, Трубецкой в 1930-е годы спорадически участвовал в евразийских изданиях.

Письма Флоровского 1923 года полны стремлением к «примирению»:

Чтобы «помириться» с Вами, готов и за вора себя признать. Очень хорошо сознаю, что и своею неаккуратностью, и особенно своим неистовым «примиренческим» или «соглашательским» прожектерством дал Вам много оснований и поводов для недоверия и осторожности. Поверьте, все это мнимое и кажущееся. И только с Вами мы не расходились по самым «принципиальным» вопросам, я твердо чувствую: мы всегда останемся в одном «лагере» [6, с. 81].

И после 1923 г. Флоровский оставался «верноподданным» евразийцев, о чем свидетельствует письмо Трубецкого к Сувчинскому от 9–10 октября 1925 года:

Флоровский за последнее время весьма верноподдан. В бытность свою в Праге Суклинский [Струве П. Б.] просил Флоровского написать для его газеты статью о Соловьеве. Фл<оровский> не дал определенного ответа. Но через несколько дней отправил Суклинскому краткое письмо: «Дорогой NN! Как евразиец, я не считаю возможным участвовать в вашей газете!» (sic! И больше ничего,— воображаю состояние Суклинского!) [7, с. 126–127].

«Верноподданный» Флоровский в «Пути» за 1926 год по заказу П. Н. Савицкого (!) написал статью «Окамененное бесчувствие».

Во исполнение нашего летнего решения, ПНС заказал Флоровскому написать для «Пути» статью с обличением направленной против нас полемики. Статья написана и только что нами прочитана. По содержанию и по форме она очень хороша, написана с подъемом, вместе с тем без специфически полемического духа. Хорошо было бы, чтобы она попала в очередной № «Пути» [7, с. 126].

Было даже смягчение тактики Трубецкого — участие в общем деле вместе с Флоровским. В письме Сувчинскому от 31 декабря 1925 года Трубецкой писал о состоявшемся совещании его самого, Савицкого, Г. В. Вернадского и Флоровского, где обсуждался проект православного журнала [7, с. 163].

Таким образом, утверждение Флоровского, что он «разошелся» с евразийцами в 1923 году, неверно. С евразийцами он не расходился, а наоборот, оставался их «верноподданным» и стремился вернуть себе место в руководстве движением. И евразийцы с ним не вполне разошлись, но лишили его места в руководстве и возможности печататься в евразийских изданиях. По всей видимости, евразийцы с уважением относились к его религиозной деятельности. До 1926 года Флоровский называл себя евразийцем.

Флоровский разошелся с евразийством где-то в начале 1926 года. № 2 журнала «Путь» со статьей Флоровского «Окамененное бесчувствие» в защиту евразийства вышел в январе 1926-го, а уже 5 марта Трубецкой в письме Сувчинскому писал: «Флоровский уже успел опять разложиться и наускивает жену против нас. Для «Временника» писать не будет. Да и ну его к свиньям, откровенно говоря!» [7, с. 174]. Это и был настоящий «развод». В чем же причина столь резкой смены отношения Флоровского к евразийству — от защиты к поношению? В сентябре 1926 года Флоровские переехали из Праги в Париж, где Флоровский был приглашен читать лекции по патристике в Православном богословском институте. Евразийцы оказались ему не только не нужны, но и обременительны для его репутации. Имя Флоровского ассоциировалось с евразийским движением, что мешало Флоровскому в его новом положении профессора богословия: «Это обстоятельство, вспоминал Флоровский, отражалось и на его личных отношениях с людьми, и в интеллектуальных спорах в течение еще долгого времени» [2, с. 32]. А статья «Окамененное бесчувствие» воспринималась как апология евразийства, «поскольку в ней оспаривалась мысль о прокоммунистической позиции евразийцев, а русская революция в соответствии с их взглядами признавалась совершившимся историческим фактом» [2, с. 32]. Здесь и появилась насущная потребность в отмежевании от евразийства. И в «Евразийском соблазне» (1928) Флоровский заявляет себя не только как непримиримый критик евразийства, но утверждает, что евразийцем он никогда не был.

Как же критиковал евразийство Г. В. Флоровский в статье «Евразийский соблазн»? Эта критика проистекает из игнорирования Флоровским персоналии евразийцев. Для него евразийцы, якобы, в истории видят только действие земляных народных стихийных сил:

Для евразийцев более чем достаточно ссылки на «органическое рождение» из вихря стихий, из недр инстинктивного самоопределения народного, чтобы приять и оправдать творимую новизну. В евразийстве пробуждается романтический пафос стихии, яркой, властной, многоцветной. Евразийцы всюду видят стихию,— и любят ее, и веруют в нее, в органические законы естественного роста [10, с. 316].

Еще:

Евразийцы так слепо верят в подсознательные силы русской стихии, что точно ждут, что опустошенная душа сама себя и из себя, без искусства и без подвига, в процессе органического роста наполнит абсолютной идеологией... [10, с. 323].

Однако евразийцы говорили прямо противоположное — не народная стихия творит историю, историю творят свободные творческие личности частночеловеческие и многочеловеческие (народы). А в народе следует различать «верхи» и «низы». И евразийцы надеялись, скорее, не на стихийный порыв «низов», а на творческие усилия «верхов». «Верхами» для советской России должен стать «новый правящий слой», который и призван был увлечь за собой «стихию» народных «низов». Сам же Флоровский писал в 1922 году,

что «личность должна быть подлинным критерием и направляющим заданием культурного творчества» [10, с. 128]. Добавим: соответственно, и культурного, и исторического творчества. Конечно, в личности (и в личностно-человеческой, и в народной) есть стихийные силы, но евразийцы (а вместе с ними и евразиец Флоровский) говорили о силах творческого созидания, которые не органичны, не естественны, не вполне подсознательны, а посему и не стихийны.

По Флоровскому, у евразийцев личность лишена дара творчества: «С евразийской точки зрения человек всегда “выражает”, никогда не творит» [10, с. 324]. Еще недавно Флоровский утверждал нечто противоположное — самобытность нации он видел не в национальном своеобразии, а в способности творить [10, с. 49]. Истинный национализм — «творческий национализм»: «Отечество — вот знамя ложного национализма. «страна отцов», как совокупность отстоявшихся достижений, дедовских преданий, исторических традиций. «Земля детей» — вот символ истинного, творческого национализма» [10, с. 51]. Что же «выражает» человек? Ответ Флоровского расходится с ответом, который давали на этот вопрос евразийцы, якобы утверждавшие, что человек «выражает» «не свою обособленную самость, но то высшее “соборное” целое, к которому он органически и кровно принадлежит. Каждый должен превратиться в «орган высшей соборной личности»» [10, с. 324]. Евразийцы же (и вместе с ними и прежний Флоровский) утверждали, что человек свободен выбирать отношение к своему народу, свободен стать не только эгоцентриком, но и эксцентриком. Эгоцентрик же способен свободно творить культуру своего народа. И снова Флоровский предстает как критик самого себя.

Флоровский приписывал историософии евразийцев исключительную морфологичность: «Проблемы своеобразия, самобытности, органической верности врожденному или данному типу,— эти морфологические или социологические проблемы занимают полностью весь евразийский кругозор» [10, с. 328]. Но полностью ли? Для евразийцев были важными не только форма, но, главным образом, духовное содержание народной личности. И прав был прежний Флоровский, когда писал: «Центр тяжести всецело переносится в глубь личности» [10, с. 103]. Духовная жизнь нации — культ и культура — есть основа ее и морфологии, и социологии. Личность едина в своей и морфологии, и духовной жизни, в своей и внешней, и внутренней жизни.

Изменилось и отношение Флоровского к Западу:

Евразийцы не понимают до конца трагической судьбы Запада, не понимают вселенского смысла его падения и заблуждения, *вселенского* смысла «уроков отреченной веры». В небратском отчуждении евразийцы не видят, не чувствуют и не слышат живых, ищущих и страждущих западных людей, пусть слепых и даже злобных, но уже коснувшихся ризы Христовой, уже помазанных Его благодатью. Евразийцы представляют их свободе. В евразийстве нет чувства живой и конкретной религиозно-исторической круговой поруки, нет чувства ответственности за врученную России правду Православия. Ересь и раскол вызывают в них отвращение, гнев и злобу, вместо жалости, боли и любви, все долготерпящей. Они довольствуются сухим и как бы самодовольным требованием «покаяния». <...> Нужно твердо помнить, имя Христа соединяет Россию и Европу, как бы ни было оно искажено и даже поругано на Западе. Есть глубокая и неснятая

религиозная грань между Россией и Западом, но она не устраняет внутренней мистико-метафизической их сопряженности и круговой христианской поруки. Россия, как живая преемница Византии, останется православным Востоком для неправославного, но христианского Запада *внутри единого культурно-исторического цикла* [10, с. 332–333].

Эти слова, пронизанные братскими чувствами «жалости, боли и любви, все долготерпящей» к католикам, расходятся с прежними односторонне обличительными словами. Флоровский как столп евразийства — участник антикатолического сборника «Россия и Латинство», где поместил статью «Два Завета» с обличениями католичества в «обмирщении» христианства, в юридизме, в превращении догматов веры в догматы знания, в статьи уголовного закона, в «подмене *эсхатологического* идеала харизматического преображения твари — *историческим* идеалом вселенской *Civitas Dei*» [9, с. 172–173]. Не отрицая наличия благодатных даров в католицизме, Флоровский сближал католицизм скорее с Ветхим Заветом, чем с Новым:

Историко-генетически, остается несомненным, что ветхий закон, царствовавший до благодати, остался, непреодоленным в католицизме и вера в латинстве извратилась в «лжеименный гнозис», в доказательную систему, в кодекс юридических норм [9, с. 172].

Флоровский ставил знак равенства между «иудаизмом» и рационализмом, законничеством, что обусловило сродство «иудаизма» и католицизма:

Религиозная стихия иудаизма обнаруживает свое сродство со столь же законническим духом римского католицизма, претворившем евангельское благовестие в теологическую систему, сложенную по образцу аристотелевой логики и юстинианова кодекса. Недаром именно Западная Церковь унаследовала мессианский теократизм древнего Израиля и из союза верующих стала государством [9, с. 64].

Рационализм ведет к нивелированию личности: «Индивидуальности уравниваются перед лицом сверхличной и безличной, отвлеченной, самодовлеющей системы Разума» [9, с. 65]. Получается, что католицизм антиперсоналистичен. И снова поздний Флоровский критикует себя же раннего.

Станным звучит обвинение евразийства в «бесцерковности»: «В евразийской «феноменологии» русской современности для Церкви места нет» [10, с. 337]. Что же такое эта «русская современность» 1928 году? Если это современность СССР, то там действительно места для Церкви не было. Если современность есть время теоретизирования евразийцев, то сам Флоровский, как главный спец евразийцев по религиозным вопросам, писал в 1922 году о задачах евразийства: «Перед нами стоит задача творческая и созидательная — задача строительства религиозной культуры на твердой почве церковности православной и в неуклонном следовании преданным заветам отеческим» [2, с. 161]. И еще: «И только православное дело, творчество в духе и под сенью Церкви есть в наши дни праведное русское дело» [10, с. 165]. Эти утверждения Флоровского соответствуют замыслам евразийцев о центральном месте Церкви в строительстве и культуры, и всех русских

дел «в наши дни». Евразийцы культоцентричны, а не культуροцентричны. Сама культура культоцентрична. Противореча своему же утверждению о безместности Церкви у евразийцев, Флоровский в той же статье «Евразийский соблазн» писал о перегруженности Церкви евразийцев мирскими делами: «Евразийцы слишком нагружают Церковь миром и мирским» [10, с. 340]. Трудно себе представить Церковь, не имеющую места в миру, но пререгруженную мирским.

Евразийцы считали Евразию «потенциально-православным миром» и надеялись на движение «наивного» язычества в сторону православия. Флоровский прав в том, что евразийцы недостаточно осмыслили значение ламаизма и ислама, противодействующих православию на территории Евразии [10, с. 336].

Обвинял Флоровский евразийцев в некотором «вкусе» к революции: «В евразийстве есть воля и вкус к совершившейся революции; и евразийцы приемлют ее как обновление застоявшейся жизни» [10, с. 315]. Что означают эти «воля и вкус» к революции? Утверждение воли к революции у евразийцев — просто нелепость. Евразийцы попробовали революцию на вкус, и она им очень не понравилась. Об этом писал и сам Флоровский в «Окамененном бесчувствии»:

Евразийцы неоднократно разъясняли, в каком смысле они не то что «приемлют», а учитывают революцию, и, конечно, никакого «пробольшевизма» в нашем понимании нет. Нет никакого сочувствия злему духу революции, в признании за ней исторического корнесловия... [10, с. 252].

Еще ранее Флоровский писал о «свершениях» и «достижениях» революции [10, с. 158]. Приписать евразийцам «волю и вкус» к революции — это хуже, чем «окамененное бесчувствие». Оспаривал Флоровский и отношение евразийцев к революции как к факту: «Евразийцы приемлют случившееся и совершившееся, как неотвратимый факт, — не как знамение и суд Божий, не как грозный призыв к человеческой свободе» [10, с. 315]. Но почему же «суд Божий» не есть «неотвратимый факт»? В чем здесь обличение евразийцев? Ведь именно евразийцы почувствовали «грозный призыв к человеческой свободе» и, следуя этому призыву, дали творческий ответ на факт революции, вопреки всем реставраторам, отрицавшим этот факт.

В «Евразийском соблазне» Флоровского не устраивал замысел евразийцев о преодолении духов революции:

Замысел духовного преодоления русской смуты выдохся и измельчал в евразийстве. <...> Духовное преодоление смуты не может ограничиваться эмоциональным оценочным разбором и судом. Оно должно быть действенным, творческим и трудовым. — Должно быть радостным покаянием, бодрым подвигом национального преображения. Это преображение уже совершается, — об этом благодатном возрождении русской души свидетельствует мученическая история Русской церкви, гонимой и скитающейся, но торжествующей в духе и силе Илии. И вот подлинную творимую Россию евразийцы увидели не там, где есть она, не в твердыне православного духа, а у «воров» [10, с. 232].

В «молитвенной силе» каждого видел Флоровский путь к возрождению «Великой России», «Святой и праведной Руси» [10, с. 343]. Но именно евразийцы разработали действенный и творческий путь преодоления революции. Молитва — при начале в течение всех дел каждого христианина. Но вера без дел мертва. Какое же творческое дело предлагает Флоровский? Это — преобразование России, уже (1928 году!?) совершается на мученическом пути Церкви в СССР. Но можно ли назвать этот мученический путь «радостным покаянием» и «бодрым подвигом»? Эти слова звучат каким-то кощунством. Можно не соглашаться с «делом», предложенном евразийцами, но нужно уважать хотя бы «беспокойство их искания», к чему призывал и сам Флоровский в статье «Окамененное бесчувствие», которое сам же и проявил [10, с. 248].

Судьбу евразийства Флоровский назвал «историей духовной неудачи». В 1922 году у него появилось понятие «национал-большевизм» [10, с. 139]. Не является ли реализацией идей евразийства эволюция идеологии СССР от интернационального марксизма к «национал-большевизму», от теории мировой революции к сталинской теории победы социализма в одной евразийской стране? Близость национал-большевизма и евразийства отметил М. Агурский: «Все же евразийство оказывается столь близким к общему течению национал-большевизма» [1, с. 102]. Именно Сталин проводил в жизнь политику национал-большевизма, в важных моментах схожую с политическими теориями евразийцев. Отметим эти моменты:

1) Уничтожение правящего слоя «старых большевиков», марксистов-ортодоксов, пытавшихся перекроить Россию по марксовым схемам. И евразийцы считали, что приобщение ортодоксальных марксистов к евразийским идеям невозможно.

2) Все больше правящим слоем становятся «выдвиженцы», в основном, молодые люди от сохи и от станка, знающие реальность России. Это — «новый правящий слой» евразийцев.

3) Вождизм и коммунистов, и евразийцев.

4) Отказ от теории мировой революции. Постоянные чистки Коминтерна заканчиваются его роспуском в 1943 году. Возобладала идея Сталина о возможности построения социализма в одной отдельно взятой стране.

5) Непримируемая борьба с русским великодержавным шовинизмом на всех уровнях (школа, вуз и т. д.) постепенно заменяется воспитанием патриотизма, правда «советского патриотизма», но все же патриотизма. «Советский патриотизм» весьма похож на «общевразийский патриотизм».

6) «Советский народ», как новая общность людей, схож с евразийской многонародной личностью евразийцев.

Существовало ли влияние идей евразийства на формирование «национал-большевизма» Сталина? Или: преобразование марксистского интернационализма в национал-большевизм не есть ли автономный процесс? О перерождении большевизма в национал-большевизм много писал Н. В. Устрялов [8]. Агурский считал, что Устрялов мог повлиять на выработку Сталиным тезиса о возможности построения социализма в одной стране [1, с. 204]. А почему такого влияния не могли бы оказать евразийцы? Ответить на эти вопросы я с уверенностью не могу.

Таким образом, никаких принципиальных расхождений у Флоровского с евразийцами не было до 1926 года, и он был их «верноподданным». С 1926 года он стал преподавать в Богословском институте в Париже, и евразийство ему стало не только не нужно, но и его евразийское прошлое роняло его репутацию профессора богословия. И в 1928 году он опубликовал обличительную статью «Евразийский соблазн», где искажил и суть движения, и свою роль в нем. Аналогичным образом в «Путях русского богословия» (Париж, 1937) Флоровский искажил взгляды свящ. Павла Флоренского [4].

ЛИТЕРАТУРА

1. Агурский М. Идеология национал-большевизма. — Париж, 1980.
2. Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. — М., 1995.
3. Из писем о Георгия Флоровского Ю. Иваску // Вестник РХД. — 1979. № 130.
4. Половинкин С. М. «Инвектива скорее, чем критика»: Флоровский и Флоренский // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003. — № 6. — М., 2004.
5. Соболев А. В. Своя своих не познаша. Евразийство: Л. П. Карсавин и другие. (Конспект исследования) // Начала. — 1992. № 4.
6. Соболев А. В. К вопросу о внутренних трениях и противоречиях в евразийстве 1920-х годов // Россия XXI. — 2002. № 5.
7. Трубецкой Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому. 1921–1928. Публикация К. Б. Ермишиной. — М., 2008.
8. Устрялов Н. В. Национал-большевизм. — М., 2003.
9. Флоровский Г. В. Два Завета // Россия и Латинство. — Берлин, 1923.
10. Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. — М., 1998.
11. Флоровский Г. В. (1893—1979). От евразийства к Р. С. Х. движению. Письма к П. П. Сувчинскому и Н. С. Трубецкому // Вестник РХД. — 1993. № 168.
12. Янцен В. Новое о книге Г. В. Флоровского о Герцене: Г. В. Флоровский. Письма Иржи Поливке (1921–1925) // Русский сборник. Исследования по истории России. — 2012. XII.

ИДЕАЛ «ПРЕКРАСНОГО ЧЕЛОВЕКА» В МИРОСОЗЕРЦАНИИ Н. В. ГОГОЛЯ»

Статья посвящена анализу главной темы нравственных исканий Н. В. Гоголя. В качестве исследовательской задачи автором определена попытка осмысления гоголевского идеала «прекрасного человека». Особое внимание в статье уделяется выявлению основных условий реального добра, приближающих нас к постижению характерных признаков нравственно-целостной личности, выстраивающихся вокруг доминанты богообразности. В статье рассматриваются взгляды Гоголя на проблему совести как нравственного сознания человека, свидетельствующего об ответственности человека за свой внутренний мир и за моральный выбор. Раскрываются причины, по которым совесть бывает как истинным, так и ложным нравственным ориентиром личности. В результате исследования, автор приходит к выводу, что, с точки зрения писателя, ложным нравственным ориентиром, уводящим человека с пути истины на путь моральных ошибок и заблуждений, является общественное мнение, называемое Гоголем «светской совестью».

Ключевые слова: Нравственно-целостная личность, достоинство, долг как нравственная задача, самопознание, общественное мнение, «светская совесть», нравственный закон, моральный выбор.

S. V. Golubeva

The ideal of «wonderful person» in world view of N. V. Gogol

The article devoted to the main subject of moral pursuit of N. V. Gogol. As an investigative goal the author determines the attempt to comprehend Gogol's ideal of "wonderful person". In the article special focus is on the revelation of the main conditions of real good, approaching us to comprehend specific characteristics of moral and comprehensive person, which are drawn up around the dominant idea of deiform. In the article Gogol's ideas of the problem of conscience as a moral consciousness of the person, giving evidence of person's responsibility for the inner world and moral choice are reviewed. The reasons according to which the conscience may be either true or false moral guide of the person are revealed. As a result of the investigation, the author conclude that from the point of view of the writer false moral guide, taking the person away from the way of truth to the way of moral mistakes and delusions is the public opinion, called by Gogol "conscience of high society".

Keywords: Moral and comprehensive person, dignity, duty as a moral goal, self-knowledge, public opinion, "conscience of high society", moral law, moral choice.

* Голубева Светлана Владимировна — аспирантка кафедры философии и религиоведения Шуйского филиала Ивановского государственного университета, svgolubeva@bk.ru

При изучении художественного наследия Гоголя, исследователь в первую очередь должен учитывать пожелание самого писателя: «Старайтесь лучше видеть во мне христианина и человека, чем литератора» [2, т. 9, с. 246]. Мирозрение писателя было сформировано святоотеческой традицией. Основным «предметом изучения и наблюдения» для Гоголя был «человек и душа человека», о чем он неоднократно заявлял в своей переписке и духовной прозе [2, т. 6, с. 214]. Проблема личности человека как образа и подобия Божия была основной темой всего творчества писателя. «В мыслях моих,— писал Гоголь — чем далее, тем яснее представлялся идеал прекрасного человека, тот благостный образ, каким должен быть человек на земле» [2, т. 6, с. 215]. В нравственном мире писателя «прекрасный человек» — это человек благообразный, нравственно целостный, соответствующий Первообразу.

Согласно христианской теологии, грехопадение исказило образ Божий в человеке. Особенность христианской нравственности состоит в том, чтобы указать путь возвращения человека к Богу, путь преображения личности, утратившей нравственную целостность. Именно поэтому для Гоголя была так значима проблема выявления условий нравственного совершенствования личности, восстановления искаженного грехом образа Божия в человеке. Для Гоголя главной задачей его нравственных исканий была проблема определения условий реального добра. Как известно, во втором томе «Мертвых душ» автор предполагал «воскресить» тех, кого он назвал «мертвыми душами», изобразив тем самым образ «прекрасного человека», прошедшего путь духовного пробуждения и преображения. Однако рукопись второго тома была сожжена вместе с неосуществленной (в художественном смысле) идеей «прекрасного человека». В одном из «Писем к разным лицам по поводу “Мертвых душ”», Гоголь объясняет причину, по которой не был выведен образ «прекрасного человека» и был сожжен второй том поэмы: «...нужно прежде умереть, для того чтобы воскреснуть» [2, т. 6, с. 82]. Ссылаясь на слова апостола Павла «не оживет, аще не умрет» (1Кор. 15:36), Гоголь полагал, что, для того чтобы в человеке отобразилось благообразие Христа, нужно «умереть всему своему», то есть умертвить страсти и пороки души, и в первую очередь — свою самость. Точка зрения писателя вполне соответствует святоотеческой концепции нравственного совершенствования личности, согласно которой, начало духовного возрождения есть сокрушение самости, самоотвержение, смирение [7, с. 134].

Следует сказать, что умерщвление страстей в душе человека возможно только в том случае, если человек будет бороться с ними. В свою очередь борьба со своими страстями возможна только тогда, когда человек увидит и осознает их в своей душе. Поэтому, в «Выбранных местах из переписки с друзьями» Гоголь писал, что «бывает время, когда нельзя иначе устремить общество или даже всё поколение к прекрасному, пока не покажешь всю глубину его настоящей мерзости; бывает время, что даже вовсе не следует говорить о высоком и прекрасном, не показавши тут же ясно как день, путей и дорог к нему для всякого» [2, т. 6, с. 82–83]. Таким образом, «пути и дороги» к прекрасному, с точки зрения самого писателя, были показаны им не в его произведениях, а в письмах и духовной прозе. Гоголевская идея

«прекрасного человека», не осуществленная им как художественная задача, была воплощена в переписке и духовной прозе писателя в виде выявления условий реального добра, раскрывающих характерные признаки нравственно-целостной личности.

Духовная проза и переписка Гоголя являются плодами долголетней нравственной рефлексии писателя. В форме писем Гоголь создал «стройную и полную систему религиозно-нравственного мировоззрения» [6, с. 37]. В «Выписках из творений святых отцов», сделанных Гоголем, содержится целая программа нравственного совершенствования личности, составленная им на основе святоотеческого наследия. Согласно святоотеческой традиции, сформировавшей нравственную позицию писателя, человек создан по образу Божию и призван к Его подобию. По замыслу Создателя, человек при самом его сотворении был причастен всякому благу. Именно в этом причастии и состоит образ Божий, который мыслится в святоотеческой доктрине как дар (талант), данный человеку Богом, как потенция добра. Согласно христианской антропологии, человеку необходимо преумножить этот талант, не «зарывая его в землю», как сказано в одной из Евангельских притч. Преумножить талант как некую потенцию добра — значит из образа Божия стать Его подобием, тем самым исполнив предназначение земного бытия. Достижение богоподобия есть цель человеческой жизни. Однако для того чтобы преумножить потенцию добра, прежде всего нужно осознать, осмыслить высокое достоинство и предназначение человека. Следуя мысли святых отцов, Гоголь считал «ту жизнь истинною, где выражается возвышение духа, облагораживание сердца, святость долга; где явно раскрывается усовершенствование души по образу, показанному Самим Спасителем» [2, т. 8, с. 509]. Своим творчеством Гоголь прежде всего хотел напомнить об истинном достоинстве человеческой личности и истинной цели человеческой жизни. По мысли Н. Бердяева, Гоголю дано было открыть все то, что было в человеке «нечеловеческого, искажающего образ и подобие Божье». И в первую очередь писателя «ужаснула и ранила» нераскрытость и неразвитость в России понятия человеческой личности [1, с. 575]. Гоголю открылось бесчестье как исконное русское свойство. И это бесчестье связано с «подавленностью образа человека», с отсутствием у русского человека правильного понимания человеческого достоинства. Писателя беспокоило, что Россия как христианская страна перестала, разучилась знать человека как образ Божий [1, с. 578].

С точки зрения христианской антропологии, основными атрибутами образа Божия в человеке являются разум, свобода и творческий дар. Образ Божий дарует человеческому существу начало личности, дарует способность самосознания, самовидения и самополагания [4, с. 469]. По мысли святителя Григория Паламы, в человеке заложена Богом потенция творчества как постулат нравственного совершенства, задание творить и созидать, прежде всего, свою собственную духовную жизнь, свою личность. Человек призван осуществить божественный замысел о нем. Первой степенью на пути к актуализации творческой потенции человека является самосознание, осознание себя образом и подобием Божиим [5, с. 369]. Осмысля тему человеческого достоинства как одной из важных характеристик нравственной личности,

Гоголь подробно разбирал поучения епископа Костромского и Галичского Владимира Алявдина. В них, в частности, говорится о том, что истинное достоинство человека есть величие Бога в человеке. Найти в себе Бога, осознать себя — свою личность и свою жизнь — относительно Бога, и Богом в себе обрести свое достоинство. [2, т. 8, с. 502–504]. По Гоголю, всякий человек как потенция бесконечного совершенства имеет абсолютное значение и безусловное достоинство. Непризнание за собою этого безусловного значения равносильно отречению от человеческого достоинства. Итак, достоинство человека с точки зрения Гоголя — одна из высших нравственных ценностей, оно заключается в первую очередь в абсолютном самосознании и самооценке личности. Сознание человеком собственного достоинства является формой самосознания и самоконтроля. Одной из несомненных характеристик высокого достоинства личности является стремление осознать задание своей жизни и осуществить это задание в действительности, когда это понятное задание становится реализуемой целью жизни, целью понимаемой и воплощаемой в нравственных категориях. В письме, адресованном своей матери (март-апрель 1843 года), Гоголь подробнейшим образом рассуждает о том, что жизнь человека есть «призвание» его Богом и если «человек призван в мир, стало быть, он нужен миру». Потому человек должен осознать, что «не бесполезно и недаром он создан на свет». Гоголь призывает своих домашних к осмыслению значения жизни, объясняя, что «Бог требует деятельности от ума нашего». Человек должен стремиться к осознанию своего высокого предназначения, к осмыслению и выявлению сути долга, который назначен Богом и Богу должен быть посвящен. Напоминая Евангельскую притчу о талантах, писатель призывает вспомнить о том, как ужасно «был наказан тот, кто получил от Бога талант и зарыл его в землю». Жизнь человека, не осознавшего своего высшего предназначения, он сравнивает с жизнью слепого и неразумного человека, влачащего бессмысленное существование, не могущего воспринимать адекватно действительность [2, т. 9, с. 193–194].

В этой связи высшим счастьем на земле Гоголь считал исполнение человеком своего долга, который писатель понимал как нравственную задачу, состоящую в преумножении данных Богом человеку талантов. Об этом он говорил в письме к В. А. Жуковскому (от 14 мая 1849), прося Бога помочь «верному рабу Своему, все сполна принести» Богу, «ничего не зарывши в землю!» [2, т. 9, с. 455]. Долг для Гоголя — «святыня», поэтому в одном из писем к Н. М. Языкову он призывает друга совершать свое поприще, «как святыню, обнявши долг свой» [2, т. 9, с. 299]. Однако вместо того, чтобы всегда помнить о своем долге, писал Гоголь О. А. Смирновой (в письме от 24 декабря 1844 года), человек не только не употребляет в дело всех данных ему талантов, но даже и не стремится осознать, к чему он призван, какими дарами он обладает. Не стремящийся к самопознанию человек, по мнению Гоголя, «закапывает таланы в землю» [2, т. 9, с. 275]; погребает способности своей души, не употребляя их в дело во славу Божию, пренебрегает ими, «оплевывая их», попирая вверенное Богом достояние [2, т. 9, с. 279]. Человек, не стремящийся преумножать данный Богом дар, который, как мы выяснили, является нравственной первоосновой личности, потенцией

добра, залогом нравственного совершенства, сам того не понимая, умножает зло, расширяя сферу его влияния. Таким образом, долг в понимании Гоголя есть нравственная задача человека, нравственная обязанность внутреннего совершенствования личности.

Помимо самосознания личности, раскрывающего абсолютное достоинство личности и нравственную задачу жизни человека, еще одним не менее важным условием нравственной деятельности человека в понимании Гоголя является нравственный закон. Проблема нравственных ориентиров и критериев оценки человеческих поступков для Гоголя, на наш взгляд, была одной из самых острых. Под нравственным законом христианское сознание подразумевает присущее человеку свойство различения добра и зла. Нравственный закон в человеке есть результат образа Божия действующего в человеке [4, с. 494–495]. Носительницей и выразительницей естественного нравственного закона является совесть [8, с. 65]. По мысли святых отцов, совесть — глас Божий в душе человека. Само слово «со-весть» означает «со-ведение», «со-знание» с Богом высшей правды, мерило моральных ценностей, нравственный законодатель, внутренний свет [4, с. 497]. Таким образом, совесть есть нравственное сознание, основная характеристика внутреннего мира личности.

Говоря о совести как врожденном нравственном законе, следует отметить, что она находится в зависимости от всего в совокупности умственного и нравственного состояния человека. Согласно новозаветной доктрине, с падением прародителей в человеке исказился образ Божий, в том числе и совесть. В этой связи естественный нравственный закон человека носит на себе отпечаток его страстной греховной природы и по этой причине уже не может надежно вести человека к нравственному совершенствованию. Недостаточность естественного нравственного закона человек должен восполнять абсолютным нравственным Законом, данным в Откровении. В силу того, что Закон Христов обладает нравственной полнотой, устанавливая бесспорную границу между добром и злом, в христианском сознании писателя он имеет абсолютное значение и является абсолютным критерием нравственности. В «Выписках из творений святых отцов», сделанных Гоголем, содержится цитата из трудов святителя Василия Великого, по мысли которого абсолютным нравственным законом является Закон, данный Богом; Закон этот есть «учитель истины» [2, т. 8, с. 476].

В условиях мира, «во зле лежащего», реальное нравственное содержание личности может спасти лишь соответствие подлинному добру и следование ему. Именно потому и нужны истинные ориентиры. Неточные, ложные — ведут к заблуждению, греху, нравственной деградации и смерти души. Неслучайно Гоголь в своем творчестве придавал особое значение совести как критерию нравственности, не обладающему нравственной полнотой и потому способному к заблуждениям различного рода. Понятие совести у Гоголя многозначно. Используя данный концепт в различных смысловых значениях, Гоголь тем самым выявлял проблемы совести и причины ее деформации. С нашей точки зрения, тема совести была значимой для писателя и потому, что совесть — ключевой фактор в гоголевской идее преображения личности, восстановления ее утраченной целостности. Именно совесть как

нравственное сознание человека обуславливает возможность нравственного преображения личности.

Итак, у Гоголя встречаются понятия: в первом значении — «поддельной», «продажной», или «светской совести»; во втором значении — «чистой», или «уснувшей совести»; и в третьем значении — «неподкупной совести». Чтобы проанализировать эти понятия мы использовали комедию «Ревизор», авторские дополнения к «Ревизору», а также духовную прозу писателя, где данная тема наиболее доступна для всестороннего осмысления. Глубинный замысел комедии — устремить человека «на созерцание себя» [2, т. 4, с. 528], своих страстей и пороков, пробудить внимание к своей душе и совести. Комедия «Ревизор» является авторской попыткой донести до сознания своих соотечественников мысль о том, что стремление человека к нравственному совершенствованию основывается в первую очередь на осмыслении своего нравственного несовершенства. Стремление к этой цели связано с преодолением самого себя, своей несовершенной данности посредством борьбы со своими страстями. Существует выдержка, сделанная Гоголем из поучений отцов и учителей Церкви, советующих, «запершись в клети сердца своего, имея свидетелем единого Бога и совесть», исследовать грехи души своей, потребовав от нее со всюю строгостью подробного отчета [2, т. 8, с. 528]. Возрастание в добродетели происходит при условии самопознания. «Горе тому, кто не даст труда узнать себя», — писал Гоголь А. С. Данилевскому (26/14 февраля 1843). Самопознание есть единственная «дорога стать ближе к себе самому», способ формирования своей личности [2, т. 9, с. 186–190].

По словам Гоголя, в «Ревизоре» он «решился собрать в одну кучу все дурное в России», какое он тогда знал, для того, чтобы «посмеяться над всем» [2, т. 6, с. 211]. Надеясь на целительное действие смеха, автор комедии стремился исключительно «к добру, положительно или отрицательно»: выставляя ли читателю «красоту всего лучшего, что ни есть в человеке», или же смеясь «над безобразием всего худшего в человеке». Он считал, что если выставить «всю дрянь, какая ни есть в человеке», и выставить «ее таким образом, что всякой <...> получит к ней полное отвращение», то это уже «похвала всему хорошему», «похвала добру» [2, т. 4, с. 458]. Однако нравственную силу авторского замысла пьесы, его боль и скорбь за человека, даже не подозревавшего, как низко он пал, уловили далеко не все современники Гоголя. Вследствие этого печального факта непонимания в своей «Записной книжке» от 1846 года писатель отметил: «... грусть оттого, что не видишь добра в добре». Согласно традиции православной аскетики, обличение скрытых в душе человека страстей и пороков является основным условием борьбы со страстями, исходной позицией нравственного совершенствования. Ненависть к греху считается началом освобождения от него, основой бесстрастия. Зачастую именно высмеивание пороков рождает в душе отвращение и ненависть к ним. В сборнике святоотеческих цитат есть выдержка Гоголя из трудов святителя Григория Нисского, писавшего о том, что ненависть к греху, ненавидение зла считается началом борьбы против страстей и является добрым действием раздражительной силы души [2, т. 8, с. 476]. С точки зрения Гоголя, нравственное совершенствование личности будет плодотворным «только тогда, когда родится в нас отвращение к греху,

омерзение ко всем предметам», питающим «в нас порочные склонности» [2, т. 8, с. 530]. В контексте этих святоотеческих сентенций, Гоголь неоднократно писал Н. М. Языкову о значении его духовных стихов. По мнению писателя, стихи только тогда возымеют силу влияния на душу, когда будут исполнены «силою гнева», берущую начало от праведного «гнева Божия, <...> нелицемерного гнева» против всего «презренного и нечистого» в человеке, против греха, обезображивающего красоту души человека [2, т. 9, с. 297]. Именно такой смысл таит в себе гоголевский смех, сущность которого заключается в ненависти к злу и греху, происходящей из любви к добру. Вот почему Гоголю было грустно оттого, что в его смехе — орудии добра соотечественники писателя не видели добра, а следовательно, не могли быть причастны этому добру, оставаясь неисцеленными духовно, коснея в своих пороках.

В «Ревизоре» Гоголь выводит образ уездного города, в котором происходит действие комедии, а в «Развязке Ревизора» дает истолкование этого уездного города как «душевного города» человека. Чиновники этого города есть олицетворение, бесчинствующих в этом городе (в душе) страстей. Во «Второй редакции окончания “Развязки Ревизора”» Гоголь устами своих персонажей подчеркивает мысль о том, что человеку «ближе всего собственная душа». И потому, «кто глядит в душу себе, тот <...> в этом вещественном городе увидит душевный свой город», тот поймет, что следует вооружиться против страстей и «с большей силой против лицемерия» как особого рода зла, пробирающегося в душу под видом добродетели. Писатель стремится раскрыть сущность зла, обольщающего человека «благородной наружностью» и под видом добра проникающего в душу. Здесь необходимо пояснить, почему Гоголь призывает с особой силой вооружиться против лицемерия, против страсти, имеющей «благородную наружность». С точки зрения Гоголя, которую он отобразил в своем сборнике святоотеческих цитат, греховные навыки, укоренившиеся в душе человека и обратившиеся «в потребность, в стихию жизни, поддерживаются» в первую очередь «уважением к общему мнению» [2, т. 8, с. 528]. Общественное мнение для Гоголя и есть то зло «благородной наружности», против которого вооружился писатель. Согласно Гоголю, общественное мнение есть «поддельная», или «светская совесть», являющаяся ложным нравственным ориентиром. Рассуждая о феномене общественного мнения в одном из писем к своим матери и сестрам (от 4 марта 1851 года), Гоголь советует им не бояться, что будут о них говорить люди: мы должны проводить свою жизнь, «сообразуясь с тем, что скажет о нас Бог, а не люди!». По мнению писателя, беспокойство в душе у человека бывает оттого, что он глядит беспрестанно на то, что скажут люди. «Вот что значит слово: люди! О, пусть погибнет эта обманчивая, заводящая человека в бездну и в погибель философия: соображаться с тем, что скажут люди!». С такою философией «и людям не угодишь, и Бога потеряешь навеки» [2, т. 9, с. 495–496]. В «Ревизоре» этот феномен искаженного нравственного закона писатель называет «светской совестью», уводящей человека с пути истины на путь нравственных ошибок и заблуждений. Олицетворением такой совести в комедии является Хлестаков. Он есть образ «поддельной совести», принявшей личину настоящей, образ «продажной совести», дающей «себя подкупить страстям нашим, как Хлестаков чиновникам» [2, т. 4, с. 465].

В сборнике святоотеческих цитат есть выписка Гоголя о совести, которая, находясь в усыплении и неведении грехов души, бывает настолько снисходительной, что может наслаждаться спокойствием [2, т. 8, с. 527]. Эта же мысль писателя прослеживается во «Второй редакции окончания “Развязки Ревизора”». По Гоголю, человек со спящей совестью, не бодрствующей на страже своей души, не видит, как страсти пробираются в душу. Изворотливые страсти «умеют так искусно подъехать к нам», что человек «готов даже принять их за добродетели, готов даже похвастаться порядком душевного своего города», не подозревая, что остался «обманутым, как городничий» [2, т. 4, с. 465–466]. Гоголевское понимание такого «спящего», инертного нравственного сознания человека вполне соответствует Новозаветной концепции о «мертвой», или «сожженной совести» (1 Тим. 4: 2). Данный эпитет используется в апостольских посланиях, где апостол Павел говорит о людях, «сожженных в совести своей» по причине лицемерия. В греческой транскрипции словосочетание «сожжение совести» выражено понятием клейма, которое раскаленным железом выжигалось на лице преступника. То место, на котором выжигалось клеймо, теряло чувствительность и делалось как бы мертвым. Таким образом, апостол Павел, применяя эпитет «сожженная совесть», хочет сказать, что душа человека, предавшегося ложным нравственным ориентирам, находится под клеймом дьявола, который положил на душу свою печать. Совесть человека, отступившего от абсолютного нравственного закона и предавшегося ложным нравственным ориентирам, по словам блаженного Феодорита, приходит в состояние мертвенности, нечувствительности, так что уже всякое злодеяние не пробуждает в ней обличения [3, с. 629]. И Гоголь, следуя святоотеческой логике, утверждал, что человек, руководствующийся в своей жизни «общественным мнением», умирает для всего нравственного, так как его совесть, предавшаяся ложному нравственному ориентиру, становится «сожженной», или «мертвой», не способной различать добро и зло.

В этой связи в «Ревизоре» Гоголь призывает читателя взглянуть на себя глазами не «мертвой» — «светской совести», не умеющей различать добро и зло, а истиной, «неподкупной совести». Автор призывает своего читателя испытывать свою душу, вглядываясь в Закон Христов, сопоставляя свои мысли и поступки с абсолютным нравственным Законом, а не с общественным мнением. Согласно Гоголю, душа человека есть самая большая драгоценность и забота о ее нравственном здоровье равноценна заботе о собственной жизни. Призывая человека к внутреннему самоотчету, Гоголь подчеркивает, что для подобного рода «ревизии» необходим «настоящий ревизор», перед которым «ничто не укроется»: «Взглянем на себя не глазами светского человека, — ведь не светский человек произнесет над нами суд, — взглянем хоть сколько-нибудь на себя глазами Того, Кто позовет на очную ставку всех людей». По Гоголю, «ревизор, который ждет» каждого человека «у дверей гроба», есть «наша проснувшаяся совесть, которая заставит нас вдруг и разом взглянуть во все глаза на самих себя». Поэтому, чтобы не быть обманутым, «как городничий», автор комедии призывает бросить «светскую совесть», не способную различать добро и зло: «...не с Хлестаковым, но с настоящим ревизором оглянем себя!» и «изгоним наших душевных лихоимцев». Гоголь убежден, что «есть

средство, есть бич», которым можно изгнать страсти и пороки души: «Смехом, мои благородные соотечественники! Смехом, которого так бояться все низкие наши страсти! Смехом, который создан на то, чтобы смеяться над всем, что позорит истинную красоту человека» [2, т. 4, с. 462-464].

Гоголь, «который смеется над всем, что ни есть у нас: над нравами, над обычаями, над порядками» [2, т. 4, с. 457], установленными общественным мнением, хотел, чтобы и каждый из нас посмеялся бы в первую очередь над самим собой, высмеивая свои душевные страсти, уродующие душу. Чтобы каждый из нас, очнувшись от своих заблуждений, посмеялся и над извращенным нравственным законом, которым для человека является общественное мнение. В одном из писем Гоголь советовал своим сестрам читать такие книги, «которые обличают и поражают душу, никак ее не щадя, но выказывая всю некрасоту ее. У всех просите себе обличенья и указания всех ваших недостатков» [2, т. 9, с. 497]. Обличить зло, высмеять его, значит сделать зло бессильным, сузить сферу его влияния и тем самым расширить сферу добра. Гоголь хотел, чтобы его соотечественники задумались о том, что в отличие от общественного мнения, выносящего суд человеку и его поступкам, существует единственный критерий истины — Божий Суд, и истинный Судия — Иисус Христос. Что есть настоящий ревизор — наша неподкупная совесть — глас Божий. Что каждый предстанет у гроба пред Богом не со «светской совестью», которая умолкнет и упразднится в день Суда, а со своей собственной совестью, ответственной за моральный выбор человека. Гоголь пытался напомнить соотечественникам, что человек должен образовывать и формировать свою личность, стремиться к нравственному совершенству, руководствуясь не общественным мнением как ложным нравственным ориентиром, но абсолютным нравственным Законом. «Путь наш должен быть пред Богом, а не пред людьми», — писал Гоголь в письме к А. О. Смирновой (от 11 февраля 1850 года) [2, т. 9, с. 472].

Все сказанное позволяет сделать вывод, что в мирозерцании Гоголя идеалу «прекрасного человека» соответствует нравственно-целостная личность, человек, стремящийся к нравственному совершенству. Выявление основных условий нравственного совершенствования личности приблизило нас к пониманию идеала писателя, к осмыслению характерных признаков нравственной личности, выстраивающихся вокруг доминанты богообразности. Итак, первой ступенью на пути к актуализации нравственной потенции человека как образа Божия, с точки зрения писателя, является абсолютное самосознание личности, раскрывающее ее безусловное достоинство и значение, а так же нравственную задачу ее существования, в исполнении которой заключается смысл жизни человека. Осмысление нравственной задачи своего бытия и ее осуществление писатель понимал как долг человека перед самим собой и перед Богом как своим Архетипом.

Помимо абсолютного самосознания личности, другим не менее важным условием реального добра Гоголь считал нравственный закон, всеобщим эквивалентом которого является закон, данный человеку Богом. В силу того, что Закон Христов обладает нравственной полнотой, устанавливая беспорную границу между добром и злом, в христианском сознании писателя он имел абсолютное значение и был абсолютным критерием нравственности.

Под естественным нравственным законом Гоголь понимал совесть — нравственное сознание человека, присущее ему свойство различения добра и зла, свидетельствующее об ответственности человека за свой внутренний мир и за моральный выбор. В соответствии со свободой выбора человека, совесть бывает как истинным, так и ложным нравственным ориентиром личности. Под истинным критерием нравственности Гоголь разумел совесть такого человека, который: во-первых, стремится к выявлению абсолютного достоинства личности, осмысляя себя образом и подобием Божиим; во-вторых, старается осознать и осуществить нравственную задачу своей жизни; в-третьих, стремится к нравственному совершенству, следуя идеалу добра и сообразуясь в своих поступках с Законом Христовым; в-четвертых, внимательно относится к своему нравственному несовершенству, проводя самоотчет и самооценку относительно подлинных ценностей, мужественно вступая в борьбу со своими страстями, обезображивающими душу.

Совесть человека, не обладающего вышеперечисленными признаками нравственно-целостной личности, Гоголь называл «спящей», не умеющей различать добро и зло, не способной видеть грехи человека. Такая совесть, по мнению писателя, является ложным критерием нравственности, залогом нравственной деградации личности. Ложным нравственным ориентиром, уводящим человека с пути истины на путь моральных ошибок и заблуждений, Гоголь считал общественное мнение, названное им «светской совестью». Следуя святоотеческой логике, Гоголь утверждал, что человек, руководствующийся в своей жизни общественным мнением, умирает для всего нравственного, поскольку совесть человека, отступившего от абсолютного нравственного Закона как единственного истинного критерия нравственности и предавшегося ложному нравственному ориентиру, становится «сожженной», или «мертвой», не способной различать добро и зло.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Духи русской революции // Н. В. Гоголь: pro et contra / Сост. Гончарова С. А. — СПб. : РХГА, 2009. — Т. 1. — 1040 с.
2. Гоголь Н. В. Собрание сочинений: В 9 т. / Сост., коммент. В. А. Воропаева, И. А. Виноградова. — М. : Русская книга, 1994.
3. Григорий (Дьяченко), протоиерей. Полный церковно-славянский словарь / Репринтное изд. — М.: Отчий Дом, 2000. — 1120 с.
4. Дворецкая М. Я. Интегративная антропология. — СПб.: Институт Практической психологии, 2003. — 611 с.
5. Киприан (Керн), архимандрит. Антропология Св. Григория Паламы. — Киев, 2005. — 434 с.
6. Мочульский К. В. Духовный путь Гоголя. // Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский / Сост. В. М. Толмачева. — М.: Республика, 1995. — 607 с.
7. Феодор (Голубинский), протоиерей, Левитский Д. Г. Премудрость и благость Божия в судьбах мира и человека / Репринтное изд. — СПб. , 2004. — 376 с.
8. Шиманский Г. И. Нравственное богословие. — Киев: Изд-во имени св. Льва, папы Римского, 2005. — 680 с.

АПОФАТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА А. Ф. ЛОСЕВА КАК САМОРЕФЛЕКСИЯ ВЕРУЮЩЕГО РАЗУМА

Статья посвящена проблеме апофатической диалектики и ее концептуализации в философии «раннего» А. Ф. Лосева. Показано место А. Ф. Лосева в традиции философской диалектики путем раскрытия специфики его диалектической концепции на материале его работ 1920-х годов. Наследие А. Ф. Лосева как православного философа отражает специфическую стадию развития русской философии в период «нео-патристического синтеза». Оно приобретает значение для современной христианской мысли в качестве яркого примера «библейского мышления» (М. Бубер). Опыт саморефлексии верующего разума в формах апофатической диалектики является ценным источником экзистенциального опыта для современного человека. Это объясняет актуализацию философии А. Ф. Лосева в современный период русской философии в качестве образца для переосмысления ключевых метафизических категорий.

Ключевые слова: диалектика, апофатика, саморефлексия, А. Ф. Лосев, вера, разум.

V. Y. Darenkiy

Apophatical dialectic of A. Losev as an auto-reflection of faith reason

The article dedicated to the problem of apophatical dialectic, and its conceptualization in the “early” A. Losev’s philosophy. Shown the space occupied by A. Losev in the tradition of dialectic, his dialectical conception uncovered on the basis of its main texts of 1920s years. The heredity of A. Losev as an orthodox philosopher reflect the specific stage of the Russian philosophy development in a period of “neo-patristic synthesis”, and had the sense for contemporary Christian thought as a bright example of “biblical thinking” (M. Buber). The experience of auto-reflection of faith reason in a forms of apophatical dialectic represents the important source of existential experience for contemporary man. It explains why A. Losev’s philosophy was actualized in a contemporary period of Russian philosophy as an example of creative Christian re-thinking of basic metaphysical categories.

Keywords: apophatic, dialectic, A. Losev, auto-reflection, faith, reason.

* Даренский Виталий Юрьевич — кандидат философских наук, доцент, соискатель Института философии им. Г. С. Сковороды Национальной академии наук Украины, darenkiy@yahoo.com

Философский анализ гносеологических аспектов христианского опыта имеет целью переосмысление сущности познавательных практик в контексте опыта евангельского богообщения, поскольку по отношению к этому опыту различные виды познания тварного мира и самопознания приобретают особую амбивалентную функцию символического приближения / экзистенциального удаления. В настоящей статье мы рассмотрим возможности *анофатической диалектики* как целостной логической модели верующего разума, стяжающего благодать богообщения. Такая модель диалектики представлена в работах А. Ф. Лосева 1920-х годов, однако, поскольку его диалектические построения имеют некоторую вариативность, а также по большей части даны на материале анализа античной философии, задача состоит в том, чтобы выделить в них главное содержательное ядро, непосредственно отвечающее специфике и задачам православной философии.

Говоря о «логической модели верующего разума», естественно, мы никоим образом не имеем в виду, что богообщение и воцерковление разума есть продукт его логических усилий и построений — речь идет лишь о том, что *без выработки некоторой внутренней логической структуры мышления, которая не только не противоречила бы возможности православного духовного опыта, но и, более того, указывала на его необходимость с точки зрения собственных законов развития разума и мышления, этот опыт, даже и при наличии других предпосылок, оставался бы «заблокированным», нереализованным.* Тем самым выработку такой логической модели следует понимать именно как необходимую предпосылку такого подлинного воцерковления ума, которое не было бы кантовским «отодвиганием разума, чтобы освободить место вере», но стало бы приятием веры в самом глубоком соответствии с внутренними законами развития самого разума, имея в виду, что такие законы еще должны быть выработаны свободным усилием логической рефлексии, но вовсе не даны нам изначально и просто так, в качестве чего-то «естественного».

Активность разума, взыскующего Бога и на этом пути преодолевающего огромное множество своих субъективных слабостей и иллюзий, является важнейшей предпосылкой его открытости Слову Божию и богообщению — той внутренней «исихии», которая хотя бы в самой минимальной степени должна быть и помниться в опыте верующего, иначе самой веры никогда у него бы не возникло. На наш взгляд, такое более широкое по сравнению с его основным, собственно аскетическим смыслом, понимание «исихии» как необходимой экзистенциальной предпосылки самой веры не только возможно, но и необходимо для исследования ранних стадий опыта веры, которые, словно в «зерне», несут в себе возможность ее высших состояний. В частности, принцип «низведения ума в сердце», достигая своей полноты на высших ступенях монашеского молитвенного опыта, в своей «зачаточной» форме действует и на ранних стадиях становления воцерковленного разума, определяя саму суть его устремлений, принципиально отличающуюся от главных устремлений разума секулярного, отпускающего сердце под власть страстных стихий или же жестко подчиняющего его своей воле (это две стороны одного и того же состояния порабощенности грехом и гордыней). На этих стадиях пока что есть только *процесс* устремленности к «исихии» как

внутреннему молчанию разума и сердца, в котором открывается чистый опыт богообщения, но не какое-то устойчиво достигнутое состояние (ощущение достигнутого состояния на этом этапе может быть только соблазном). Но уже сама эта устремленность по действию благодати может становиться устойчивой, преобразая разум в его содержательности, формах мысли и самой силе постижения. Эту главную устремленность воцерковляющегося разума преп. Симеон Новый Богослов описывает так:

Затвори дверь ума и вознеси ум твой от всего суетного, то есть временного... дабы обрести место сердца, где пребывают обычно все душевные силы. И сначала ты найдешь мрак и непроницаемую толщу, но, постоянно подвигаясь в деле сем денно и нощно, ты обретешь — о чудо! — непрестанную радость. Ибо как только ум найдет место сердечное, он сразу узревает, чего никогда не знал. Видит же он посреди сердца воздух и себя самого, всего светлого и исполненного рассуждения. Отныне призыванием Иисуса Христа он изгоняет и истребляет помыслы при его появлении, прежде чем тот завершится или сформируется... [Так] ты научишься, с помощью Божией, в хранении ума, держа Иисуса в сердце [3, с. 23–24].

Описанный образ действия разума и есть то универсальное устремление, которое едино на всех стадиях духовного возрастания, начиная с самых начальных, с той лишь особенностью, что на высших стадиях наступает достижение «исихии» как устойчивого состояния и особый опыт боговидения и богообщения. «Воздух» (с ударением на последнем слоге), то есть «наше внутреннее небо» (Н. Бердяев), которое «посреди сердца», есть опытно открываемое пространство действия Благодати через сердце на ипостасное начало в человеке, хранящее образ Божий. В этом пространстве «внутреннего неба» разум видит себя уже в преображенном, свободном от порабощения греху состоянии, благодаря которому получает способность побеждать помыслы призыванием имени Иисуса Христа.

С особой точностью роль и функцию разума в устремленности к «исихии» определяет св. Каллист Ангеликуд (Катафигиот) в трактате «Главы обдуманые и весьма высокие о божественном единении и созерцательной жизни». Здесь он, в частности, пишет:

Тремя способами восходит ум к созерцанию Бога: самодвижно, инодвижно и средним между этими способами. Самодвижный способ совершается только природою ума по собственному желанию... пределом его бывает созерцание вещей божественных. Об этом некоторым образом мечтали и сыны эллинов. Второй способ — сверхъестественный, происходящий от хотения и просвещения только одного Бога; поэтому ум в таком случае находится всецело под божественным влиянием, и восхищается до божественных откровений, и вкушает неизреченные тайны Божии, и видит исходы будущего. Средний же — между этими — способ отчасти соприкасается с обоими [4, с. 31].

Можно сказать, соответственно, что второй способ соответствует достигнутой «исихии», первый есть «взыскание Бога всем существом своим», а третий — их синергия по Благодати. Тем самым, функция разума — опос-

редующая начальную тьму неведения и конечное боговидение в «исихии». Св. Каллист также соотносит стадии духовно возрастающего ума с тремя дарами Св. Духа:

Ум, пользуясь собственным воображением для созерцания невидимого, руководится верою; осияваемый же благодатию, он утверждается надеждою; восхищаемый же божественным светом, он становится сокровищницею любви человеческой, а гораздо более — Божией. Таким образом тройной строй ума и движение в вере, надежде и любви становится совершенным и боготворным, твердым и непреклонным... вследствие пламенного единения и неизреченного соприкосновения ее с Богом [5, с. 32].

Таким образом, разум есть ипостасная энергия человеческого существа, в синергии с благодатью Света Христова претворяющаяся в любовь. Таково высшее и предельное назначение человеческого разума, все остальные его функции и способности — ситуативны, производны и преходящи, завися от специфики человеческого бытия-в-мире.

Этим определяется совершенно особый принцип, мыслящий тварное сущее не в модусе данности и самодостаточности (как «присутствие присутствующего», по М. Хайдеггеру), а в модусе явленности из Небытия и устремленности к Концу, как того требует библейское мышление. Исходный концептуальный аппарат европейской философской традиции, доставшийся ей от античного язычества, имплицитно содержит совершенно иное представление о природе абсолютной Истины, чем то, которое дано в библейском Откровении. Поэтому попытки адаптировать этот аппарат к тому способу познания, который формируется верующим разумом, с неизбежностью имели изначально условный характер и не позволяли отрефлексировать как раз самое существенное в нем.

Как известно, высшей точкой античного постижения Бытия как такового было понимание его как Космоса — живого, одушевленного, умного, имманентного самому себе совершенного Тела, за пределами которого ничего нет. Мировой Ум, которым правится этот Космос, безличен и состоит из «мира идей», всегда в той или иной степени воплощенных в эмпирическом бытии, но никогда не сводимых к нему. Человеческий ум совершенен в меру причастности космическому Уму, зерно которого в нем заложено изначально. Тем самым высшей формой познания здесь было созерцание неизменных идей сквозь пелену материального мира. С гносеологической точки зрения также принципиально важно то, что мир как Космос необходимо мыслится как самодостаточное Целое, поэтому любые противоречия в нем в конечном счете — кажущиеся, меональные, разрешающиеся имманентно, внутри самого же Космоса, вне которого ничего нет.

Для христианского ума мир предстает совсем иначе. Абсолютная Истина здесь — не полнота Космоса, а Личность Богочеловека. А Космос — это в первую очередь тварная и смертная плоть. Соответственно, высшая форма познания — преобразование человеческого ума, выражающееся в способности к богопознанию. По отношению к последнему самодовлеющее познание «мира идей», правящих смертной плотью мира сего, сколь бы сложным

и содержательным оно ни было само по себе, оказывается как раз удалением от истинного познания. Познание в высшем смысле здесь тождественно *re-ligio*, то есть «восстановлению, воспроизведению связи» с явленной в Откровении предвечной Истиной, а отнюдь не «отражению» чего-то в чем-то (мирового Ума в уме человеческом, объекта в субъекте и т. п.). Тем самым и мир как тварное смертное бытие в качестве предмета познания здесь понимается совсем иначе — не в модусе полноты и целостности, а в модусе конечности и онтологической несамодостаточности. В свою очередь, ключевой задачей христианской теории познания становится обнаружение такой универсальной логической формы, которая бы одновременно, в одном акте мысли «схватывала» бы и конечную, тварную, смертную суть любых явлений этого мира, и свидетельствовала бы о бытии нетварном, об Истине как абсолютной Личности. Какой может быть эта форма?

Специфика «библейского мышления» (М. Бубер) о тварном существе (в том числе и человеческого бытия и сознания в модусе их смертности и конечности) состоит в концептуализации его «безосновности» в абсолютном Начале творения и устремленности к Спасению. В этом модусе всякое тварное существо мыслится предельно динамично — с одной стороны, в своей предельной онтологии *ex nihilo*, с другой — в своей эсхатологичности, устремленности в Вечность (вечность спасения или гибели).

Критика рационализма развита у большинства крупнейших русских философов, но для наиболее концентрированного освещения этой проблематики можно обратиться к статьям Г. В. Флоровского «Хитрость разума» (1921) и «К метафизике суждения» (1925). В первой из них анализируются культурно-религиозные истоки европейского рационализма; во второй — специфическая «протоструктура» рационалистического способа мышления. Как известно, критика рационализма может быть конструктивной только в том случае, если она происходит в позиции «позитивной внеаходимости» (М. М. Бахтин), то есть в том случае, если признается адекватность рационализма своей специфической предметности познания, однако вместе с тем обосновывается и ее принципиальная ограниченность иной предметностью, требующей сверхрациональных путей и способов постижения.

В первой из названных статей рационализм помышлен как «первородный грех Европы», а рационалистическая модель «разума» понята именно как некая экзистенциальная «хитрость», в конце концов обернувшаяся самообманом. По мысли Г. В. Флоровского, в основе рационализма лежит своя *скрытая мистика*, особый экзистенциальный выбор и энтузиазм, обычно не осознаваемые самим рационалистическим «разумом».

Стержень этого рационалистического энтузиазма, — отмечает автор, — образует идея общедоступности познания, своеобразный гносеологический «демократизм»... Истина должна быть именно системой разума, а не откровением... ибо, только стоя превыше всех лиц, не будучи органически сращена с личной жизнью, может она быть доступной каждому и не зависеть от духовного поэмания индивида... Из подвига духовного рождения познание превращается то в психофизиологический рефлекс, то в зеркальное отражение «вещей в себе»... Мистика рационализма неизбежно вырождается в натуралистический магизм,

человек... становится игрушкой стихийно-причинного предопределения, звеном во всеобъемлющей системе природы [9, с. 61–62].

Соответственно, это компенсируется, во-первых, агрессией по отношению к этой же «системе природы», что порождает феномен современной техники и техногенной цивилизации (их экзистенциальной предпосылкой является тот же «натуралистический магизм»). Во-вторых, отказ от онтологической свободы познания как «подвига духовного рождения» компенсируется всяческим расширением эфемерно-натуралистической «свободы» в смысле возможности «делать все, что захочется». Оба названные момента — сущностные основы западной цивилизации. Вскрытие столь глубокой основы рационализма позволило Г. В. Флоровскому рассматривать и так называемые иррационалистические течения и тенденции в западной мысли как естественные порождения самого рационализма, нисколько не преодолевающие его сущностных предпосылок, но лишь выполняющие по отношению к нему своего рода «компенсаторную» функцию.

Вторая статья представляет собой «деконструкцию» кантовского разделения суждений на аналитические и синтетические. «Различие типов суждения “по содержанию” определяется тем, что в качестве подлежащего в одних случаях выступает адекватное понятие, вполне выражающее и *замещающее* предмет, в других — понятие еще находится *in statu nascendi*» [10, с. 237], — отмечает Г. В. Флоровский. Соответственно, названные типы суждений оказываются антиномически соотношенными *пределами* мышления о предмете; и в любом *реальном* суждении в действительности имеют место *оба* типа, различаемые лишь в абстракции и на уровне формально-логической структуры суждения. Поэтому «всякое суждение — синтетично, требует конструктивного выхода за пределы уединенно взятого подлежащего. Эта синтетическая сторона, однако, характеризует суждение как элемент *познания*. Как элемент *знания*, суждение есть *система аналитическая*, лишь “изъясняет” сразу данные на предмете атрибуты» [10, с. 239–240]. Если гипотетически предположить возможность *полноты знания о предмете* (в том числе и о таком «предмете», как сущее в целом), то «*всякое суждение в пределе, в итоге своего развития должно стать аналитическим*» [10, с. 237]. Именно эта презумпция и является базовой *логической* предпосылкой рационализма как типа мышления. Если же, наоборот, ввести в мышление презумпцию невозможности полноты знания о каком бы то ни было предмете, неискоренимой «апофатичности» любого познания, то это будет «возможно лишь при условии *ограниченности* “мира” — ограниченности другим для него, лишаящим его имманентного, замкнутого самоопределения... Надо допустить *вне мира* свободную волю» [10, с. 244–245]. Таким образом, и здесь, по Г. В. Флоровскому, рационализм оказывается результатом первичного, уже рационально нисколько не мотивированного и не обосновываемого *экзистенциального выбора исходной презумпции*.

Анализ пределов и предпосылок рационалистического мышления как на уровне его культурно-экзистенциального смысла, так и на уровне внутренней логической структуры, проведенный Г. В. Флоровским, очерчивает возможности и предпосылки перехода к сверхрациональному мышлению.

В первую очередь, очевидно, что *в основе сверхрационального мышления лежат две основные презумпции: о неискоренимой «апофатичности» любого познания; о бытийной причастности познающего познаваемого как основе подлинного познания.* Высшим проявлением этого типа мышления и соответствующей ему познавательной деятельности является боговидение. Вместе с тем, боговидение как сердцевина познания радикальным образом меняет и сущностный характер самопознания и познания тварного мира. В частности, и сами формы сверхрационального мышления будут принципиально иными, чем те, которые выработаны рационализмом. Далее мы кратко рассмотрим разработанную А. Ф. Лосевым модель диалектики, которая стремится в максимальной степени зафиксировать логику православного понимания познавательной деятельности разума, и является одной из наиболее интересных версий «дискурса энергии».

Среди философов XX века А. Ф. Лосев выделяется, помимо прочего, своей особой увлеченностью диалектическим способом мышления, пафосом диалектической логики как универсального метода познания. По собственному его выражению, «диалектика — точнейшее знание, и диалектический метод — самый точный и надежный метод философии и науки» [11, с. 7]. Такая точность, в конечном счете, основана на том, что в отличие от других логических форм мышления, диалектика не является продуктом отвлеченных конструкций рационального рассудка, но результатом непосредственного вторжения живого Бытия в сферу мышления:

...диалектика есть совершенный полнейший и окончательный *реализм*. Для нее не существует никаких «вещей в себе», не проявленных в вещах, никакого духа, который был бы абсолютно бесплотен, никакой идеи, которая не была бы вещью... Диалектика не только «захватывает» вещи, но она и есть сами вещи в их смысловом саморазвитии [12, с. 620].

Диалектика, таким образом, изначально в своей основе несет сверхрациональный элемент, — поэтому и принцип тождества бытия и мышления не является, как часто думают, произвольной гегелевской выдумкой, но просто *эмпирическим фактом, обеспечивающим саму возможность диалектического мышления.* Сам А. Ф. Лосев пишет об этом так:

В основе всякого познания (а следовательно, и всякой структуры сознания), как бы сложна она ни была... должно лежать то «отношение познаваемого и познающего», когда то и другое слито в одно онтологическое целое, ибо всякое познание есть проявление известного бытия, а всякое проявление есть воздействие на окружающее, т. е. вступление с ним в новую онтологическую связь. *Уже тот простой факт, что мы познаем вещи... свидетельствует о существовании онтологической связи между сознанием и предметом...* Следовательно, в основе всякого представления и понятия лежит точка абсолютного, онтологического соприкосновения «бытия» и «сознания». Эта точка, с одной стороны, развивается в то, что потом носит название индивидуального сознания, а с другой стороны, — в то, что потом носит название «предмета», в частности внешнего мира... то и другое, имея свои особые центры и развиваясь каждое в своем направлении, фактически не совпадает между собой и онтологически не всегда

даже мыслится соизмеримым. Однако где-то в глубине должна крыться точка интимного соприкосновения, и вот эти-то точки, в их взаимном проникновении и отношении мы и называем с точки зрения познания чистым опытом. Всякая же структура сознания есть это ядро непосредственного касания предмету плюс его модификация и — квалификация с той или иной точки зрения [11, с. 299–300].

По поводу сформулированного принципа естественным образом возникают два вопроса: 1) как возможно «интимное соприкосновение» и даже тождество онтологически несоизмеримых сущностей, необходимо лежащее в основе всякого опыта? 2) возможно ли исчерпание «предмета» познания какими-либо познавательными средствами и формами деятельности разума? Диалектическая концепция А. Ф. Лосева, которую мы кратко рассмотрим далее, фактически является развернутым ответом на эти вопросы, и утверждает следующее: 1) это возможно благодаря энергийной сопричастности разных сущностей, «встрече энергией» разных сущностей; 2) исчерпание «предмета» познания какими-либо познавательными средствами и формами деятельности разума принципиально невозможно — любое познание апофатично, никогда не исчерпывая «самого само» познаваемой предметности. Оба тезиса являются ни чем иным, как последовательной разработкой исихастского учения о познании применительно к познанию тварного мира.

Принцип «тождества бытия и мышления» у А. Ф. Лосева очень ярко отражен даже чисто стилистически — его тексты буквально горят живой жизнью, их мысль подлинно бытийствует, являя *пример философии как художества самого глубокого внутреннего бытийного опыта личности*. Впрочем, за иногда внешне «простецкой» стилистикой его диалектических построений, могущей создать ложное впечатление некоторой упрощенности и вторичности, в работах А. Ф. Лосева 1920-х годов скрывается становление нового типа диалектики, основанной на библейском типе онтологии. В чисто логическом отношении принципиальный шаг А. Ф. Лосева состоял в *раскрытии апофатической глубины диалектического способа мышления*. Сущностным истоком самой возможности диалектического познания является, по А. Ф. Лосеву, содержательная неисчерпаемость его предмета: «начало диалектики — *немыслимость*, вышемыслимость, абсолютная единичность, которая не есть ни то, ни то и ни это, вообще никакая отдельная вещь, но — потенция всех вещей и категорий» [11, с. 11]. Поэтому движение диалектического познания приводит не к полному «заглатыванию», освоению «абсолютной идеи» тотальной действительности и тем самым мнимому «уравниванию» человеческого разума с Разумом божественным («абсолютным духом») — таков конечный смысл диалектики Гегеля, — но, наоборот, *в исчерпании познающим разумом предельных возможностей любых понятийных конструкций для свободного предстояния Открытости и Откровению изначально-немыслимого Перво-сущего*. А. Ф. Лосев фактически концептуализирует модель познания Псевдо-Дионисия Ареопагита, на основе использования изощренного теоретического аппарата, наработанного западноевропейской философией Нового времени, но в первую очередь — на основе платонического символизма в его «византийской», то есть по сути исихастской интерпретации. Такой «платонизм»,

представляющий собой *естественную* предпосылку воцерковления философского разума, как пишет сам А. Ф. Лосев, «резко противоречит всем протестантски-возрожденческим типам “философии понятия”, отличаясь от кантианства — объективизмом, от картезианства — интуитивизмом, от гегельянства — апофатикой и мифологизмом, от неокантианства — фигурным морфологизмом» [13, с. 902].

Соотнесенность с «немыслимой» апофатической «единичностью», несущей в себе потенции всего мыслимого, но не являющейся ими, составляет смысловой «нерв» лосевской диалектики. Эта соотнесенность получает у А. Ф. Лосева свою конкретную логическую форму в диалектической «тетрактиде», где гегелевские «тезис», «антитезис» и «синтез» являются производными от главного, четвертого, не сводимого к ним элемента — «факта». Сколько бы «тезисов», «антитезисов» и «синтезов» ни произошло при развертывании факта — он остается неисчерпаемым, не сводимым к ним, сохраняя в себе свое «самое само» — изначально немыслимый и неисчерпаемый источник своего бытия. Введенный А. Ф. Лосевым термин «самое само», подобно хайдеггеровской «непотаенности»-алетейе, не является понятием: его следует отнести к особому классу философских терминов-*энигматизмов*, используемых для условного обозначения предельной смысловой вакансии, центрирующей определенный способ описания мира. «Самое само», осуществляясь в предметном бытии, непосредственно раскрывается как «подвижной покой самотождественного различия», который, в свою очередь, уже может быть до бесконечности расчлняем на любые «тезисы», «антитезисы» и «синтезы», но последние никогда не смогут исчерпать его содержания и ничего не говорят о самом первоисточке всего существующего. Такова, по А. Ф. Лосеву, инвариантная диалектическая структура тварного бытия, полностью раскрывающаяся в каждой его сколь угодно ничтожной элементарной «клеточке». Апофатизм лосевской диалектики имеет самый радикальный и всепроникающий характер: он в равной степени действует как по отношению нетварному Первосущему, так и по отношению к тем предельным основаниям тварного бытия, где происходит принципиально немыслимый «переход» нетварных энергий в тварные — немыслимо для нас воспроизводится тварное бытие. Созданный А. Ф. Лосевым тип диалектики, таким образом, есть результат большой последовательности воцерковленного ума, строго избегающего любых небиблейских стереотипов мышления, чего нельзя сказать ни о ком из предшествовавшей ему диалектической традиции. Если проблемное «ядро» платоновского типа диалектики состояло в отношениях «Единое — многое», гегелевской — в отношениях становления и ставшего, субъектности и объектности, то лосевский тип концептуализирует отношения мыслимого и Сверхмыслимого, сущего и Сверхсущего, делая своим специфическим предметом саму их Границу и синергию.

В анализе структуры тетрактиды А. Ф. Лосев исходит из антиномического тождества одного и многого как первоструктуры тварного сущего, с предельной глубиной в свое время исследованного в «Пармениде» Платона. А. Ф. Лосев «заостряет» его апофатическую суть:

Там, где абстрактная мысль становится в тупик,— как раз и начинается подлинное поприще диалектики. *Одно есть одно и многое... Одно само есть иное иного* и, следовательно, само вмещает в себе свое иное, т. е. есть *становящееся* одно... В самом деле, становление **требует**, чтобы было становящееся, совершенно тождественное во всех моментах своего становления, ибо иначе нечему будет и становиться. С другой стороны, становление требует, чтобы становящееся было все время иным и иным, ибо только так может осуществиться само становление. Значит, становление есть диалектический синтез одного (чистой бытийственности как таковой) и иного (принципа множественной бытийственности вообще). Необходимо при этом отдавать себе строжайший отчет в своеобразии этого третьего момента в сравнении с первыми двумя. Первый — выше всякого бытия и знания, выше определения. Второй есть полная и устойчивая определенность и расчлененность. Третий есть новое отсутствие расчлененности, но уже не в смысле неподвижной единичности, а в смысле подвижности становления. Если второе начало есть нечто *логически* расчлененное, то третье начало мы можем считать *алогическим* расчленением... поэтому третье начало есть *алогическое становление логически раздельного единства* [11, с. 11–12].

В отличие от гегелевской трактовки «синтеза», «третье начало» у А. Ф. Лосева по своему онтологическому смыслу очень близко философеме «Жизнь» в некоторых направлениях философии XIX–XX веков (он и сам разрабатывал ее в одноименной повести). В свою очередь, «первое начало», в отличие от гегелевского «тезиса», трактуется строго апофатично — как нечто, что «выше всякого бытия и знания, выше определения». Тем самым уже первичная триада оказывается не чем иным, как движением от апофатике к катафатике (ко «второму началу»), и обратно — в «алогичную», то есть не охватываемую никакими определениями стихию Жизни. Поэтому при всей формальной близости к диалектической модели платоновского «Парменида» и использовании гегелевской терминологии, лосевская триада имеет принципиально иной онтологический смысл — это не описание совершенного в себе Космоса или полноты абсолютной идеи, а наоборот, дискурсивная фиксация их Границы с принципиально Непостижимым.

Именно поэтому, в свою очередь, триада оказывается чем-то логически не завершенным, только некой первоструктурой тварного мира, еще не объясняющей его фактичность, относительную устойчивость и завершенность. Последний аспект требует введения новой логической единицы, замыкающей всю структуру в некую внутреннюю целостность —

требует *ставшего, факта, личности*, которая бы *несла* на себе становление. Как иное, принимая на себя одно, становится многим, и как иное, принимая на себя многое, превращается в становление, так иное, принимая на себя становление, необходимейшим образом есть *ставшее*, то, что именно становится. Но, неся на себе третье начало, **факт** несет на себе и весь триадный смысл целиком [11, с. 13].

И поэтому, в свою очередь, факт как завершающая логическая единица тетрактиды в максимальной степени заключает в себе апофатическую глубину, суммируя апофатизм первого и третьего начал и добавляя к ним специфический апофатизм единичной вещи или личности. «Тут,— отмечает

далее А. Ф. Лосев,— кончается необходимое диалектическое определение мыслимого вообще... то новое, чего мы диалектически ищем после первой тетрактиды, будет ничем иным, как *дроблением* факта, *распадением* факта, тем или иным частичным его проявлением» [11, с. 13]. В этом диалектическом «дроблении» факта А. Ф. Лосев в дальнейшем идет двумя путями: 1) путем рассмотрения факта как чистой и неповторимой индивидуальности его «самого само», доходящего до абсолютного апофатизма (т. е. полной редукции «второго элемента»); 2) путем рассмотрения факта как *выраженности смысла* — причем именно последний путь позволяет развернуть особый дискурс апофатической диалектики, по отношению к которому первый выполняет роль своего рода пропедевтики и проблемной предпосылки.

В книге «Самое само» А. Ф. Лосев до предела и самой парадоксальной формы заостряет принцип апофатичности всякого познания.

Мысль стоит перед вечной дилеммой,— пишет здесь А. Ф. Лосев,— которую она сама же себе вечно ставит: если стремиться к самому существу вещи, то оно невыразимо и недостижимо; а если стремиться к выразимому и достижимому, то это не есть существо вещи, не есть ее самое само... Если данная вещь действительно есть она сама, то она есть некая не сводимая ни на что другое *абсолютная индивидуальность*... как только вещь берется нами именно в виде вещи, берется как таковая и определяется сама из себя, а не из иного, как тотчас же *прекращается всякое определение вещей*, вещь уходит в бездну своей собственной индивидуальности и ускользает от всякого малейшего захвата и обозначения... Итак, определить *абсолютную индивидуальность* вещи — значит утратить ее как предмет определения. Найти *самое само* вещи — значит не иметь возможности высказать о ней ни одного предиката. Только такая, абсолютно лишенная всяких признаков и предикатов, сущность вещи и есть ее абсолютная индивидуальность, ее самое само [14, с. 322–323].

«Вещью» в данном контексте называется вообще любая возможная предметность познания — от вещей «мертвой» материи до человека как тварного существа. Поэтому,

если говорить о непознаваемости, то она везде совершенно одинаковая. Бога нельзя определить никаким предикатом точно так же, как нельзя этого сделать и в отношении вот этого цветка, растущего у меня под окном... С полным бесстрашием мы должны сказать, что Богу тоже нельзя приписать тот признак, что Он есть Бог. Невозможно сказать даже и то, что Бог есть Бог,— правда, опять-таки точно в такой же мере, в какой нельзя сказать, что и цветок есть цветок... Нельзя поэтому сказать и то, что Бог *существует*. Ибо это значит определять Бога через признаки, т. е. определять через то, что не есть Он Сам, т. е. сводить Его на то, что Он не есть, на нечто инобытийное... т. е. терять самый предмет определения [14, с. 320–321].

А. Ф. Лосев не напрасно говорит о «бесстрашии», поскольку последние рассуждения с точки зрения обычного религиозного сознания могут восприниматься только как кошунство. Однако здесь говорит специфически философский язык, в котором такие утверждения являются выражением особой тонкости верующего разума. А именно, здесь явлена та особая логическая

форма, в рамках которой мысль о Боге становится вполне адекватной своему особому Предмету, строго избегая любых стереотипов, привнесенных из иных сфер. «У паламитов, т. е. в строгом византинизме, Бог есть абсолютно непостижимая бездна, символически являющая себя в определенной энергии и имени (“во свете Лица Твоего пойдем, и об Имени Твоем возрадуемся во веки”»)» [13, с. 874], — писал А. Ф. Лосев в другой работе. Вот именно для того, чтобы не абстрактно помыслить, но *подлинно понять* всей глубиной разума, что «Бог есть абсолютно непостижимая бездна, символически являющая себя в определенной энергии и имени», нужно сначала пройти через предельное апофатическое отрицание, специфически философская форма которого и предложена в книге «Самое само».

Однако главной темой этой книги — обоснование апофатического познания тварного мира, которое в конечном счете и лежит в основании лосевского варианта диалектики. Это вопрос самой принципиальной важности: не является ли кощунством перенос атрибута бесконечной непостижимости с Творца на саму тварь — не является ли это идолопоклонством перед тварью и умалением Творца? В соответствии с паламитским догматом на это следует ответить: нет, не является, *поскольку* тварь мыслится *причастной* бесконечной непостижимости лишь *энергийно*, по *благодати*, поддерживающей само ее бытие, но отнюдь не сущностно, ибо вся ее непостижимость по сравнению с непостижимостью Творца есть ничто. Апофатические глубины тварного мира свидетельствуют о непостижимой премудрости Творца, «Им же вся быша», но нисколько не о самодостаточности самой твари.

Этим определяется и категориальный аппарат апофатической диалектики А. Ф. Лосева. (Категориальный аппарат «диалектики мифа» и эстетики «раннего» А. Ф. Лосева имеет другое построение и требует отдельного рассмотрения.) Главные категории следующие.

Энергема — это *явленная, выраженная сущность*, причем «*сущность явлена в имени как энергема имени*» [12, с. 654]; поэтому отвлекаясь от разнообразия, «выражающего действия предметной сущности, и обобщая все это в одном моменте, с которым сущность обращается к не-сущему, мы получаем универсальное понятие энергии сущности, смысловой энергии, и в имени — *энергию его предметной сущности*» [12, с. 681].

Только в своих энергиях сущность и познаваема. Но одно дело — изучать действия энергий, и другое дело — изучать в свете энергий самую сущность... все, утверждаемое нами о сущности как такой, поскольку о ней нельзя ничего мыслить вне ее энергий, есть утверждение *символическое*... Наша диалектика, поскольку она — в свете энергий сущности, есть *символическая* диалектика. За ней кроется некий неразгаданный икс, который, конечно, как-то дан в своих энергиях, потому что иначе это были бы энергии неизвестно чего, но который вечно скрыт от анализа и есть неисчерпаемый источник для все новых и новых обнаружений. Чем сильнее проявлена эта тайна, тем символическое рождающийся образ. Такова эта диалектика жизни... благодаря *апофатическому моменту* в предметной сущности слова <...>

<...> в глубине имени... рисуется и та последняя, уже неохватная точка, порождающая все разумные оформления имени, тот апофатический момент, без которого вся оноματοдоксия превращается в мертвый и отвлеченный скелет рационализма [12, с. 695; 694].

Поэтому, в свою очередь, и символ глубоко парадоксален — он, по А. Ф. Лосеву, «есть тождество выраженности и невыраженности адекватно воспроизведенного первообраза, данное как энергично-смысловое излучение его самоутвержденности» [11, с. 99]. Тем самым, принцип апофатизма — в данном случае, как несводимость невыразимого к выраженности — является и парадоксальным онтологическим основанием символа как такового:

Отсюда, символ и есть неисчерпаемое богатство апофатических возможностей смысла. Символ только и мыслим при условии апофатизма, при условии бесконечного ухода оформленных, познаваемых сторон эйдоса в неисчерпаемость, в невыразимость первоисточника всего в нем оформленного и осмысленного... Символизм есть апофатизм, и апофатизм есть символизм... схема, топос, эйдос и символ — четыре необходимых лика, в которых является именованная сущность. Это разные степени именитства, разные степени ономатизма. Имя сущности есть стихия и сила, порождающая эти лики сущности... логос есть метод проявления сущности в инобытии [12, с. 699–700; 708].

Имя свершает и хранит в себе тайну познания, ибо

имя предмета — арена встречи воспринимающего и воспринимаемого, вернее, познающего и познаваемого. В имени — какое-то интимное единство разъятых сфер бытия, единство, приводящее к совместной жизни их в одном цельном, уже не просто «субъективном» или просто «объективном», сознании [12, с. 642].

В имени хранится все познанное, ибо «имя есть смысловое выражение, или энергия сущности предмета; или: имя есть смысловая энергия сущности предмета; *имя, слово, есть символически-смысловая, умно-символическая энергия сущности*» [12, с. 743]. Оноματοдоксия, таким образом, оказывается подлинной онтологией и занимает вакансию *philosophiae primaе*. «Именем и словами создан и держится мир... Имя победило мир»; поэтому «философия имени есть самая центральная и основная часть философии вообще» [12, с. 746]. Онтология мира, сотворенного Словом, есть оноματοдоксия. Как пишет об этом сам А. Ф. Лосев,

инобытийное слово, от физической вещи до полной разумности живого существа, держится тем, что представляет собою воплощенность тех или иных энергем сущности. Не сущность сама воплощается, но энергемы ее воплощаются. Политеизм, впрочем, мыслит себе своих богов как воплощенности в инобытии именно самой сущности, чего не делает Христианство, мысля мир и людей как воплощенности энергии сущности, а не ее самой и делая из этого правила только одно-единственное во всей истории Исключение [12, с. 739].

Тварные имена, творимые человеком, энергично, по благодати причастны свойствам Слова, Которое творило мир. Поэтому высшая форма челове-

ского познания в концепции А. Ф. Лосева — это благодатная синергия Слова Божия и слова человеческого.

Имя вещи есть ее смысловая сила, а Имя Божие есть сила и энергия Божия... всякая энергия Божия неотделима от существа Божия и потому есть сам Бог, хотя Бог Сам по Себе и не есть ни имя вообще, ни Его собственное Имя. Если субъективная видимость Света не помешала Паламе считать Свет нетварным и энергийно (т. е. не субстанциально, не сущностно) самим Богом, то ничто не может помешать и произносимость Имени Божия и его субъективно-человеческую данность (в звуках, в буквах, в понимании, в переживании) совместить с нетварной и божественной природой самого Имени по себе [13, с. 900].

Эта формулировка А. Ф. Лосевым онтологических принципов «имяславия» составляет то концептуальное основание его философии, по отношению к которому его понятийные инновации и метод «апофатической диалектики» приобретают операциональный характер.

Краткое рассмотрение концепции диалектики, разработанной А. Ф. Лосевым, позволяет рассматривать ее как первую развернутую модель философского «дискурса энергии», эксплицирующего опыт исихазма в сфере православного осмысления познавательной деятельности во всех ее проявлениях. Философемы Имени, слова, сущности, энергии, энергемы, символа, логоса, мифа, эйдоса, топоса и т. д., а также сам термин «диалектика» здесь утрачивают характер рационалистических конструктов («понятий»), но являются поименованиями процессуальных (энергийных) универсалий тварного мира, осмысляемого в эсхатологической перспективе причастности к Нетварному. Дальнейшая разработка логической формы «дискурса энергии», в том числе, и посредством дальнейшей рефлексии классического наследия А. Ф. Лосева, является насущной задачей православной философии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лосский В. Н. Боговидение // Лосский В. Н. Богословие и боговидение. — М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 2000. — С. 112–272.
2. Архимандрит Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть. — М.: Путем зерна, 2000. — 256 с.
3. Метод священной молитвы и внимания Симеона Нового Богослова // Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых Отцов-исихастов / Общ. ред. А. Г. Дунаева. — М.: Изд. Православного Братства Свт. Филарета Митрополита Московского, 1999. — С. 15–27.
4. Хоружий С. С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. — 1994. № 5. — С. 75–88.
5. Хоружий С. С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. — 1995. № 9. — С. 80–94.
6. Флоровский Г. Хитрость разума // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. — М.: Аграф, 1998. — С. 57–67.

7. Флоровский Г. К метафизике суждения // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. — М.: Аграф, 1998. — С. 236–245.
8. Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А. Ф. Форма — Стиль — Выражение. — М.: Мысль, 1995. — С. 6–182.
9. Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Бытие — Имя — Космос. — М.: Мысль, 1993. — С. 613–801.
10. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — 959 с.
11. Лосев А. Ф. Самое само // Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность. — М.: Мысль, 1994. — С. 299–526.

НЕИЗВЕСТНЫЕ СТРАНИЦЫ БИОГРАФИИ Г. П. ФЕДОТОВА В США

В статье с помощью анализа неизвестных страниц дневника Г. П. Федотова и его писем к З. О. Микуловской (Юрьевой) дается набросок психологического портрета этого выдающегося русского религиозного философа и обосновывается необходимость более широкого учета его переписки как важного источника при изучении его творчества и биографии.

Ключевые слова: Г. П. Федотов, З. О. Микуловская (Юрьева), религиозная философия, биография, дневник, единство личности, периодизация творчества, историческая интуиция.

V. V. Janzen

Unknown pages of the biography of G. P. Fedotov in the USA

In article by means of the analysis of unknown pages of the diary of G. P. Fedotov and his letters to Z. O. Mikulovsky (Yurieff) the sketch of a psychological portrait of this outstanding Russian religious philosopher is given and need of wider accounting of its correspondence as important source locates when studying his creativity and the biography.

Keywords: G. P. Fedotov, Z. O. Mikulovsky (Yurieff), religious philosophy, biography, diary, unity of the personality, creativity periodization, historical intuition.

Находящиеся в моем распоряжении неопубликованные материалы к биографии и творчеству Г. П. Федотова не ограничиваются *американским* периодом его жизни.

Биографически очень интересны, например, шесть писем (1928–1932) к швейцарскому богослову и историку русской мысли Фрицу Либу, написанные Федотовым в связи с сотрудничеством с швейцарско-русским журналом «Orient und Occident» («Восток и Запад»), издававшимся Ф. Либом и Н. А. Бердяевым сначала в Лейпциге, а затем в Париже (в этой переписке, между прочем, были озвучены два таких малоизвестных факта биографии

* Янцен Владимир Владимирович — кандидат философских наук, свободный публицист, собиратель и владелец частной библиотеки и архива русской и украинской эмиграции в городе Галле на Заале (Германия), Dr.Janzen@gmx.de

Федотова, как предложение о переводе его английской брошюры «Русская церковь после революции» (1928) на немецкий язык и приглашение Федотову Боннского университета в январе 1932 года занять место лектора славистики, от которого он по разным причинам, в том числе и из солидарности с трудным положением Русского богословского института в Париже, отказался) [6].

Содержательно менее интересны двенадцать писем Федотова одному из редакторов журнала «Современные записки» Вадиму Викторовичу Рудневу за 1935–1939 годы, отражающих сюжеты сотрудничества Федотова с этим журналом. А менее интересны они только потому, что в них обсуждаются чисто формальные вопросы этого сотрудничества, в то время как содержательные Федотов, вероятно, обсуждал с Ф. А. Степуном и И. И. Бунаковым-Фондаминским. Но его письма к ним, насколько мне известно, не сохранились. Сохранились же тринадцать писем Фондаминского к Федотову за 1930–1935 годы и четыре письма Степуна за 1928, 1934, 1935 и 1949 годы. Часть из них уже опубликована [5].

Очень интересный сюжет федотоведения представляет собой рецепция творчества Федотова Д. И. Чижевским, лекции и публикации которого о русских святых на немецком языке (а таких публикаций вышло несколько, в том числе и книги [13; 17]) напрямую связаны с исследованиями Федотова. То есть начинал Чижевский свою работу над этой темой просто с реферирования книги Г. П. Федотова «Святые древней Руси» (1931), которую считал лучшим русским научным исследованием по агиологии. Но познакомились Чижевский и Федотов только после Второй мировой войны в Америке благодаря аспирантке Чижевского Зое Осиповне Микуловской. Чижевский подарил Федотову свою немецкоязычную «Историю древнерусской литературы XI, XII и XIII столетий» (1948) [16]. Из писем Федотова к Чижевскому и Юрьевой выясняется, что эту работу Федотов читал и использовал при написании своей последней книги. В августе и сентябре 1950 года Федотов отправил Чижевскому два письма¹. Сохранилось и одно ответное письмо Чижевского [15]². Они договорились, что Чижевский приедет в сентябре к Федотову, находившемуся тогда в Си-Клиффе, для обсуждения проблем древнерусской литературы. После смерти Федотова Чижевский переписывался с его женой Еленой Николаевной по поводу издания немецкого сборника философско-религиозных статей Федотова. Насколько мне известно, такой сборник в Германии не выходил. Но в 1959 году Чижевский вместе со своим учеником Дитером Гро издал антологию «Европа и Россия. Тексты по проблеме западноевропейского и русского самопонимания», и там рядом с О. Шпенглером соседствовал библиографически и поныне неучтенный перевод выдержек из двух статей Федотова: «На поле Куликовом» (1927) и «Русский человек» (1938) [10, S. 558–559]. Публикация эта сопровождалась краткой биографической справкой о Федотове и не очень лестной общей оценкой его творчества, противопоставлявшей стиль его работ их содержанию: «...искусство его формулировок превышало объективность его утверждений» [10, S. 559. Anm. 1.].

¹ См. [14], письма Г. П. Федотова от 18 августа и 12 сентября 1950 года.

² Письмо Д. И. Чижевского датировано 28 августа 1950 года.

В письмах жены Федотова к Чижевскому [14] содержится довольно важная биографическая информация о том, что книга «Русская религиозность» писалась Федотовым сразу на английском языке и что русской ее рукописи не существует (в то время как, например, о. А. Мень в лекциях о Федотове выражал надежду, что оригинал ее писался на русском языке¹). По мнению Елены Николаевны, после смерти мужа неопубликованных книг и статей, кроме второго тома «Русской религиозности», в его личном архиве не было: «Не совсем понимаю, что Вы пишете о ненапечатанном. На мой взгляд ничего существенного нет. Мне Зоя об этом не писала»². Здесь важно замечание, что в последние годы жизни Федотова о его творчестве больше знала не жена, которая уже давно с ним вместе не жила, а Зоя Осиповна Микуловская, помогавшая Федотову в работе и при перепечатке его рукописей. Кроме того, в письмах Елены Николаевны Чижевскому и Микуловской содержится богатая информация о местонахождении личного архива Федотова: основная его часть хранилась у М. М. Карповича, отдельные рукописи — у Ю. П. Иваска и о. Александра Шмемана, а последняя небольшая часть хранилась у Зои Осиповны Микуловской.

Вот об этой-то части личного архива Федотова я и хотел бы сегодня рассказать, так как она вместе со всем архивом и библиотекой Зои Осиповны Микуловской оказалась ныне в моем собрании архивных материалов русской эмиграции в Галле.

Прежде всего — кто такая Зоя Осиповна и какое отношение она имела к Г. П. Федотову?

Зоя Осиповна Микуловская (в замужестве: Юрьева, 1922–2000) — русско-польско-американская славистка, ученица Р. Ингардена во Львовском университете, аспирантка Д. И. Чижевского и Р. О. Якобсона в Гарвардском университете, защитившая в 1956 году под руководством Чижевского докторскую диссертацию об интерпретации творчества Н. В. Гоголя русскими символистами. Впоследствии она была профессором славистики Нью-Йоркского университета (1959–1987), литературоведом, специалистом по русской литературе XVIII века и русскому символизму, поэтессой и переводчицей, многолетним научным секретарем, а затем и членом редколлегии «Нового Журнала». Но главное, что нас здесь интересует, — она была ученицей, помощницей и последней любовью Г. П. Федотова.

Личная жизнь Микуловской-Юрьевой сложилась удачно (как, кстати, совершенно точно предсказал ей в одном из своих последних писем Г. П. Федотов). Вскоре после смерти Федотова она вышла замуж за русского эмигранта, врача Юрьева, умного, интеллигентного, доброго человека, в браке с которым была несомненно счастлива. У них было двое детей: Георгий и Михаил. Сложилась и ее профессиональная карьера: она стала профессором славистики, воспитала многих известных американских ученых. Признание

¹ «Я полагаю, что Георгий Петрович писал ее по-русски, и существует, вероятно... оригинал, и можно надеяться (его родные еще живут в Америке), что он еще будет найден, и тогда, даст Бог, он будет издан и у нас, на русском языке» [1].

² См. [14]. Письмо Е. Н. Федотовой Чижевскому не датировано.

получило и ее поэтическое творчество (она известна как переводчица русской и польской поэзии).

Но большинство из ее учеников и знакомых вспоминают прежде всего ее душевные и личные качества: доброту, дух служения русской культуре, неиссякаемую энергию, тонкий вкус в оценке мировой литературы и искусства, готовность оказать помощь, умение вдохновить и ободрить порой совершенно чужого человека, гостеприимство, кулинарное искусство, знаменитый «русский салон», устроенный Зоей Осиповной в своем доме во Фляшинге, где перебивали сотни эмигрантов различных национальностей. Последние годы она болела болезнью Паркинсона и, к сожалению, многие свои творческие начинания завершить не смогла.

Увы, к этим незавершенным замыслам относятся и ее воспоминания о Г. П. Федотове. В ее архиве сохранились разрозненные их страницы, а также более или менее связный текст ее выступления на вечере памяти Г. П. Федотова, проведенный в Нью-Йорке русской эмиграцией, вероятно, к 10-летию со дня смерти ученого. Текст этот без названия, но, по содержанию, ему можно было бы дать условное название «О стиле работ Г. П. Федотова». Как известно, эта тема и поныне почти не исследована, поэтому стиль статей Федотова сравнивают, вряд ли удачно, со стилем Герцена и Чаадаева. Сам Г. П. Федотов указывал на совершенно иные образцы: по словам Зои Осиповны, он сказал ей однажды, «что стиль его был определен стилем Блаженного Иеронима». Интересен также ее конспект выступлений других участников вечера: Ю. П. Иваска и о. А. Шмемана. Сохранились в архиве Микуловской-Юрьевой машинописные копии незавершенных воспоминаний о Федотове его жены Елены Николаевны, отчасти совпадающие с предисловием к сборнику «Лицо России» [9]. Но эта часть архива Зои Осиповны имеет лишь опосредованное отношение к архиву Федотова и может быть отнесена к истории рецепции творчества Федотова его родными, знакомыми и современниками, которая впрочем тоже интересна для федотоведов.

Какие же материалы Г. П. Федотова сохранились в личном архиве Зои Осиповны?

Основной частью рукописного наследия Г. П. Федотова являются 142 письма Федотова к ней самой, написанные за период с января 1947-го по август 1951 года, и среди них, вероятно, вообще последнее его письмо, написанное 29 августа 1951 года (за 3 дня до смерти). Сохранены и 95 ответных писем Зои. А по объему их переписка составляет, пожалуй, самое значительное собрание из всего сохранившегося эпистолярного наследия Г. П. Федотова. Но в переписке отсутствует такая важная часть, как «Исповедь», написанная Федотовым летом 1949 года во время кризиса их отношений, возникшего после того, как Федотов узнал о влюбленности Зои в одного молодого человека, польского инженера по имени Аркадий. История эта была эпизодической, без каких-либо серьезных последствий для Зои, и дружеские отношения между ней и Федотовым, как и их переписка, вскоре снова возобновились. Но для Федотова это была уже совершенно другая «эпоха» отношений, после которой он и написал в нескольких письмах свою «Исповедь», а письма начал нумеровать (№ 1, № 2, № 3 и т. д.), с целью показать Зое, что все эти письма

написаны «после» кризиса их отношений. «Исповедь» эта, вероятно, была самой «рефлексивной» и самой, если можно так выразиться, «литературной» частью их переписки, аналоги которой можно найти в ранней переписке Г. П. Федотова с Т. Ю. Дмитриевой: я имею в виду цитируемый и многократно упоминаемый в 12-м томе собрания сочинений Федотова текст, в котором он подводит итог своей жизни и своим отношениям с Дмитриевой, говоря о себе в третьем лице. К сожалению, этот текст 1906 года известен мне пока только в отрывках из 12-го тома, а текст «Исповеди» 1949 года вообще еще не найден. Так что делать какие-то далеко идущие психологические выводы из существования таких текстов пока невозможно. Но есть очень обоснованные надежды, что «Исповедь» сохранилась либо в непросмотренной еще мной части архива Юрьевой, либо в архиве ее сына Михаила, который говорил мне о том, что какие-то личные письма Федотова к матери он забрал после ее смерти себе.

Содержание почти всех писем Федотова к Микуловской-Юрьевой лично-интимное. О том, что Федотов любил Зою, не знал никто из его близких и из близких Зои. Раскрылась эта тайна только после ее смерти, когда ее личный архив попал в мое собрание материалов русской эмиграции. И в этом основная причина, по которой они до сих пор не опубликованы. Дело, конечно, не в моей цензуре, на которую я не имею ни малейшего права, и не в излишнем пуританстве, а в том, что при всем опыте издания самой разнообразной переписки ничего подобного по искренности, глубине и трагике передачи самых личных, самых сокровенных человеческих чувств мне еще встречать не приходилось. И я просто боюсь испортить «квадратно-гнездовым методом подвалов примечаний» это волшебство и чудо истории русской духовности. Поэтому не стану я и в докладе заниматься вивисекцией этой любовной переписки, а просто прошу принять к сведению, что она существует и будет опубликована. Передать ее содержание какими-то иными словами, каким-то иным языком, кроме, пожалуй, музыки и поэзии, на мой взгляд, просто невозможно. Но кто же станет слушать или читать музыкально-поэтическую интерпретацию в научном издании, к тому же посвященном не истории любви, а истории философской мысли, тем более, что поэтический комментарий к этой переписке дан уже самим Федотовым!

Оказывается и для этого величайшего русского стилиста афористический язык его прозы оказался недостаточным, и многие его письма сопровождаются не только цветами, но и любовной лирикой собственного сочинения. За эти годы он послал Зое более 20 стихотворений! Большинство из них пока не атрибутировано, и в отдельных случаях неясно, принадлежат ли они самому Федотову или взяты из творчества его любимых поэтов. По крайней мере одно из них принадлежит Ю. П. Иваску, но этого Федотов в письмах к Зое и не скрывал. И в том, что мы в этой переписке узнаем Федотова не только как мыслителя, педагога, историка, публициста, культуролога, визионера, человека, заинтересованного литературой и искусством (а все эти сюжеты, вполне поддающиеся научному комментированию, в его письмах есть), но и как вполне оригинального русского поэта, — несомненная ее уникальность. Мы знаем Федотова как переводчика поэзии, но как поэт он почти

неизвестен. А между тем именно его чуткий поэтический слух, по-моему, гораздо лучше объясняет стиль его трудов, чем даже влияние Блаженного Иеронима. Не знаю, обратил ли кто-нибудь из исследователей творчества Федотова внимание на музыкальность слога его работ, связанную, вероятно, с бессознательным использованием приемов ритмики, аллитерации и эвфонии в чисто научных текстах. При чтении вслух многие из них звучат как белый стих, а в сочетании с определенной тональностью голоса эффект убедительности и влияния на слушателей может оказаться просто потрясающим! Увы, мне неизвестно, обладал ли Федотов таким голосом. Способность написания текста в совершенной форме объясняет и тот факт, что свои тексты он, по свидетельству Зои, писал сразу набело и при этом они почти не требовали поправок: «Георгий Петрович писал по-русски почти без поправок (мне не раз приходилось переписывать его рукописи)»¹.

Разумеется, можно подойти к этой переписке и с совершенно иной стороны — как к достоверному источнику хронологии основных событий последних пяти лет жизни Г. П. Федотова в США. И действительно, в этой переписке отражена хронология почти всех значимых событий этих лет — преподавательская работа, выступления с публичными лекциями, работа над последней книгой, политическая активность, дружба и противоборство с коллегами и окружением, сложные отношения с женой и приемной дочерью, жизнь и смерть друзей и знакомых, воспоминания о детстве, о значимых лицах из более ранних периодов его жизни, чтение любимых книг, упоминание различных последних статей и их автоинтерпретация, — все это интересно прежде всего для истории науки. И поэтому переписка является незаменимым источником для будущей научной биографии ученого и вспомогательным средством для уточнения датировки многих иных источников из других частей его личного архива.

Необходимость публикации этих писем связана и со следующим обстоятельством. Вольно или невольно все мы, работая научно в области духовной истории, продолжаем сложившуюся в XX веке международную традицию, которая в недавно найденном мной у одного немецкого букиниста рукописном фрагменте Мартина Хайдеггера очень удачно названа «деперсонализацией философии». Эту характеристику следовало бы, по-моему, даже расширить и говорить об «исчезновении субъекта и личности из истории науки в XX веке». Еще совсем недавно, и не только в России, считалось чем-то само собою разумеющимся писать историю философии, историю богословия, историю права, историю государства без истории философов, богословов, правоведов, политиков и т. д., и получалось, что в реальной истории было все что угодно, кроме живых людей и субъектов, эту историю делавших. Место этих конкретных людей занимали какие-то абстракции, законы, учреждения, а о выдающихся личностях говорили не иначе, как о памятниках, иконах и идолах. Именно из XX века ведет свое начало псевдонаучная традиция писания биографий как научных монографий и комментариев к переписке

¹ Цитата из неопубликованных воспоминаний З. О. Микуловской-Юрьевой о Г. П. Федотове.

разных людей под одну усредненную копирку, как будто личность авторов писем никак не влияет на восприятие ими одних и тех же событий и фактов жизни и истории. Ведь это позор, что за многие десятки лет существования целых институтов, носивших имена каких-то классиков, не было создано ни одной биографии, в которой бы они представляли не памятниками, а людьми, со всеми своими достоинствами и слабостями. Тем легче потом было эти абстракции и идолища свергать, превращая бывшие святыни в чудовища и скотов, с которыми, однако, приходится жить и поныне. Позор и то, что лучшие биографии наших философов, например, Степуна [11], Бердяева [12], Флоровского [3] и Франка [2] написаны иностранцами.

Поэтому публикация таких источников, в которых совсем недавно признанные нами классиками русской мысли люди предстают с собственным неповторимым лицом, во всей полноте своей личной жизни, во всех своих ипостасях, и кажется мне очень хорошим противовесом от превращения их в новые национальные идолища и от появления оборотней там, где должны быть непреходящие ценности и святыни.

В области же издательского ремесла этот экскурс в недавнюю историю означает только одно: надо вернуть в нашу научную историю *личностную* компоненту, реабилитировать в ней *личностное измерение*. Работы здесь предостаточно. Слишком много времени упущено, многое оказалось уничтоженным и продолжает уничтожаться из-за нашего равнодушия, нерасторопности и неколлегиальности при публикации наследия наших новых классиков. Одна из основных задач при публикации их *переписки* и работе над их *биографиями* состоит в том, чтобы перестать рассматривать их как нечто *второстепенное* или *вспомогательное* по сравнению с публикацией их трудов. В научной работе человек легко может надеть личину, маску, спрятаться за общепринятыми формами выражения. В переписке же, и особенно в интимной, это почти всегда исключено. Необходимо признать простую истину, что у людей творческих *переписка — равноправная часть их творческого наследия*, причем по своему объему иногда во много раз превышающая объем их книжной и иной печатной продукции. *История* должна занять свое равноправное место рядом с *теорией*. Ибо любая теория дает только идеальную логическую структуру, непротиворечивый скелет и, если угодно, только «конспект» реальности, а история наполняет его конкретикой и всеми противоречиями и полнотой жизни.

Освещая биографию Федотова, следовало бы обратить самое пристальное внимание на *трагичность его личной судьбы*. Не надо быть профессиональным психологом или ясновидцем, чтобы во множестве его текстов, а особенно в дневнике и в доверительной переписке, почувствовать, что на заре своей сознательной жизни он пережил какой-то связанный с церковью испуг или ужас, повлекший за собой *серьезную душевную травму*, результаты которой выливались потом в период возмужания и зрелости в регулярные затяжные депрессии, надрывы, устойчивый интерес к темам смерти и суицида, и поэтому не могли не сказаться на его личности и личных отношениях с матерью, братьями, знакомыми, любимыми женщинами, друзьями и коллегами. Вероятно с этим же ранним негативным переживанием Федотова связан

надлом его личности, его крайняя замкнутость, убежденность в каком-то ни разу ясно не озвученном, но, по его мнению, неискупимом личном грехе, приведшую его к блатифемии, богоборчеству, разрыву с церковью, впадению в нигилизм и к долготрудному пути богоискательства. Из всего, что я прочел у Федотова, мне как-то не верится, что он вернулся к православной церкви. Факт его профессорства в двух высших православных школах не может считаться доказательством этого возврата¹.

Поэтому меня очень удивили в лекции о. А. Меня слова о «поразительной гармоничности характера» Федотова и о «его гармоничной душе» [1]. Если она и была у него в детстве, то что осталось от нее, скажем, к 50 или к 55 годам?

Приведу странички из дневника Федотова, который содержит всего несколько записей за июль 1935 и февраль 1941 года (машинописная копия этого дневника сохранилась в архиве Зои Микуловской-Юрьевой, а вот сохранился ли его оригинал, цитированный и в биографической статье жены Федотова в сборнике «Лицо России» [9, С. I–II, XXX–XXXI], пока неизвестно):

3 июля 1935 <года>

Впервые в жизни берусь за дневник. Всегда отталкивала меня неискренность, присущая самой форме этого самовыражения. Но я ограничу себя: буду писать не о себе или не прямо о себе. Мысли и опыт, сжатый итог прожитого дня, имеет объективное значение — прежде всего для меня. Это моя поздняя,

¹ Лучше всего об этом сказала Е. Н. Федотова в протесте на статью Ю. П. Иваска о Федотове [4] «Что же касается того служения, о котором как о тяжелом грузе говорит г-н Иваск, то есть о преподавании в православной школе, то тут нужно устранить одно существенное недоразумение. Это вынужденное обстоятельством преподавание отнюдь не было служением православию — оно, как и всякое преподавание, было служением русской культуре. Не всегда можно найти вполне подходящую кафедру, особенно на чужбине и проф. Тимашев отнюдь не служит католичеству, преподавая в католическом университете. <...> Богословский Институт был единственной высшей или полувисшей школой в Париже, которая могла дать минимальное обеспечение и возможность продолжать научную работу. Его туда настойчиво приглашали, так как нужен был лектор по истории Западной Церкви и преподаватель латинского языка (агиология пришла позднее, после книги «Св. Филипп, митрополит Московский»). С большими колебаниями, можно сказать, стиснув зубы, Г. П. принял это предложение — он очень боялся православной цензуры и дал себе слово оставить Институт при первом же покушении на свободу преподавания. <...> При тех условиях никто не мог даже интересоваться применением критических методов к житиям святых, как ко всякому историческому документу. К тому же коллеги Г. П. почти все очень высокого научного уровня, интересовались больше своими трудами, чем чужой работой. <...> Прибыв в 1941 г. в Америку, Г. П. мечтал найти какое-нибудь светское, а не церковное применение своим силам. Но в это время преподавание русских предметов не приняло таких широких размеров, как впоследствии. Немногие кафедры были прочно заняты. Но он готов был пойти и просто на вдалбливание русских учебников студентам и солдатам. Он выжидал два года, живя на небольшую субсидию, великодушно предоставленную Бахметевским фондом. Тут впервые он потолкался, увы, безрезультатно, по разным дверям... В конце концов принял предложение духовной семинарии в Нью Йорке. О политических конфликтах здесь не могло быть и речи, но на организацию едва начинающегося дела он со свойственной ему добросовестностью отдал последние силы... и, действительно, сократил свою жизнь» (цитата из рукописи «Протеста» Е. Н. Федотовой, сохранившейся в архиве З. О. Микуловской-Юрьевой).

слишком поздняя попытка сосредоточения. Всегда жил с ощущением незащищенности перед потоком жизни, который, как сквозняк, проходит насквозь, разлагая слабые ростки личности. 50 лет не за горами, а где мое «я»? Я все еще в возможностях, на распутии.

.....

Хочется поставить в начале имя Христа, но не смею: что-то напишется! Но хотел бы иметь Его всегда перед глазами, как Свидетеля и внутреннего Судию. Только чтобы говорить с Ним совсем свободно. А возможно ли это?

И. Х. С. Б. п. м. г.

.....

<У Пеги> есть поразительные строки о французской свободе перед Богом и о восточном ползании на брюхе. Почему я не могу завоевать себе эту свободу? Очень просто. Для греха нет свободы. Возможен лишь бунт. В этом и коренится главная причина моего бессилия. А я хочу укрыться за объективность. Я говорю постоянно: впечатления детской веры сильнее всех убеждений. Религия страха была моим первым открытием Христа. Это в крови. Никакие идеи не могут освободить меня.

Сегодня закончил корректуру «Духовных стихов». У народа тот же Христос, которого я знал в детстве. Я не выдумал его. Он дан мне всей православной средой, в которой я жил (не матерью): иконой, лубочными картинками Страшного суда, литургией, сыростью и холодом воронезских церквей (Страшный Онуфрий). Из евангелия западало только то, что шло в согласии с этим церковным миром (Страшный суд, горе всем...). Но правда ли, что не было моей вины? «Беззаконие мое аз знаю». Впечатления среды воспринимались жадно, потому что шли навстречу метафизическому зову из глубины. Это говорил мой грех, бессознательно предчувствующий свой суд. Жизнь разума и сердца забросала хворостом эту трясиину. Но к старости змеиное «я» выползает и требует себе казни.

Но, ведь, Христос пришел искупить таких как я. Ведь, Кальвин солгал? А если?...

5 июля

Несомненно раскол сознания мешает мне построить мою личность. Борьба с грехом была бы легка (или хотя бы возможна), если бы я твердо знал, чего от меня хочет Бог. Конечно, я твердо знаю, в чем грех, мой грех, которого Бог не хочет. Но чтобы бороться с тем, что все-таки сладко, хотя и тошно, мало отрицательного убеждения. Нужна цельность ума и воли. Только тогда сердце подчинится. И вот здесь оказывается роковой позиция вечного сопротивления — церкви.

Подчиниться просто не могу: знаю, что в целом ряде конкретных фактов это значило бы отречься от Христа. Сделать выбор — раз навсегда? Для этого нужно иметь совершенно ясный образ Христа — или Его благодать. Но образ Его раздвоился, ибо я не в силах просто отбросить «Ярое Око», мою детскую веру. Получается круг. Церковь не только предаёт Христа, но и искажает Его. Но вне ее я бессилён найти Его. Ибо Он, конечно, в ней живет. Где выход из круга? В глубине сердца живет неумирающее, глупое, оптимистическое сознание, что выход найдется. Стоит лишь сделать маленькое усилие — борьбы с грехом. И тогда Христос сделает шаг навстречу (Притча о блудном сыне). Ну, а как же быть со змеей? (Об этом сказать дальше).

[Записи от 7 и 8 июля целиком посвящены теме любви и смерти, вот завершение записи от 7 июля:] Это чувство смерти — от склона лет («День склонился

к вечеру») или от внутреннего разложения? Смерть моя — жатва или тление? Я еще могу, еще не поздно превратить ее в жатву, остановить распад, собрать воедино себя...

14 июля

О змеях

Один и тот же сон, мучивший в детстве. Может быть, даже не сон, а ночной кошмар, мешавший заснуть. Вереница комнат, полных змей: огромных, вроде удавов. Я бегу, спасаясь, убиваю их, но их все больше, спасение только в полете, который труден, но иногда удается. Часто змей и борьба с ним является прелюдией к Страшному суду, где змей находит свое объяснение, как образ ада.

Тогда змиеборство, или бегство от змей не приводилось в связь с другим опытом, страшного значения, который даже предшествовал змеям (с 2 лет?). Опыт целой жизни восстановил эту связь. Вот отдельные моменты узнавания: Георгий и дракон — мой святой. Отвратительные фантазии Штука. Символ Скальдена в его «Никодиме». Гностические истолкования грехопадения. Собственное лицо в зеркале. Зеленые глаза оттуда.

«Кто змиеносец, кто змиеборец?» (Это из «Трех столиц»). У Данте в Аду превращение человека в змия (оттуда же). Половину жизни чувствовать себя змиеборцем, во имя Св. Георгия, чтобы признать себя побежденным. Нет, узнать себя в змее.

Интеллектуальное отражение того же змия — жало. Жалить в пятку. Яд тайной критики. Не смей бороться с открытым лицом! Луаги! Тюрмель!

[Запись от 15 июля целиком посвящена теме гибели гуманизма]

14 февраля 1941 <года>

Прошло 6 лет, а мир все тот же. Обвал гуманизма. И я все тот же. Нemoшь, бессилье. Постепенная убыль творческих сил.

Знаю, что собственное растение отдаляет от Бога, убивает молитву. Но мысль хочет искать оправдания. И она права, поскольку догмат определяет веру. Вот что она внушает, мысль.

Трудно молиться, потому что мое представление о Боге так далеко от церковного, и от, можно сказать, обще-христианского. Люди, которые слагали молитвы, молились другому Богу. Их Бог — всемогущий и карающий, мой Бог всепрощающий и умаляющий Себя пред свободой человека. Спасающий изнутри. С ними все поколения христиан и все исповедания (и англиканство и Барт). Со мной горсть интеллигентов, большей частью не церковных. Как найти силу поверить в свою правду?

В этом ключ ко всему. Я отталкиваюсь всеми силами души от Бога традиций, церковного Бога, убеждаю себя — убеждал — что это клевета на Бога, что Бог иной... Но бессознательно во мне, детская моя вера, все поколения предков, говорят, что правы они, а не я. А если так, то мое восстание против Церкви превращается в восстание против Бога. Повторяя слова нечестивых молитв, я ловлю себя на противлении не Церкви, их сложившей, не Византии, не Риму, а Тому, Кто принимает эти молитвы. Какое безумие... разве я не знаю, что большинство всегда не право, разве я не изучил, как глубоко, в самых мистических недрах, искажена чистота и святость Церкви. И вот нет сил на простое и легкое отрицание. Как будто бы легче бунт против Бога.

Насколько легче — а главное, достойнее, праведнее было жить в чаянии Третьего Завета, Новой Церкви. (Мережковские оправданы!?). Насколько чище, благороднее жизнь Пеги, лишившего себя утешения таинств, и сохранившего свободу — прежде всего свободу молитвы.

Ужаснее всего, что против меня не только традиция 2 тысячелетий, но и евангелие. Т. е. многое в евангелии. <...>¹ и большее в евангелии — против них. Но это сознание релятивности откровения затемняет земной образ Иисуса, отнимая последнюю почву под ногами. Тут может быть лишь один исход. Такая связь с Ним, нерушимая, духовная, против которой ни Церковь, ни Евангелие не властны. Ибо Он, Живой Христос, больше и Церкви — <...> — и Евангелия, буквы своего слова.

Но как найти такую любовь к Нему? Мне ясно, что путь один. Полное отречение от себя, отдача Ему. И здесь мои немощи и мои силы одинаково противятся Ему. Вспоминаю Августина:

.....

Когда сознаешь всю силу и тяжесть традиции, начинаешь больше уважать о. Сергия. Противопоставить ей свою собственную мысль, свою позицию! И при этом сознавать, что ты не разрушаешь предание, а развиваешь его. Да, для этого нужно быть сильным. А чем он заплатил за свою дерзость? Косматыми волосами и безобразием языка. Поистине дешевая цена за огромную внутреннюю свободу².

Как видим, темы соблазна, растления, страшного греха, раздвоения личности, борьбы с исторической церковью и ее традициями, богоборчества и даже отождествления себя со змием, но и постоянные апелляции к истинному Христу вселенской церкви, страдающему Богу, поиск свободы человека с Богом, все эти неразрешенные сомнения проходят красной нитью через самоинтерпретации не только 49-летнего, но и 55-летнего Федотова. И все это сказано прозрачно ясным федотовским стилем!

О какой же гармонии, о каком примирении противоречий, о каком православии можно здесь говорить? Нет, здесь надо говорить о *трагедии веры* этого человека.

Тот же *душевный надлом и раздвоение личности, ту же трагиду и нерешенность какой-то внутренней проблемы, приводящей к периодическому травмированию самого себя и любимых людей* находим и в эволюции его отношений с тремя разными женщинами: Татьяной Дмитриевой, Еленой Нечаевой и Зоей Микуловской. Материала для сравнений достаточно, так как в архиве Зои сохранились копии двадцати трех писем Федотова к жене за 1927–1938 годы. Создается даже впечатление тройного повторения в жизни Федотова одного и того же нерешенного урока. Был ли он решен им в конце жизни, мы узнаем только после публикации его переписки со всеми тремя женщинами.

К сожалению, нет времени для детального сравнения переписки Федотова с ними, но по крайней мере в случае с Татьяной и с женой эти отно-

¹ Многоточием отмечены пропуски в списке дневника, сделанные З. О. Микуловской-Юрьевой.

² Записи из дневника Г. П. Федотова цитируются по его машинописной копии, сохранившейся в личном архиве З. О. Микуловской-Юрьевой.

шения развивались по одной и той же схеме: от любви — к якобы-дружбе и, наконец, — к ненависти. Причем любовь и ненависть могли в какие-то периоды времени сливаться воедино в гибридное амбивалентное чувство «любви-ненависти»¹. Отношения же с Зоей с самого начала имели чисто платонический характер и поэтому до крайностей ненависти не развились. Зоя была последним близким человеком Федотова, откликнувшимся на все его просьбы и сама она навсегда сохранила самые светлые воспоминания о своем учителе и друге.

По этим трем ценностно очень значимым сюжетам биографии Федотова приходится сделать вывод, что в личном плане она не представляла собой целостного единства. По своей хронологии и топографии она распадается на несколько вполне самостоятельных отрезков, мало чем друг с другом связанных. Обычно в таких случаях говорят, что единство в развитии духовного мира и личности человека является таким связующим звеном его биографии. Но в случае с Федотовым это еще требуется доказать.

А тем самым возникает вопрос о *периодизации* его творчества. Развивалось ли его содержание последовательно и развивалось ли вообще? Или генезис его можно изобразить в каких-то иных понятиях, выводящих на первый план *прерывность* этого процесса? Вопросы о том, совпадают ли периоды биографии с периодами творчества, обычно и не ставят. Но поскольку речь идет о периодизации именно творчества, вопрос этот обязательно должен быть поставлен и разрешиться он может только отрицательно. В самом деле, *какое содержание* мы можем придать периодизации творчества Федотова разделением его на петербургский, парижский и нью-йоркский периоды? Абсолютно никакого, кроме фиксации чисто внешнего и случайного для творческого процесса факта... Ведь такого же рода «периоды» были и в творчестве сотен других ученых, ровно ничего о специфике творчества Георгия Петровича не говорящих. Бессодержательность биографического принципа для классификации и периодизации творчества становится еще очевидней, если за ее основу взять, например, не места жительства и работы, а развитие академической карьеры, приобретение ученых степеней или даже кулинарные пристрастия ученого в то или иное время... Все это к содержанию творчества имеет весьма и весьма отдаленное отношение! Единственно верным критерием его периодизации может быть только *развитие его содержания* (степень оригинальности и завершенности мысли), и только из него она и должна выводиться. Но, насколько мне известно, этот вопрос в федотоведении пока не поставлен. То есть какого-то целостного представления о *генезисе и периодизации* его творчества у нас пока нет.

В заключение я хотел бы обратить внимание федотоведов на вопрос об *адресатах*, к которым были обращены философско-исторические исследования Федотова.

¹ См. анализ развития отношений Г. П. Федотова с Т. Ю. Дмитриевой в послесловии А. В. Антощенко к публикации ранних писем Г. П. Федотова, где впервые упоминается это амбивалентное чувство: Г. П. Федотов. Собр. соч. Сост., комм. А. В. Антощенко, С. С. Бычкова. Т. XII. М., 2008. С. 240–256, здесь: С. 249.

Как выясняется, адресатов у Федотова было несколько: это, во-первых, политически активная часть русской эмиграции, во-вторых, западные коллеги-историки и богословы и, наконец, в-третьих, будущие поколения россиян. Эта обращенность его работ о прошлом к современности и будущему была в свое время очень чутко отмечена о. А. Менем: «История научила его, позволила быть прогнозистом», «точнейшие политические прогнозы!»»

Все те характеристики сталинизма, которые сейчас наполняют публицистику, и серьезные исследования были даны Федотовым в то самое время, когда это происходило. На расстоянии! Я читал его статьи 1936–1937 годов — все прогнозы, все описания событий совершенно точны [1].

Мне же кажется, что не в учении здесь дело, а в том, что Федотов обладал *обостренной исторической интуицией*, аналогичной, например, интуиции Алексиса де Токвиля. То есть ему не нужно было для своих прогнозов скрупулезно анализировать все тенденции исторического развития. Он их просто интуитивно чувствовал и видел. В этой связи Ю. П. Иваск говорит даже о продолжении Федотовым-историком «пророческой традиции русской философско-исторической мысли» [4, с. 66]. Эта гипотеза, конечно, должна быть проверена: насколько, действительно, точны были его прогнозы. Но такой не из каких исторических тенденций и не из какого здравого смысла невыводимый факт, что первым в конце 40-х годов XX века о возможности православной канонизации «еврея и социалиста-революционера» Ильи Исидоровича Фондаминского заговорил именно Федотов¹ (и канонизация эта действительно состоялась, — только в 2004 году!), остается просто никак иначе необъяснимым фактом.

* * *

Всякое духовное наследие — не просто собрание материалов, которые подлежат изучению и публикации. Для того, чтобы духовное наследие «заговорило» и тем самым смогло стать живой составной частью современной культуры, оно должно соответствовать ее запросам, развивать эту культуру, вести ее дальше к какому-то более достойному чем современность будущему, то есть заключать в себе ответы на какие-то жизненно важные для нашей современности вопросы.

Да будет позволено мне прибегнуть для пояснения этой мысли к двум метафорам: *духовное наследие* — это *не замкнутый сундук с сокровищами*, для обладания которыми достаточно какого-то ключа, более или менее

¹ «Об Илье Исидоровиче Фондаминском трудно писать, не впадая в агиографический тон. Он, действительно, был праведником и в христианском и в светском смысле слова; а умер мучеником. Правда, шансов на канонизацию у него, еврея и социалиста-революционера, не много» [7, с. 317]. Исследователи биографии И. И. Фондаминского иногда рассматривают эти слова Федотова как отрицание возможности канонизации его друга, совершенно игнорируя, что здесь Федотов впервые прямо озвучил этот вопрос, когда о нем еще и не смел подумывать ни один церковный деятель.

подходящей отмычки или даже просто инструмента для взлома. Все это для освоения духовного наследия абсолютно не нужно. Потому что *духовное наследие* — это, скорее, *открытое зеркало* для любой современности. Но именно в этой открытости и состоит главная сложность его освоения. Ибо наследие как зеркало может сказать и уже говорит нам о нас самих не только приятные вещи: *оно не только дарит нам свои духовные богатства, но и отражает наш собственный облик*, те вопросы, с которыми мы к нему обращаемся или не обращаемся (при отсутствии таковых), те тематические приоритеты, которыми обусловлен наш интерес к нему (или отсутствие такового).

В сравнении с наследием многих других русских мыслителей духовному наследию Г. П. Федотова все же повезло — оно издается. И хочется надеяться, что по мере его издания вокруг имени Федотова постепенно сложится группа настоящих профессионалов истории русской и мировой мысли, способных донести его до современных адресатов, к которым оно тоже было обращено.

ЛИТЕРАТУРА

1. Александр Мень: Лекция о Георгии Федотове. URL: <http://www.vehi.net/men/fedotov.html>.

2. Буббайер Ф. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. — М. : РОССПЭН, 2001.

3. Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Эндрю Блейн, Марк Раев, Джордж Уильямс. Сб. статей. Общ. ред. Ю. П. Сенокосова. — М. : Культура; Прогресс, 1995.

4. Иваск Ю. П. Георгий Петрович Федотов (1886-1951) // Опыты. — 1957. № 7. — С. 65–71.

5. Кантор В. К. Русские европейцы на Западе. Письма Ф. А. Степуна к Г. П. Федотову и В. В. Вейдле. Ф. А. Степун. Письма Г. П. Федотову. Письма к В. В. Вейдле (публикация и комментарии В. К. Кантора) // Вопросы философии. — 2009. № 6. — С. 106–115; 116–123.

6. Личный архив Ф. Либа в отделе рукописей и редких книг библиотеки Базельского университета. — UB Basel. Nachlass Fritz Lieb. Aa 324, 1–6.

7. Федотов Г. П. И. И. Фондаминский в эмиграции // Новый Журнал. — Нью-Йорк, 1948. № 18.

8. Федотов Г. П. Собрание сочинений / Сост., комм. А. В. Антощенко, С. С. Бычкова. — Т. XII. — М., 2008. — С. 240–256.

9. [Федотова Е. Н.] Георгий Петрович Федотов (1886–1951) // Г. П. Федотов: Лицо России. Сборник статей (1918–1931). — Paris: Ymca-Press, 1967. — С. I–XXXIV.

10. Fedotov G. Aus „Der neue Staat“ (1927). — Der neue Mensch (1938) // Dmitrij Tschizewskij und Dieter Groh (Hrsg.): Europa und Rußland. Texte zum Problem des westeuropäischen und russischen Selbstverständnisses. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959. — S. 558–559.

11. Hufen C. Fedor Stepun. Ein politischer Intellektueller aus Rußland in Europa. Die Jahre 1884–1945. — Berlin: Lukas Verlag, 2001.

12. Reichelt S. G. Nikolaj A. Berdjaev in Deutschland 1920-1950. — Leipzig: Universitätsverlag, 1999.
13. Russische Heiligenlegenden. Übersetzt und erläutert von G. Apel, E. Benz, W. Fritze, A. Luther und D. Tschizewskij / Herausgegeben und eingeleitet von Ernst Benz. — Zürich: Die Waage, 1953.
14. Sieveking V. Dmitrij Ivanovič Tschizewskij (23. 03. /04. 04. 1894–17. 04. 1977). Heidelberger Korrespondenznachlass. Inventar. Stuttgart 2008. S. 12. — Heid. Hs. 3881. Abt. C. Buchstabe F, 1. Kasten Fa-Fli (Mappe 10: Fedotov G. P.).
15. The Rare Book and Manuscript Library, Columbia University. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. G. P. Fedotov Papers. Box 1.
16. Tschizewskij D. Geschichte der altrussischen Literatur im 11., 12. und 13. Jahrhundert. Kiever Epoche. — Frankfurt/Main: Klostermann, 1948.
17. Tschizewskij D. Erzählungen über altrussische Heilige aus dem Kiewer Paterikon // Russische Heiligenlegenden / Herausgegeben von Ernst Benz. — Freiburg i. Br., 1963. — S. 99–120, 177–178.

ТВОРЧЕСКИЙ ПУТЬ ПЕТРА ФЕДОТОВИЧА НИКАНДРОВА (К 90-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)

Статья дает общие сведения о жизненном пути и интеллектуальном поиске профессора философского факультета Ленинградского государственного университета Петра Федотовича Никандрова, автора (совместно с А. А. Галактионовым) книги «Русская философия XI–XIX веков».

Ключевые слова: история русской философии, П. Ф. Никандров, Ленинградский государственный университет.

M. V. Sinyutin

Creative path of P. F. Nikandrov (To 90th Anniversary)

The article provides with general information about the life path and intellectual search of Petr Fedotovich Nikandrov, professor of the faculty of philosophy at the Leningrad State University, the author (jointly with A. A. Galaktionov) of the book “Russian philosophy of XI-XIX centuries”.

Keywords: history of Russian philosophy, P. F. Nikandrov, Leningrad State University

В обширном массиве советской литературы по истории русской философии выделяются совместные труды Анатолия Андриановича Галактионова и Петра Федотовича Никандрова. Их оригинальная и новаторская концепция отечественного философского процесса сложилась за два десятилетия их коллективного творчества. Принадлежат к одному поколению ленинградской интеллигенции, разделяя общие идеи в философии и марксистскую идеологию, они были самостоятельными личностями, и судьбы каждого сложилась своеобразно. Данная статья посвящается одному из участников этого уникального творческого союза — П. Ф. Никандрову.

Петр Федотович Никандров родился 1 декабря 1923 года в крестьянской семье из деревни Никитино Новоржевского района Псковской области. Он был первенцем у молодых Федота Никандровича и Татьяны Владимировны.

¹ Синютин Михаил Владимирович — доктор социологических наук, профессор кафедры экономической социологии факультета социологии СПбГУ, sinewtin@yandex.ru

На следующий год после рождения сына отец, демобилизовавшись из рядов Красной Армии, уехал работать в Петроград, где стал трудиться на разных предприятиях чернорабочим. А мать с маленьким Петей оставались в деревне до 1928 года, потом тоже перебрались в Ленинград. Проживала семья на Васильевском острове, в районе Гавани. Родители работали на ситценабивной фабрике им. Веры Слуцкой.

Петр Никандров пошел в школу лишь в возрасте девяти лет. Но учиться ему было интересно. В 1940 году он, как большинство молодых людей того времени, вступает в ряды ВЛКСМ. К началу Великой Отечественной войны Петр Никандров закончил 8 классов. Из-за плохого зрения он не подлежал призыву в части Красной Армии и на фронте не был. Зато он состоял в дружинке МПВО Ленинграда. В 1941–1942 годах он работал в качестве рабочего без квалификации в ряде мастерских по ремонту обуви, металлических изделий, грузчиком на близкой ему фабрике им. Веры Слуцкой, и в ряде других мест. В дни блокады, в 1942 году, от истощения на руках у П. Ф. Никандрова умерли его родители. Оставшись один, Петр в крайне тяжелом состоянии был подобран дружинниками и доставлен в Покровскую больницу, где пролежал 4 месяца. Тем временем квартира Никандровых сгорела, и Петр, окрепнув, через райком комсомола пошел работать библиотекарем, поскольку мог там проводить много времени за любимым делом — чтением книг. Несколько позднее пришлось устроиться табельщиком в больницу, где прежде лечился. Продолжая работать, в 1944 году П. Ф. Никандров поступает в 9-й класс вечерней школы рабочей молодежи, а год спустя с отличием сдает экзамены на аттестат зрелости. Так прошла военная пора, и он был уже взрослым. П. Ф. Никандров награжден медалями «За оборону Ленинграда» (1944) и «За Доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» (1946).

Мечтая продолжить образование, П. Ф. Никандров после школы поступает на философский факультет ЛГУ. Однако по состоянию здоровья он вынужден был оставить учебу, а затем переехать в Выборг для работы заведующим отделом школ городского комитета ВЛКСМ. В 1947-м ему удастся возвратиться в Ленинград на философский факультет, который Петр Федотович заканчивает в 1951 году по специальности «философия» с присвоением квалификации преподавателя диалектического и исторического материализма и истории философии. Его окружала особая атмосфера послевоенного студенчества — часть студентов побывали на фронте, другие пережили блокаду или эвакуацию. Это были рано повзрослевшие молодые люди, серьезно и горячо тянувшиеся теперь к знаниям. В студенческой характеристике П. Ф. Никандрова мы читаем: «За время пребывания на философском факультете ЛГУ товарищ Никандров проявил себя дисциплинированным, серьезным студентом. Несмотря на то, что во время учебы ему приходилось встречать большие трудности из-за плохого зрения (инвалид II группы), товарищ Никандров глубоко и вдумчиво изучил преподаваемый материал. Хорошую учебу товарищ Никандров сочетал с большой общественной работой как по комсомольской линии, так и по линии СНО (работал комсоргом курса, руководил кружком истории философии). Принципиален, общителен, пользуется большим авторитетом на факультете» [9, с. 6].

С успехом окончив философский факультет ЛГУ, П. Ф. Никандров был рекомендован туда же в аспирантуру по кафедре истории философии, где обучался с 1951 по 1954 годы.

Огромное влияние на П. Ф. Никандрова оказал профессор М. В. Серебряков, определивший его научный интерес к русской философии. Именно он предложил начинающему исследователю пойти в аспирантуру и стал его научным руководителем, обозначив тему. После блестящей досрочной защиты 10 июня 1954 года Ученый Совет рекомендовал диссертацию к печати. Несмотря на различие возраста и положения, П. Ф. Никандров стал весьма дружен с М. В. Серебряковым, бывал у него дома, получил от него в подарок много книг. Во многом под влиянием научного руководителя он в своем творчестве пользовался марксистско-ленинскими принципами историко-философского исследования, учился мыслить по-ленински в отношении русского философского процесса.

Еще будучи аспирантом, 1 сентября 1952 года П. Ф. Никандров начинает читать лекции как преподаватель кафедры диалектического и исторического материализма философского факультета. А в 1954 году он становится ассистентом кафедры истории философии, где уже с 1956 года работает в должности доцента. Он был прекрасным лектором, вдохновенно передававшим молодежи интерес к русской философской культуре студентам философского, исторического и восточного факультетов ЛГУ.

По натуре очень коммуникабельный П. Ф. Никандров активно занимается общественной деятельностью. На протяжении всех лет обучения он вел большую пропагандистскую работу в Гатчинском Горкоме КПСС, Василеостровском РК КПСС и Институте акушерства и гинекологии, являясь руководителем группы и семинара консультантов. В 1951 году Петр Федотович становится кандидатом в члены ВКП(б), а в мае 1952 года решением Василеостровского РК ВКП(б) его принимают в члены партии.

Научный интерес П. Ф. Никандрова был в значительной мере сосредоточен на мировоззрении декабристов. Для П. Ф. Никандрова путь в науку был открыт исследованиями творчества П. И. Пестеля. Тут важно отметить обусловленность и последствия такого начала.

Во-первых, декабристы были важнейшим звеном в ленинской трактовке русского революционного движения. Их опыт важно было изучать в свете нового советского мировосприятия. И к тому же в связи со столетием выступления на Сенатской площади декабристское движение активно изучалось, пропагандировалось и становилось неотъемлемым атрибутом массового представления об отечественной истории¹. Интересное обстоятельство: один из наиболее просвещенных исследователей декабризма, участвовавших в юбилейной подготовке для общественности страны исторических материалов об участниках восстания, С. Н. Чернов, умер в блокадное время в оккупированном немцами Пушкине, оставив неопубликованной свою оригинальную работу о П. И. Пестеле [32]. Не зная этого, переживший бло-

¹ М. В. Нечкина утверждает, что только за 1925–1927 годы количество публикаций по декабристам в нашей стране достигло 1300 единиц [25, с. 342].

кадные тяготы П. Ф. Никандров начинает с того, на чем остановились его предшественники.

Во-вторых, военному поколению молодых людей декабристы импонировали тем, что, освободив Европу от агрессора, они могли по-новому смотреть на родину и желали ее обновления — особенно уничтожения крепостничества и монархии. И совсем не случайно далекий от политического официоза, прошедший войну выразитель многих умонастроений эпохи Булат Окуджава написал в 1971 году повесть о П. И. Пестеле [28]. Военное поколение, как и декабристы, надеялось когда-то на правительство, но было разочаровано. Правда этим внешним сравнением дело и кончается. П. Ф. Никандров хоть и не участвовал в боевых действиях, был ярким выразителем идей своего поколения.

Советскую философию долгое время интересовали в большей степени философские взгляды практиков политической борьбы. Но меняющаяся жизнь не проходит мимо философии. И даже сама философия участвует в происходящих переменах. А образ декабристов в отечественной истории — это важный узел, от оценки которого зависит многое в интерпретации судеб России. Поэтому окончание сталинской эпохи нацеливало на новые исследования декабристского движения. Показательно, что книга Петра Федотовича вышла в том же году, что и основной двухтомный труд ведущего советского декабристоведа М. В. Нечкиной «Движение декабристов» [24]. П. Ф. Никандров отмечал, что в отечественной литературе о декабристах рассматривают фактическую сторону революционного движения, и мало — идеологию. Поэтому он ставит перед собой задачу исследовать философские черты мировоззрения лидера декабристов — П. И. Пестеля.

Используя за основу ленинскую оценку декабристов, П. Ф. Никандров пристальное внимание уделяет рассмотрению конкретно-исторических условий русской действительности того времени. Однако в силу ограниченности исторического материала, а также специфики творчества П. И. Пестеля, когда философские взгляды, подчиненные задачам революционных преобразований, превращаются в средство и переплетаются с социально-политическими идеями так, что их не всегда можно отделить, П. Ф. Никандров вырабатывает подходящий для данного случая прием, ставший впоследствии элементом изучения всего философского процесса в России. Он предлагает очень внимательно присмотреться к различным обстоятельствам жизни и деятельности П. И. Пестеля, к его связям и взаимоотношениям с другими людьми, о воззрениях которых можно судить более определенно [26, с. 69–70]. Так в частности, решается спорный прежде вопрос о принадлежности П. И. Пестеля к материализму или идеализму в пользу первого.

В своих воззрениях на общество П. И. Пестель, по оценке П. Ф. Никандро́ва, вышел за пределы идеалистического воззрения на историю, сделав шаг к ее материалистическому пониманию, тем самым, опередив своих предшественников и современников в Западной Европе.

Не умея правильно объяснить происхождение классов, П. И. Пестель открыл в современном обществе классовую борьбу и даже высказал мысль, хотя

и в форме догадки, что история общества движется борьбой народа с его угнетателями... При этом вождь декабристов не только связывал существование классов с экономикой и придавал большое значение материальным интересам людей, но сделал попытку объяснить и борьбу между классами, исходя из экономической основы общества» [26, с. 96].

Такие выводы могли послужить основанием причисления П. И. Пестеля к когорте наиболее передовых мыслителей эпохи. Но вместе с тем П. Ф. Никандров приводит аргументы в пользу того, что П. И. Пестеля, порвавшего в своем мировоззрении с идеологией дворянства, нельзя назвать идеологом «вполне определенного, сколько-нибудь зрелого класса» [26, с. 121].

Необходимо признать, что выводы Петра Федотовича о П. И. Пестеле последовательно вытекали из предложенной методологии. Основные подходы к творчеству П. И. Пестеля сохранились в последующих совместных трудах А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова по русской философии. Много позже, в 1988 году, авторы пятитомного труда «История философии в СССР» заслуженно выделили книгу П. Ф. Никандрова как единственную монографию о мировоззрении декабристов опубликованную в конце 50-х — начале 60-х годов XX века [21, с. 253].

Так сложилось, что не только первая, но и последняя работа П. Ф. Никандрова были посвящены декабристам. Вряд ли стоит искать в этом какой-то особый смысл. Причиной тому, скорее, были частные ситуативные обстоятельства его жизни. Содержательно в последней работе П. Ф. Никандров держался усовершенствованных воззрений на декабризм, разработанных совместно с А. А. Галактионовым, о чем свидетельствуют значительные совпадения с текстом «Русской философии IX–XIX вв.». В целом же работы П. Ф. Никандрова о декабристах формировали ту тенденцию, которая изменила за пятьдесят лет в общественном сознании образ декабристов — от отрицательного в 20-е годы (представители дворянско-офицерского эксплуататорского сословия, хоть и боровшиеся с самодержавием), к положительному в 70-е годы (свободомыслящие русские интеллигенты, носители просветительской духовности).

В отличие от первой монографии, написанная к 150-летию восстания декабристов книга «Революционная идеология декабристов» [27] была предназначена для массового читателя, и скорее популяризирует ранее созданную концепцию. Но и здесь П. Ф. Никандров, также как и ранее, подчеркивает свой интерес, прежде всего, к идеологии декабризма, к их мировоззрению во всем спектре философских, социологических и общественно-политических взглядов. Помимо идей П. И. Пестеля, автор останавливается на взглядах И. Е. Якушкина и М. С. Лунина, а также ищет истоки их мировоззрения, анализирует взаимовлияние и отслеживает воздействие на А. И. Герцена. Выбранная методология наводит П. Ф. Никандрова на мысль, что, приобщившись к европейскому просвещению, деятели декабристского движения, все же сформировали свое мировоззрение на основе русской действительности, обдумывая ее проблемы, и были воспитаны более борьбой с наполеоновскими агрессорами в 1812 году, чем последовавшим походом в Европу.

В жизни П. Ф. Никандрова был еще один момент его историко-философского творчества, для многих авторов остающийся теперь незамеченным — это серия биографических статей, написанных в 1960–1970-е годы для «Философской Энциклопедии» [31], весьма обстоятельного и полезного издания советского периода. В то время они считались престижными публикациями. В разные тома этого капитального труда вошли шесть его историко-философских статей: о А. П. Барятинском, П. И. Борисове, Н. А. Добролюбове (совместно с А. А. Галактионовым), Н. А. Крюкове, П. И. Пестеле и И. Д. Якушкине. В этой связи можно отметить, что практически все произведения П. Ф. Никандрова были, как говорится, под рукой у отечественных философов, оказывали непосредственное воздействие на их умы и ход философского процесса в целом.

В значительной степени благодаря образованию и укреплению научного тандема А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова 1960-е годы оказались самыми плодотворными в научной карьере Петра Федотовича. Он много пишет, читает лекции по любимому курсу русской философии на философском факультете и по истории философии на других факультетах ЛГУ, находится в гуще факультетской жизни. П. Ф. Никандров раз за разом исполняет обязанности то заведующего кафедрой истории философии, то декана философского факультета. В 1968 году он занимает должность профессора. Занимаясь общественной работой, как тогда говорили, П. Ф. Никандров неоднократно избирался членом партийного бюро и председателем профбюро факультета. Он много руководит дипломантами и аспирантами кафедры истории философии. С августа 1963-го по февраль 1964 года П. Ф. Никандров находился в научно-педагогической командировке в Монгольской Народной Республике. За большую и плодотворную работу по подготовке монгольских национальных кадров он имеет благодарность в приказе ректора Монгольского Государственного университета. В 1964 году П. Ф. Никандров отправляется в Москву и становится слушателем Института повышения квалификации преподавателей общественных наук при МГУ.

Кроме специализации на идеологии декабристов, но уже исключительно вместе с А. А. Галактионовым, П. Ф. Никандров уделил особое внимание идеологии народников, что выразилось в написании совместной книги «Идеологи русского народничества» [11]. Она обозначена авторами как очерки о жизнедеятельности и мировоззрении главных теоретиков народничества — П. Л. Лаврова, М. А. Бакунина, П. Н. Ткачева, Н. К. Михайловского и П. А. Кропоткина. Здесь, как и в ситуации с декабристами, несмотря на обширную уже имеющуюся советскую литературу, ее основной массив представляли труды по гражданской истории или литературоведению. Философско-социологические стороны творчества народников рассматривались мало. Если не считать политизированные и односторонне-негативные публикации 1920–1930-х годов, А. А. Галактионов с П. Ф. Никандровым и в данной области истории философии оказались опять таки впереди. Лишь после появились работы В. Г. Хороса, В. А. Малинина, Б. М. Шахматова, В. Ф. Пустарнакова и др.

Весьма примечательно, что в данной книге А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров реализуют исследовательскую схему, апробированную в «Истории русской философии», и более основательно раскрытую в «Русской философии XI–XIX вв.». Творчество отдельного мыслителя рассматривается последовательно в разрезе его жизни и деятельности, философии и социологии.

Авторы называют народничество крупнейшим течением русской общественной мысли и важным этапом русского освободительного движения, завершающим революционно-демократический период и подготавливающим пролетарский период. Народничество как идеология, в их понимании, покоилось на иллюзии некапиталистического пути развития России к социализму через общину, отражая противоречивые интересы крестьянской буржуазии. Но существенно то, что А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров пришли к выводам о движении народнической философии от материализма русских революционных демократов, в лице А. И. Герцена и Н. Г. Чернышевского, в сторону идеализма. Этот вопрос, в частности стал предметом критики со стороны В. А. Малинина [23]. Кроме того, предложенные выводы влияли на определение теоретической ценности народнического наследия. А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров главным образом стремились продемонстрировать, что идеологи народничества отражали состояние умов своего времени.

Третье направление особого интереса А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова было связано со славянофильством. Сегодня общепризнано, что они оказались действительно первыми советскими учеными, исследовавшими это течение русской философии. До выхода их статьи «Славянофильство, его национальные истоки и место в истории русской мысли» [18] в отечественной литературе утвердилась характеристика славянофилов как реакционной помещичьей философии и идеологии. Ее скорее можно было назвать политическим ярлыком, чем научно-исследовательским утверждением. И вот ленинградские историки предлагают совершенно иное видение, бросающее вызов сложившимся взглядам. Стоит ли удивляться, что статья моментально была переведена на английский язык и опубликована на Западе [2]. Правда, авторам так и не суждено было узнать об этом.

Прежде всего, поставив перед собой задачи привлечь внимание научной общественности к проблеме славянофильства и наметить пути ее решения, А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров смогли успешно с ними справиться. Статья привлекла внимание не просто темой, но главное тем, что авторы выявляли, что представления о славянофилах в советских исследованиях не соответствуют научным требованиям. Это вынуждены были признать впоследствии даже авторы пятитомной «Истории философии в СССР» [21, с. 269].

А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров обратили внимание на самобытность славянофильского мышления, противостоявшего и европейскому рационализму и сциентизму русских революционных демократов. Славянофильство было раскрыто как своеобразная форма национального самосознания, поставившая славянский вопрос и проблему особого пути России. Авторы пересмотрели сложившуюся оценку политических взглядов славянофилов, отметив их оппозиционный, антикрепостнический характер. Они сумели указать на перемену в отношении к славянофилам русских революционных

демократов, и на усиление влияния первых на вторых. В итоге напрашивался вывод идущий вразрез с привычными тогда оценками, что формулировать и решать острые передовые проблемы могут не только материалисты, но и идеалисты. Это был целый взрыв в историко-философских исследованиях той эпохи, затронувший и другие сферы духовной жизни общества.

И все же наиболее весомым научным достижением П. Ф. Никандро́ва следует признать совместную с А. А. Галактионо́вым разработку самостоятельной концепции истории русской философии, поэтапно воплотившуюся в ряде монографий. Все началось с того, что перед молодыми преподавателями философского факультета ЛГУ в середине 50-х годов была поставлена задача создания курса истории русской философии. Это совпало и с их внутренними устремлениями. На тот момент они были готовы к решению подобной задачи — имели необходимый опыт и достаточно сил. Нужна была отправная точка в виде методологии построения концепции русской философии. Вряд ли кого удивит сегодня то, что они руководствовались марксистско-ленинской теорией. Иначе и быть не могло. Однако то, как это было сделано и делалось, имеет принципиальное значение. Другими словами, речь идет о понимании ими существа марксистской истории философии, нарушать рамки которой вовсе не входило в их помыслы. Таковы были, в общем-то, их убеждения, поэтому с полной уверенностью П. Ф. Никандро́ва и А. А. Галактионо́ва следует причислять к марксистскому направлению в истории философии. Таковыми они и вошли в историю сами.

Направления разработки собственной методологической линии А. А. Галактионо́в и П. Ф. Никандро́в обозначили в ряде публикаций о положении в отечественной истории философии. В 1956 году были опубликовали две их критические статьи в «Вестнике ЛГУ» и в «Вопросах философии» [14; 19]. Предметом рассмотрения был только что вышедший двухтомник «Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР», подготовленный Институтом философии Академии Наук СССР совместно с кафедрой истории русской философии МГУ, то есть самыми маститыми специалистами в стране. Соглашаясь, что труд московских коллег является лучшим к тому моменту изданием по истории отечественной философии, ленинградцы отмечают, что он хоть и отражает современное состояние исследований, но не соответствует возросшим научным требованиям. Чтобы привлечь внимание к вопросам методологического характера, главным недостатком книги обозначается схематизм выявления логики философских систем, выступающий в виде анкетно-цитатного метода. Ленинградцы открыто указывают на работу И. В. Сталина «О диалектическом и историческом материализме» [30] как на источник популярности такого подхода у наших историков. Кроме того, они показали, что текст «Очерков» не скомпанован, в единое целое, в нем отсутствует четкая периодизация, а философский процесс в России значительно модернизируется по сравнению с действительностью и предмет односторонне сведен к истории материалистической философии. Авторы указали также на ряд ошибочных положений и фактических погрешностей. В общем, критика оказалась по истине разгромной.

В общественной мысли СССР того периода и в исторической науке в частности вызревала и находила различные выражения мысль о важности соблюдения научного принципа историзма и преодоления вульгарных политизированных подходов в освоении действительности. Поэтому М. Т. Иовчук и И. Я. Щипанов так или иначе вынуждены были публично признать неправоту по некоторым основным пунктам критики [20; 33]. Но не ответить они, видимо, не могли, хотя, по сути, и отвечать-то было нечем. А раз полемика не очень складывалась, в ход шли другие средства. Публикации П. Ф. Никандрова и А. А. Галактионова всячески стопорились, там, где приходилось упоминать их труды, можно было увидеть смехотворно ничтожное, скупое перечисление достоинств и мелочно придирчивое, словоохотливое выпячивание мало значимых моментов. Но если бы только так. По большому счету им мешали работать и не давали реализовать свои творческие планы. А. И. Володин много лет спустя прямо высказался, что А. А. Галактионов с П. Ф. Никандровым рисковали своей жизнью в борьбе против «щипановщины» [10, с. 3–8]. Этот феномен уже был объяснен в отечественной литературе, и от него пострадали не только ленинградцы, но и самостоятельно мыслящие москвичи. Московский историк философии Е. Г. Плимак в воспоминаниях откровенно писал, как

в годы борьбы против «щипановщины» мы все более осознавали, что столкнулись с деятельностью именитых тогда проходимцев, делавших карьеру (и немалые деньги!) на борьбе с «преклонением перед иностранщиной», «космополитизмом» и прочими «порочными явлениями» в идеологии, указуемыми «сверху» [29, с. 98].

По существу все было просто. Деятельность А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова вызывала неприятие в бюрократических научных и политических кругах тем, что они доказывали, что лучше понимают марксизм и историю русской философии. Проблема даже не в отдельных утверждениях, интерпретациях или выводах. И даже не в их собственной позиции. Если бы они отказывались от марксизма или осознанно видоизменяли его, это было бы им простительней в глазах тех, кто руководил наукой и идеологией. Но демонстративного превосходства и независимости суждений в исследовании русской философии им простить не могли.

Однако А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров не собирались отступать. В 1966 году, спустя десять лет после первых своих публикаций на этот счет, они печатают в «Философских науках» статью «Методологические проблемы истории русской философии», где вместе с новой критикой И. Я. Щипанова обозначают методологические проблемы истории русской философии, в частности назревший к тому времени вопрос специфики исследования национальных форм философского процесса по сравнению с всеобщей историей философии. Настаивая на относительной самостоятельности и собственной внутренней логике философского процесса в России, А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров показывают важность конкретного подхода, учитывающего обстоятельства места и времени исторических явлений.

Для историко-философской науки — пишут они, — важно прежде всего проанализировать преемственную связь по существу, а именно — показать, как каждое учение вытекает из предшествовавшего и как прокладывает дорогу последующему, показать вместе с тем, что вносит оно в познание законов природы, общества и мышления [13, с. 70].

Более развернуто авторы формулируют принцип историзма и вопрос периодизации, применительно к русской философии. И наконец, в заключении делается принципиальный вывод, что русская философия отличается тем, что является философией жизни, а не замкнута на умозрительном конструировании. Именно это свойство русской философии А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров рассматривают как источник ее высокой научной ценности, разносторонности, социально-политической актуальности, высокой гражданственности и гуманистичности.

Все свои методологические идеи А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров реализовали в собственном капитальном историко-философском труде. Пробным камнем будущего совместного систематического исследования стала учебно-методическая работа «Основные этапы в истории русской философии» (1958) [15], где еще эскизно были обозначены ключевые направления последующих разработок. К этому времени было известно, что А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров работают над фундаментальным трудом, и осуществление грандиозных планов — только вопрос времени. В университете многие поддерживали исследователей, благоприятствуя их творчеству и росту. Следующим шагом стало издание книги «История русской философии» (1961) [12]. Эта работа практически единодушно признается теперь как у нас, так и за рубежом важным сдвигом в изучении русской философии советской наукой [21, с. 246; 1, с. 215]. Авторы в начале еще именуют ее курсом, но это уже гораздо больше, чем учебное издание. Именно данный труд становится основой для защиты ими 16 июня 1966 года коллективной диссертации на соискание ученых степеней докторов философских наук. Стоит ли говорить, что защита на философском факультете прошла блестяще. Но потом был вызов в ВАК, где А. А. Галактионову и П. Ф. Никандрову пришлось дать бой уже откровенным противникам, многих из кого они остро критиковали в своих публикациях (И. Я. Щипанов, М. Т. Иовчук и др.). И наконец в 1970 году вышла их основная научная работа — «Русская философия XI–XIX веков» [16]. На страницах этой книги их концепция русской философии была высказана в наиболее полном виде. В 1989 году было второе издание работы, переработанное за два десятилетия А. А. Галактионовым [17]. Причем идея переиздания и направления совершенствования высказывались в совместной работе еще при жизни Петра Федотовича.

В общих чертах исследовательский подход выглядел следующим образом. Авторы интерпретировали историю философии в качестве развития одной из форм общественного сознания, взаимодействующей с другими формами на базе законов общественного развития и классовых отношений. В таком случае основой периодизации истории русской философии становилась теория общественно-экономических формаций, но таким образом, что А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров обращали внимание на опосре-

дованное влияние экономической структуры на общественную мысль, из чего следовало выделение семи исторических периодов. Принцип историзма раскрывался ими через преемственность и внутреннюю логику в развитии философской мысли, благодаря чему они определяли историческое место отдельного философа, генезис и плоды его творчества, вклад в философскую науку. Историко-философский процесс выступал в виде борьбы и чередования различных школ, за чем исследователи обнаруживали противоборство общественных сил. Разные классовые позиции и подходы к истолкованию действительности А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров выражали, по их собственному признанию, прежде всего, в борьбе материализма и идеализма, но не как изолированные друг от друга стороны, а как взаимодействующие, взаимно обуславливающие, взаимно обогащающие моменты, развивая весь философский процесс в целом.

Характерными чертами подхода ленинградских ученых были подчеркивание неразрывности историко-философского и историко-социологического процессов в русской истории, поиск так называемых сквозных проблем для разных исторических периодов и социальных слоев, использование принципа партийности как осознания зависимости научной мысли от объективных условий общественной практики, особенно в силу активного выражения людьми своих социальных интересов. Если полагать, что А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров стремились обратить внимание на своеобразие отечественной философской мысли, то вырисовывается еще ряд важных моментов: укорененность в русском мышлении православной идеологии; систематическое столкновение с западноевропейской философией; заимствование со сдвигом вперед, повлиявшее на преобладание практических решений перед системотворчеством; и связь с освободительным движением.

В итоге, несмотря на критику, а во многом даже благодаря тому, как и кем она велась, ленинградскую концепцию истории русской философии ожидал успех. Творчеством А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова интересовались студенты и ученые, философы и историки, деятели партии и культуры. Не случайно И. С. Кон, которого вряд ли можно упрекнуть в завышении оценки состояния философии в ЛГУ по причине сложностей его взаимоотношений в коллективе, подчеркнул в своих воспоминаниях высокий уровень истории русской философии, имея ввиду, конечно же, деятельность А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова [22, с. 57]. Приведу другой пример. Наблюдательный голландский специалист по русской философии Эверт Ван дер Зверде признался, что когда во время его посещения Ленинграда в продажу поступило второе издание «Русской философии XI–XIX веков», приобрести его удалось лишь из-под прилавка, что он обоснованно расценил как очевидный показатель общественного интереса [8, с. 43].

К слову посмотрим еще на одно любопытное, но немаловажное обстоятельство — восприятие творчества П. Ф. Никандрова и А. А. Галактионова за границей, восприятие, о котором не ведали даже сами ленинградские философы. Уже их статья об А. Н. Радищеве в 1956 году была выделена там за решительную критику подгонки под идеологические клише и расценивалась как знак постленинского возврата советских ученых к объективным

фактам истории [5, с. 15–16]. Подобная же участь ждала и публикацию о славянофилах [3, с. 276–277].

А. А. Галактионов с П. Ф. Никандровым попали в поле зрения зарубежных специалистов. О них пишут на английском, немецком и французском языках. Краткое сообщение о выходе книги «Идеологи русского народничества» появилось в 1972 году [7, с. 101–106]. Рецензия, правда небольшая, на первое издание «Русской философии XI–XIX веков» вышла в 1974 году [4, с. 302–303]. Наконец более обстоятельная рецензия на второе издание была напечатана в 1991 году [6, с. 77–79]. И это далеко не все случаи появления их имен на страницах зарубежной печати. Их цитируют иностранные исследователи в 60-е, 70-е, 80-е и в 90-е годы. Более того, о них продолжают писать и в XXI веке. А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров — имена, известные во всем мире среди специалистов по русской философии. Анализ материалов официального сайта Российской государственной библиотеки и Электронной библиотеки диссертаций демонстрирует порядка тысячи публикаций, имеющих ссылки на работы П. Ф. Никандрова и А. А. Галактионова, из них около 500 — в диссертациях. И с годами количество обращений к их творчеству лишь возрастает.

Но тогда, в 1970-е годы, судьба не сохранила творческий союз П. Ф. Никандрова с А. А. Галактионовым. В 1973 году Петр Федотович увольняется из университета и переходит на работу в Ленинградский финансово-экономический институт для заведования кафедрой философии.

Жизнь Петра Федотовича Никандрова трагически оборвалась 9 мая 1975 года...

ЛИТЕРАТУРА

1. DeBlasio A. Writing the history of Russian philosophy// Studies in East European Thought — 2011. N 63.
2. Galaktionov A. A. and P. F. Nikandrov, Slavophilism, its National Roots and its Place in the History of Russian Thought// Russian Studies in Philosophy — 1967. Vol. 6, N 2.
3. Goerdts W. Russische Philosophen und Rousseau in der *Filosofskaja Enciklopedija*// Studies in Soviet Thought — 1974. N 14.
4. Jeu B. Review: Russkaja filosofija XI–XIX vekov by A. A. Galaktionov, P. F. Nikandrov; La philosophie russe des XI–XIX siecles by A. A. Galaktionov, P. F. Nikandrov// Studies in Soviet Thought — 1974. 14 (3/4).
5. McConnell A. Soviet Images of Radiscev's Journey from St. Petersburg to Moscow// The Slavic and East European Journal — 1963. Vol. 7, N 1.
6. Nemeth Th. Review: Russkaja filosofija XI–XIX vekov by A. A. Galaktionov, P. F. Nikandrov// Studies in Soviet Thought — 1991. N 41 (1).
7. Scheibert P. Zu einigen sowjetischen Neuerscheinungen uber das Narodnices-tvo// Jahrbucher fur Geschichte Osteuropas. — Neue Folge. — 1972. Bd. 20, H. 1.
8. Van der Zweerde E. Recent developments in Soviet historiography of philosophy// Studies in Soviet Thought — 1990. N 39 (1).
9. Архив СПбГУ. — Ф. 1. Личное дело П. Ф. Никандрова.

10. Володин А. И. Три «П», или О современных версиях истории философии советского периода // Вопросы Философии. — 1997. № 11.
11. Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Идеологи русского народничества. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1966.
12. Галактионов А. А., Никандров П. Ф. История русской философии. — М.: Соцэкгиз, 1961.
13. Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Методологические проблемы истории русской философии // Философские науки. — 1996. № 4.
14. Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Насущные вопросы истории русской философии // Вестник ЛГУ. — 1956. № 28.
15. Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Основные этапы в истории русской философии. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1958.
16. Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия XI–XIX веков. — Л.: Наука, 1970.
17. Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX–XIX веков. — Л.: Наука, 1989.
18. Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Славянофильство, его национальные истоки и место в истории русской мысли // Вопросы Философии. — 1966. № 3.
19. Галактионов А. А., Никандров П. Ф., Федотов В. П. О серьезных недостатках в освещении истории отечественной философии // Вопросы Философии. — 1956. № 6.
20. Иовчук М. Т. О некоторых научных проблемах истории философии и общественной мысли // Вопросы Философии. — 1956. № 5.
21. История философии в СССР: В 5 т. — Т. 5, кн. 2. — М.: Наука, 1988.
22. Кон И. С. 80 лет одиночества. — М.: Время, 2008.
23. Малинин В. А. Философия революционного народничества. — М.: Наука, 1972.
24. Нечкина М. В. Движение декабристов: Т. 1–2. — М.: Издательство АН СССР, 1955.
25. Нечкина М. В. Русское революционное движение XIX века в советской историографии // Очерки истории науки в СССР. — М., 1966. — Т. IV.
26. Никандров П. Ф. Мировоззрение П. И. Пестеля. — Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1955.
27. Никандров П. Ф. Революционная идеология декабристов. — Л.: Лениздат, 1976.
28. Окуджава Б. Ш. Глоток свободы. Повесть о Павле Пестеле. — М.: Политиздат, 1971.
29. Плимак Е. Г. На войне и после войны (Записки ветерана). — М.: Весь Мир, 2005.
30. Сталин И. В. О диалектическом и историческом материализме // Сталин И. В. Сочинения. Т. XIV. — М.: Писатель, 1997.
31. Философская Энциклопедия / Гл. ред. Ф. В. Константинов: Т. 1–5. — М.: Советская Энциклопедия, 1960–1970.
32. Чернов С. Н. Павел Пестель: Избранные статьи по истории декабризма. — СПб.: Лики России, 2004.
33. Щипанов И. Я. Некоторые принципиальные вопросы истории русской философии // Философские науки. 1965. № 6.

Из архива русской мысли

К. В. Артем-Александров

МАЛОИЗВЕСТНАЯ СТАТЬЯ С. Л. ФРАНКА О ВОСПРИЯТИИ ГЕТЕ В РОССИИ

Сегодня в «Архиве русской мысли» читатель видит небольшую статью С. Л. Франка о восприятии Гете в России. Определенно, это не самая хорошая работа философа. Чувствуется, что начиная ее с некоторой тщательностью и неторопливостью, автор заканчивает скороговоркой. Но будем помнить, что любовное отношение к великим людям прошлого есть первый признак нашей образованности. Каждое их слово должно быть сохранено.

«Начиная с 1908 года, — однажды записал С. Л. Франк, — главным событием моей духовной жизни было знакомство с творениями Гете — не только с его поэзией, но и с его мало известным в России научным и религиозно-философским мирозерцанием — знакомство, оказавшим определяющее внимание на мое философское и духовное развитие» (Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 465) «Величавое, религиозно-уравновешенное, проникнутое благоговением к божественным основам мирового бытия и потому “консервативное” умонастроение Гете», которое принял С. Л. Франк, следуя примеру своего друга-наставника П. Б. Струве, было противопоставлено ими «обычной установке русской интеллигенции, которая по образу Белинского восторгалась гуманитарно-этической бунтарской установкой Шиллера». (Франк С. Л. Непрочитанное... С. 465).

Внимательное освоение идей Гете С. Л. Франк подтверждает рядом публикаций: в 1908 году он переводит статью Г. Зиммеля «Кант и Гете» и печатает ее в своей «Русской мысли». В следующем году в «Критическом обозрении» он дает рецензию на книгу А. Большовского «Гете, его жизнь и произведения». (Рецензия называлась «К характеристике Гете»). Затем, в «Русской мысли» в 1910 году он предложил статью «Из этюдов о Гете. Гносеология Гете», которую оценивал как первое выражение своей собственной мысли. Там же в 1913 году он публикует статью, озаглавленную «Зиммель и его книга о Гете» и, наконец, в 1914-м рецензирует «Тайны» Гете с предисловием Г. А. Рачинского. В предлагаемой статье С. Л. Франк называет еще одну статью — «Гете и проблема духовной культуры», опубликованную в знаменитой энциклопедии русской религиозной философии XX века — бердяевском журнале «Путь» (№ 32 за сентябрь 1932). Чтобы ощутить, как часто Гете присутствует в творчестве С. Л. Франка, достаточно взглянуть на именные указатели к его работам, изданным сегодня.

В 1915 г. в Петроградском университете С. Л. Франк защищает диссертацию «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» (по современному «табелю о рангах» это всего лишь кандидатская диссертация!). Органической составляющей мировоззрения С. Л. Франка, выраженного в этой книге, стали освоенные им идеи Гете. Быть может, статью «Гносеология Гете» следует определить как первый эскиз его диссертации. В ней он выделяет три значимых позиции в философии Гете, которые затем развил в «Предмете знания»:

а) реализм как признание гносеологического единства материи и сознания; б) признание «силы и богатства познающей души» в «живом знании», сочетающем в себе рациональное размышление и конкретную интуицию; в) признание творческой «открытости» бытия познающему субъекту, когда лишь от его «силы и богатства» зависит постижение бытия, которое «без противодействия» отдает себя тому, кто умеет подступиться к нему.

Таким образом с помощью Гете С. Л. Франк идет к главному содержанию «Предмета знания» — к тезису об «укорененности» познающего субъекта в бытии. Философская мысль не может не идти к новой онтологии, в которой субъект и объект оказываются соотносительными в высшем единстве, связующем их. С. Л. Франк зовет от Канта и неокантианцев «назад» — к Платону и Плотину, а в качестве первого переходного звена в таком движении у него выступил Гете с его непосредственным сознанием реальности как «первичным гносеологическим фактором, пред которым должна склониться любая теория».

Но публикуемая статья С. Л. Франка — о другом. Она — о вхождении Гете в Россию, о его существовании в нашей литературоцентричной культуре. Статья была написана на немецком языке и опубликована в журнале «Germanoslavica» (№ 1 за 1932/1933), издаваемом Славянским институтом и Немецким обществом славистики в Праге. Целью журнала было исследование немецко-славянских культурных отношений. На этот раз, отмечая сто лет со дня кончины великого немца, журнал посвятил два специальных номера теме «Гете и славяне».

С. Л. Франк предупредил читателя, что его статья не претендует на полноту раскрытия темы. Она написана наспех по просьбе редакции с тем, чтобы дополнить и уточнить содержание доклада известного историка литературы, в прошлом профессора Харьковского университета, а после Октября проживавшего в Белграде Алексея Львовича Погодина (1872–1947). Его доклад «Гете в России», сделанный в Русском Научном институте в Белграде 19 декабря 1931 года, был напечатан в третьей тетради «Германославики» за 1931/1932 год.

С. Л. Франк, не претендуя на концептуальность в описании проблемы, хочет только подчеркнуть стабильность и значительность воздействия Гете на русских. Персоналии в статье А. Л. Погодина он дополнил именами И. С. Тургенева, А. С. Герцена и А. А. Григорьева, без которых отечественная гетеана неполна. А. Л. Погодин завершает свою статью именами Мережковского, Иванова и «Перепиской из двух углов», рассуждая следующим образом: со времени господства позитивизма и нигилизма «Гете в русском обществе был почти забыт», а к новой жизни его имя возвратили символисты. «Должно

было пройти много времени прежде чем в России развилось более тонкое общественное сознание, которое стало почвой для восприятия французского мировоззрения. Носителями такого сознания были некоторые литераторы, которые группировались вокруг Мережковского и Иванова». С. Л. Франк, напротив, дает — правда, только перечислением, более широкий круг имен.

Наконец, очень заметно расхождение Франка и Погодина в решении вопроса о восприятии Гете Пушкиным. Франк упорно говорит об их духовной близости, а «Сцену из Фауста» полагает очень высоким творением Пушкина, инспирированным, конечно же, Гете. Погодин, напротив, приводит множество фактов, свидетельствующих об обратном; например, наличие в библиотеке Пушкина двух неразрезанных иностранных книг о Гете, то, что Пушкин не откликнулся на кончину Гете и т.п. Что касается «Сцены из Фауста», то Погодин к ней более чем холоден: «Фауст пушкинской сцены — это, с одной стороны — опера, в которой тенор сладким голосом выводит итальянские мелодии, а с другой — Евгений Онегин, одетый в средневековый костюм».

Почтительное отношение русских к Гете, о котором в своей небольшой заметке поведал С. Л. Франк, имеет объяснение. Философ предложил его в известном докладе «Русское мировоззрение» (1926), в котором он отмечает «особенно глубокие, родственные отношения между немецким и русским духом». С. Л. Франк рассуждает так. Трансцендентальный идеализм не по вкусу русскому. Но если рассмотреть немецкий классический идеализм в исторической перспективе, как «исторически обусловленное ответвление и своеобразное выражение немецкой мистики» и поставить его «в ряд духовного развития, берущего начало у Майстера Экхарта, Николая Кузанского, «Немецкой теологии» и ведущего через Себастиана Франка, Якоба Беме и Ангелуса Силезиуса к Баадеру, Шеллингу и Гегелю, к Шиллеру, Новалису и Гете», то оказывается, что именно немецкая мистика, метафизика и философская поэзия «сильно, глубоко и плодотворно» воздействовали на русский дух. Доклад С. Л. Франка кончается словами: «Религиозная суть русского духа непосредственно ощущает, так сказать, свое частичное родство с философской сутью немецкого духа» (Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 195). Напомним только об одном из множества примеров, приводимых С. Л. Франком. Он знает, что в некоторых русских сектах «Аврора» Беме почитается как Священное писание, а поэзию Тютчева философ прямо называет переложением теософии Беме.

Личное отношение Франка к Гете выразительно представлено статьей «Гете и проблема духовной культуры». По убеждению Франка, Гете, живший в эпоху великих потрясений европейского мира — Французская революция и наполеоновские войны, — сознавал «мучительную, трагическую дисгармонию между упованиями личности и мировым порядком», но нашел, что только через «добровольное подчинение личности божественно-вселенской иерархии, через внутреннее соучастие и служение личности в божественном всеединстве» (Путь. 1932, сентябрь № 32. С. 85). Это было убеждением и образом жизни Франка.

ГЕТЕ В РОССИИ

Эффект присутствия Гете в России совпадает вообще с влиянием на Россию немецкого духа и немецкой литературы. Существенный поворот в этом отношении, как известно, состоялся в первые десятилетия XIX века. До этого русская образованность почти исключительно находилась под французским влиянием — помимо, разумеется, деятельности немецких учёных в России и влияния немецкой мистики на «свободных каменщиков». Произведения Гете были почти неизвестны, — за исключением «Вертера», переведенного несколько раз в 80–90-е гг. XVIII столетия. (В своем знаменитом «Путешествии из Петербурга в Москву» Радищев признается, что он плакал над Вертером «горючими слезами»; известный писатель и просветитель Новиков в своем «Драмматическом словаре» 1787 г.¹ упоминает наряду «со всем известной превосходной книгой «Вертер» также «Клавиго»). Очевидно, знанию о Гете в начале 19 столетия способствовали переселившиеся в Россию члены юношеского кружка Гете немецкие поэты Ленц и Клинггер². (Ленц скончался в Москве в бедности и забвении; Клинггер был позднее русским генералом и директором Пажеского военного корпуса в Петербурге. Из Петербурга он постоянно переписывался с Гете.)

Заслуга признания истинного, сначала поэтического величия Гете и введения его в русскую литературу, главным образом, принадлежит Жуковскому и также кругу его друзей, в особенности, воспитывавшимся в Геттингене братьям Тургеневым (сыновьям масона Ивана Тургенева)³, которые вообще

¹ «Драмматический словарь» 1787 года — полное название «Драмматический словарь или Показания по алфавиту всех Российских театральных сочинений и переводов, с означением имен известных сочинителей, переводчиков и слагаемой музыки, которая когда были представлены на театрах, и где, и в которое время напечатаны. В пользу любящих театральные представления». Словарь был напечатан в Москве, в типографии А. А. Сегодня высказано предположение, что автором его был не Н. И. Новиков, как об этом указано у С. Л. Франка, а А. Анненков — владелец типографии.

² *Ленц, Якоб-Михель-Рейнгольд* (1751–1792) — выдающийся немецкий писатель эпохи «бури и натиска», в семидесятые годы участник литературного кружка, руководителем которого был Гердер, а душою — Гете. С 1781 г. жил в Москве.

Клинггер Фридрих (1752–1831) — немецкий поэт времени «бури и натиска», с 1780 г. — гофмейстер цесаревича Павла Петровича; в 1802 г. стал директором Пажеского корпуса, а с 1811 г. — генерал-лейтенант. Разделял человечество на «людей» и «русских».

³ *Братья Тургеневы* — *Тургенев Николай Иванович* (1789–1871) — основоположник финансовой науки в России, декабрист, участник «Союза Благоденствия». С 1826 г. жил за границей. Чин и дворянство были ему возвращены по восшествии на престол Александра II; *Тургенев Андрей Иванович* (1781–1803) — поэт, служащий Московского архива Министерства иностранных дел, а затем — в Комиссии составления законов в Петербурге; *Тургенев Александр Иванович* (1785–1846) — литератор, член литературного общества «Арзамас», собиратель материалов по русской истории в европейских архивах, автор «Хроники русского» — писем о европейской культурной жизни 1820–1840 гг., друг А. С. Пушкина. Их отцом был Тургенев Иван Петрович (1752–1807) — директор Московского университета, масон.

сыграли большую роль в истории русской духовности первых десятилетий XIX века. «Дружеское литературное общество»¹ (основанное в 1801 г.) по свидетельству Александра Тургенева большей частью занималось немецкой поэзией и «пыталось, по мере своих сил, пересадить на русскую почву цветы поэзии Виланда², Шиллера и Гете». В этом отношении первой попыткой Жуковского было поэтическое переложение гетевской «Моей богини» (1808), за которой последовали известные многочисленные переводы лирики Гете. В 1819 г. сочинил он надпись к портрету Гете:

Свободу смелую приняв себе в закон,
Всезрящей мыслью над миром он носился,
И в мире все постигнул он –
И ничему не покорился.

(Пушкин нашел эти четыре строки «блестящими»). Жуковский лично познакомился с Гете только в двадцатые годы. Особенно важным было трехдневное общение с Гете в Веймаре осенью 1827 г., о чем Александр Тургенев подробно сообщил брату Николаю от 8 сентября 1827 г. В связи с этим Жуковский признавался, что он вместе с братьями Тургеневыми получил свое образование у Гете и Шиллера, и под их влиянием духовно вырос и развивался. Он написал стихотворение, в котором воодушевленно изобразил это свидание. Оно начинается словами: «Творец великих вдохновений! Я сохраню в душе моей очарование мгновений, столь счастливых в близи твоей» и заканчивается известными словами: «И для меня мой гений, Гете, животворитель жизни был!». По этому случаю Гете послал ему рукописную копию «Мариенбадской элегии»; он очень высоко ценил Жуковского. Можно сомневаться, была ли мягкая, женственная, лирически-меланхолическая натура Жуковского в состоянии понять истинное величие Гете; но наряду с классическим совершенством его переводов, нужно учесть суждение Пушкина, утверждавшего, что из всех русских Жуковский лучше всех понимал Гете.

Великий Пушкин, которому в русской литературе и в истории русской духовности принадлежит приблизительно такое же самое место, как и Гете в немецкой, и в некоторых отношениях был значительно ближе Гете, нежели Жуковский, всегда говорил о своей любви к Гете и преклонении перед ним, называя его «великим Гете», «немецким патриархом». Хотя юношеское духовное развитие Пушкина стояло под флагом французской литературы и по своей сущности он оставался чужд немецкой мистико-метафизической духовности, он рано признавал нравственно-религиозную серьезность немецкой

¹ «Дружеское литературное общество» начало свои собрания в январе 1801 г. и распалось уже в ноябре того же года. Оно было прообразом романтических кружков двадцатых годов. Андрей Иванович Тургенев был идейным руководителем его, а с ним сотрудничали А. С. Кайсаров и поэт А. Ф. Мерзляков. Позже к ним присоединились В. А. Жуковский, Александр Тургенев, А. Ф. Воейков и др. Общество изначально заявило о себе как противнике классицизма. В обществе было высокое поклонение Гете как романтическому гению, творчество которого свободно и всеобъемлюще.

² Виланд, Христофор-Мартин (1733–1813) — немецкий писатель эпохи Просвещения.

литературы, советуя ее в качестве противовеса поверхностному французскому просветительскому образу мысли. Как раз в этой связи он особенно высоко ценил Гете. Еще в раннем, овеянном просветительством периоде, он сообщал в письме 1825 года, «Читаю Библию, Святой Дух иногда мне по сердцу, но предпочитаю Гете и Шекспира». В своей статье о Байроне (1827 г.) он сказал: «Фауст есть высочайшее создание поэтического духа; он служит представителем новейшей поэзии, точно как Илиада служит памятником классической древности». Более высокий тон звучит у него в суждении о «Фаусте» приводимом в известных воспоминаниях Александры Смирновой¹: будто бы «Фауст» мир для себя, как «божественная комедия», «альфа и омега человеческой мысли в христианскую эру»; он содержит больше идей, мыслей, философии, чем встречаются у немецких философов, вместе взятых». Сам Пушкин обращается к теме Фауста в известном драматическом фрагменте², который принадлежит философски к глубочайшим творениям его духа. Фаустовская тоска изображается здесь как пресыщение всеми земными удовольствиями свойственное «любому разумному существу» и произрастающее из последней метафизической сущности духа.

В начале двадцатых годов в Москве образовался кружок юных шеллингианцев, руководителем которого был романтический писатель князь В. Одоевский³. В частности, в мир идей Шеллинга их вводил профессор Павлов⁴. Символом веры кружка было почитание Гете. В первом органе этого кружка — в альманахе «Мнемозина» (1824–1825) школьный товарищ Пушкина Кюхельбекер написал восторженную статью о Гете⁵. В другой статье

¹ Смирнова Александра Осиповна, урожденная Россет (1810–1882) — писательница, фрейлина императриц Марии Федоровны и Александры Федоровны. Была дружна с В. А. Жуковским, Н. В. Гоголем, А. С. Пушкиным и многими другими литераторами. Ее дневниковые записи и воспоминания являются ценным историко-культурным источником. Ее дочь в 1895–1897 гг. издала «Записки А. О. Смирновой. Из записных книжек 1826–1845 гг.», в которых содержится немало придуманного издательницей.

² С. Л. Франк напоминает о пушкинском «Сцене из Фауста» (1825).

³ Речь идет об «Обществе любителей» возникшем в 1823 г. Его председателем был князь Владимир Федорович Одоевский (1803–1869) — универсально одаренный человек — философ, писатель, литературный и музыкальный критик. Секретарем Общества был выдающийся юноша Дмитрий Владимирович Веневитинов (1805–1827) — поэт, критик и один из творцов русской национальной философии.

⁴ Павлов Максим Григорьевич (1792–1840) — профессор физики, минералогии и сельского хозяйства, доктор медицины. С 1820 г. в Московском университете читал лекции по минералогии и сельскому хозяйству, проповедуя натурфилософское учение в духе Шеллинга и Окена.

⁵ «Мнемозина» — альманах в четырех книгах, издаваемый В. Ф. Одоевским и В. И. Кюхельбекером. Здесь печатались А. С. Пушкин, Е. Баратынский, М. Г. Павлов. Цель издания — «распространение новых мыслей, блеснувших в Германии», в частности, идей немецкого романтизма — любви к свободе, идею народности. В первой книге 1824 г. лицейский товарищ А. С. Пушкина, поэт, теоретик романтизма, декабрист Вильгельм Карлович Кюхельбекер (1797–1846) напечатал «Отрывки из путешествия по Германии», где рассказал о своем свидании с Гете.

(«О направлении нашей поэзии») он противопоставил «недозревшего Шиллера» и «однообразного Байрона» «великому Гете» и «огромному Шекспиру». Журнал этого кружка «Московский вестник», основанный в 1827 г. Погодиным и издаваемый в союзе с Пушкиным¹, целиком стоит под знаком Гете; почти в каждом его номере имеются переводы Гете и соображения о нем. Первый номер открывался портретом Гете, нарисованным юным шеллингианцем Мальцевым². После драмы Пушкина «Борис Годунов» — литературной сенсации года — сразу же шел перевод монолога Фауста из сцены «Лес и пещера». В следующих номерах публиковались как поэтические, так и прозаические произведения Гете (в особенности эстетического содержания). Издатель Погодин перевел «Геца», а его ближайший сотрудник, историк литературы Шевырев, написал о переводе статью³. Перевод тем же Шевыревым интермедии «Елена» и сделанный им анализ ее произвели особенную сенсацию⁴. В страстном споре «романтиков» из «Московского вестника» и их противников — «классиков» сами суждения о Гете стали более глубокими.

Поставщик новостей из Петербурга для немецких газет Борхард⁵ переслал Гете перевод шевыревской статьи, на что Гете ответил письмом, опубликованном в «Московском вестнике». Среди прочего в письме Гете писал: «Для меня все еще было неожиданным встретить в отношении ко

¹ «Московский вестник» — журнал философско-литературной направленности, издаваемый в 1827–1830 гг. (с 1829 г. выходил в форме альманаха). Редактором его был Погодин Михаил Петрович (1800–1875) — историк, писатель, журналист, общественный деятель. Журнал считался органом «веневитинского кружка» и казался правительству либеральным изданием. Соредактором журнала был один из Любомудров Николай Матвеевич Рожалин (1805–1834), а потом Шевырев Степан Петрович (1806–1864) — поэт, критик, историк литературы. Направление журнала и его программа были заданы идеями Д. В. Веневитинова. Шеллинг и Гете были кумирами журнала. В журнале печатались А. С. Пушкин, А. С. Хомяков, Н. М. Языков, Д. В. Давыдов и другие замечательные поэты.

² Мальцев Иван Сергеевич (1807–1880) — один из «архивных юношей», шеллингианец, друг А. С. Грибоедова, первый секретарь русской миссии в Персии, единственный, кто остался в живых после ее разгрома в 1829 г.

³ Статья С. Т. Шевырева о переводе Погодиным «Геца» была опубликована в двенадцатой части «Московского вестника» за 1828 г. в разделе «Критика». «Эта статья Шевырева — не только первый в русской литературе опыт изучения Гете, но и апология исторического реализма, вызвавшего на сцену народные массы и похоронившего навсегда ложноклассическую трагедию королей и героев» (Дурылин С. Русские писатели у Гете в Веймаре // Литературное наследство. Т. 4–6. М., 1932. С. 454).

⁴ Статья С. Т. Шевырева с анализом интермедии «Елена» была помещена в «Московском вестнике» за 1827 г. (часть 6, № 21) и имела название «Елена», классико-романтическая фантазмагория. Междудействие к Фаусту из ст. Гете (Helena, klassisch-romantische Phantasmagorie. Zwischenspiel zu Faust). «Елену» он характеризует как произведение символическое.

⁵ Борхард Николай (1797–1857) — обрусевший немец, преподаватель Благородного пансиона при Московском университете и в Первом кадетском корпусе.

мне, на отдаленном Востоке, чувства столь же нежные, сколько глубокие, коих милее и привлекательнее вряд ли мы можем найти на нашем Западе, уже многие столетия идущем к образованию. Разрешение проблемы, или, точнее сказать, узла проблем предложенных в моей Елене, разрешение столь же удовлетворительное, проницательное, сколько простосердечное — не могло не удивить меня...»¹.

Пушкин был в восхищении от этого триумфа Шевырева и поражения его противников. Гете с похвалой упоминает статью Шевырева наряду с соответствующими работами шотландца Карлейля и француза Ампера в своих соображениях в «Искусстве и древности»².

Большим поклонником Гете в этом кружке был гениальный, скончавшийся в двадцатилетнем возрасте поэт Веневитинов, который предлагал Пушкину воспеть великого Гете — «наставника нашего, твоего наставника», освоить его темы. Веневитинов думает, что последним словом устремленного к небу духа Гете должно быть имя Пушкина³. Пушкинским ответом стал упомянутый известный фрагмент о Фаусте. Для князя В. Одоевского Гете был «центральной личностью человечества»; все его творчество стоит под знаком Гете. Он написал сочинение о «Вильгельме Мейстере», а эпиграфом его собрания новелл «Русские ночи» (в духе «Серрапионовых братьев» Э. Т. А. Гофмана), стало суждение из «Годов странствий» о необходимости говорить притчами.

Вне кружка романтиков к почитателям и друзьям Гете принадлежал высокообразованный Сергей Уваров, специалист по классической филологии, автор ученых исследований об элевзинских мистериях, президент русской Академии наук и с 1832 г. Министр народного просвещения. Уваров питал большое уважение к Гете; он называл его «последним венцом Германии». В течении многих лет он состоял в личном общении с Гете и переписывался

¹ В одиннадцатом номере «Московского вестника» за 1828 г. в разделе «Смесь» были помещены «Письма к издателю М. Вестника» Н. Борхарда, затем «Письмо от Гете к г. Борхарду». Письмо Гете было дано с параллельным русским переводом. Борхард тоже порадовался за русских: «...такая оценка Гете показывает, что в иных сынах России зарождается благородное стремление к высокому и духовному знаку Благоприятный! Нравственные силы России да уравниются ея могуществу телесному».

² Гете с интересом ознакомился со статьей Шевырева о «Елене». Тогда же он получил еще два отклика на «Елену». Один из них был написан французом Жан-Жаком Ампером (1800–1864), профессором Сорбонны и Collège de France, а другой — Томасом Карлейлем (1795–1881). Три отзыва от представителей трех народов взволновали Гете. Он увидел разные национальные формы восприятия искусства: «Шотландец стремится проникнуть в произведение; француз — его понять; Русский — усвоить себе». Эти соображения Гете дал в заметке «Елена в Эдинбурге, Париже и Москве», помещенной во второй части IV тома (1828) «Искусства и древности». «Искусство и древность» — шесть книг, которые Гете издавал в 1816–1832 гг. под названием «Uber Kunst und Alterthum in Rhein — und Meingegenden». Здесь он делился с читателем своими соображениями об этих предметах.

³ См. стихотворение Д. В. Веневитинова «К Пушкину» (1826).

с ним. После смерти Гете он произнес в Петербурге содержательную речь в его память, появившуюся на французском языке в 1833 г.¹

Смерть Гете нашла в русской литературе поэтический отклик в стихотворениях Тютчева (который вообще очень родственен по сути с Гете в своей космическо-метафизической лирике) и Боратынского. Стихи последнего, полные глубокого смысла принадлежат к прекраснейшим творениям русской поэзии. Пессимист Баратынский, который сердечно чувствовал трагический антагонизм между человеческим духом и мировым порядком, утешает себя образом великого Гете, который «с природой одною он жизнью дышал»; если даже ничего нет за миром явлений, то могила Гете оправдала бы Творца².

Под знаком Гете стоял также кружок идеалистов тридцатых годов (Станкевич, Белинский, Боткин и др.)³. Белинский, сам не владевший немецким языком, был крайне восприимчив ко всем духовным воздействиям. Он прославлял пантеистическое настроение Гете во время гегелианского периода своего развития и резко отверг его в более позднюю эпоху этического радикализма, когда для него путеводной звездой стал героический идеализм Шиллера — «честного ходатая человечества».

В идеалистическом движении тридцатых годов родились два замечательных русских ума — романист Иван Тургенев и философствующий публицист Александр Герцен. Каждый на свой лад, они находились под влиянием Гете. Тургенев, который из всех русских XIX века, быть может, вообще обнаружил большее понимание немецкой сущности, говорил в одном письме к Герцену, что в своих религиозных воззрениях придерживается Гете. («Я придерживаюсь мнения Фауста:

Кто решится его назвать
Или сказать: “Я верю в него”
Кто воспримет его своим чувством
Кто осмелится сказать:
“Я в него не верю”?)⁴

¹ Уваров Сергей Семенович (1786–1855) произнес речь о Гете в собрании Санкт-Петербургской академии наук 22 марта 1833 г. Переведенная с французского философом-шеллингианцем И. И. Давыдовым, она была тогда же издана на русском языке.

² См. стихотворение Е. А. Баратынского «На смерть Гете» (1826).

³ Кружок идеалистов тридцатых годов — это известный литературно-философский «кружок Станкевича», известный по имени его вдохновителя Николая Владимировича Станкевича (1813–1840). Здесь участниками кружка С. Л. Франк назвал только Виссариона Григорьевича Белинского (1811–1848) и критика, очеркиста и переводчика Василия Петровича Боткина (1812–1869).

⁴ Это письмо А. И. Герцену от 10(22) апреля 1862 г. В нем И. С. Тургенев в ответ на предупреждение А. И. Герцена: «Ты эдак не дай стрелка в мистицизм» пишет: «В мистицизм я не ударился и не ударюсь; — в отношении к Богу я придерживаюсь мнения фауста...» (см.: Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем в 30 т. Письма в 18 т. Т. 5. М., 1988. С. 50–51).

По случаю перевода Фауста Вронченко (1844) Тургенев написал очень остроумную статью о Гете и Фаусте; особенно ценной для суждения о сильном воздействии Фауста в России является его рассказ «Фауст» (где изображается переворот в простой женской душе, вызванной чтением «Фауста»)¹. Александр Герцен, не только как публицист и политик, но и как мыслитель, как философ истории и культуры (в некотором отношении он являлся предшественником Ницше) с глубоким трагизмом внутренне пережил крушение веры в прогресс человечества, господствующее демократически-социалистическое мировоззрение и описал это в своих произведениях. Его настроением стало героическая резиньяция. В этом настроении ощутил он глубокую мудрость Гете, у которого миро- и жизнеутверждения идут рука об руку с резиньяцией; он постоянно ссылается на Гете, изречения которого он часто выбирает motto к своим суждениям.

Я могу упомянуть здесь еще одного оригинального русского мыслителя, быть может, наиболее своеобразного представителя русской литературы середины XIX века, критика и поэта Аполлона Григорьева. В пятидесятые годы в журнале «Москвитянин», выступая против утилитаризма и нигилизма, он защищал идею чистого искусства. Оценивая Пушкина как «наше всё», он также был горячим почитателем Гете. Он признавался, что «всегда штудировал» Гете, а в 1852 г. перевел для журнала «Вильгельма Мейстера». Там же в 1854 г. он опубликовал статью о Гете². Другом юности Григорьева был поэт Фет, тоже восхищавшийся Гете и переводивший множество его стихотворений и даже «Фауста»³.

В конце XIX и в XX веке в России о Гете писали: историк литературы А. Шахов, Д. Мережковский, Петр Струве (об отношении Маркса к Гете), Вяч. Иванов, Э. Метнер (гетеанец — брат известного русского композитора Николая Метнера), поэт Андрей Белый, который защищал понимание

¹ *Вронченко Михаил Павлович* (1801–1855) — переводчик. Перевел «Гамлета» (1828) и «Макбета» (1837) Шекспира, «Манфреда» Байрона, «Дядю» Мицкевича (1829), «Фауста» Гете (1844). Названная статья И. С. Тургенева — это «Фауст, трагедия. Соч. Гете. Перевод первой и изложение второй части. М. Вронченко». Она была опубликована в 1845 г. в журнале «Отечественные записки». «Фауст. Рассказ в девяти письмах» был напечатан в «Современнике» в 1856 г.

² *Григорьев Аполлон Александрович* (1822–1864) — поэт, литературный и театральный критик; «Москвитянин» — ежемесячный журнал, выходивший с небольшим перерывом с 1841 по 1856 г. под редакцией М. П. Погодина. Вел постоянную борьбу за «старые предания» против западничества. Статья А. Григорьева о Гете называлась «Журналистика. Библиотека для чтения. Январская, февральская и мартовская книжки. Статья лорда Джеффи о Вильгельме Мейстере». («Москвитянин» 1854. Т. 2. № 8 апрель. Кн. 2).

³ *Фет (Шеншин) Афанасий Афанасьевич* (1820–1892) — поэт, переводчик, меуарист. Переведенный им «Фауст» Гете был издан в Москве в 1882 (1-я часть) и в 1883 годах.

Гете у Р. Штейнера и автор этой заметки («Теория познания Гете» и «Гете и проблемы духовной культуры»)¹.

В русской духовной культуре последних полутора веков Гете играл выдающуюся роль. В дополнение к уже процитированному письму Гете о статье Шевырева, нужно упомянуть его мнение о русской литературе. Кошелев² (тоже из кружка шеллингианцев, друг Киреевского, основателя славянофильства), который в 1831 г. посетил Гете, писал: «Гете очень любит нашего Жуковского и вообще многого ожидает от русских». (Гете знал русскую лирику из антологии «Северный свет», которую на немецком языке составила русско-немецкая поэтесса Каролина Павлова)³. И Жуковский говорил (об этом сообщила в своих воспоминаниях Александра Смирнова), что «Гете предрекал русской литературе большое будущее».

Поистине пророческие слова!

¹ *Шахов Александр Александрович* (1850–1877) — приват-доцент Московского университета, историк литературы. После смерти несколько раз издавалась его книга «Гете и его время. Лекции по истории немецкой литературы XVIII века, читанные на Высших женских курсах в Москве». У Дмитрия Сергеевича Мережковского статья «Гете» была напечатана в московской газете «Русское слово» № 144 от 23 июня 1913 г. Петр Бернгардович Струве (1870–1944) в 1898 г. в журнале «Мир Божий» опубликовал статью «Маркс о Гете: к характеристике двух умов». У Вячеслава Ивановича Иванова (1866–1949) известна работа «Гете на рубеже столетий», написанная для коллективного труда «История западной литературы (1800–1910): эпоха романтизма» (1912). Эмилий Карлович Метнер (1872–1936) — руководитель символистского издательства «Мусагет» и брат композитора Николая Метнера (1879/1880–1951) написал «Размышления о Гете». Его «размышления» были направлены против трактовки Гете, предложенной антропософом Рудольфом Штейнером (1861–1925), учением которого увлекался поэт Андрей Белый (1880–1934), защищавший штейнеровскую трактовку в своей работе «Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности» (1917).

² *Кошелев Александр Иванович* (1806–1883) — публицист, журналист, общественный деятель, мемуарист. В 1884 г. в Берлине его жена издала «Записки Александра Ивановича Кошелева (1812–1883), а выдержки из его дневниковых записей о встрече с Гете были включены во второй том «Биографии Александра Ивановича Кошелева» (М., 1892), написанной Н. П. Колюпановым.

³ *Павлова Каролина Карловна* (1807–1893) — поэтесса, переводчица, прозаик. Она родилась в семье обрусевшего немца К. Яниша; с 1858 г. постоянно жила в Германии; но едва ли верно назвать ее русско-немецкой поэтессой. В 1833 г. в Германии издается ее сборник «Das Nordlicht. Proben der neueren russische Literatur» («Северное сияние. Образцы новой русской литературы»), куда вошли ее переводы стихотворений А. С. Пушкина, В. А. Жуковского, А. А. Дельвига, Е. А. Баратынского, Н. М. Языкова, Д. В. Веневитинова, русских и малороссийских народных песен, образцы новой русской прозы, а также десять своих стихотворений на немецком языке.

УДК 27

О. В. Метель*

ПРОБЛЕМА СВОБОДНОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО ПОИСКА В КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ: Э. РЕНАН И А. ЛУАЗИ¹

Автор анализирует исследовательские проекты французских католических интеллектуалов середины XIX — начала XX века, связанные с решением проблемы поиска интеллектуальной свободы в границах Церкви, рассматриваемой на примере отдельного узкого сюжета — использования принципов и методов историко-филологических дисциплин в экзегетических штудиях и исследовании прошлого Церкви. Автор приходит к выводу, что противопоставление науки и религии было обусловлено внешними факторами, отнюдь не являясь нормативным для многих мыслителей.

Ключевые слова: история католической Церкви, католический модернизм, историография французская.

O. V. Metel

The Problem of the free Research Results in the Catholic Church: E. Renan and A. Loisy

The author of this article examines problem of the free scientific research in the Catholic Church in the late XIX — early XX centuries. She studies A. Loisy, E. Renan`s conceptions of early history of the Catholic Church. It is the author's opinion that opposition of science and faith in exegetical research is not obligatory for catholic intellectuals.

Keywords: The History of the Catholic Church, Catholic Modernism, French Historiography.

Проблема соотношения науки и религии не является новой для европейского общественного сознания. Возникнув на заре Нового времени вследствие глубоких социокультурных трансформаций, вызванных различными факторами, в том числе Реформацией, книгопечатанием и накоплением новых

* Метель Ольга Вадимовна — младший научный сотрудник Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, olgametel@yandex.ru

¹ Исследование проводилось при финансовой поддержке РГНФ, контракт № 12-31-01319/12 «Путь от веры к разуму в творчестве католических интеллектуалов конца XIX – начала XX вв.: Альфред Луази».

сведений о человеке и окружающем его мире, она наиболее ярко заявила о себе в XIX веке, когда, по мнению большинства современных исследователей, научная и религиозная картины мира оказались в ситуации подлинного конфликта [1; 2]. Для современников основа данного конфликта состояла в существенных различиях между информацией, заключающейся в «книге Природы» и «книге Бытия». Образованный европеец искренне уверовал в возможности науки, предоставив ей монополию на истину и сделав нормативными ее способы постижения окружающей действительности. Последнее обстоятельство имело огромное значение для христианской Церкви, история которой предстала в совершенно новом качестве — объекта исследовательского интереса целого ряда дисциплин гуманитарного цикла, обратившихся к изучению первых веков христианства с инструментарием, используемым для анализа любого другого периода истории человечества¹. Причем полученные в ходе подобного анализа результаты нередко приходили в прямое противоречие с догматами католичества.

В ответ на подобное «вторжение» представители Церкви обратились к поискам средств защиты христианского учения, приняв, однако, по словам Э. Жильсона, постановку проблемы, которую избрали их противники. «Разум противопоставлялся вере и традиции, следовательно, считали они, он был врагом последних» [6, с. 62]. Консервативно настроенные католики настаивали на приоритете церковного учения и ограниченном использовании новейших научных достижений, которые ни в коем случае не должны ставить под сомнение христианские догмы. Подобные взгляды разделяли представители римской курии. Даже наиболее прогрессивно настроенный понтифик XIX столетия — Лев XIII — четко обозначил границы интеллектуальной свободы католического духовенства, которых надлежало придерживаться при изучении Священного Писания.

Католический толкователь,— гласила энциклика «Providentissimus Deus», ставшая символом либерального курса римского понтифика,— должен почитать важнейшим и священным долгом толковать тексты из Писания, смысл которых был подлинно заверен либо Священными авторитетами, вдохновленными Святым Духом, как это обстоит со многими текстами Нового Завета, либо Церковью, которой содействует тот же Святой Дух, либо торжественным суждением, либо ординарным и вселенским Учительством. Средства, которые использует его наука, должны убедить его, что лишь это толкование может поистине быть принято, по законам правильной герменевтики [6, с. 91–92].

Взгляды консервативно настроенных католиков и римской курии далеко не всегда находили поддержку у либерально настроенных католических интеллектуалов, стремившихся преодолеть разрыв между научными и теологическими изысканиями, ориентируясь на использование научного инструментария в своих экзегетических штудиях. В результате традицион-

¹ История христианства стала одной из предметных областей религиоведения, о чем наглядно свидетельствует процесс институционализации новой дисциплины. См. об этом, напр.: [34, р. XXI–XXIII].

но дебатлируемый в католической Церкви вопрос о свободе приобрел новое качество, представ в качестве вопроса о *свободе исследовательского поиска* в границах ортодоксии¹. Названная проблема включала в себя целый комплекс взаимосвязанных сюжетов, важнейшими из которых стали следующие: во-первых, роль догматических положений в изучении прошлого Церкви; а во-вторых, границы использования научных инструментов в деле познания священной истории. В рамках настоящей статьи мы представим различные мнения, высказанные французскими интеллектуалами, связанными с Церковью, относительно перспектив реализации принципов свободного исследовательского поиска в границах католичества. Так, Э. Ренан (1823–1892) оказался непримиримым противником союза науки и религии, настаивая на невозможности оставаться одновременно верным церковным авторитетам и принципам исторической критики. А. Луази (1857–1940), вплоть до своего отлучения, занимал прямо противоположные позиции, используя рационалистическую критику в качестве главного оружия в деле укрепления авторитета Церкви. Наконец, Л. Дюшен (1843–1922) придерживался скорее «средней линии», представляя историю первых веков христианства, при создании которой критика не должна была ставить под сомнение христианские догмы.

* * *

Радикальные взгляды Э. Ренана на перспективы взаимодействия «веры и разума» в деле изучения прошлого Церкви традиционно принято связывать с «духовным кризисом молодого Ренана». Напомним, что в 1845 году терзаемый сомнениями воспитанник одной из лучших французских семинарий — Сен-Сильпис — считал для себя невозможным служить одновременно «двум господам»: научному познанию истины и церковным авторитетам. После долгих размышлений он принял решение отказаться от духовной карьеры и посвятить свою жизнь научным исследованиям, специализируясь первоначально в области филологии.

Мне кажется, до сих пор я пришел к следующему несомненному результату: я не возвращусь больше к ортодоксии, но буду следовать по тому пути, на который уже вступил, т.е. цель моя — рациональный и критический анализ, — писал Э. Ренан осенью 1845 года в «оправдательном письме» аббату Конья, — Надеюсь, все знающие меня признают, что не выгоды удалили меня от католической церкви. Разве самые дорогие мне выгоды не принуждали находить ее истинной? Тех бурных рассуждений, против которых я должен был бороться, было бы достаточно, чтобы убедить в этом других. Мое сердце имеет потребность в христианстве; Евангелие всегда будет моей моралью; церковь дала мне воспитание, и я люблю ее... Я покидаю ее против воли... Но я не могу скрывать тех больных мест, которые я нашел в ней и которые нельзя обходить, раз дело идет о доктрине, которая держится только вся целиком и от которой нельзя оторвать ни одной части [15, с. IX].

¹ В рамках данной статьи мы оставляем без внимания историю споров о свободе и авторитете в католической Церкви, отсылая читателя к работам видных исследователей названного сюжета (см., напр.: [16]).

Более кратко данная мысль была сформулирована автором в 1881 году в речи, произнесенной в родном городе Ренана Трегье: «Да, я любил истину; я искал ее, я следовал за ней туда, куда она меня звала, не обращая внимания на те жертвы, которые она требовала от меня» [14, с. 94].

Воспитанный в лоне католической Церкви набожной матерью и с детства мечтавший о карьере священника, Ренан, по его собственному мнению, не выдержал «искуса» филологией, заставившей его усомниться в истинности христианских догм. Решающее значение в данном процессе имело знакомство будущего историка с немецким и древнееврейским (hébreu) языками, способствовавшее тому, что он не только «был поставлен лицом к лицу с Библией» [32, р. 264], но и получил возможность ближе познакомиться с немецкой культурой, в которой критические исследования библейских текстов и прошлого Церкви занимали значительное место.

Знакомством с еврейским языком Ренан был обязан аббату М.-А. Ле Гиру, отличавшемуся «глубоким знанием экзегезы и немецкой теологии» [32, р. 274]. О роли аббата М.-А. Ле Гира в жизни будущего филолога красноречиво свидетельствуют следующие слова: «М. Ле Гир преопределил мою судьбу; у меня был врожденный филологический инстинкт. В нем я нашел единственного человека, способного развить эту склонность» [33, р. 288]. О том, что семинаристу удивительно легко давалась грамматика еврейского языка, свидетельствует хотя бы тот факт, что уже осенью 1844 года Ренан получил право преподавания начального курса древнееврейского. Заметим также, что одновременно с изучением древнееврейского будущий историк два раза в неделю посещал занятия сирийского языка Э. Катрмера в Коллеж де Франс [33, р. 289]. Отзывы Ренана об Э. Катрмере были отнюдь не такими восторженными, как в отношении М.-А. Ле Гира, но он подчеркивал, что именно этому ученому он был обязан открытием мира светской науки. «Я увидел, что те вещи, которые интересуют священника, могут заинтересовать и светского исследователя» [33, р. 290].

Филологические штудии показали Э. Ренану изменчивость и даже ошибочность текстов Писания и в итоге лишили их в глазах семинариста статуса уникальных памятников, несопоставимых с иными литературными источниками [33, р. 293]. «Я нашел в них [текстах Библии] басни, легенды, следы широко распространенных сюжетов» [33, р. 293]. Но, пожалуй, больше всего семинариста удивила не столько сама изменчивость текстов Писания, сколько стремление ортодоксальной Церкви игнорировать или даже отрицать данный факт.

Иными словами, Ренан столкнулся с противоречием между теми результатами, которые предлагает филологический анализ текстов Писания, и интерпретациями, укрепившимися в Церкви.

Первоначально Ренан стремился найти «противоядие» в границах христианства, обратив свой взор к протестантизму. Высоко оценивая интеллектуальную протестантскую религиозную культуру, молодой семинарист искал пути для сближения Франции и Германии, рассматривая себя в качестве нового М. Лютера [31, р. 97]. По совету старшей сестры Генриетты будущий ученый даже собирался посетить немецкие университеты, дабы ближе

познакомиться с исследовательскими практиками, применяемыми немецкими коллегами для изучения христианской истории (см. об этом: [30, р. 5–82]. Любопытно, что интерес к протестантизму органично сочетался у Ренана с восхищением немецкой культурой в целом, ставшей для него идеальной моделью культурного развития. Не случайно отечественный исследователь С. Л. Козлов подчеркивает культурологическую составляющую «духовного кризиса молодого Ренана», обусловленную стремлением «внедрить Германию во Францию» [7, с. 11–28; 8]. В результате именно невозможность совершить во Франции XIX века религиозную (или, по мысли С. Л. Козлова, культурную) реформу в том виде, как это было сделано за Рейном, заставила его искать избавления от духовных страданий вне религии [30, р. 191]¹.

Итак, Ренан настаивал на том, что он оставил Церковь, чтобы служить Науке, ставшей для него новым сакральным объектом, «новой верой», которая заняла место оставленной [11, с. 5]. Разочаровавшись в догматах католичества, он не нашел возможности соединить науку и религию, воспринимая последнюю лишь в качестве «оков», препятствующих постижению истины.

Ортодоксальные умы мало верят в науку,— писал бывший семинарист в «методологическом манифесте» «Будущее науки»,— Они более стараются доказать, чем исследовать. Результат известен им заранее, и результат этот, конечно, верен. Здесь нечего делать науке, исходящей из сомнения и незнающей куда придет, отдающейся со связанными руками и ногами во власть критике, которая ведет ее куда хочет. Я очень хорошо знаю теологический метод и смею утверждать, что приемы его прямо противоположны истинно научному духу [11, с. 89].

Еще более красноречиво позиция Ренана будет отражена им в предисловии к «Жизни Иисуса», выразившем не только исследовательское *credo* автора, но и сформулировавшем принципы, претендующие на статус парадигмальных для изучения истории религий.

У богослова же есть свой особый интерес в его догматах,— писал Э. Ренан,— сокращайте эти догматы как хотите,— они все-таки остаются невыносимую тягостью для художника и критика. Правоверного богослова можно уподобить птице в клетке: всякое движение в настоящем смысле этого слова ему недоступно. Либеральный богослов похож на птицу с подрезанными крыльями. Вы думаете, что эта птица вполне свободна; так оно и есть на самом деле, но только до тех пор, пока ей не надо лететь. А понадобилось ей лететь — и вы сейчас же увидите, что она не может свободно держаться в воздухе [13, с. 21].

Иными словами, Ренан отвергает саму возможность обретения подлинной интеллектуальной свободы в Церкви, показывая несовместимость научного и религиозного мировоззрений. Его научные изыскания были связаны преимущественно с историко-филологическим изучением проблемы происхождения христианства, получившим воплощение в знаменитом семитомном

¹ Э. Ренан на всю жизнь сохранил уважение к протестантизму, в 1860 г. он писал, что протестантизм ближе всего к идеалу будущей религии Европы. См.: [28, р. 761–797].

издании [29]¹. Вместе с тем, расставшись с верой в христианские догматы, Ренан не утратил самой веры, с одной стороны, принявшей квазирелигиозные формы (вера в науку), а с другой — сохранившейся в душе бывшего семинариста в виде некоего религиозного чувства [31, р. 305].

* * *

Альфред Луази принадлежал к иному поколению католических интеллектуалов. Воспитанный в светской семье, он, однако, избрал духовную карьеру, связав свою жизнь с критическим анализом библейских текстов. Начало его изысканий на данном поприще было связано с Католическим институтом Парижа — учебным заведением, открытым во Франции на волне школьной реформы 1875 года [27]. К моменту поступления в Католический институт в 1880 году А. Луази, по его собственным позднейшим свидетельствам, в истинности которых, впрочем, можно усомниться, испытал нечто схожее с духовным кризисом Ренана. Однако, в отличие от своего коллеги, он остался верен Церкви, пытаясь своим служением защитить ее от «интеллектуальных врагов». Причем при помощи их же оружия — метода рационалистической критики библейских текстов. «Мои амбиции заключались в том, — говорил впоследствии католический модернист, — чтобы поразить Э. Ренана его же собственным оружием» [25, р. 15].

Первым этапом на данном пути стала подготовка в 1883–1884 годах первоначального варианта докторской диссертации, посвященной вопросу о вдохновенности библейских книг, причем главной мыслью данного сочинения стало утверждение об изменчивости текста Священного Писания под воздействием человеческого фактора. Выводы об историческом развитии ветхозаветного канона вскоре были дополнены исследователем размышлением об истории канона Нового Завета, прошедшего в своем развитии три последовательных этапа, связанных с формированием основного круга вошедших в него текстов и постепенным утверждением их авторитета [24]. Однако в своем законченном виде проект критической экзегезы был представлен Луази в лекции 1893 года [25, р. 136–138]. Базовым стало утверждение о том, что доктрина о вдохновенности только мешает исследовательскому поиску, препятствуя изучению Библии как исторической книги, созданной человеком, каковой она на самом деле и является.

Представленный Луази проект рационалистической экзегезы встретил резкое неприятие в католической среде, придерживавшейся доктрины буквальной вдохновенности Священного Писания. По мнению как консервативно настроенных католиков, так и многих либералов теолог не только не защищал Библию от нападок рационалистов, но, напротив, оказывал им неоценимую услугу, используя предложенный ими инструментарий. Учитывая сказанное, не вызывает удивления тот факт, что в 1893 году Луази был отстранен от преподавания в Католическом институте, получив пост священника в доминиканском монастыре Нейи. Однако столкнувшись с осуждением своих

¹ См. перевод данного издания на русский язык: [12].

идей представителями церковной иерархии, французский мыслитель не оставил изысканий в области библейской критики, что нашло отражение в целой серии статей, конкретизирующих наметченную ранее программу рационалистической экзегезы. Исследователь подчеркивал необходимость развития данной дисциплины во Франции, ссылаясь на то, что Библия во все времена подвергалась интерпретациям, соответствующим духу времени [22, р. 97–122; 23, р. 139–169]. В настоящее же время данный процесс был существенно ограничен католической Церковью в связи с опасностью, возникшей для нее со стороны протестантизма и рационализма. Между тем высшая критика, основанная на сравнительном текстологическом изучении текстов Писания, не представляет для католицизма никакой угрозы. Напротив, с точки зрения Луази, погружая Библию в среду ее возникновения, мы можем лучше понять вложенный в нее смысл, невидимый ранее.

Наиболее ярким выражением идей Луази стала скандально известная «маленькая красная книга» «Евангелие и Церковь», опубликованная в 1902 году как апология католицизма и своеобразный ответ на сочинение А. фон Гарнака «Сущность христианства» [4]. Луази обратился к критике построений немецкого либерального протестантского теолога, преследуя цель не опровергать его выводы, но проанализировать те отношения, которые связывают Евангелие и Церковь с историей [21, р. VII]. Уже во введении к «Евангелию и Церкви» французский католик отрицал правомерность базовых утверждений своего коллеги-протестанта, подчеркивая, во-первых, невозможность противопоставлять приемы работы историка и теолога¹, а во-вторых, указывая на некорректность утверждения, что сущностными будут только те черты, которые развивались изначально, или те, которые подчеркивают оригинальность христианской религии [21, р. IX–XVI]. Принципы фон Гарнака, по мысли Луази, искажают сам исторический метод и ведут к прямому субъективизму, заставляя исследователя вести отбор материала, исходя из собственных предпочтений. «Евангелие и Церковь» Луази тематически распадается на два основных элемента: Евангелие Иисуса и веру в Иисуса, получившую в дальнейшем форму социальной организации в виде Церкви². Причем французский католик, в отличие от своего немецкого коллеги, не видит необходимости выстраивать непреодолимую преграду между названными историческими явлениями, подчеркивая, что «ее [Церкви] история — это история Евангелия в мире» [18, р. 161]. Сам Иисус становится непонятен вне традиции, сначала иудейской, затем христианской, церковной. Более того, и историк, и теолог знают только «Христа веры» — образ, дошедший до нас

¹ Указанная тема уже звучала в трудах А. Луази в связи с опровержением знаменитого тезиса Э. Ренана о том, что теолог не может быть историком. Французский католик, напротив, указывал, что именно среди католических теологов достаточно представителей строгой научной критики, которая, однако, управляется их христианской верой. См.: [18, р. 55].

² Тематическое разделение монографии не случайно. Как подчеркивал А. Утан, перед нами соединение под одной обложкой двух различных этюдов: первый восходит к курсу лекций, читаемому А. Луази в Сорбонне, второй представляет собой ответ А. фон Гарнаку. См.: [18, р. 109].

благодаря евангельской традиции, тогда как реальный исторический Иисус просто недоступен для нашего восприятия. Подобная ситуация, с точки зрения Луази, объясняется состоянием дошедших до нас источников, представляющих собой документы веры, а не истории. Все сказанное, в итоге, делает бессмысленными претензии протестантизма очистить христианство от якобы внешних для него элементов — Церкви и культа. Это не просто невозможно, но подрывает саму основу христианской религии, которая без культовых практик есть не что иное, как «мистическая философия, которая хочет взять имя религии, но не имеет на это права» [21, р. 253].

«Маленькая красная книга», несмотря на то что ее автор взял на себя смелость выступить, по своим собственным словам, в роли «адвоката католицизма» [25, р. 247], вызвала острую полемику в католической среде, спровоцировав начало модернистского кризиса, и подверглась резкому осуждению со стороны римской курии. Тяжело переживая обрушившуюся на него волну критики, Луази решил прояснить собственные позиции, опубликовав в ноябре 1903 году монографию «Вокруг небольшой книги», задумывавшуюся как пояснение к «Евангелию и Церкви»¹. Poleмический характер данного сочинения подчеркивала уже выбранная автором форма изложения, когда под одной обложкой были собраны несколько писем к различным людям, в которых автор уточнял основные выводы своей спорной монографии. Фактически все представленные в указанном сочинении возражения опального экзегета могут быть сведены к двум основным: необходимости и своевременности представленного анализа и его позитивном влиянии на католическую Церковь. Луази оценивал ситуацию, сложившуюся во французском католицизме в начале XIX века, как кризис веры, настаивая, что преодолеть его можно лишь на путях критического исторического исследования догм христианской веры, потому как если сейчас сами теологи не прояснят априорные положения католической религии, то верующие будут искать ответы у атеистов и протестантов [20, р. 26]. Следовательно, монография Луази защищает Церковь, сохраняя ее паству. Столь же важно учитывать и тот факт, что подобный критический анализ не затрагивает догмы с точки зрения их ценности для верующего, проясняя лишь их человеческую оболочку и ее историю, ведь догма по своей природе — это средство согласования религии с наукой при помощи философии [20, р. 201]. В соответствии с выводами современной исторической науки, наблюдая факты религиозной истории, невозможно, по мнению Луази, не признать, что Иисус был Мессией, имевшим человеческое обличье и человеческую историю, хотя все дошедшие до нас документы рисуют лишь образ Спасителя, но не доносят до нас фактов его земной биографии; Церковь есть продолжение миссии Христа в мире, причем ее организация не лишена существенных недостатков.

Но ни публикация рассмотренной нами выше монографии, ни попытки напрямую обратиться к римскому понтифику не смогли кардинально изменить ситуацию: в 1904 году пять книг Луази были внесены в Индекс запре-

¹ Уже во введении католический теолог настаивал, что перед нами не апология, так как опубликованная им ранее монография в защите не нуждается. См.: [21, р. V].

щенных книг, а его взгляды продолжали подвергаться критике. В 1907 году в энциклике «Pascendi Dominici Gregis» и декрете «Lamentabili Sane Exitu» Пий X осудил идеи модернизма, представив их в формулировках, близких идеям Луази. В ответ французский католик подверг суровой критике действия понтифика, настаивая на необходимости интеллектуальной свободы, являющейся важнейшим условием исследовательского поиска, допустимого в отношении церковной традиции в силу человеческого характера последней. Он вновь повторял, что догмы — не божественные истины, упавшие с неба, но интерпретации религиозных фактов, изменяющиеся во времени и приспособляющиеся к окружающей действительности [19, р. 63]. Французский экзегет отрицал философскую базу модернизма, утверждая, что его основы надо искать в конкретных практических источниковедческих исследованиях о текстах Священного Писания, но никак не в учении об имманентности [19, р. 153]. Подобное упорство Луази в отстаивании собственных позиций, хоть и сочетающееся с покаянными письмами, сыграло с экзегетом злую шутку: в 1908 году он был отлучен от Церкви как глава модернистской ереси.

Стремившийся ранее сохранить членство в Церкви, после своего насильственного отлучения Луази не только сделал блестящую карьеру светского исследователя, но и перешел на позиции, близкие атеистическим. В частности, он серьезно пересмотрел историю первых шагов христианства, оказавшись под влиянием идей «мифологической школы».

Итак, поиски свободы исследовательского поиска в границах католической Церкви завершились для Луази неудачно. Его искреннее стремление осуществить синтез науки и религии на путях историко-филологического анализа Священного Писания и истории первоначального христианства натолкнулось на неприятие со стороны церковной иерархии, стремившейся защитить Церковь от нападков современного неверия на путях изоляционизма и запретов. В результате «защитник» Церкви оказался ее «обличителем», став для противников данного института наглядным подтверждением как несовместимости религии и науки, так и превосходства последней.

* * *

Жизнь Л. Дюшена (1843–1922) была лишена глубоких духовных кризисов, сопоставимых с теми, что испытали Э. Ренан и А. Луази. Выпускник знаменитой Школы Хартий и Практической школы высших исследований, ученик известного христианского археолога Д. Б. де Росси, Л. Дюшен на протяжении длительного времени занимал видные посты в границах не только католической, но и светской системы образования и науки, являясь сначала преподавателем Католического института Парижа и Практической школы высших исследований, а затем возглавив Французскую школу в Риме. Признанный членами крупнейших академий того времени, французский католик всегда подчеркивал свое уважение церковных авторитетов, наглядным подтверждением чего может служить предисловие к знаменитому изданию «Истории древней Церкви» [5]. Дюшен настаивал на том, что «строго научный

метод, примененный к исследованию минувшей жизни Церкви, не только не требует отречения от основных истин христианства, но легко уживается и с конфессиональной точкой зрения» [10, с. VI]. Исключая чудеса и применяя критический метод по отношению к христианским источникам, число которых не может быть ограничено письменными памятниками¹, он создал историю Церкви, вполне соответствующую канонам научности, принятым в XIX веке.

Однако, несмотря на заверения автора в верности христианскому вероучению, работы Дюшена, посвященные истории Церкви в апостольские времена, вызвали протесты со стороны римской курии, обвинившей его в использовании критического метода и умолчании о действии сверхъестественного фактора в истории. В 1912 году консисториальной конгрегацией был издан циркуляр, запрещающий чтение «Истории древней Церкви» в итальянских духовных семинариях. Подобная критика вынудила Дюшена четче определить собственные методологические позиции, настаивая на своей принадлежности к «среднему направлению» в рамках католической экзегезы, которому были чужды и шаткие гипотезы, и слепое следование традиционному богословию [9, с. 377–378].

Иными словами, гораздо более умеренный проект, чем тот, что был представлен А. Луази, также вызвал серьезную критику со стороны консервативно настроенных католиков. И хотя речь не шла об отлучении, позиции автора в рамках церковной иерархии были поколеблены.

* * *

Представленный ранее материал нуждается в некоторых существенных пояснениях и уточнениях, наталкивающих исследователя на небезынтересные выводы. Во-первых, стоит учесть, что автор светской истории происхождения христианства Э. Ренан находился под огромным влиянием идей немецких либеральных протестантов, используя представленные ими конкретно-исторические выводы для создания собственного нарратива. Во-вторых, выводы А. Луази, подчеркивавшего свою готовность служить Церкви, также имеют ряд схожих черт с идеями немецких коллег, и более того, наглядно демонстрируют близость с работами светских мыслителей. Но если Луази можно попытаться упрекнуть в неверии и желании сохранить лишь принадлежность к Церкви как социальному институту, то в отношении его учителя Л. Дюшена подобные обвинения будут выглядеть нелепо, а между тем представленные им результаты исследования истории ранней Церкви не позволяют изобличить в нем сторонника слепого следования христианским догматам. Иными словами, материал данной статьи демонстрирует на микроуровне, что конфликт между наукой и религией во второй половине XIX века был обусловлен борьбой между светской и церковной властью за интеллектуальное господство, когда в ответ на идеологию сциентизма (ставшую, как

¹ Л. Дюшен был прекрасным знатоком христианских памятников, о чем свидетельствуют записи, сделанные им в период различных научных путешествий. См.: [17].

наглядно демонстрирует творчество Э. Ренана, вариантом квазирелигии) церковная иерархия настаивала на примате веры над разумом и старалась изгнать критический дух из «тела Христова».

ЛИТЕРАТУРА

1. Александер Д., Уайт Р. Наука и религия: друзья или враги? — СПб., 2009.
2. Брук Дж.Х. Наука и религия: историческая перспектива. — М., 2004.
3. Бутру Э. Наука и религия в современной философии / Пер. с фр. и предисл. В. Базарова. 2-е изд. — М., 2010.
4. Гарнак А. фон Сущность христианства. 5-е изд. — М., 2010.
5. Дюшен Л. История древней Церкви: В 2 т. — М., 1912. — Т. 1.
6. Жильсон Э. Философ и теология. — М., 1995.
7. Козлов С. Л. «Внедрить Германию во Францию». Культурные предпосылки идеологии науки у Эрнеста Ренана // Новое литературное обозрение. — 2010. № 104. — С. 11–28.
8. Козлов С. Л. Эрнест Ренан. Филология как идеология. — М., 2012.
9. о. Мень А. Библиологический словарь: В 3 т. — М., 2002. — Т. 1.
10. Попов И. Предисловие к русскому переводу // Дюшен Л. История древней Церкви: В 2 т. — М., 1912. — Т. 1.
11. Ренан Э. Будущее науки. 3-е изд. — М., 2009.
12. Ренан Э. История происхождения христианства: В 7 кн. — М., 2009.
13. Ренан Э. Жизнь Иисуса. — М., 1991.
14. Ренан Э. Речь, произнесенная в Трегье // Речи Эрнеста Ренана / Под ред. В. Н. Михайлова. — Киев, 1902.
15. Симич Н. Эрнест Ренан // Ренан Э. Будущее науки. 3-е изд. — М., 2009.
16. Энциклика «Providentissimus Deus» папы Льва XIII (18 ноября 1893 г.) // Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III — XX вв. / Пер. с фр.; отв. ред. о. П. Дюмулен. — СПб., 2002. — С. 91–92.
17. Duchesne L., Byet Ch. Mémoire sur une mission du mont Athos. — Paris, 1876.
18. Houtin A., Sartiaux F. Alfred Loisy. Sa vie, son œuvre. Manuscrit annoté et publié avec Bibliographie Loisy et un Index Bio-bibliographique par Emile Poulat. — Paris, 1960.
19. Loisy A. Simple réflexions sur le décret du saint-Office Lamentabili Sane Exitu et sur l'encyclique Pascendi Dominici Gregis. 2 ed. — Paris, 1908.
20. Loisy A. Autour d'un petit livre. 2 ed. — Paris, 1903.
21. Loisy A. L'Évangile et l'Église. 3 ed. — Paris, 1904.
22. Loisy A. La critique biblique // Loisy A. Études bibliques. 3 ed. — Paris, 1903. — P. 97–122.
23. Loisy A. La question biblique et l'inspiration des Écritures // Loisy A. Études bibliques. 3 ed. — Paris, 1903. — P. 139–169.
24. Loisy A. Histoire du Canon du Nouveau Testament. — Paris, 1891.
25. Loisy A. Choses passées. — Paris, 1913.
26. Mayeur J.-M. Mgr Duchesne et l'Université // Monseigneur Duchesne et son temps: actes du Colloque organisé par l'École française de Rome, Palais Farnèse, 23–25 mai 1973. — Rome, 1975. — P. 317–332.

27. Péchenard P.-L. L'institut catholique de Paris (1875–1901). — Paris, 1902.
28. Renan E. L'Avenir religieux des sociétés modernes// Revue de Deux Mondes. 15 octobre 1860. — A. XXX. Vol. 29. — P. 761–797.
29. Renan E. Histoire des origines du christianisme. — Paris, 1863–1881. — 7 vol.
30. Renan E. Lettres intimes, précédées Ma soeur Henriette. — Paris, 1896.
31. Renan E. Cahiers de jeunesse. 1845–1846. — Paris, 1906.
32. Renan E. Fragments intimes et romanesques. — Paris, 1914.
33. Renan E. Souvenirs d'enfance et de jeunesse. 23 ed. — Paris, 1893.
34. Reville A. L'enseignement des sciences religieuses à l'École des Hautes études// Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses. — Vol. 1. — Paris, 1889. — P. XXI–XXIII.

СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ НАСТАВНИЧЕСТВА В ИНДУИСТСКОМ ТАНТРИЗМЕ

Своим благоговейным отношением к наставничеству тантрические школы выделяются даже на фоне общеиндийского почитания гуру. Наставник воспринимается как божество, поскольку он встроен в учительскую традицию, восходящую к первому учителю — Богу; кроме того, он персонифицирует сотериологическое духовное знание. Будучи идеальной личностью, наставник способен открыть ученику путь к высшей истине. От таких наставников отличаются псевдоучителя, не способные помочь ученикам в их устремлениях. В связи с ценностью освобождающего знания социальный статус и гендерная позиция гуру не имеют большого значения. Зачастую представители низших слоев общества воспринимаются как более достойные учителя. Высокие требования предъявляются и к тем, кто стремится к освобождению; учитель берет на себя очень большую ответственность за своих учеников. Одна из важнейших функций наставника — посвящение в традицию, дающее мощный импульс для дальнейшей духовной практики.

Ключевые слова: сотериология, духовные учителя, Индия, индуистский тантризм, посвящение.

S. V. Pakhomov

Soteriological Aspects of Teaching in Hindu Tantrism

Hindu Tantric schools are distinct by its reverent attitude towards teaching even against all-Indian guru worship. Tantric teacher is perceived as a deity, as he is included into the teachers' tradition, ascending to the first Teacher (God), moreover, he personifies the soteriological spiritual Knowledge. Being an ideal figure, preceptor is able to open to his disciple the way to the highest truth. Such gurus are different from pseudo-gurus who don't can help students in their aspirations. Because of the value of redeeming knowledge a social status and a gender position of teachers don't matter much. Often, representatives of lower strata of society are perceived as more worthy teachers. Serious demands are made for those who desire liberation. The preceptor takes on a very great responsibility for his students. One of the most important functions of a guru is an initiation into the tradition; this initiation gives a powerful impetus for a further spiritual practice.

Keywords: soteriology, spiritual teachers, India, Hindu Tantrism, initiation.

* Пахомов Сергей Владимирович — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Востока Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, sarga68@mail.ru

Гуру — это тот, кто устраняет духовную слепоту и через передачу своего учения ведет ученика к совершенству.

Г. Фойерштайн

* * *

Пиетет индийцев к духовным наставникам достигает кульминации в тантрических школах. Тантрический гуру — это человек, не просто познавший истину в теории, но и живущий согласно этой истине, идеальный учитель, воплощающий собой знание. Он встроен в цепь учительской преемственности, восходящей к божественному первопринципу. Гуру постоянно сравнивается, а часто и отождествляется с божеством. Такое отношение вполне обосновано в контексте основополагающей тантрической сотериологической идеи — идентичности с абсолютной реальностью.

«Народная» этимология обычно раскладывает слово *гуру* (*guru*) на два слога. Слог «гу» при этом раскладе означает тьму, слог «ру» — свет, то есть в целом «гуру» — это тот, кто светом своего знания разгоняет тьму неведения¹. Вторая трактовка, не менее фантастическая, ассоциирует слог «гу» с материальными свойствами (*guṇa*), а «ру» — с формой (*rūpa*), отсюда следует, что словом «гуру» называют того, кто выше качеств и выше формы (ср.: «Гуругита», I. 46 [4]). Еще одна этимология, связанная с «Тантрарнавой», которую цитирует тантрический деятель Кришнананда (XVI век), полагает, что слог «га» связан с сиддхи, «у» — это сам Шива, а слог «ра» — удаление греха [22, р. 79]. Впрочем, при всей лингвистической нескладности этих этимологий, они важны для понимания значимости наставников как таковых.

Обычные же значения этого слова, происходящего в реальности от глагола *gur* (поднимать, совершать усилие) — «тяжелый», «весомый», «сильный», «авторитетный», «достойный», а также «тяжкий», «трудный», «дурной», «злой». Однако отрицательные коннотации не подразумеваются в понятии гуру как учителя. Интересно, что словом «гуру» обозначается и благоприятная планета Юпитер, которая в индийской традиции ассоциируется с ведийским божеством Брихаспати — учителем остальных богов, богом магического знания.

В тантрических санскритских текстах используются и другие слова, обозначающие наставника — в частности, *ачарья* (*ācārya*), или «тот, кто соблюдает ачару», то есть. ведет праведный, достойный образ жизни; *дешика* (*deśika*), «знаток места, ведущий, указывающий»; *упадхья* (*upādhyāya*), «преподаватель», и др.

¹ Ср., например, «Адвая-тарака-упанишаду» [10]: «Слог *гу* [означает] тьму, слог *ру* [означает] того, кто рассеивает эту [тьму]. Называют [его] “гуру” из-за [способности] рассеивать тьму» (16).

Божества, как считалось в Индии, обладают наставническими навыками; чем выше статус бога, тем лучше развита у него данная функция. Так, бог Шива, безусловно, воспринимается в шиваизме как главный, изначальный и вечный *наставник*. Среди пяти вечных функций Шивы есть одна, которая соотносится с феноменом наставничества: это *ануграха*, или божественная благодать, освобождающая сила, изливающаяся из единого и вечного источника и улавливаемая получателем либо напрямую, либо через посредничество других гуру.

Божественность же тантрического наставника обусловлена несколькими причинами. Во-первых, гуру встроен в учительскую традицию (*paraṅpraṅā, sampradāya*), которая восходит к самому Богу как первому наставнику: божественность традиции влияет на всех тех, кто участвует в ее передаче и развитии. Собственно, подлинный учитель существует только внутри традиции, которая наделяет смыслом само его существование, санкционируя его преподавательскую стезю; вне традиции передача знания невозможна, ибо в этом случае учитель изъят из системы, у него не остается глубоких духовных основ.

Во-вторых, гуру персонифицирует духовное знание, вместе с практическими средствами его реализации. Божественность наставника связана с тем, что он передает ученику при посвящении мантру, которая, «как считается, является всемогущей, сверхчеловеческой по своей природе: только тот, кто наделен сверхчеловеческими силами, может иметь к ней доступ и передать такую силу» [30, р. 41]. Наконец, в-третьих, гуру считается существом освобожденным, а это значит, что он по своей сути идентичен Богу. «Он есть живое воплощение божественной милости, место, где посвященный впервые устанавливает прямой контакт с божественным. Гуру есть бог во плоти» [27, р. 235]. Через наставника изливается божественная благодать («Шива-сутры», II, 6 [15]).

Божественность наставника — не абстракция, но (по крайней мере, для учеников) неоспоримый факт:

Для своего ученика наставник есть сам Шива, потому что именно он через инициацию, учение и благодать открывает тайную силу духовной дисциплины. Наставник есть одно целое с божественной силой Шивы, через которую он просвещает своего ученика [24, р. 167].

Поэтому все контакты ученика с учителем проходят на фоне устойчивой веры первого в божественность последнего: это необходимая основа для всего дальнейшего обучения.

В идеальной личности, а именно таким и является учитель, все должно быть совершенным, начиная с внешности. Наставник должен обладать привлекательным внешним обликом, не иметь физических изъянов, быть

полностью здоровым, крепким и бодрым. «Лакшми-тантра» [7] полагает, что такой гуру не должен быть «тучным, хилым, карликом, кривоглазым, бес- сильным, слепым, глухим, слабоумным, лысым, хромым, с отсутствующими или лишними телесными органами, прокаженным, с нездоровой кожей» (XXI. 32–33). Тело его чисто, потому что оно служит каналом передачи чистой божественной силы. Он ведет праведный образ жизни, безмятежен, негневли- в, нежаден, вежлив, честен, искренен, сострадателен, терпелив, опрятен, он всегда контролирует себя. У него превосходная репутация. Он не ищет выгоды и не торгует своими познаниями. По мнению «Куларнава-тантры» [6], он рассеивает сомнение и заблуждение, сострадателен по отношению ко всем существам, контролирует свои чувства и желания, легкодоступен, лишен страха, ненависти, эгоизма, не привязан к женщинам, богатству, компаниям, у него здоровое тело и красивый облик (XIII. 38 сл.).

Гуру превосходно разбирается в людях и всегда знает, что необходимо ученику; он служит мостом к духовной свободе ученика. Подобно врачу, знающему, какое лекарство следует предложить для исцеления, наставник знает средство, помогающее освободиться от «болезни сансары». Кроме то- го, гуру должен быть прекрасным психологом и видеть «насквозь» тех, кто приходит к нему за поучениями. Он грамотно и тонко применяет средства, уместные для той или иной ситуации обучения; порой эти средства могут казаться абсурдными или нарушающими нормы общественной морали, однако в конце концов оказывается, что плюсы от их эффективности пре- вышают минусы от их несогласованности с личностными или социальными установками.

Гуру лишен привязанностей и эгоистических желаний. По существу, он воплощает силу, которая намного превосходит ограниченные личные качества — и в этом смысле все гуру надындивидуальны, они суть типическое выражение одного и того же высшего принципа. Значение конкретного гуру, по большому счету, не в том, что он уникален, оригинален или эксцентри- чен, а в том, насколько точно и верно он может передавать эту силу знания своим ученикам. По словам Кшемараджи, комментирующего «Шива-сутры» (II. 6) со ссылкой на «Мантриширобхайраву», «сила, исходящая из уст гуру, важнее самого гуру».

Тантрический учитель имеет непререкаемый авторитет, наделен огромной властью. По словам «Куларнава-тантры» (XII. 49), «гуру — отец, гуру — мать, гуру — бог Махешвара». Впрочем, куда там даже богу до учителя: «Когда разгневан Шива, гуру спасет, но когда разгневан гуру, не [спасет] уже никто» (XII. 49). «Йогини-тантра» [18] превозносит гуру до небес: «... гуру — ко- рень этого мира; воистину, гуру — Парабрахман, воистину, гуру — сам Шива... <....> Гуру — путь, гуру — бог, гуру — бог» (I. 26, 27, 32). «Нет [никого] выше гуру», с пафосом вторит ей «Сиддха-сиддханта-паддхати» (V. 63) [16].

Гуру сам когда-то был учеником, садхакой (практикующим); но ему удалось пройти весь путь до конца, он стал сиддхой, то есть человеком, преодолевшим обычные для людей ограничения и реализовавшим весь свой духовный потенциал. Нынешнее воплощение гуру — последнее.



Гуру — носитель знания; однако он является не «ходячей энциклопедией», набитой всевозможными сведениями, а знатоком духовных вещей. Он знает именно то, что необходимо для совершенствования учеников. Гуру — «знаток многих тантр» (*bahutantravid*) и шастр, он искусен в различных йогических приемах, понимает истинную силу мантр. Он в совершенстве знает священные тексты и традицию, имеет прямое переживание (*anubhava*) истины, полагает тантрический мыслитель Рамешвара Сури [23, р. 83]. Он знает все онтологические ступени, начиная с Шивы и завершая первостихией земли, знает сущность микрокосма и макрокосма, собственное «я»; он погружен в высший дух, испытывая непрерывное самадхи.

В списке качеств, присущих истинному наставнику, «Куларнава-тантра» (XIII. 39 сл.) перечисляет немало черт, имеющих отношение к знанию. Гуру знает смысл всех агам, умеет правильно применять все мантры и мудры, знает все доводы «за» и «против», знает благоприятные время и место, знает прошлое, настоящее и будущее, различие между должным и недолжным.

Собственно, поэтому только наставник и способен открыть ученику путь к высшей истине. «Шива-сутры» [15] кратчайшим образом намекают на это: «Учитель — средство» (*gururupāyaḥ*) (II. 6), подразумевая, что только с помощью такого «средства» можно идти по этому пути. Это учение эзотерично и держится в секрете от непосвященных. Помимо наставлений гуру, нет иного верного пути к овладению знаниями. Даже если они и будут обретены вне учительской преемственности, это не принесет их новому обладателю никакой пользы. По словам «Шива-самхиты» [14], «лишь знание, исходящее из уст гуру, обладает силой, иное же будет бесплодным, бессильным, приносящим много страданий» (III. 11). Статус гуру в силу его сотериологичности гораздо важнее мирской образованности: «Одна лишь речь гуру дарует освобождение, а все науки — заблуждение» («Куларнава-тантра», I. 108).



В йогических и тантрических текстах упоминаются разные типы учителей. Согласно распространенной классификации (ср., например, в «Маханирвана-тантре», VI. 98 [8]), есть четыре разновидности «семейных учителей» (*kulaguru*): *guru*, *paramaguru*, *parāparaguru*, *parameṣṭhiguru*. Критерием этой классификации служит степень удаленности от текущей исторической ситуации, или, наоборот, приближенности к ней. Иначе говоря, «нынешний» гуру — это «просто» гуру, его собственный наставник — парама-гуру, наставник его наставника — парापара-гуру, а «духовный прадед» (или же основоположник данной духовной линии) — парамешти-гуру [19, с. 72]. С появлением очередного наставника эта линия перестраивается. Тем самым следующие друг за другом гуру образуют линию учительской преемственности (*paramparā*).

Далее, учителя делятся на тех, кто просто дает посвящение (*dīkṣāguru*), и на наставляющих (*śikṣāguru*). Иногда к этой диаде добавляется третий элемент — *mokṣaguru* — наставник, приводящий ученика к освобождению.

Абхинавагупта в «Тантрасаре» [3] (XI гл.) различает два типа гуру — «истинного наставника» (*sadguru*) и «просто гуру», или «неподлинного наставника» (*asadguru*). Между этими типами разверзается настоящая пропасть. Гуру первого типа, обладая истинным знанием, находится в постоянной связи с божественным первоисточником, он может привести ученика к получению и наслаждения, и освобождения; второй же, лишенный такого знания и такой связи, пытается компенсировать это изучением священных текстов и общением с подлинным гуру¹. Учителя второго типа, впрочем, могут принести определенную пользу ученикам, в частности, породив и укрепив в них ревностное стремление к первопринципу, тем не менее сами они не способны привести учеников к высшей цели.

Хотя «по умолчанию» само понятие «гуру» предполагает идеального «специалиста в знании», жизнь нередко корректирует подобный норматив в сторону его занижения, недостаточного соответствия такому идеалу. Иными словами, бывают и плохие наставники, хотя выражение «плохой идеал» и звучит противостоестественно. Плохой наставник полностью противоположен хорошему: у него скверное здоровье, у него нет сына, облик его безобразен, он имеет склонность ко сну, азартным играм, болтовне, прозорливости, обману, коварству, безответственности. Он паразитирует на состоятельности своих учеников. Но самое главное — он не является *знающим*. Хотя такой учитель может даже знать веды и шастры, правила сословий и стадий жизни, разные мантры, способы физического исцеления (Куларнава-тантра, XIII. 105–109), он не знает самого главного: как достичь освобождения. Такой наставник вызывает недоверие, и потому в целом он является лженаставником; не будет большим проступком для ученика бросить его. Как говорится в «Сиддха-сиддханта-паддхати» (V. 73), «гуру, лишённого знания, носителя ложного знания, позорящего себя, следует покинуть: [ведь] тот, кто не знает, самоуспокоился — что же он сделает для других?». «Куларнава-тантра» сурово осуждает псевдонаставников и квазийогоинов (I. 77). Они вопят: «Я знаю Брахмана!», но при этом очень привязаны к мирским удовольствиям (I. 78). Специалисты в ведах, агамах и пуранах, не знающие высшую истину — это просто глупцы, каркающие словно вороны (I. 89). Они отворачиваются от истины и без конца предлагают свои книжки, болтая о знании. Да, конечно, они великолепно знают грамматику, поэтику, риторические украшения и прочее. Однако истина — одно, а то, что они пытаются постичь — совсем другое; одно — цель писаний, а другое — их интерпретации. Немало тех, кто декламирует ведийские гимны, но мало тех, кто умеет быть единым с их духом. Ведь истина находится внутри, а ее ищут снаружи, если ищут вообще» [20, с. 130].

¹ «Поскольку у неподлинного наставника [благодать] отсутствует, он [вынужден] припадать к подлинному гуру в поисках благодати» [3, р. 122].

В то же время часто невозможно отличить подлинного наставника от неподлинного. Критерии оказываются довольно расплывчатыми, многое решают интуиция и кармические задатки ученика. В целом же тантры соглашаются с тем, что настоящего учителя найти нелегко. По словам «Хамса-бхеды», «трудно найти такого гуру, который, сам лишенный эго, может уничтожить эго у других. Именно он передает откровение, именно он всё осуществляет, именно он, свободный от эго, помнит себя в своей сущностной чистоте (*kevala*)» [9, p. 80]. «Куларнава-тантра» (XIII. 99) как бы вторит ей в унисон: «Трудно найти такого мудрого наставника, который, будучи удовлетворенным, дарует во мгновение ока благо освобождения и ведет ученика через океан сансары».

* * *

Характерная особенность тантрической традиции учительства — наличие среди наставников тех, кто имеет низкое социальное происхождение. Доведенный в тантризме до логического конца пиетет перед знанием предполагает, что оно может воплощаться в самых разных людях, независимо от того, каков их социальный статус. В эпоху брахманизма предполагалось, что только брахманы — высшее сословие в обществе — в полной мере наделены духовным знанием и умением его передавать; впоследствии этот тезис подвергся изрядной корректировке, и вот мы уже встречаем на страницах самых разных индийских сочинений представителей всех сословий (и даже внесословных деятелей), наставляющих своих учеников — причем бывают случаи, когда сами же брахманы получают наставления от кшатриев, вайшьев и даже шудр. Тантризм, формально не порывая с ведийско-брахманистскими установлениями, подхватывает эту тенденцию и даже заостряет ее. Не иначе, как стремлением эпатировать брахманистскую общественность можно объяснить многочисленные реплики тантр о том, что неприкасаемые в некоторых отношениях лучше самых выдающихся брахманов. Все это касается и тематики учительства. Например, по словам «Куларнавы», «знаток четырех вед, не знающий кулу (истинную реальность. — С. П.), стоит ниже того, кто варит собак, <...> варильщик же собак, знающий кулу, превосходит брахмана» (II. 67).

Еще одна специфическая черта тантрического учительства — «гендерная» тема. В традиционной патриархальной индийской культуре обычно считается, что обучение духовным вопросам — прерогатива прежде всего мужчин. Однако тантризм, и особенно шактистский тантризм, отходит от этих представлений, подчеркивая ценность женского наставничества. Признание самого факта духовных наставниц связано не только с авторитетом священного знания, которое может воплощаться как в мужчине, так и в женщине, да и вообще в любом существе, но и с общей шактистской тенденцией к превознесению женщин. Как и мужчина, женщина может в качестве учителя давать духовные наставления и посвящать учеников в ту традицию, к которой принадлежит она сама. «Йогини-тантра» (I. 34) отмечает, что жена гуру также может быть наставницей. В некоторых текстах получать посвящение от женщин не просто рекомендуется, но и напрямую

предписывается. Так, сахаджийский автор Акинчана-даса (ок. 1700) полагает, что после получения первичного посвящения от гуру-мужчины необходимо обратиться за дополнительными инструкциями к «обучающему наставнику» (*śikṣā-guru*), в роли которого выступает именно женщина [28, р. 312, 316]. В этом смысле к женщине как к учителю предъявляются те же требования, что и к наставнику-мужчине. Иногда наилучшим учителем для ученика считается его собственная мать.

Наконец, третья особенность социального аспекта тантрического наставничества состоит в том, что преимущественный акцент ставится скорее на статусе домохозяина, чем на уходе в отшельники или монахи. Это вытекает из общего благожелательного отношения тантристов к миру, в котором они видят воплощение божественных энергий. Поэтому неудивительно, что некоторые тантры даже «запрещают инициацию от яти (отшельника. — С. П.) или санньясина» [29, р. 55].

* * *

Высокие требования предъявляются не только к гуру, но и к ученику. Предполагается, что ученик располагает особыми качествами, необходимыми для восприятия священного знания и самореализации. Ученик должен быть физически здоровым, чутким, внимательным, терпеливым, целеустремленным, благородным, добрым, почтительным, владеющим собой, скромным, умеренным в пище, молчаливым. В «Куларнава-тантре» приводятся два длиннейших перечня качеств ученика. В первом из них (XIII. 3–22) перечисляются те качества, которые являются препятствием для получения статуса ученика. Учителю не рекомендуется брать в ученики того, у кого скверная родословная; порочного; ученика другого учителя; импотента; мнящего себя ученым; слепого; хромого; глухого; грязного; больного; сонливого; ленивого; игромана; пьяницу; морально нечистоплотного; ищущего изъяны в других; владеющего магией; гневливого; жестокого; болтливого; того, кого проклял другой гуру; женоненавистника; отпавшего от традиции и т. д. и т. п. Другой перечень, напротив, содержит достоинства истинного ученика: такой обладает благоприятными характеристиками, практикует садхану, ведущую к самадхи, чистоплотен, умен, строго соблюдает обеты, благочестив, сострадателен, честен, скромнен, смел, надежен, контролирует свои чувства, здоров и т. д. (XIII. 23–37).

«Лакшми-тантра» (XXI. 37–38) призывает учеников быть терпеливыми, лишенными алчности и гнева, исполнять различные ритуалы. А «Мригендра-агама» («Чарья-пада», I. 8–10) проводит различие между двумя видами садхаков — «элементарными» (*bhautika*) и «неортодоксальными» (*naṣṭhika*): первые привязаны к низшим целям вроде богатств, могущественных сил, красивых женщин, тогда как последние направляют все свои усилия на освобождение [26, р. 134].

Разумеется, истинный ученик должен иметь стремление к освобождению, без которого он «не только не сможет решить сложную задачу самотрансформации, но и будет испытывать сильную неудовлетворенность и бесконечные невзгоды» [25, р. 114].

Самые важные качества ученика связаны с его отношением к наставнику, о чем подробнее будет говориться далее.

* * *

Одна из основных функций наставника — посвящать в традицию. «Первая ступень дворца освобождения — это посвящение», утверждает со ссылкой на «Парамананда-тантру» Рамешвара Сури в комментарии на «Парашурама-кальпасутру» [11] (I. 1, comm), p. 16). Именно гуру и помогает делать этот первый шаг. Абхинавагупта в своем трактате «Паратришика-лагхувритти» [2] (комм. к шл. 25) связывает слово «дикша» (*dīkṣā*, «посвящение») со словами *dāna* («дар», «даяние» — в смысле дара знания от наставника) и *kṣaraṇa* («разрушение» (страдания, невежества)). Пробуждение без посвящения невозможно, а такого посвящения, в свою очередь, не может быть без соответствующего учителя. «Куларнава-тантра» (XIV. 3) категорически утверждает, что без дикши нет мокши, в свою очередь, нет дикши без ачарьи. Соответственно, и весь духовный путь, вне инициации, оказывается бессмысленным без учителя. В ходе посвящения происходит «первоначальное очищение разума ученика, которое затем нужно будет поддерживать и укреплять в ходе неуклонного следования духовной практике» [25, p. 89]. Во время инициации учитель как бы «запускает», активизирует механизм духовного совершенствования, сажает в «почву» ученика «семя» сущности божества. Он встраивает ученика в традицию школы, приобщает к ее подлинным учениям, тем самым обеспечивая его мощной духовной поддержкой авторитетной учительской линии [31, p. 13, 14].

Посвящение обладает огромной очистительной и искупительной силой. Так, Пурнананда (XVI век) в своем трактате «Шритаттва-чинтамани» [13] категорически утверждает: «Несомненно, что уже одним лишь принятием посвящения можно избавиться от грехов, совершенных в течение мириад воплощений, совершенных в состоянии [ложного] знания и незнания» (II. 5). Инициация искупает самые страшные грехи вроде убийства брахмана, винопития и кражи золота (II. 6).

Высочайший авторитет духовного наставника налагает на него очень большую ответственность за тех, кто приходит к нему учиться. Именно от гуру зависит духовное (а часто и физическое) здоровье ученика. Принимая к себе в ученики того или иного человека, наставник соглашается брать на себя и все его несовершенство, любые плоды его негативной кармы, при этом передавая ученику то ценное, чем он обладает. Между ними устанавливается кармическая связь. Поэтому тантризм предостерегает от того, чтобы брать в ученики неподготовленного человека. Ведь в таком случае ошибка, совершенная учеником, падает на гуру, говорится в «Прапанчасара-тантре» [12]:

Как правило, если он (гуру. — С. П.) принимает [неподготовленного человека в ученики], то его ошибки отражается на самом же гуру. Как ошибки министра [приводят к] утрате царем победы, так и ошибки, совершенные учеником, касаются учителя — нет в том сомнений! (XXX. 49–50).

В ряде текстов инициация учитывает и варновые пристрастия. Представители каждой варны имеют возможность в результате посвящения попасть в лучший (для данного сословия) мир: «Посвященные брахманы обретают Брахмалоку, кшатрии [попадают] в царство Индры, вайшьи [идут] в мир Праджapati, а шудры отправляются в область гандхарвов благодаря силе посвящения» («Шритаттва-чинтамани», II. 7–8). Правильное посвящение очень важно; только оно помогает человеку, причем любому, достичь в будущем освобождения [25, р. 99].

Тантрическое посвящение является эзотерическим ритуалом, в котором происходит таинство передачи незримой и мощной энергии, и поэтому на нем не могут присутствовать посторонние. Соответственно, принявший посвящение ученик налагает на свои уста печать молчания; «нарушение этого правила может привести к очень тяжелым последствиям» [22, с. 66].

* * *

Будучи посредниками между миром земных отношений и миром высшей реальности, духовные учителя персонифицируют собой знание — своими обликом, речью, манерами и особенно образом жизни,— и поэтому поклонение, которое оказывается им, на самом деле есть поклонение тому, что они воплощают и содержат в себе, то есть этому священному знанию. Поклонение учителям нужно в первую очередь не самим учителям, а ученикам: без такого методического приема ученики вряд ли смогут рассчитывать на покорение духовных высот. Абхинавагупта в комментарии на «Бхагавадгиту» [1] (Гитаргха-санграха, XII. 9) замечает, что погружение в высшее Я «трудно достижимо без мощного потока божественной благодати — [той] милости, что [изливается на ученика] благодаря долгому почитанию [им] стоп гуру».

Почитание наставника, преданное служение ему, любовь к нему (*bhakti*) — не просто рекомендация, а обязательное, категорическое требование для ученика. Многие тексты недвусмысленно подчеркивают эту обязанность, отсутствие которой порождает многочисленные бедствия. Так, «Куларнава-тантра» (XII. 14–15) утверждает, что в отсутствие гуру-бхакти на человека сваливается множество неприятностей, он охвачен скорбью и нечистотой и блуждает в сансаре; и напротив, довольный проявлением почтения, учитель может ликвидировать все грехи ученика, обеспечить ему освобождение, да и сами боги вроде Брахмы, Вишну, Шивы, разные святые и йогины изливают свою милость (XII. 20, 22). На фоне огромной роли преданности учителю снижается ценность социального фактора: «... даже млечча (еретик, варвар. — С. П.), лишенный достоинств, может быть назван учеником, если он наделен преданностью» (XII. 28). В своем «гуруистическом» запале тантра доходит до того, что опускает на дно социальной лестницы самих брахманов: если те не практикуют бхакти, то они ставятся ниже последнего чандалы, который обладает подобной преданностью (XII. 28, 30). Надо быть членом индийского средневекового кастового общества, чтобы почувствовать всю оскорбительность (для брахманов) подобного высказывания!

Благодатно уже простое пребывание около наставника: ведь знание, будучи духовной силой, буквально «истекает» из него какими-то незрими-ми флюидами, и задача ученика — уловить это «истечение» и усвоить его, не считая, разумеется, рационального восприятия вербальных поучений. Разумеется, такого усвоения не могло быть в принципе без искренней веры в духовного отца и готовности разделить его мировоззрение. Впрочем, подобное положение вещей не означает абсолютно некритического восприятия всего того, что относилось к наставнику. «Хотя тантры и предписывают подчинение ученика гуру и осуждают уход от него, они все-таки разрешают ученику оставить гуру, если тот оказывается некомпетентным или нежелательным» [22, р. 124]. Слово пчела, в поисках меда перелетающая с одного цветка на другой, может и ученик в поисках знания переходить от одного гуру к другому. С другой стороны, если ученик будет чересчур усердствовать в критическом анализе действий учителя, это помешает его духовному развитию [25, р. 91].

В присутствии учителя ученику рекомендуется вести себя строго определенным образом. Правила, налагаемые на ученика в этой связи, весьма напоминают предписания по поведению в святилищах. При гуру запрещается умываться, купаться, умащать тело, чистить зубы, мочиться, плевать, бриться, спать, заниматься сексом, грубо говорить, поучать, смеяться, плакать, распускать волосы, снимать одежду, обнажаться, спорить, барабанить пальцами, развлекаться, плясать и т. п. (Куларнава-тантра, XII. 85–88). Ученик должен быть образцом абсолютного послушания. Он обязан выполнять любое распоряжение гуру, даже если оно является преступным (XII. 104), и, с другой стороны, не совершать никаких самостоятельных действий без таких распоряжений. Ему нельзя принимать пищу, предварительно не посвященную гуру, в противном случае после смерти он воплотится в свинью (XII. 115).

Визуализация гуру — один из характерных элементов тантрической садханы. Едва проснувшись и отогнав сон, ученик приступает к созерцательному почитанию своего наставника. Например, в «Маханирвана-тантре» (V. 26–28) приводится общая схема такого почитания. Гуру описывается как находящийся в лотосе над головой ученика, с гирляндой белых цветов, умащенный мазью. Жестом одной руки он отгоняет все тревоги, жестом другой — дарует благо. Он излучает спокойствие, улыбается. Слева от него, в обнимку с ним — его шакти с лотосом в руке, и сам он излучает готовность даровать ученикам исполнение желаний. Совершенно очевидно, что в этом образе учитель предстает как божество; и в самом деле, частая практика тантрической визуализации сводится к тому, чтобы отождествить гуру, его мантру, и иштадевату, или божество-охранителя. После мысленного создания такого божественного образа ученик совершает ему мысленное же поклонение.

На фоне отказа от привязанностей к субъект-объектному различению, от привязанностей к желаниям и чувственности ученику следует развивать «святую привязанность» (*satsaṅga*) к наставнику. Возникает парадоксальная, но при этом органичная для индийских традиций, ситуация превращения

обычной дихотомии «связанность — освобождение» в непротиворечивую линию, в которой связанность оказывается средством для освобождения, а не препятствием для него. Так, «Кауладжняна-нирная» [5] советует «прежде всего связать себя с гуру, этим атманом из атманов. Хоть и связанный, он освободится, потому что становится владыкой всех атманов, атманом атманов» (XVII. 35). Так понятая «связанность» фактически мало чем отличается от соединения с высшим началом — необходимым условием окончательной свободы.

Отождествляя своего гуру с божеством, ученик должен научиться не отличать себя от него, или, иными словами, испытывать единение с ним. Фактически тогда сам Бог воплощается в облике и учителя, и ученика. Как говорится в «Сваччанда-тантре» [17], «вечный самосуций бог Шива, пребывая в состоянии учителя и ученика, стремится открыть тантру в виде вопросов и ответов» (VIII. 31–32).

Отношения между учителем и учеником актуальны только до того момента, пока последний не достигнет такого же уровня, как и тот, кто наставлял его. В процессе обучения священное знание переходит (не убывая) от гуру к шишье, в результате чего границы и различия между ними постепенно стираются и цепь учительской преемственности пополняется новым звеном. Различие между учеником и учителем (как и все прочие различия) исчезает, поскольку рассеивается неведение, присущее ученику, и тогда остается одна лишь всеобъемлющая блаженная Реальность [25, р. 94].

* * *

Подведем итоги нашему изложению. Отношение к наставничеству в тантризме в целом встроено в контекст общеиндийской традиции почитания гуру, однако оно зачастую заметно выделяется на этом фоне. Учитель считается воплощением божества, носителем сакрального знания, дарующего освобождение; достигнув такого освобождения уже при жизни, и способен предоставить средства для духовного продвижения другим людям. Ученику вменяется в обязанность поклоняться наставнику и преданно служить ему, мысленно визуализировать его образ и соблюдать определенные правила в повседневном общении с ним. Огромное значение в «запуске» духовной трансформации ученика имеет эзотерический по своей сути ритуал посвящения, в котором гуру играет ключевую роль; при этом посвящение, в ходе которого устанавливается кармическая связь между учителем и учеником, предоставляется только подготовленным индивидам. Наконец, особенностями тантрической традиции наставничества является возможность получения знания и посвящения от представителей социальных низов и от женщин.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Abhinavagupta. Bhagavadgītārthasaṃgraha* / Ed. by Lakṣmaṇa Raina *Brahmacārī*. — Srinagar, 1933.

2. *Abhinavagupta. Le Parātrīśikālaghuvṛtti* / Texte traduit et annotée par A. Padoux. — Paris, 1975. — (Publications de l'Institute de Civilisation Indienne. Fac. 38).
3. *Abhinavagupta. Tantrasāra* / Ed. with notes by M. R. Shāstrī. — Bombay: Nirnaya-Sagar Press, 1918. — (Kashmir Series of Texts and Studies. No. XVII).
4. *Śrī Guru gītā* / Comm. by Sri Svamiji; Engl. tr. by P. G. Krishna Murthy. Machilipatnam: Sri Ganapati Sachchidananda Publications Trust, 1988.
5. *Kaulajñānanirṇaya* and Some Minor Texts of the School of Matsyendranātha / Ed. by P. C. Bagchi. — Calcutta, 1934.
6. *Kūlārṇava Tantra* / Ed. by A. Avalon and Taranatha Vidyaratna. — London: Luzac and Co., 1917. — (Tantric Texts Series. Vol. 5).
7. *Lakṣmītantra* / Ed. with Sanskrit gloss by Paṇḍita Kṛṣṇamacarya. — Adyar: Adyar Library and Research Center, 1959.
8. *Mahānirvāṇatantra* (with the commentary of Hariharānanda Bharati) / Ed. by J. Woodroffe. — Madras: Ganesh & Co., 1929. — (Tantric Series. Vol. 13).
9. *Maheśvarānanda. Mahārthamañjarī* avec des Extraits de *Parimāla* / Trad. et Intro. par L. Silburn. — Paris: E. De Boccard, 1964 (Publications de l'Institute de Civilisation Indienne. Fasc. 29. Études sur le Śivaïsme du Kāśmīr, École Krama).
10. One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings / Ed. by W. L. Ś. Panśīkar. 3rd ed. — Bombay, 1925.
11. *Paraśurāmakalpasūtra* with the Commentary «*Saubhāgyodaya*» by Rāmeśvara Sūri / Ed. by A. M. Śāstri and S. Y. Dave. 2nd ed. — Baroda: Baroda Oriental Institute, 1950. — (Gaekwad's Oriental Series. No. 22).
12. *Prapañcasāra-tantra* // Complete Works of Sri Sankaracharya in 20 vols. — Srirangam: Sri Vani Vilas Press, 1910. — Vols. 19–20.
13. *Pūrṇānanda Giri. Śrītattva-cintāmaṇi* / Ed. by B. M. Sāṃkhyatīrtha, etc. — Calcutta, 1936 (Calcutta Sanskrit Series. No. 19).
14. *Śiva Saṃhitā* / Ed. and tr. by R. B. S. C. Vasu. — Allahabad: Panini Office, 1914 (2nd ed.).
15. *The Shiva Sūtra Vimarshinī*, being “*The Sūtras*” of Vasu Gupta with Commentary called “*Vimarshinī*” by Kshemarāja. / Ed. by J. C. Chatterji. — Srinagar, 1911 (Kashmir Series of Texts and Studies. Vol. I).
16. *Siddha-siddhānta-paddhati* and Other Works of the Nātha Yogīs / Ed. by K. Mallik. — Poona: Oriental Book House, 1954.
17. The Svachchanda Tantram with Commentary by Kshemarāja / Ed. by M. Kaul Shāstrī. Vol. IV. — Bombay: Nirnaya-Sagar Press, 1927 (Kashmir Series of Texts and Studies. No. XLVIII).
18. *Yoginītantra* / Ed. by Kṣemarāja Śrī Kṛṣṇa Dāsa. — Bombay: Venkaṭeśvara Press, 1898.
19. Авалон А. Введение // Маханирвана-тантра / Пер. с англ. Е. Хазановой. — М.: Сфера, 2003. — С. 12–156.
20. Пахомов С. В. Теоретические аспекты учения школы кула (согласно «Куларнава-тантре») // Asiatica. Труды по философии и культурам Востока / Отв. ред. С. В. Пахомов. — СПб.: СПбГУ, 2009. — Вып. 3. — С. 119–142.
21. Рао Р. Тантра. Мантра. Янтра. Тантрические традиции Тибета / Пер. с англ. А. Иванникова. — М.: Беловодье, 2002.
22. Banerji S. C. Tantra in Bengal. — Calcutta, 1978.
23. Brooks D. R. The Secret of the Three Cities. An Introduction to Hindu shakta Tantrism. — New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1999 (1st ed.: Chicago, 1990).

24. Dyczkowski M. S. G. *The Doctrine of Vibration: An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*. — Albany: State University of New York Press, 1987.
25. Feuerstein G. *Tantra. The Path of Ecstasy*. — Boston: Shambhala Publications, 1998.
26. Flood G. *The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion*. — London, New York: I. B. Tauris, 2006.
27. Gupta S. *The Pāñcaratra Attitude to Mantra*//*Understanding Mantras*/Ed. by H. P. Alper. — Delhi: Motilal Banarsidass, 1991. — P. 224–248.
28. Hayes G. A. *The Necklace of Immortality: a Seventeenth-Century Vaiṣṇava Sahajiyā Text*//*Tantra in Practice*/Ed. by D. G. White. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001. — P. 308–325.
29. Mukherjee G. G. *The Spiritual Heritage of India: The Tantras*//*Studies on the Tantras*. — Kolkata: Ramakrishna Mission Institute of Culture, 2010 (4th ed.). — P. 46–67.
30. Padoux A. *The Tantric Guru*//*Tantra in Practice*/Ed. by D. G. White. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001. — P. 41–51.
31. White D. G. *Introduction*//*Tantra in Practice*/Ed. by D. G. White. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001. — P. 3–38.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ КОММУНИКАТИВНОГО ДЕЙСТВИЯ ЮРГЕНА ХАБЕРМАСА

В данной статье ставится задача раскрыть содержание теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса в контексте отношения философа к проблеме толерантности. Данная работа основывается на политических работах философа, раскрывающих суть конкретных практик достижения взаимопонимания между людьми в поликультурном обществе. Проблема толерантности рассматривается Ю. Хабермасом через призму политической добродетели. Данный аспект, как правило, не рассматривается при изучении трудов Ю. Хабермаса, в чем и состоит актуальность работы.

Ключевые слова: Ю. Хабермас, толерантность, теория коммуникативного действия, политическая добродетель.

A. A. Semenova

*Tolerance as a political virtue in the context theory
of communicative action by Jürgen Habermas*

This article aims to unfold the theory of communicative action by Jürgen Habermas in the context of the philosopher's approach towards tolerance. This paper is based on political works of the philosopher, outlining the essence of specific practices to achieve understanding between people in the multicultural society. Jürgen Habermas deals with tolerance through the notion of political integrity. This perspective is rarely considered in research on Habermas, proving this work relevant.

Key-words: J. Habermas, tolerance, the theory of communicative action, political virtue.

Юрген Хабермас интересен прежде всего тем, что выстраивает новый концепт государства, общества и индивида, основанный на принципах коммуникативной рациональности и дискурсивной этики. Своеобразие Хабермаса состоит еще и в том, что значительная часть его философских воззрений формулируется в дискуссиях с различными представителями современной

* Семенова Анастасия Андреевна — заведующая методическим отделом ГБОУ ДОД, Центр внешкольной работы Фрунзенского района Санкт-Петербурга, an.an.semenova@gmail.com

философии, политологии и социологии, что составляет определенную сложность при изучении его работ.

Современная философия, пишет он, имея в виду и свою философию, оставляет горизонт классической философии, трансцендентального сознания, в результате чего на место одинокого субъекта, который все делает объектом своей рефлексии, приходит признание роли обыденного общения, которое выступает как «дом intersубъективности» и жизненного мира человека [5, S. 54]. При всей сложности и теоретической нагруженности, разработанная им концепция коммуникативного действия смогла выйти за рамки исключительно абстрактного умствования при постановке и решении проблем жизненного мира человека, что позволило ей, как отмечает один из исследователей творчества Хабермаса, стать новой парадигмой социокультурного знания [2, с. 18]. В трудах Хабермаса мы обнаруживаем своеобразный синтез философских, социологических и практически-политических идей. Ставя перед собой задачу построения новой критической теории общества, он подвергает осмыслению важнейшие проблемы, с которыми столкнулась Европа и западный мир вообще в конце XX — начале XXI века, и пытается определить те условия, в которых современный человек смог бы чувствовать себя не овеществленным экземпляром некоей общности, а свободной и открытой миру личностью. Эти условия Хабермас ищет, прежде всего, в сфере человеческого коммуницирования. Будучи не только философом и социологом, но и общественным деятелем, он рассматривает ситуацию современного человека, прежде всего европейца, как бы «изнутри», в том числе и с позиций собственного опыта, опираясь при этом на богатое культурное наследие европейской общественности и государственности.

Это делает его идеи чрезвычайно актуальными не только с теоретической, но и с практической стороны. В современных полемиках о возможности и перспективах взаимопонимания людей теория коммуникативного действия Хабермаса играет одну из ведущих ролей, поскольку, как выяснилось, она обладает большой разрешающей способностью [1, с. 58]. Рассматриваемое в данной статье отношение Хабермаса к идее толерантности позволяет судить не только о степени вовлеченности автора в решение практических проблем, но и в целом определить стратегическую направленность теории коммуникативного действия.

Прежде чем перейти к анализу идеи толерантности, обосновываемой Хабермасом, следует сделать еще одно замечание. Отказ от классической парадигмы философии не означал для него отказ от идеи рациональности. Признавая кризис рациональности, он усматривает его причину в том, что идея рациональности сводилась к инструментальной рациональности, воплотившейся в результатах развития науки и техники. Дело, однако, не в самой науке и технике, Хабермас признает их гуманность, а в тех функциях, которые они приобрели в современном обществе. Инструментальной рациональности он противопоставляет коммуникативную рациональность, в сфере которой и посредством которой он ищет решение назревших в обществе проблем. Соответственно понимается и коммуникативное действие — это действие, которое направляется коммуникативным разумом, который обеспечивает

возможность свободного сосуществования людей. Жизненный мир — это не цепь взаимовыгодных решений, он предполагает взаимопонимание. Кризис культуры, таким образом, понимается Хабермасом не как кризис рациональности вообще, а как результат искажения коммуникаций, которое привело к тому, что отдельные сферы человеческого бытия (наука, техника, экономика, финансы и т. д.) выходят из-под контроля человека и оборачиваются против него. По мнению Хабермаса, человеку очень важно сохранить контроль над своей жизнью. Именно способность мыслить рационально позволяет ему формировать свою личность и действовать, учитывая не только свою самость, но и Другого. Для Хабермаса модерн еще не завершен и нуждается в переосмыслении и как концепция, и как социокультурная практика. Призыв к новой рационализации общества, которая означает изменение и совершенствование жизненного мира за счет значительного повышения в нем роли рационального действия, — одна из главных отличительных черт его коммуникативной стратегии, принципиально отличающая его от многих других исследователей. И идея толерантности, таким образом, приобретает особое значение: она рассматривается как важнейшее условие борьбы против коммуникативных искажений.

Хабермас, однако, не обращается к проблеме толерантности напрямую, она возникает прежде в ряде его политических работ, где он рассматривает ее с целью разъяснения практических следствий созданной им теории коммуникативного действия. И лишь впоследствии появляются специальные статьи, где автором формулируются уже некоторые программные установки и оговариваются условия ее реализации. Следует отметить при этом, что с самого начала идея толерантности рассматривается Хабермасом в контексте функционирования современного поликультурного общества и в связи с проблемами, обострившимися в результате глобализационных процессов (европейская интеграция, миграционные процессы). Говоря о толерантности, Хабермас имеет в виду прежде всего религиозную толерантность, но использует и понятие политической толерантности. Он говорит о толерантности, однако и в более широком контексте, всякий раз имея в виду при этом толерантность к другим мировоззрениям.

Хабермас исходит из того, что принципы толерантности (уставы) уже сформированы. Их причина — существование межрелигиозных конфликтов, которые всегда грозили принять более глубокий характер и выливались в социальные конфликты. Задача заключается в том, чтобы эти принципы уточнить и реформировать. Философ отмечает, что для равного сосуществования внутри общности разногласия среди приверженцев разных религий и неверующих должны утратить связь с социальным уровнем. Однако сложность заключается в том, что для этого необходим мощный общепринятый фундамент, основанный на обоюдном «принятии перспектив» друг друга и взаимоуважении. И всего этого возможно достичь, по мнению Хабермаса, путем делиберативного волеизъявления, которое требует от граждан политической добродетели при общении и подразумевает уважение к другому человеку, даже при условии, если мы «считаем его веру и мышление ложным, а соответствующее изменение образа жизни — дурным» [3, с. 241].

Здесь необходимо сделать пояснение. Особенностью критической теории Хабермаса, отличающей ее от других критических теорий (Т. Адорно, М. Хоркхаймер и др.), является признание роли гражданского общества и общечеловечности в деле совершенствования коммуникативных процессов. Не отрицая роли государства, Хабермас считает, что она здесь не является решающей. Либеральное государство принимает законы и вводит общие права для членов других этносов и наций внутри себя, но ни одно государство не заставит человека принять Другого на уровне повседневной жизни, на уровне отношения к его ценностям и его инаковости. Общественность как институт по выработке норм через дебаты в парламенте и других структурах, отражающих потребности общества, в настоящее время не является реальной формой, участвующей в принятии решений. Эти институты не исключают насилия и к тому же не затрагивают все те сферы жизни, за которые общество несет ответственность. В коммуникации все должны иметь равные права. Либеральная политика должна исходить из этики, ставя во главу угла компромисс. Мораль более убедительна, чем насилие, и в ее аргументации должны участвовать все заинтересованные. Общественность формирует идеал общества, в том числе и мораль. Делиберативное волеизъявление предполагает формирование коллективного образа действия, исходя из намерения всех участников процесса. Это результат своего рода коллективной рефлексии, в аргументации которой должны принимать участие все, кого она касается; та или иная норма может принимать значимость только тогда, если все, кого она затрагивает, достигнут согласия в том, что она имеет силу. То есть речь идет о формировании некой общественной рефлексии по всем важным делам, касающимся стратегических решений.

Определяя границы религиозной толерантности, Хабермас считает, что она невозможна без взаимного признания свободы других религий гражданами демократического общества. Государству, пишет Хабермас, дозволено проявлять нетерпимость, однако только по отношению «к врагам конституции средствами политического уголовного права или распоряжениями, касающимися запрета политических партий и поражения в основных правах» [3, с. 238]. Таким образом, как пишет философ, во врага конституции превращается человек с религиозными притязаниями. Органы конституционного права помимо функции определения (выявления) противников так же должны бороться с предательством собственных принципов.

Однако, продолжает Хабермас, существует парадокс. Признавая гражданское неповиновение, государство вынуждено изменять конституционное право. Тем самым оно проводит границу между толерантным и саморазрушительным, давая шанс врагам государства на исправление. Так как государство вынуждено обеспечивать права и свободы всем членам общества, оно корректирует законы с точки зрения толерантного обращения. Таким образом, мировоззренческий плюрализм и борьба за религиозную толерантность были и являются на данный момент побудительными силами для развития демократического государства. В своей статье «Религиозная толерантность как пионер прав культурной жизни» Хабермас наиболее полно раскрывает значение этого процесса.

Говоря о толерантности, Хабермас не рассматривает ее с точки зрения признания инакововерующих, готовности к компромиссам и уважения ко всем членам общества. Философ отмечает: «О толерантности речь может идти лишь тогда, когда участники могут обосновывать свое отвержение разумно продолжающимся несогласием» [3, с. 241]. Таким образом, отказ («отвержение») может являться толерантным поступком, однако он должен быть основан на убеждениях, свободных от предрассудков.

Хабермас разводит понятия «толерантность» и «равное уважение». Философ отмечает, что по отношению к инако-бытию требуется проявлять уважение, а не толерантность, как по отношению к инакомыслию. Поэтому, когда он пишет о «политической толерантности», имеется в виду не повседневная забота о сохранении демократии, а устранение и предотвращение конфликтов между политическими идеологиями.

Во многих вопросах, в том числе и в вопросах, касающихся разъяснения понятия толерантности, Хабермас обращается к опыту Джона Ролза. В работах Ролза Хабермас находит близкое по значению выражение «долг гражданственности». «К этому долгу относится готовность выслушивать другого и честный настрой, если речь идет о том, чтобы решить, когда мы должны делать разумные уступки по поводу воззрений других» [6, с. 317]. Однако толерантность для Хабермаса не подразумевает готовность к компромиссу и объединению в сфере спорных интересов.

В целом Хабермас рассматривает толерантность во вполне традиционном смысле. Толерантный человек для него не заступает за границы дозволенного всем, уважает границы других. Однако к мировым религиям в мегаполисах Хабермас относится настроенно, считая, что они не должны полностью формировать жизненный уклад людей, как это возможно в общинах. Философ отмечает: «Крупные религии должны усваивать нормативные принципы либерального государства» [3, с. 244], то есть не может существовать никакого приоритета религиозного сознания над секулярным, необходимы другие принципы для нахождения выхода из коммуникативных проблем.

Однако, продолжает Хабермас, роль религии и религиозной толерантности не столь категорична. Ей необходимо сдерживать социальную разобщенность и примирять разногласия. Плюралистическое общество подразумевает плюрализм ценностных ориентиров и, как следствие, образов жизни. Однако в государстве необходимо регулировать зоны ответственности и основания исключения нетолерантного поведения, чем и должен заниматься суд. Именно он должен выяснять, «кто, когда и чей этос должен принимать» [3, с. 247]. Таким образом, как представляется, Хабермас признает и актуализирует наличие различных традиций как мотивов поступков людей, однако отмечает, что не может быть навсегда установленного главенства одного этоса над другим. Каждая конфликтная ситуация должна быть разобрана отлично от других, без опоры на приоритет какого-либо образа жизни. При этом человек не только «должен реализовывать свой этос в границах норм гражданского поведения: он также обязан уважать в этих границах этос других людей» [4, с. 52].

Государство должно и призвано, по мнению Хабермаса, обеспечивать «культурные права», такие как равномерный доступ к коммуникации,

традициям и практикам сообщества, чья позиция влияет на формирование личной идентичности.

Рассматривая различные конфликты внутри многоконфессионального государства, Хабермас отмечает, что именно борьба за равноправие позволяет находить аргументы для расширения «мультикультурного гражданства». Тем самым, как представляется, философ избегает негативной оценки по отношению к различного рода революциям и столкновениям, он стремится найти в акте искажения коммуникации стимулы для дальнейшего развития демократии и нравственности.

Употребляя термин «культурные права», Хабермас разделяет его с распространенным пониманием коллективных прав. Эти права относятся к сфере коммуникации и обеспечению самостоятельности и самореализации. Культурные права касаются сохранения своеобразия этоса конкретного индивида. Однако, как утверждает Хабермас, «взаимная толерантность требует и от “сильных” секулярных общностей когнитивного подключения своего внутреннего этоса к морали прав человека, принятой в общественном и политическом окружении» [3, с. 252]. Как и в случае с делиберативной общественностью, мультикультурная общественность должна развиваться на почве импульса постоянно работающей рефлексии.

Заканчивая статью «Религиозная толерантность как пионер прав культурной жизни», Хабермас отмечает важную позицию, без которой понимание механизмов работы коммуникативной стратегии было бы не до конца сформировано: «Граждане общества обретают право на формирование собственного культурного своеобразия лишь при условии, что все они — выходя за границы субкультур — понимают друг друга в качестве граждан одной и той же политической общности» [3, с. 253]. Данная позиция напоминает понимание роли традиции и предрассудков, формирующих уклад и жизненные приоритеты одной исторически сложившейся общности в концепции Гадамера. Хабермас, однако, не принимает предрассудки как основу «подлинной» коммуникации, он требует для нее «чистых» условий, не искажающих ее суть. Но, как представляется, он имеет здесь в виду необходимость признания гражданами общества, независимо от их субкультурной принадлежности, единого политического поля, которое является объединяющим и без которого невозможно встать на позицию толерантного мышления. Можно заключить, что толерантность является для немецкого философа опорой для разрешения конфликтных ситуаций внутри одной политической общности.

В статье «Когда мы должны быть толерантными? О конкуренции видений мира, ценностей и теорий» Хабермас продолжает анализировать практическое применение религиозной толерантности и ограничивает ее рамки. Философ говорит о неизбежной связи толерантности и ограничений, без которых невозможно принимать и терпеть. Однако, должно существовать и нечто общее, легитимное — общий язык моральных норм.

Он рассматривает примеры высказываний расистского содержания, отмечая, что в подобных случаях призыв к толерантности не имеет никакого смысла, следует обратить внимание на критику предрассудков и убеждений. При этом Хабермас отмечает: «Убеждения должны быть практически значи-

мыми только в границах, обозначенных нормой полного и пропорционального включения всех граждан» [4, с. 50]. «Участники должны всякий раз принимать во внимание перспективу (видение) другой стороны, если им необходимо совместно договориться об условиях, при которых они намереваются проявлять взаимную толерантность» [4, с. 46]. При этом Хабермас видит концептуальную связь между универсальным правом на религиозную свободу и правами человека в демократическом обществе, что в свою очередь характеризует его понимание толерантности: «Итак, толерантность — это требуемая от граждан либерального общества политическая добродетель» [4, с. 47]. При этом философ разводит понятия гражданственное и толерантное поведение. Под первым он подразумевает решение поведенческих конфликтов, второе же призвано предотвратить искажения коммуникации.

В целом можно еще раз отметить, что толерантность рассматривается Хабермасом исключительно с точки зрения применимости к решению проблем взаимопонимания людей. Это многогранное, неоднозначное понятие. Толерантность должна служить обществу, должна основываться на нормах делиберативной модели общественности, где в договорном, общепризнанном порядке решаются важные для общества вопросы. Проследивая зарождение и развитие культуры, Хабермас ориентирует читателя на необходимость мобилизации той внутренней силы, которой обладает толерантность, во многом являющаяся, выражаясь в терминах философа, «пионером прав культурной жизни».

Таким образом, толерантность в контексте коммуникативной теории Хабермаса призвана защищать плюралистическое общество от разорванности вследствие религиозных конфликтов, о чем стоит помнить при различного рода оценочных суждениях и конкретных практиках, направленных на инакодействующих и инакомыслящих людей и государств. Толерантность должна формировать доверительные отношения между людьми. Поднимая вопрос о пересмотре установок толерантности, Хабермас с сожалением отмечает, что на сегодняшний день она несет на себе ядро нетерпимости. Она не должна формироваться произвольно и односторонне.

ЛИТЕРАТУРА

1. Орнатская Л. А. Межкультурный диалог: проблемы и перспективы исследования // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Вып.1., 2014
2. Фурс В. Н. Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса. Минск: Эконом-пресс, 2000.
3. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. Весь мир: М., 2011.
4. Хабермас Ю. «Когда мы должны быть толерантными? О конкуренции видений мира, ценностей и теорий» // Социологические исследования, 2006, № 1.
5. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt/ Mein. 1981, Bd.1.
6. Rawls J. Politischer Liberalismus. Frankfurt /M., 1998. S.317 f.

К ВОПРОСУ О СОДЕРЖАНИИ ПРИНЦИПА СВОБОДЫ СОВЕСТИ В СОЕДИНЕННЫХ ШТАТАХ АМЕРИКИ¹

Основным понятием, определяющим тему данной работы, является «свобода совести и вероисповедания» и интерпретация его содержания в США. Как известно в истории большинство стран мира прибегало к религиозному принуждению, возведенному в ранг государственной политики. Вызов подобной практике был сделан в США, куда переселенцы привезли религиозное разнообразие. Однако реализация данного принципа в реальной жизни США имела много нюансов и «погрешностей». В результате долгого развития принципов свободы совести и светскости государства в США возникла теория так называемой «гражданской религии», пронизанной библейскими мотивами и усиленной американскими национальными традициями и мифами. За долгие годы пестования эта теория приобрела выраженный мессианский характер, основанный на признании американского образа жизни в качестве своеобразной квазисвятыни. Единственным критерием религиозного признания (или допущения) является внутренняя безопасность и стабильность «богоизбранного» общества, в котором нет места атеистам, агностикам и другим «аморальным», с точки зрения американцев, привнесениям.

Ключевые слова: свобода совести и вероисповедания, мировоззрение, атеизм, «гражданская религия», моральные ценности, инакомыслие, мессианство, новые религиозные объединения, безопасность.

E. G. Romanova

*The question about the content of the principles
of freedom of conscience in the United States of America*

The basic concept defining the whole topic of this work is — a «freedom of conscience and religion» and the interpretation of its definition in the United States of America. As it is known from history, the majority of countries resorted to the religious coercion that was

* Романова Елена Геннадьевна — кандидат философских наук, начальник отдела, Министерство образования и науки Российской Федерации, e.g.romanova@mail.ru

¹ Часть материалов для данной работы были подготовлены в ходе исследования, проведенного в ноябре 2010 года, при поддержке Программы Центра «Открытый мир» Американских Советов по международному образованию. Выраженные в данной работе мнения принадлежат автору и не обязательно совпадают с позициями Центра или Американских Советов.

brought to the level of a state policy. The confrontation of similar practice was made in the United States of America where a religious variety was brought by immigrants. However, the implementation of this principle in real life of the USA had many nuances and errors. As a result of a long development of the principles of freedom of conscience and secular state in the USA a theory so-called «civil religion» had occurred associated with bible motives and strengthened U.S. national traditions and myths. For many years of fostering this theory acquired the expressed messianic character based on the recognition of the American way of life as a peculiar sacrament. The only criterion of religious recognition (or assumption) is an internal safety and stability of s «God's chosen» society in which there is no place for atheists, agnostics and other «immoral» changes from the American point of view.

Keywords: freedom of conscience and religion, ideology, atheism, «civil religion», moral values, dissent, Christhood, new religious associations, safety.

Основным понятием в рамках выбранной темы является «свобода» в конкретных ее проявлениях, таких как свобода совести и вероисповедания, а также взаимосвязанные с этим — свобода слова и объединения. В классической интерпретации, данной Т. Гоббсом, свобода понимается как «отсутствие внешних препятствий, мешающих человеку делать то, что диктует его суждение и разум». Свобода воли, претворенная в правах человека, ограничивается нормами общества и законами государства, выражающими коллективные интересы и опирающимися на принятые общие ценностные и моральные нормы. Поэтому полноправный свободный гражданин не может, например, безнаказанно навредить здоровью или отринуть собственность другого, так же, как и не должен безнаказанно открыто попирать чьи бы то ни было мировоззренческие и религиозные ценности. Но именно здесь кроится глубокая внутренняя коллизия свободы вероисповедания как одного из наивысших социальных достижений, так как современные морально-этические нормы формировались именно религиозной сферой. А система права и его законы строились уже на этом готовом фундаменте, диктуя религиозное единообразие в качестве основы стабильности общества и государства. Большинство стран мира прибегало к мировоззренческому принуждению, возведенному в ранг государственной политики.

Вызов подобной практике был сделан в Соединенных Штатах Америки, куда переселенцы привезли религиозное разнообразие. Бежав от преследования за религиозные взгляды, эти люди, создавая свое новое общество и государство, документально отказались от насаждения религиозного единомыслия, выдвинув иной принцип консолидации — религиозную терпимость и плюрализм. США стала первой страной, где Конституция официально закрепила отделение религиозных институтов от государства. Первая статья Билля о Правах Конституции США (1791), провозгласила: «Конгресс никоим образом не должен издавать законов, поддерживающих какую-нибудь религию и запрещающих свободное вероисповедание...». Однако реализация данного принципа в реальной жизни имела много нюансов и «погрешностей», граничащих с фанатизмом. Исторические факты демонстрируют то, что американское общество (главным образом христианско-протестантское) было весьма решительно настроено на борьбу с религиозным инакомыслием, начиная от искоренения «сатанинского» язычества в лице верований коренных народов

Америки, и столь же воинственно противостоя «ереси» в лице масонов или мормонов, а также римских католиков, как гонителей протестантов из Старого света. Как известно, некоторые американские общественные и политические организации были созданы лишь с одной целью и посвятили себя «защите протестантской Америки» от этих главных «враждебных» групп.

Так, в 1830–1840-е годы своего апогея достигает борьба с масонами, активно проводимая главным образом в северных нерабовладельческих штатах. В те годы свою активность развернула быстро промелькнувшая на американской политической арене, но успевшая за короткий срок стать весьма влиятельной политической силой Антимасонская партия. Стараниями оной Конгресс принял законы, поражающие в правах членов масонских лож. В ряде штатов (Нью-Йорк, Пенсильвания, Вермонт, Род-Айленд и др.) масонов изгоняли из государственного аппарата, подвергали публичному осуждению и неприятию. Еще более основательные и длительные гонения претерпевали американские католики. Даже в XIX веке, когда многочисленные иммигранты из Ирландии и Италии переломили ситуацию полного неприятия американцев к Папскому престолу и в США были организованы сразу несколько католических епархий, свою активность против католического присутствия в «протестантской Америке» развернул целый ряд организаций. Среди них, например, числится Ку-Клукс-Клан, более известный своей борьбой с чернокожим населением, но также активно занимавшийся пропагандой дискриминации эмигрантов-католиков. Кроме того, многие американские политические деятели-протестанты всячески пытались дискриминировать католическое население страны как чуждый американскому обществу элемент. Такое отношение изменилось только после избрания Президентом США католика Дж. Кеннеди (1961), который, впрочем, тоже был вынужден в ходе избирательной кампании оправдываться в том, что руководство Святого Престола для него значимо только как для прихожанина церкви, но не как для руководителя страны. Также в список «преследуемых инакомыслящих», согласно историческому ходу событий, вошли мормоны, чья религия имеет многие черты масонства, ввиду чего они долгое время пребывали на грани христианской морали, отношение к ним балансировало между полным неприятием (вплоть до уничтожения) и воздержанной настороженностью, высказываемой протестантскими апологетами сегодня.

Когда борьба с масонством перестала быть актуальной, а католики и мормоны (последние в меньшей степени) были приняты американским обществом как самобытная часть национальной религиозной жизни, на смену им явилась маргинальные «культисты», как стали называть представителей Адвентистов седьмого дня, «Христианской Науки», Свидетелей Иеговы и др. В процессе новых вливаний в религиозное сообщество Америки, а также потрясений Великой депрессии и Второй мировой войны выраженная враждебность к «культам» затихла, сохраняясь только в среде фанатиков американского фундаментализма. Но ситуация вновь изменилась в 1960-е годы с появлением молодежной религиозной контркультуры в лице новых религиозных формирований, подвижных по составу и бурно меняющихся, вследствие чего их назвали «Движениями нового поколения» — «New Age». Позже из этих

аморфных движений выделились четкие структурированные религиозные организации, такие как: «Народный Храм» Д. Джонса, «Дети Бога» Д. Берга, Церковь объединения корейского проповедника С. М. Муна, Церковь сайентологии, основанная Р. Хаббардом, и кришнаиты, продолжившие духовные поиски индийских вайшнавов. В качестве основы расширения своих миссий лидеры таких движений провозгласили активный и даже агрессивный прозелитизм, преследуя американскую молодежь, оставляя в недоумении родственников тех, чьи родные отказывались от привычной умеренной жизни ради трудовых «подвигов» и «духовного роста». В этот момент в обществе возникла новая версия борьбы с непонятным и «заразным» религиозным инакомыслием, реанимировавшая уже забытую «охоту на ведьм», основываясь на идиоме о «промывании мозгов» (brainwashing). Такая интерпретация причин обращения в «культы» была перенесена из журналистских расследований военно-политической сферы¹ на «фронт» миссионерского противостояния и положена в основу ряда развернутых широкомасштабных исследований, проводимых христианскими институтами и ассоциациями. На тот момент ничем иным никто не мог объяснить кардинальные изменения в поведении молодежи, и воинственное неприятие общества распространилось, как волна, на всех, кто состоял в этом контркультурном движении. В результате было сформировано определенное общественное мнение в отношении нескольких «культов» и их лидеров, часть из которых едва избежала участи оказаться за решеткой (Д. Берг, Р. Хаббард), а другие (С. М. Мун, Раджниш) были признаны судом виновными, но не в «промывании мозгов», а в сокрытии доходов и неуплате налогов. В итоге, пройдя множество судебных процессов, привлечших большое количество специалистов различных отраслей науки — от теологии и религиоведения до психиатрии, общественная истерия в США сошла на нет. А американские суды перестали принимать иски против религиозных организаций, содержащие понятия «зомбирование», «промывание мозгов» или специфические «экспертные» свидетельства, описывающие подобные факты в практике.

В современных условиях, декларируя свою приверженность к вере, американцы нигде не обозначают приоритет какой-либо конкретной религии или конфессии, хотя в последние годы отношение к исламу можно назвать «заметно настороженным» [7]. При этом равенство всех религиозных образований определено законом и подчеркивается на самом высшем государственном уровне. Так, на инаугурации Президентов страны обязательно присутствуют представители всех массовых религиозных объединений. И сейчас не делается различий между иерархами католической церкви или протестантами, иудеями или православными, а также на этом фоне — главами религиозных органи-

¹ Журналист Э. Хантер в своей книге «Промывание мозгов в Красном Китае» (1951) впервые предложил данную версию, описав ее в качестве комплекса программ и методов изменения сознания, разработанных, по его мнению, китайскими коммунистами после их прихода к власти в 1949 году и применяемых ими для изменения мышления как гражданских лиц, так и военнопленных. Позже стараниями профессиональных психиатров данная теория была развенчана как несостоятельная.

заций, которые принято считать «новыми религиями» (например, участие в церемонии лидера Церкви объединения преподобного С. М. Муна). Более того, американский политик и действующий епископ Церкви Иисуса Христа Святых Последних Дней (мормон) У. М. Ромни был кандидатом в Президенты США на выборах 2012 года от Республиканской партии.

Таким образом, американское общество прошло долгий путь неприятия и преследований инакомыслия, прежде чем смогло согласиться, например, с идеей первого (и пока единственного) в истории США Президента католика — Дж. Кеннеди. Не меньше изменений в обществе потребовалось для избрания первого «черного» Президента Б. Обамы, равно как для выдвижения мормона в качестве его главного оппонента на последних выборах. Ведь в большей части истории США реальные шансы выиграть президентские выборы имели только политики-протестанты, причем протестанты старой формации, такие как евангелисты, баптисты, методисты, пресвитериане или квакеры, но никак не те, кто представлял «новых» христиан, как мормоны или адвентисты. В общем итоге из 44 президентов США 43 были протестантами. При этом часть хозяев Белого дома новейшего времени определяли себя христианами-протестантами, не соотнося свою веру с конкретной общиной или церковью. Официальные биографы Б. Обамы также осторожны с профессиональным определением 44-го Президента США, избегая причислять его к какому-то конкретному направлению протестантизма, они делают главную ставку на то, что Президент — последовательный христианин. Ведь в этом сомневаются «от 15 до 20 % жителей страны полагая, что имя его отца — Хусейн — говорит о том, что он мусульманин» [1]. Вся президентская команда, несмотря на отсутствие публичной набожности, на деле придает немалое значение религиозной составляющей в политике. Ведь в сознании американцев Президент — символ государства. Именно с Президентом американцы связывают представление о государственности, формируя вокруг этого символа своеобразную систему общенациональной веры США — так называемой «гражданской религии», пронизанной библейскими мотивами и усиленной американскими национальными традициями и мифами. Поэтому отношение американского общества и государства в целом к религии как таковой вкладывается в рамки, обозначенные сенатором М. Хэтфилдом, написавшим некогда в журнале «Christian Herald» о религии американского народа так:

В это понятие включается вера в то, что Бог специально благословил и избрал Америку, как он благословил и избрал Израиль, и в то, что Джон Вашингтон также как и Моисей, вел свой народ из рабства в землю обетованную. Это понятие предполагает, что Конституция и Декларация Независимости были составлены и вдохновлены Богом, и что земля обетованная превратилась в страну почти совершенную, которая получила благородную миссию в мире. Даже тогда, когда мы ведем войну, мы считаем себя безупречными по той простой причине, что мы выполняем божественную миссию [2, с. 9].

Таким образом, религиозная интерпретация «американской исключительности», доминирующая в идеологии колониального периода истории

США, уступила первенство ее политической интерпретации. А в XX столетии идеи «миссионерской дипломатии», сформулированные в свое время В. Вильсоном, были заменены идеями «освобождения» и «верховенства», которые легли в основу доктрины Д. Эйзенхауэра и всех последующих Президентов США. На этом фоне религиозная принадлежность Президента или высокопоставленных политиков уже не столь важна, как раньше. Например, Д. Грин, директор Института прикладной политики при Университете Экрона, отмечает, что значение религиозного фактора в США на президентских выборах последнего времени существенно уменьшилась:

Религиозная принадлежность политика по-прежнему важна для некоторых избирателей, однако намного меньше, чем 50–60 лет назад... Но, на мой взгляд, намного более важный фактор — степень религиозности кандидата и то, насколько серьезно он воспринимает духовные ценности. Это происходит потому, что в американской политике разделение происходит не по линии религий, а по степени религиозности [4].

А такая религиозность американцев зиждется на особой интерпретации моральных ценностей, воспринимаемых большинством исключительно в религиозном контексте. Ярко выделяется разделяемая многими догма о том, что основой нравственности может быть только вера в Бога. Таким образом, в американском обществе бытует идентичность восприятия морали и религии. Такая трактовка морали формирует также отождествление атеизма с аморализмом и безнравственностью, а испытываемые человеком религиозные чувства рассматриваются априори как добродетель, ждущая на высших идеалах. При этом совершенно не учитывается тот факт, что любыми идеалами можно злоупотреблять, если сознательно культивировать неуважение к оппонентам. Именно по этой причине в вопросах толерантности к иным мировоззренческим и религиозным взглядам по-прежнему остаются зияющие бреши. Например, американский журнал «The Editor» рассуждая о том, что в США не принято и даже стыдно не верить в Бога, подчеркивает: «...если человек держит свои уста на замке и не говорит, что он атеист или агностик, то получает гораздо лучшую работу, чем тот, кто открыто провозглашает свои взгляды» [цит. по: 10, с. 9].

А недавние исследования социологов из Университета Миннесоты (2006) [12], опросивших 2 тыс. американских семейств, показали, что атеизм воспринимается большей частью американской общественности как угроза американскому образу жизни; обыватели готовы доверять атеистам в меньшей степени, чем мусульманам, недавно приехавшим иммигрантам, геям и лесбиянкам. Большинство опрошенных отметили, что их страшит возможность того, что их дети вступят в брак с людьми атеистических взглядов. Этот страх связывается специалистами с тем, что именно среди молодежи наблюдается наибольшее влияние мировых тенденций секуляризации. Кроме того, последние статистические данные показывают, что начиная с 2008 года все больше жителей во всех штатах указывают, что не принадлежат ни к какой религии [13]. Таким образом, атеисты и агностики, представая в мифологизированном образе противников морали, остаются в меньшинстве и фактически являются

собой образ врага нации, которого боятся и которому не доверяют свои же сограждане. И, несмотря на многолетние судебные тяжбы, основанные на стремлении раскрыть смысл принципа свободы совести в его полном мировоззренческом (отнюдь не только религиозном) содержании, пока американцы не готовы меняться. Самый последний тому пример — дело о требовании удалить из клятвы на верность стране упоминания о «божественном покровительстве» Америки. Эти разбирательства идут с переменным успехом и внимательно отслеживаются большинством американцев, ведь похожие по смыслу тексты произносятся и перед уроками в школах, а также в судах, в государственных учреждениях разного уровня и во время инаугурации Президента. Первый (по делу о клятве) выигранный атеистами суд (2002) был назван президентом Дж. Бушем-младшим «насмешкой над правосудием» [цит. по: 3], которое, в свою очередь, уже через два года нашло возможность для отмены взбудоражившего американское общество решения, а в 2010 году и вовсе изменило вердикт на противоположный. Тем не менее, если суду сложно было оспорить более чем 200-летнюю традицию благословения Президента священником, то история появления слов о Боге в клятве школьников весьма тривиальна. Текст оной был написан за 50 лет до его официального утверждения Конгрессом в 1942 году в качестве патриотического заявления, которое американские школьники произносят каждый день перед началом занятий. Однако оспариваемая атеистами фраза появилась только в разгар «холодной войны», когда конгресс внес соответствующую поправку в текст (1954). В те годы конгрессмены не скрывали, что таким образом они хотели подчеркнуть в глазах подрастающего поколения противостояние США безбожному Советскому Союзу, дав толчок превращению целой страны-оппонента в «империю зла», как обозначил ее в своей речи «Религиозная свобода и холодная война» 40-й Президент США Р. Рейган (1983).

Такие настроения общества не могли не отразиться на других составляющих политической и общественной жизни. Так, в 1956 году Конгресс установил национальный девиз США: «In God We Trust» («В Бога мы веруем»). В 1864 году эта фраза была впервые отчеканена на двухцентовой монете США, а с 1957 года ее можно увидеть на всех денежных единицах страны, так как двумя годами ранее казначейство на основании Федерального Закона стало выпускать однодолларовые банкноты, а затем и банкноты других достоинств только с этой надписью, поскольку палата представителей штата Аризона в специальной резолюции указала, что сохранение банкнот старого образца способно «подорвать мораль и религию в стране и помогает тем странам, которые ведут атеистически-коммунистическую пропаганду» [цит. по: 6, с. 182]. В преамбулах Конституций многих штатов содержится упоминания или обращения к Богу, например, весь текст преамбулы штата Калифорния заключается в выражении: «Мы, народ Штата Калифорния, благодарный Всемогущему Богу за нашу свободу, в целях исполнения и увековечения Его благословений учреждаем настоящую Конституцию». Сессии обеих палат конгресса США открываются молебном. В государственных учреждениях и судебных органах приносятся религиозные клятвы и присяга, подразумевающие, что американский народ подсуден в первую очередь только Богу.

Кроме прочего, в штатах Мэриленд и Вирджиния церковный брак обязательен для всех граждан, независимо от их отношения к религии. При этом осмысление роли религии, ее институтов и их взаимодействия с политикой и властью в современных условиях выражается в четкой целевой установке: «Первая политическая задача Церкви — БЫТЬ И ОСТАВАТЬСЯ ЦЕРКОВЬЮ» [6, с. 578]. Поэтому в США никогда не было «государственной церкви» ни формально, ни фактически. Ни одна религиозная организация никогда не оказывала первенствующего влияния ни на мораль и воспитание, ни на общую культурную жизнь, в том числе интеллектуальную и политическую. Возможно, по этой причине инициатива 43-го Президента США Дж. Буша, выдвинутая им через 9 дней после инаугурации (состоявшейся 29.01.2001) и состоящая в предложении выделять правительственные средства церквям и другим религиозным организациям, которые занимаются социальным служением, была воспринята в обществе весьма холодно и даже настороженно. Аналитики по «горячим следам» отмечали, что «в силу конституционных ограничений на финансирование правительством религиозных учреждений в США план Буша представляет собой дерзкий вызов принципу разделения церкви и государства» [5, с. 14].

Светский характер государственного устройства определяет невмешательство государства в дела религиозных организаций, при этом влияние на общество сакральной традиции, хранимой религиозными проповедниками и отождествляемой с моралью и нравственностью вообще, не только чрезвычайно велико, но и носит почти всеобщий характер. Это позволило руководству института Гэллапа в 1976 году впервые объявить США одной из наиболее религиозных наций в мире, так как согласно проведенному исследованию 94 % американцев заявляли, что они верят в «трансцендентную силу». Эта формулировка вполне укладывалась в контекст морально-религиозных убеждений американцев, предпочитающих иметь какую-нибудь веру, чем не иметь никакой. В дальнейшем тезис о «самой» религиозной стране постоянно подтверждался. Сегодня в Америке процент населения, посещающего храмы еженедельно (40 %), более высок, чем в теократическом Иране (39 %) [9, с. 21]. Опрос службы Гэллапа, проведенный в мае 2011 года, показал, что 92 % американцев так или иначе верят в Бога [5]. А количество действующих религиозных организаций в XXI веке перевалило за две тысячи. Причем любая из них может существовать без юридической регистрации и вправе претендовать на получение некоммерческого — религиозного статуса, который дает право на освобождение от налогов и льготы. Такое официальное признание выдается службой налогов и сборов Министерства финансов США (IRS) на основании специальной формы, заполняемой религиозными организациями, претендующими на «церковный» статус [6, с.14–17].

Определяя самих себя как «божественную нацию» и упорно продвигая повсюду свое понимание смысла принципа свободы совести, американцы всегда бдительно следили за религиозной безопасностью в своей собственной стране. Именно по этой причине, например, отделение Аум Синрике в США, представленное с 1997 года нью-йоркской компанией «Aum USA Company LTD», не получило религиозного статуса, хотя ее руководств приняло все

необходимые для этого меры. При этом многие американские частные компании отмечали активную деятельность благотворительного фонда «Aum USA» в сфере покупки высоких технологий: программного обеспечения, лазерного оборудования, химических и токсических веществ медицинского и военного характера. Такая активность, нередко проявляемая через подставных юридических лиц, насторожила многих, некоторые американцы отказались от сотрудничества, но большинство все-таки завершили сделки и совместные программы до весны 1995 года, которая ознаменовалась трагическими событиями в Токийском метро. Сразу после газовых атак в метро американское правительство инициировало специальное расследование, в ходе которого нью-йоркский центр Аум был закрыт, все документы организации изъяты, запрошены записи телефонных переговоров за весь период деятельности организации, к делу в качестве свидетелей привлечены все, кто имел взаимоотношения с «Aum USA». Общий вывод, вынесенный в результате расследования, можно сократить до минимума, прибегнув к высказыванию одного из членов Постоянного Подкомитета Американского Сената по расследованиям: «...организация Аум представляет настоящую опасность не только для Японского правительства, но и для безопасности интересов Соединенных Штатов» [14]. После вынесения данного вердикта Аум Синрике ежегодно оказывается в списке наиболее опасных террористических организаций мира, публикуемом Госдепартаментом США, и не покинула этот список даже после событий 11 сентября 2001 года.

Подобных примеров бдительного отношения к своим интересам и безопасности в США множество, и немалая их часть соотносится с «прозелитизмом» извне, который американцы считают исключительно своим божественным правом. Пример с Аум Синрике — один из последних, ярких и наиболее известных, но можно привести и другие — малоизвестные, редко иллюстрируемые в отечественных исследованиях. Так, подобное расследование на федеральном уровне было проведено в 1980–1981 годах в отношении индийской организации Ананда Марга, привлекавшей пристальное внимание на Западе в связи с конфронтацией этой организации с индийскими властями во главе с И. Ганди. Противостояние повлекло появление ореолов «мученика режима», «борца с властями» и пр. вокруг личности ее основателя П. Р. Саркара, когда он оставался на Родине. Однако политический фактор стал причиной не только для отказа в режиме благоприятствования деятельности Ананда Марга в США, но также основанием для лишения П. Р. Саркара права на въезд в страну, когда тот высказал желание встретиться со своими сторонниками в США. Санкции коснулись и еще нескольких членов Ананда Марга, которые были высланы из страны, как только неприятие этой организации к индийским властям стало проявлять себя и на американской территории¹.

¹ Некоторые адепты Ананда Марга были высланы из США в связи с подозрением в причастности к покушениям на сотрудников Индийского посольства в США и преступлениям против сотрудников индийской авиакомпании «Эйр-Индия».

Охрана своей безопасности не мыслится в США без прямого влияния на религиозную ситуацию в мире в целом. Знаковым документом такой позиции стал принятый Конгрессом США в 1998 году акт «О международной свободе вероисповеданий». Данный документ определяет политические и экономические меры США по защите прав и свобод верующих граждан во всем мире, предусматривает ряд рычагов влияния на страны, где, с точки зрения США, они нарушаются, вводит правовые норы, на основании которых специальные службы США могут поддерживать взаимоотношения с независимыми экспертами и религиозными деятелями в других странах [8, с. 108–123; 11, с. 20–24]. Для реализации этой масштабной работы в соответствии со статьей 101 данного документа в Госдепартаменте США был создан Отдел по международной свободе вероисповеданий и введена должность Полномочного посла по таким вопросам. Отдел ежегодно представляет в Конгресс отчеты о состоянии религиозной свободы в 194 странах мира, публикует списки «узников совести» в специальных информационных бюллетенях по проблемам религиозной свободы и многое др.

Подводя итог рассуждению об американской интерпретации содержания принципа свободы совести можно констатировать, что теория и стратегия «гражданской религии США» признают общую (и даже обязательную) для всех идею Бога, но во главу угла ставят права человека (которые «дарованы милостью Божьей»), толерантность и полную свободу любых религиозных организаций, не связанных с деструкцией. За долгие годы пестования эта теория приобрела выраженный мессианский характер, основанный на признании американского образа жизни в качестве своеобразной квазисвятыни, поэтому здесь не делают различий между религиозными объединениями, исходя, например, из таких факторов, как длительность существования организации или правильность определенного канонического следования религиозным идеям Библейского Писания, и не придают значения понятиям «новые» и «старые» религии, не различают правильных и неправильных и т. п. Оговаривается только один факт: внутренняя безопасность и стабильность «богоизбранного» общества, которой, впрочем, могут, по мнению американцев, угрожать доморощенные атеисты и другие граждане, разделяющие иные мировоззренческие или нерелигиозные ценности. Тем самым американцы купируют смысл принципа свободы совести, ограничивая его рамками исключительно религиозного плюрализма, даже если «религиозность» сводится к особой интерпретации моральных ценностей или признанию верховенства над человеком и его совестью некоей трансцендентной силы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бонадрев В. В. Религия в жизни и политике президента Обамы // Газета Протестант. 19.09.2011. URL: <http://www.gazetaprotestant.ru/2011/09/religiya-v-zhizni-i-politike-prezidenta-obamy/> (дата обращения: 10.01.2014).
2. Великович Л. Н. Религия и церковь в США. — М.: Наука. 1978.

3. В США отклонен иск атеиста, который требовал исключить упоминание Всевышнего из текста клятвы на верность родине// Лента: Религия. 23.03.2010. URL: <http://www.rodon.org/relig-100323144456> (дата обращения: 27.11.2010).
4. Григорьев А. Президенты США и их религия. Насколько важно быть верующим для кандидата на высший государственный пост Соединенных Штатов//Голос Америки. 12.01.2012 URL: <http://www.golos-ameriki.ru/content/us-presidents-and-religion-2012-01-12-137186973/249948.html> (дата обращения: 27.11.2013).
5. Дэвис Д. Религиозные инициативы нового президента США: реакция общества и перспектива// Религия и право. Информационно-аналитический журнал. — 2001. № 3. — С. 14–17.
6. Ключков В. В. Религия, государство, право. — М.: Мысль, 1978.
7. Купчинецкая В. Отношение к исламу и мусульманам в США//Голос Америки. 21.01.2010. URL: <http://www.golos-ameriki.ru/content/gallup-poll-islam-2010-01-21-82309902/251248.html> (дата обращения: 27.11.2010).
8. Мозговой С. А. Религиозный фактор в коммуникационном менеджменте внешней политики США//Пространство и время в мировой политике и международных отношениях: материалы 4 Конвента РАМИ: В 10 т./Под ред. А. Ю. Мельвила; Рос. ассоциация междунар. исследований. — М.: МГИМО-Университет, 2007. — Т. 10. — С. 108–123.
9. Сакс Дж. Границы секуляризма//Вопросы Философии. — 2013. № 4. — С. 20–27.
10. Трофимова З. П. Гуманизм, религия, свободомыслие. — М.: Изд-во Московского университета, 1992.
11. Трофимчук Н. А. Защита религиозной свободы в контексте внешней политики США//Религия и право. Информационно-аналитический журнал. — 1999. № 3. — С. 20–24.
12. Atheists identified as America's most distrusted minority, according to new U of M study// University of Minnesota. UM News. URL: http://www1.umn.edu/news/news-releases/2006/UR_RELEASE_MIG_2816.html (дата обращения: 31.01.2014).
13. Demographics of atheism // From Wikipedia, the free encyclopedia. URL: http://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_atheism#cite_note-scireligion-24 (дата обращения: 31.01.2014).
14. Global proliferation of weapons of mass destruction: A case study on the Aum Shinrikyo/ Senate Government Affairs Permanent Subcommittee on Investigations, October 31, 1995, Staff Statement URL: http://www.fas.org/irp/congress/1995_rpt/aum/index.html (дата обращения: 31.01.2014).

Публикация

УДК 291.11

ГРАЖДАНСКАЯ РЕЛИГИЯ В АМЕРИКЕ РОБЕРТ Н. БЕЛЛА

Перевод с английского С. Б. Веселовой, В. А. Егорова*

Работа «Гражданская религия в Америке» была опубликована в 1967 году в журнале Американской академии искусства и наук. Р. Белла в вводной части утверждает, что в американском обществе существует независимо от всех религиозных направлений «детально разработанная и хорошо институализированная гражданская религия Америки» и то, что «в статье утверждается не только то, что такая религия есть, но также и то, что эта религия, или, точнее сказать, религиозное направление, имеет собственную значимость и целостность. И требует такого же внимательного рассмотрения, как и любая другая религия». Р. Белла обозначил ее как совокупность общих смыслов, символов, ритуалов, праздников, идей и т. д., которые воспринимаются подавляющим большинством населения, вне зависимости от своих религиозных предпочтений или их отсутствием, как надперсональные, общие, имеющие сакральный смысл и значение, и принимаемое ими таковыми.

Ключевые слова: гражданская религия, религиозное измерение, символ, ритуал, традиция, сакральный смысл.

Robert Neelly Bellah. Civil Religion in America (Transl. by S. Veselova, V. Egorov)

Work "Civil Religion in America" was published in 1967 in the Journal of the American Academy of Arts and Sciences. In preamble R. Bellah asserts, that there is «an elaborate and well-institutionalized civil religion of America», irrespective of all religious directions in the American society. "In the article argues not only that there is such a religion, but also that that religion, or be more precise religious direction, has its own significance and integrity. And requires the same careful consideration as any other religion". R. Bellah identified it as a set of shared meanings, symbols, rituals, festivals, ideas, etc., which are perceived by the overwhelming majority of the population, regardless of their religious beliefs or lack of them, as nadpersonalnye common with sacred meaning and significance, and accept them as such.

Keywords: civil religion, the religious dimension, symbol, ritual, tradition, sacred meaning.

* Веселова Светлана Борисовна — куратор международной интеркультурной программы ArtLocusTransit, artlocustransit@mail.ru

Егоров Владимир Александрович — заведующий сектором научной информации РХГА, egorov1@mail.ru

Перевод статьи Роберта Н. Белла «Гражданская религия в Америке», впервые опубликованной в журнале Американской академии искусства и наук в 1967 году (Bellah R. N. Civil Religion in America // Journal of the American Academy of Arts and Sciences. Winter 1967. Vol. 96, N 1. P. 1–21).

Роберт Белла (Robert Neelly Bellah 1927–2013) — американский ученый, профессор социологии и сравнительных исследований в департаменте социологии Калифорнийского университета, Беркли. В 1950 году с отличием окончил Гарвардский колледж и получил степень бакалавра по социальной антропологии. В 1955 году получил степень доктора философии. С 1957 года работал в Гарвардском университете, в 1967 году переходит в университет Беркли.

Известность в США и за ее пределами ему принесла его теория эволюции религии и работа 1967 года «Гражданская религия в Америке» (Civil Religion in America). В работе «Гражданская религия в Америке» Роберт Белла рассматривает понятие «гражданская религия» как форму религии или религиозное направление, объединяющее в себе существующие символы, смыслы, ритуалы, праздники и т. д., которые отражают как общественные, так и частные взгляды частных лиц, а также институтов, организаций, ассоциаций и т. д., вне зависимости от их конфессиональной принадлежности.

На русском языке работы Р. Белла можно найти в сборнике «Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии» (1996), составителями которой были В. И. Гараджа и Е. Д. Руткевич. Это такие работы как: «Религия как символическая модель, формирующая человеческий опыт», «Основные этапы эволюции религии в истории общества» и «Религиозный индивидуализм и религиозный плюрализм».

Основные работы Роберта Беллы написанные им лично или в соавторстве: «Религия Токугава: ее значения в доиндустриальной Японии» (Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan, 1957); «Религия и прогресс в современной Азии» (Religion and Progress in Modern Asia, 1965); «За пределами веры: очерки о религии в пост-традиционного мира» (Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World, 1970); «Эмиль Дюркгейм о морали и обществе» (Emile Durkheim on Morality and Society, 1973); «Нарушенный завет: американская гражданская религия в период испытаний» (The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial, 1975); «Новое религиозное сознание» (The New Religious Consciousness, 1976); «Вариативность гражданской религии» (Varieties of Civil Religion, 1980); «Склонности сердца: Индивидуализм и обязательства в жизни Америки» (Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life, 1985); «Антигражданская религия: межрелигиозное неприятие в Америке» (Uncivil Religion: Interreligious Hostility in America, 1987); «Здоровое общество» (The Good Society, 1991); «Представляемая Япония: японские традиции и их современные интерпретации» (Imagining Japan: The Japanese Tradition and its Modern Interpretation, 2003); «Религия в эволюции человека: от палеолита до осевого времени» (Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age, 2011).

* * *

Гражданская религия в Америке

В начале повторной публикации своего эссе «За пределами веры: эссе посвященное религии в пост-традиционалистском мире» (Robert N. Bellah,

Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World. Berkeley: University of California Press, 1991, p. 168), Роберт Белла пишет:

В мае 1966 года я написал статью для дедаловской конференции (Dædalus conference) по вопросам американской религии, которая была перепечатана в издании «The Religious Situation» в 1968 году с моими комментариями и возражением против обвинений меня в поддержке идолопоклонства американской нации. По-моему, из самого текста должно быть ясно, что я понимаю главную традицию американской гражданской религии не как форму поклонения нации самой себе, но как подчинение нации этическим принципам, превосходящим те рамки, в которых ее можно судить.

Я убежден в том, нравится это критикам или нет, что каждая нация и каждый народ достигает некой формы религиозного самопонимания. Вместо того, чтобы просто осуждать то, что представляется в любом случае неизбежным, мне видится более правильным искать в пределах гражданской религиозной традиции те критические принципы, которые подрывают вездесущую опасность национального самообожествления.

В то время как одни утверждают, что христианство есть вера народа нашей страны, а другие — что церковь и синагога прославляют только религию «американского образа жизни», мало кто осознает, что на самом деле существует независимо и обособлено от всех церквей детально разработанная и хорошо институционализированная гражданская религия Америки. В статье утверждается не только, что такая религия есть, но также и то, что эта религия, или, лучше будет сказать, религиозное направление, имеет собственную значимость и целостность, и требует такого же внимательного рассмотрения, как и любая другая религия¹.

Инаугурационная речь Кеннеди

Инаугурационная речь Джона Ф. Кеннеди от 20 января 1961 года служит примером и ключом к пониманию этого сложного вопроса.

¹ Почему нечто настолько очевидное избежало серьезного аналитического внимания, интересный вопрос сам по себе. Одна из причин, вероятно, — противоречивый характер предмета. С самого начала девятнадцатого века консервативные религиозные и политические группы утверждают, что христианство, по сути, национальная религия. Некоторые из них время от времени, начиная с 1950-х годов, предполагали поправки к конституции, которые открыто признали бы полноправную власть Христа. Защищая доктрину отделения церкви от государства, противники таких групп отрицали, что национальное государство по своей сущности имеет что-то общее с религией. Умеренные по этому вопросу настаивали на том, чтобы США разрешили и даже поддержали религиозные группы (освобождение от налогов и так далее), тем самым способствуя развитию религии, но до сих пор отсутствует положительная институционализация, чем я обеспокоен. Отчасти причина, по которой эта проблема оставалась непроясненной, связана, безусловно, со спецификой западного понятия религии, обозначающей определенный тип общности — человек может быть одновременно принадлежать только к одной такой общности. Идея Дюркгейма о том, что каждая группа имеет религиозное измерение, которое будет рассматриваться как очевидное как в южной, так и в восточной Азии, чужда нам. Это затрудняет признание таких религиозных измерений в нашем обществе.

Вот начало этой речи:

Сегодня мы являемся свидетелями не победы партии, а торжества свободы, символизирующего как конец, так и начало, как обновление, так и перемену. Ныне я принес перед вами и всемогущим Богом ту же самую торжественную присягу, которую нам завещали отцы-основатели сто семьдесят пять лет назад.

Мир сейчас стал совсем иным. Человек держит в своих бранных руках силу способную уничтожить все виды человеческой бедности и все виды человеческой жизни. Однако на всем земном шаре по-прежнему актуальна та революционная вера, за которую сражались наши отцы,— вера в то, что права даруются человеку не щедротами государства, но Божьей дланью.

И в заключение было сказано:

Наконец, кем бы вы ни были — гражданами Америки или гражданами мира,— требуйте от нас столь же высоких образцов силы и жертвенности, каких мы требуем от вас. С чистой совестью и единственным несомненным вознаграждением после окончательного суда истории над нашими поступками пойдём вперед, направляя любимую страну, прося Его благословения и Его помощи, но зная, что здесь, на Земле, дело Божие поистине должно быть нашим делом.

Вот три отрывка этой краткой речи, где Кеннеди упоминает имя Бога.

Если бы мы смогли понять, почему он упоминал Бога, во имя чего, и то, как он это делал, и что он имел в виду, упоминая Его в этих отрывках, то мы смогли бы многое понять в сущности американской гражданской религии.

Но это не такая уж простая или очевидная задача, а американские студенты-религиоведы (*American students of religion*), возможно, весьма по-разному интерпретировали бы эти фрагменты.

Давайте сначала рассмотрим, в каких именно местах своей речи он упоминает Бога. Это два первых абзаца в начале речи и завершающем абзаце, образующие своего рода обрамление для более конкретных замечаний, составляющих середину речи. Если с этой точки зрения оценить другие обращения американских президентов к нации, то мы обнаружим, что подобные ссылки на Бога почти всегда можно найти в торжественных речах американских президентов, хотя, как правило, их нет в рабочих посланиях, с которыми президент обычно обращается к конгрессу по различным повседневным вопросам. Как же тогда мы должны интерпретировать эти отсылки к Богу в речи Кеннеди?

Можно было бы предположить, что процитированные отрывки показывают, что роль религии в весьма секулярном обществе Америки несущественна. Появление таких отсылок в этой речи, равно как и в публичной сфере вообще, указывает на то, что религия «имеет только церемониальное значение». Это просто сентиментальный реверанс, который служит скорее умиротворению менее просвещенных членов общества, чем обсуждению действительно важных вопросов, и с которым религия не имеет ничего общего. Циничный наблюдатель мог бы даже сказать, что американскому президенту приходится упоминать Бога, иначе он рискует потерять голоса

избирателей. Видимость благочестия является одним из неписанных правил для занятия должности президента, немного более традиционным, но, в сущности, незначительно отличающимся от сегодняшних требований выглядеть привлекательно, когда тебя показывают по телевизору.

Но мы достаточно знакомы с традицией церемониалов и ритуалов в различных обществах, и это заставляет нас подозревать, что мы упускаем нечто, сочтя его неважным, потому что это «всего лишь ритуал». То, что люди говорят в торжественных случаях, не следует принимать за чистую монету, но оно часто свидетельствует о глубинных ценностях и обязательствах, которые не эксплицируются в повседневной жизни. Следуя этой логике, стоит задуматься, не выявляет ли тот способ, которым ссылается Кеннеди в своей речи на Бога, кое-что весьма важное и значительное относительно роли религии в американской жизни.

На это можно возразить, что тот способ, каким Кеннеди расставил эти ссылки, обнаруживает, сколь мало осталось от религии в мире. Он, не упоминает ни одной конкретной религии. Не упоминает ни Иисуса Христа, ни Моисея, ни христианскую церковь. Конечно, он не упоминает и католическую церковь. На самом деле, он упоминает только понятие «Бог», слово, которое почти все американцы могут принять, но это слово предполагает множество разных смыслов для множества разных людей, так что оно не значит почти ничего. Разве это не еще один признак того, что в Америке религия считается чем-то неопределенно хорошим и что она заботит людей столь мало, что потеряла всякое содержание вообще? Разве Дуайт Эйзенхауер не сказал: «Наше управление не имеет никакого смысла, если оно не основано на глубоком чувстве религиозной веры, но мне все равно, какая именно это вера» [1, р. 97], и не есть ли это полное отрицание какой-либо истинной религии?

Этими вопросами стоит заняться, потому что они поднимают проблему того, как гражданская религия соотносится с политическим обществом, с одной стороны, и с не относящимися к государству религиозными организациями — с другой. Президент Кеннеди был христианином, а точнее, христианином-католиком. Поэтому его общие ссылки на Бога не означают, что у него было мало личных религиозных обязательств. Но почему же тогда он не уточнил, например, что Христос есть Господь мира или не выразил какие-либо знаки уважения к католической церкви? Он этого не сделал не потому, что это вопросы его собственной религиозной веры и его конкретной церкви, а потому, что они не являются вопросами, относящимися напрямую к его государственной должности. Другие люди с различными религиозными взглядами и обязательствами по отношению к разным церквям или конфессиям в равной степени являются правомочными участниками политического процесса. Принцип отделения церкви от государства гарантирует свободу религиозных убеждений и религиозных объединений, но, в то же время, четко отделяет религиозную сферу, которая считается исключительно частной, от сферы политической.

Учитывая разделение церкви и государства, как вообще президент может использовать слово «Бог»? Ответ заключается в том, что разделение церкви и государства не отрицает политическую сферу религиозного измерения.

Хотя вопросы персональной религиозной веры, отправления культа и принадлежности к религиозным организациям считаются строго личным делом, есть, в то же время, некоторые общие элементы религиозной ориентации, которые разделяют подавляющее большинство американцев. Эти элементы сыграли решающую роль в развитии американских институтов и по-прежнему обеспечивают религиозное измерение для всей структуры американской жизни, включая и сферу политики. Это общественное религиозное измерение выражается в наборе убеждений, символов и ритуалов, которые я называю американской гражданской религией. Инаугурация президента является важным церемониальным событием в этой религии. Она подтверждает, среди прочего, религиозную легитимацию высшей политической власти.

Давайте посмотрим более внимательно на то, что на самом деле сказал Кеннеди. Во-первых, он сказал: «... я принес перед вами и всемогущим Богом ту же самую торжественную присягу, которую нам завещали отцы-основатели сто семьдесят пять лет назад». Это клятва долга, включающая обязательства охранять Конституцию. Он клянется в этом перед людьми (вами) и перед Богом. Помимо Конституции, это обязательство президента распространяется не только на людей, но и на Бога. Согласно американской политической теории суверенитет, естественно, принадлежит народу, но подразумевается, а иногда и эксплицитно выражается, что высший суверенитет принадлежит Богу. В этом смысл девиза «На Бога уповаем», а также включения слов «под Богом» в клятву верности флагу. Что существенного вносит то, что в этих фразах суверенитет принадлежит Богу? Хотя воля народа, выраженная большинством голосов, тщательно институализирована, как действующий источник политической власти, она лишена более глубокого смысла. Воля народа не является критерием правильности или неправильности. Существует более высокий критерий, в рамках которого эта воля может быть рассмотрена, ведь вполне возможно, что люди могут ошибаться. Обязательство президента подпадает и под этот высший критерий.

Когда Кеннеди говорит, что «права человека исходят не от великодушия государства, но от руки Божией», он еще раз подчеркивает это. Не имеет значения, является ли государство выражением воли автократичного монарха или «народа», права человека первичны по отношению к любому политическому устройству и в революционных обстоятельствах являются точкой опоры, с помощью которой можно в корне изменить государственную структуру. Именно на это он опирается, говоря о революционном значении Америки.

Но религиозное измерение политической жизни, как это признает Кеннеди, не только предусматривает основание для прав человека, что делает любую форму политического абсолютизма нелегитимной, но и обеспечивает трансцендентную цель для политического процесса. Это подразумевается в его последних словах: «здесь на земле, божья работа, поистине должна быть нашей работой». То, что здесь имеется в виду, по-моему, более четко изложено в предыдущем параграфе, формулировка которого, кстати, явно имеет библейское звучание:

Ныне труба вновь зовет нас. Она не требует браться за оружие, хотя оружие нам необходимо, не требует идти в бой, хотя мы строимся в боевые порядки, а призывает год за годом нести тяготы долгой мрачной борьбы, «радуясь надежде, терпя горести», борьбы против общих врагов человека: тирании, бедности, болезней и войны.

Это обращение можно понять как самое недавнее изложение идеи, заложенной очень глубоко в американскую традицию, а именно обязательства, как на коллективном, так и на индивидуальном уровне, исполнять волю Бога на земле. Это было мотивацией для тех, кто основал Америку, и с тех пор присутствует в каждом поколении. Эта идея пронизывает все инаугурационное обращение Кеннеди, и в заключении речи то, что дело Бога должно быть нашим собственным, высказывается открыто. То, что этой очень активистской и неумозрительной концепции фундаментального религиозного долга, которая была исторически связана с позицией протестантизма, суждено была быть высказанной столь ясно в первом главном заявлении первого президента-католика, подчеркивает, насколько глубоко она заложена в американском мировоззрении. Давайте теперь рассмотрим форму и историю гражданской религиозной традиции, в контексте которой произнесена речь Кеннеди.

Идея гражданской религии

Словосочетание «гражданская религия» принадлежит, конечно, Руссо. В главе 8 книги 4 «Общественного договора» он выделил в общих чертах простые догмы гражданской религии: существование Бога, грядущая жизнь, награда за добродетель, наказание порока и исключение религиозной нетерпимости. Все остальные религиозные убеждения находятся за пределами компетенции государства, и граждане могут свободно их придерживаться. Хотя отцы-основатели, насколько мне известно, слов «гражданская религия» не использовали, и я, конечно, не утверждаю, что особое влияние на них оказал именно Руссо, совершенно ясно, что подобные идеи, бывшие частью культурной атмосферы конца восемнадцатого века, можно обнаружить и у американцев. Пример тому — биография Бенджамина Франклина написанная им самим:

Я никогда не терял религиозных принципов. Я никогда не сомневался, например, в существовании Создателя, в том, что Он создал мир и управляет им в соответствии со своим провидением. В том, что наиболее приемлемым служением Богу было бы делать добро людям, что наши души бессмертны, и что все преступники не останутся безнаказанными, а добродетель всегда вознаграждается: либо здесь, либо на Небесах. Я почитал основы каждой религии, и то, что находя в любой религии, мы имеем в своей стране. Я уважал их всех, с разной степенью уважения, насколько я находил их, в большей или меньшей степени, связанными с остальными догматами, которые, не имея тенденции вдохновлять, поощрять или подтверждать мораль, главным образом, служили тому, чтобы разделить нас и сделать нас недружелюбными по отношению друг к другу.

Такая позиция очень удобна, поскольку в сущности является утилитарной по отношению к религии.

В прощальной речи Вашингтона (хотя эти слова могли принадлежать и Гамильтону) утилитарный аспект вполне очевиден:

Из всех склонностей и привычек, которые приводят к политическому благосостоянию, религия и нравственность являются незаменимой опорой. Тщетно было бы требовать принесения дани патриотизму от того, кто действует, ниспровергая великие столпы человеческого счастья, те самые устойчивые основы, на которых зиждутся долг человека и гражданина. Всякий политик, как и любой благочестивый человек, должен уважать эти основы. В целом невозможно описать все эти связи личным или общественным благополучием. Давайте просто спросим как возможно обеспечить безопасность собственности, репутации и жизни, если смысл религиозного обязательства выхолощен из клятв, которыми оперируют в Судах? И давайте с осторожностью выразим предположение, что нравственность можно поддерживать без религии. Как бы не влияло рафинированное образование на умы своими своеобразными построениями, ни рассудок, ни опыт не позволяют нам ожидать, что национальная мораль может доминировать, исключив религиозные принципы.

Но есть все основания полагать, что религия, особенно идея Бога, играла основополагающую роль в размышлениях первых американских государственных деятелей.

В своей инаугурационной речи Кеннеди указал на религиозный аспект Декларации независимости, и было бы неплохо посмотреть на этот документ более внимательно. В ней имеется четыре ссылки на Бога. Первая говорит о праве любого народа быть независимым, предоставленном «законом природы и ее Творцом». Вторая — знаменитое утверждение, что все люди «наделены Творцом определенными неотчуждаемыми правами». Чтобы легитимировать законность новой нации, Джефферсон выдвигает концепцию «высшего закона», который сам базируется на классическом естественном праве и на библейской религии. Третья — обращение к «Верховному Судье говорит о правоте наших намерений», и последняя говорит, что мы можем «твердо полагаться на защиту божественного провидения». В последних двух ссылках указан исторический библейский Бог как судья всему миру.

На тесную связь этих религиозных отсылок и представлений новой республики о себе самой указывает периодичность их появления в ранних официальных документах. Пример мы находим в первой инаугурационной речи Вашингтона 30 апреля 1789 года:

Было бы неправильным не упомянуть в этом первом официальном документе мою искреннюю мольбу к Всемогущему, который правит Вселенной, который председательствует в советах народов, и чья провиденциальная помощь может восполнить любой изъян, и чье благословение может освятить свободу и счастье народа Соединенных Штатов и правительства, которое было учреждено этими народами для особых целей, и могло бы обеспечить любой механизм, используемый его администрацией, чтобы успешно исполнять задачи, возложенные на него.

Не найдется ни одного народа, который бы не признал Невидимую Руку, управляющую делами человеческими больше, чем в Соединенных Штатах. Каждый шаг, с помощью которого мы продвигались вперед к характерной для нас форме независимого государства оказывался знаками провиденциальной силы.

Невозможно ожидать, что Небеса будут благословлены к нации, которая пренебрегает вечными правилами порядка и права, которое предопределило само Небо. Сохранение священного огня свободы и предназначение республиканской модели правления справедливо считаются экспериментом, который доверен высшей властью в руки американского народа.

Эти религиозные чувства не остались только личным мнением Президента. По просьбе обеих палат Конгресса Вашингтон провозгласил 3 октября первого года правления в качестве президента, что 26 ноября должен стать «Днем Благодарения и общественной молитвы», первым Днем Благодарения в соответствии с Конституцией.

Слова и поступки отцов-основателей, особенно первых президентов, положили начало форме и духу гражданской религии в том виде, в каком она сохранена до сих пор. Хотя многое в ней происходит из христианства, эта религия, очевидно, не само христианство. С одной стороны, ни Вашингтон, ни Адамс, ни Джефферсон не упоминают Христа в своих инаугурационных речах, как и все последующие президенты, однако никто из них не забывает упомянуть Бога¹.

Бог гражданской религии является не только достаточно «общий», у него есть и другие черты, суровые, связанные, скорее, с порядком, законом и правом, чем со спасением и любовью. Хотя по своему складу он несколько напоминает Бога деистов, он отнюдь не просто часовщик. Он активно интересуется и участвует в истории, и особенно озабочен Америкой. Здесь аналогия имеет гораздо меньше общего с естественным правом, чем с древним Израилем; отождествление Америки с Израилем в идее «американский Израиль» не так уж редки².

¹ Бог упоминается или на него ссылаются во всех обращениях при вступлении в должность, но вторая речь Вашингтона, очень краткая (два параграфа) и поверхностной, подтверждает это. Небезынтересно, что само слово «Бог» появилось только во второй инаугурационной речи Монро 5 марта 1821. В своей первой инаугурационной речи Вашингтон упоминает Бога как «Всемогущего, который правит Вселенной», «Великого Автора каждого общественного и частного блага», «Невидимую руку», и «благого Родителя человеческой расы». Джон Адамс именует Бога «Провидением», «Сущим, которое превыше всего», «Покровителем порядка», «Источником справедливости» и «Во все века защитником добродетельной свободы». Джефферсон говорит о «той Бесконечной Силе, которая управляет судьбами вселенной», и о «Существе, в руках которого мы находимся». Мэдисон говорит о «Всемогущем, чья власть регулирует судьбы народов», и «Небесах». Монро использует слова «Провидение» и «Всемогущий» в своей первой инаугурационной речи и, наконец, «Всемогущий» в своем втором обращении [2].

² К примеру, Авила, аббат, пастор Первой Церкви в Хейверхилле (Массачусетс), произнес в День благодарения в 1799 году проповедь о чертах сходства между народом Соединенных Штатов Америки и Древнего Израиля, в которой он сказал: «Часто отмечалось, что между людьми Соединенных Штатов и Древнего Израиля можно провести параллель гораздо ближе, чем с какой-либо другой страной на земном шаре. Поэтому часто говорят "Наш американский Израиль", и с общего согласия это выражение признано удачным и правильным» [3, р. 665].

То, что лишь подразумевалось в процитированных словах Вашингтона, открыто высказано во второй инаугурационной речи Джефферсона: «Мне понадобится, также благосклонность Того Существа, в чьих руках мы находимся, который вывел наших отцов, как в древнем Израиле, из их родной земли и поселил их в стране полной всем необходимым для комфортной жизни». Европа — это Египет; Америка — земля обетованная. Бог привел свой народ к установлению нового вида социального обустройства, который должен быть светом для всех народов¹.

Эта тема также непрерывно присутствует в гражданской религии. Мы уже упоминали ее, говоря об инаугурационной речи Кеннеди. И мы снова находим ее в инаугурационной речи президента Джонсона:

Они уже пришли сюда — изгнанник и странник, отважные, но напуганные, — чтобы найти место, где человек может быть сам себе хозяином. Они заключили соглашение с этой землей. Задуманное по справедливости, написанное в условиях свободы, связанное в союз — это должно было однажды внушить надежду всему роду человеческому, и эта клятва связывает нас до сих пор. Если мы будем придерживаться этих условий, мы будем преуспевать.

То, что есть у нас с первых лет республики — представляет собой совокупность верований, символов и ритуалов, относящихся к области священного, институционализированная в общность. Эта религия — видимо, для этого нет другого слова, — хотя и не противоречит христианству, и, более того, имеет много общего с христианством, не была ни сектантской, ни в определенном смысле христианской. Маловероятно, что в то время, когда общество было преимущественно христианским, отсутствие упоминаний о христианстве было призвано пощадить чувства небольшого нехристианского меньшинства. Скорее всего, гражданская религия выражала то, что люди, создававшие прецедент, считали целесообразным в данных условиях. Она отражала их как частное, так и общественное мировоззрение. Не было гражданской религии как просто «религии вообще». В то время как общность, несомненно, воспринималась некоторыми как достоинство, как в приведенной цитате Франклина, гражданская религия была достаточно конкретна, когда речь заходила об Америке. Именно из-за этой конкретности, гражданская религия избежала пустого формализма и служила подлинным носителем национального религиозного самосознания.

Франклин, Вашингтон, Джефферсон и другие лидеры, за исключением немногих радикалов вроде Тома Пейна, никогда не воспринимали гражданскую религию как замену христианству. Существовало неявное, но довольно

¹ То, что аналогия с Моисеем присутствовала в умах лидеров в момент рождения республики, обозначено в проектах, предложенных Франклином и Джефферсоном для печати Соединенных Штатов Америки. Вместе с Адамсом они сформировали комитет, которому Конгресс 4 июля 1776 года поручил составить новую модель печати. «Франклин предложил модель с Моисеем, по мановению жезла которого Красное море расступилось и поразило своими водами войско фараона, девизом этого поступка был “Восстание тиранам — повиновение Богу”. Джефферсон предложил модель детей Израиля в пустыне “ведомых облаком днем и столбом огня ночью”» [4, р. 467–468].

четкое разделение функций между гражданской религией и христианством. Согласно доктрине свободы вероисповедания, исключительно широкая сфера, охватывающая персональное благочестие и добровольные социальные действия, была предоставлена церквям. Но церкви не были предназначены ни для управления государством, ни для того, чтобы государство ими управляло. Президент, независимо от его частных религиозных взглядов, работает в пространстве гражданской религии до тех пор, пока он находится в своем официальном статусе, как мы уже видели это в случае с Кеннеди. Гражданская религия, несомненно, является продуктом определенного исторического момента и культурного фона, где доминирует протестантизм разных видов и идеи Просвещения, но она оказалась жизнеспособна, несмотря на последующие изменения в культурном и религиозном климате.

Гражданская война и гражданская религия

До Гражданской войны американская гражданская религия была сосредоточена, прежде всего, на событиях революции, которая рассматривалась как заключительный акт Исхода из Старого Света по водам. Декларация независимости и Конституция были Священными Писаниями, а Вашингтон провиденциально назначен Моисеем, который вывел свой народ из рук тирании. Гражданская война, которую Сидни Мид называет «центром американской истории» [5, р. 12], была вторым великим событием, которое настолько глубоко потрясло национальное самосознание, что отразилось на гражданской религии. В 1835 году Алексис де Токвиль писал, что американская республика никогда не подвергалась опасности нападения, и что победа в революционной войне за независимость была скорее результатом занятости Британии на других фронтах и наличия мощного союзника, чем великих военных успехов самих американцев.

Но в 1861 году действительно наступило время испытаний. Не только потому, что гражданская война была трагической братоубийственной борьбой, но и потому, что это была одна из самых кровавых войн девятнадцатого века, количество погибших в которой превысило все ранее понесенные американцами потери.

Гражданская война подняла глубинные вопросы, связанные с предназначением нации. Человеком, который не только сформулировал, но и воплотил в себе это предназначение, для американцев стал Авраам Линкольн. Для него проблема была, прежде всего, не в рабстве, а в том, «является ли какая-либо нация предназначенной к рабству и сможет ли она вынести рабство долго». Вот, что он сказал в Зале независимости в Филадельфии 22 февраля 1861 года:

Все политические чувства, которые я разделяю — это чувства, которые возникли и вышли в мир из этого зала. У меня никогда не было политических переживаний, которые не вышли бы из чувств, воплощенных в Декларации независимости [6, р. 39].

Слова Джефферсона постоянно отзываются в речах Линкольна. Его задача состояла в том, чтобы, прежде всего, сохранить Союз — не только ради

самой Америки, но для поддержания значения Америки как символа свободы во всем мире, что запечатлено в последней фразе Геттисбергской речи.

Но перед ним неизбежно вставала проблема рабства как глубинной причины войны. В своей второй инаугурационной речи Линкольн связал рабство и войну:

Если предположить, что рабство в Америке является одним из тех соблазнов, который, по Божьей воле, должен был придти, но который по окончании предназначенного времени Он теперь намерен уничтожить, и что Он насылает на Север и Юг эту страшную войну в качестве горя для тех, через кого этот соблазн пришел, то нужно ли нам усматривать в этом какой-либо отход от тех божественных атрибутов, которые, верные живому Богу, Ему приписывают? Мы надеемся и пылко молимся, чтобы это тяжелое наказание войны вскоре прошло. Однако если Богу угодно, чтобы она продолжалась, пока богатство, накопленное невольниками за двести пятьдесят лет неоплаченного труда, не исчезнет и пока каждая капля крови, выбитая кнутом, не будет отплачена другой каплей, пролитой мечом,— как было сказано три тысячи лет назад,— это все равно должно свидетельствовать, что «наказания Господни праведны и справедливы».

Но в завершении его речь тяготеет, скорее, к примирению, чем к искуплению — «Никому не желая зла, проявляя сострадание к каждому».

Вместе с гражданской войной новая тема смерти, жертвы и возрождения входит в новую гражданскую религию. Символом ее стали жизнь и смерть Линкольна. Нигде она не заявлена более ярко, чем в Геттисбергском обращении, которое само является частью «Нового Завета» Линкольна, входящего в число гражданских священных писаний. Роберт Лоуэлл недавно указал на «настойчивое использование образов рождения» в этой речи, явно посвященной «этим чтимым мертвым»: «рожденный на свет», «дающий начало чему-то», «созданный», «новое рождение свободы». Он продолжает:

Геттисбергское обращение — акт символический и священный. Его вербальное качество — резонанс, объединенный с практической и, действительно, с прозаической краткостью». Произнося его, Линкольн символически умирал, как умирали солдаты Союза,— и, как ему самому вскоре предстояло умереть.

Произнося его, он придавал полю боя символическое значение, которого ему не доставало. Для нас и нашей страны, он оставил идеалы свободы и равенства Джефферсона, соединенные с христианским жертвенным актом смерти и возрождения. Я полагаю, что это значение, которое выходит за рамки секты или религии и за рамки мира и войны, и является теперь частью наших жизней как вызов, как трудности, которые нужно преодолеть, и как надежда [7, р. 88–89].

Лоуэлл, конечно, прав, когда указывает на наличие здесь символики христианского толка, но он также прав, отрицая наличие каких-либо сектантских подтекстов. Более ранняя символика гражданской религии была древнееврейской, но без того особого еврейской специфики. Геттисбергская символика («... тех, кто отдал здесь свои жизни, чтобы эта страна могла жить») христианская, хотя не имеет никакого отношения к христианской церкви.

Символическое уравнивание Линкольна с Иисусом было сделано сравнительно рано. В. Х. Херндон, партнер Линкольна по юридической конторе, писал:

В течение пятидесяти лет Бог обжигал Авраама Линкольна в своей огненной топке. Он сделал это, чтобы испытать Авраама и очистить его в своих целях. Это сделало мистера Линкольна смиренным, чутким, терпеливым, отзывчивым к страданиям, добрым, восприимчивым, терпимым; расширяя, углубляя и увеличивая всю его натуру, создавая его самой благородной и прекрасной личностью со времен Иисуса Христа. Я полагаю, что Линкольн был избран Богом [8, р. 162].

Имея прообразом христианский архетип, Линкольн, «принявший мученическую смерть президент», был связан с погибшими в годы войны — теми, кто «показал предельную, достигшую высшей меры преданность». Так тема жертвоприношения была навечно вписана в гражданскую религию.

Новая символика вскоре нашла как физическое, так и ритуальное выражение. Чтобы похоронить множество павших на войне, потребовалось создать ряд национальных кладбищ. Одно из них, Геттисбергское национальное кладбище, открытию которого и была посвящена знаменитая речь Линкольна, отошло на второй план лишь после появления Арлингтонского национального кладбища. Кладбище было основано в поместье Ли через реку от Вашингтона отчасти для того, чтобы семья Ли никогда не смогла вернуть себе поместье [9, р. 60–67]. Это кладбище впоследствии стало самым почитаемым монументом гражданской религии. Мало того, что часть кладбища была отведена для убитых конфедератов, оно принимало погибших с каждой последующей американской войны. Именно здесь находится важный новый символ, появившийся после Первой мировой войны, — могила Неизвестного солдата, позже здесь появилась могила другого принявшего мученическую смерть президента и на ней символический вечный огонь.

День Памяти, который вырос из гражданской войны, стал ритуальным выражением темы, которую мы обсуждали. Как блестяще проанализировал Ллойд Уорнер, соблюдение Дня Памяти, особенно в мелких и средних городах Америки, является важным событием для всего сообщества, которое каждый раз вновь восстанавливает связь с мученически погибшими воинами, духом жертвенности и американской мечтой¹.

¹ То, насколько обширна деятельность, связанная с Днем поминовения, может быть, обозначено Уорнером: «Священное символическое проведение Дня поминовения, в которое вовлечено множество организаций города, обычно делится на четыре периода. В течение года отдельные ритуалы проводятся многими ассоциациями в честь их погибших членов, и многие из этих действий связаны с более поздними событиями Дня поминовения. На втором этапе проводится в течение последних трех или четырех недель подготовка к самой церемонии, и некоторые из ассоциаций выполняют государственные ритуалы. Третий этап состоит из множества ритуалов, проводимых на всех кладбищах, в церквях и залах объединений. Эти ритуалы состоят из речей и особого церемониала. Они длятся в течение двух дней и достигают кульминации на четвертом, последнем этапе, когда все отдельные празднующие собираются в центре делового округа во второй половине Дня поминовения. Отдельные организации, со своими членами в униформе или соответствующими знаками отличия, шествуют по городу, посещая место поклонения и памятники погибшим героям, и, наконец, входят на кладбище. Здесь проводятся множество церемоний, большинство из которых весьма символичны и формализованы. Во время этих церемоний непрерывно упоминается Линкольн и его Геттисбергское обращение произносится много раз» [10, р. 8–9].

Так же, как День благодарения — который, кстати, был навечно учрежден как ежегодный национальный праздник при президентстве Линкольна, — служит для интеграции семьи в гражданскую религию, День памяти служит интеграции местного сообщества в национальный культ. Вместе с менее религиозными праздниками — Днем независимости США и менее значительными празднованиями Дня Ветеранов и дней рождения Вашингтона и Линкольна, они обеспечивают ритуальный календарь гражданской религии. Система общественных школ служит особенно важным контекстом для культового празднования гражданских ритуалов.

Гражданская религия сегодня

В материализации и назывании чего-то, что воспринимается бессознательно и само собой разумеющимся, есть риск серьезного искажения информации. Но материализация и именование уже начались. Религиозные критики «религии вообще», или «религии американского образа жизни», или «американского Синто» на самом деле говорили о гражданской религии. Как обычно в религиозной полемике, за образец они брали самое лучшее в собственных религиозных традициях и указывали на худшее в гражданской религии как на типичное. На эту критику я бы ответил, что гражданская религия в своих лучших проявлениях — это подлинное понимание универсальной и трансцендентной религиозной реальности, раскрывающейся в опыте американского народа. Подобно всем религиям, она перенесла различные деформации и демонические искажения. В своих лучших проявлениях она не была ни настолько общей, чтобы утратить связь с Америкой, ни настолько особенной, чтобы вывести американское общество из круга универсальных человеческих ценностей. Я совсем не убежден в том, что лидеры церквей обязательно демонстрируют более глубокие религиозные чувства, чем представители гражданской религии. Рейнхольд Нибур так сказал о Линкольне, который никогда не присоединился к церкви и который, безусловно, представлял гражданскую религию в своих лучших проявлениях:

Анализ религии Авраама Линкольна в контексте традиционных религиозных взглядов его времени и места и его полемики по вопросам рабства, которая испортила религиозную жизнь перед и во время гражданской войны, должен привести к заключению, что религиозные убеждения Линкольна были намного более глубоки и чисты, нежели убеждения не только у политических, но религиозных лидеров его эпохи [11, p. 72]¹.

¹ Уильям Дж. Вулф из Епископальной Теологической школы в Кембридже (Массачусетс), писал: «Линкольн — один из величайших теологов Америки, но не в техническом смысле производителя системы доктрин, и, конечно, не в смысле защитника одной какой-либо деноминации, а в смысле видевшего длань Божию в судьбе страны. Точно так же пророки Израиля осуждали события своего времени с точки зрения Бога, который заботится об истории, и который открывает Свою волю в ее пределах. Линкольн теперь стоит среди пророков Божьих последних дней» [12, p. 24].

Возможно, на самом деле враждебность религиозных критиков была направлена не столько против гражданской религии самой по себе, сколько против ее распространяющегося и доминирующего влияния в пределах сферы церковной религии. Как недавно показал С. М. Липсет американская религия, по крайней мере, с начала девятнадцатого века, была преимущественно активистской, моралистической и социальной, а не умозрительной, теологической, или сугубо духовной [13, chap. 4]. Де Токвиль говорил о религии американской церкви как о «политическом институте, который сильно способствует поддержанию демократической республики у американцев» [14, p. 310], обеспечивая прочное моральное согласие на фоне непрерывных политических преобразований. Генри Барджи в 1902 году говорил о религии американской церкви как о «*la poésie du civisme*» (поэзии гражданственности) [15, p. 31].

Отношения между религией и политикой в Америке, безусловно, были вполне спокойными. В значительной степени это происходило из-за доминирующей традиции. Как писал де Токвиль:

Большая часть британской Америки была населена людьми, которые, после того, как стряхнули власть Папы, не признавали никакой другой религиозной верховной власти: они принесли с собой в Новый Свет форму христианства, которую я точнее всего могу описать, как демократическую и республиканскую религию [14, p. 311]¹.

Церкви не выступали ни против революции, ни против учреждения демократических институтов. Даже когда некоторые из них выступали против полной институционализации религиозной свободы, они приняли окончательный результат достойно и без сожалений о *старом режиме*.

Американская гражданская религия никогда не была антиклерикальной или воинствующе светской. Напротив, она избирательно заимствовала из религиозной традиции, так, что средний американец не видел между ними противоречий. Таким образом, гражданская религия смогла создать без какой-либо ожесточенной борьбы с церковью влиятельные символы национальной солидарности и задействовать глубинные уровни личной мотивации для достижения национальных целей.

Такое достижение ни в коем случае не должно считаться само собой разумеющимся. Казалось бы, проблема гражданской религии вполне универсальна в современных обществах и что способ, которым она разрешится или не разрешится, отразится во многих сферах. Стоит только вспомнить о Франции, чтобы увидеть, что все могло бы быть иначе. Французская революция была антиклерикальной по существу и пыталась создать антихристианскую гражданскую религию. На протяжении всей современной французской исто-

¹ Далее он говорит: «В Соединенных Штатах даже религия большинства граждан республиканская, так как она представляет истины потустороннего мира в частном суждении, как и в политике забота о временных интересах отданы на откуп здравому смыслу людей. Таким образом, каждому человеку разрешается свободно выбирать ту дорогу, которая, как он думает, приведет его в небеса, так же, как закон разрешает каждому гражданину иметь право выбора его собственного правительства [14, p. 436].»

рии, разрыв между традиционными католическими символами и символикой 1789 был огромный.

Американская гражданская религия все еще живет. Всего три года назад мы видели, как тема жертвенности снова стала актуальной — по случаю похорон нашего убитого президента. Тема Америки как Израиля, несомненно, стоит как за «Новыми рубежами» Кеннеди¹, так и за Великим обществом Джонсона. Позвольте мне привести всего один недавний пример того, как гражданская религия служит мобилизации и поддержке достижения национальных целей. 15 марта 1965 г. президент Джонсон выступил в конгрессе с просьбой утвердить окончательно законопроект об избирательных правах. В начале выступления он сказал:

Редко мы встречаемся с вызовом, который испытывает не наш рост или достаток, или наше благосостояние или наше общество, но, скорее, наши ценности и намерения и значимость нашей любимой страны. Вопрос равных прав американских негров — как раз такая проблема. И даже если мы удвоим наше благосостояние и завоюем звезды, но все еще не решим этот вопрос, то мы потерпим неудачу как нация и как народ. Ибо для нации, как и для человека: «Что пользы человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит».

И в заключение он сказал:

Над пирамидой на Большой государственной печати Соединенных Штатов сказано на латыни: «Бог покровительствует нашему делу». Бог не будет покровительствовать всему, что мы делаем. Это скорее наша обязанность предугадать, что он желает. Я не могу не полагать, что Он действительно понимает и что Он действительно покровительствует делу, которое мы начинаем здесь сегодня вечером [16, р. 4924–4926].

Гражданская религия не всегда использовалась в достойных целях. В Америке идеологии, подобные той, которую исповедует Американский Легион² — объединяющей Бога, страну и флаг, использовались, для противостояния неконформистским и либеральным идеям а так же группам всех видов. Тем не менее, было трудно использовать слова Джефферсона и Линкольна, чтобы поддерживать частные интересы и покушаться на личную свободу. Защитники рабства перед гражданской войной даже и не думали о Декларации независимости. Некоторые самые последовательные из них повернулись не только против Джефферсоновской демократии, но и против религии реформации; они мечтали о Юге, где царил бы средневековая галантность и существовала монархия, основанная на божественном праве [см. 17]. Несмотря на откровенную религиозность крайне правых сегодня, их отношение к гражданскому религиозному консенсусу весьма натянуто, как и тогда, когда общество Джона Берча нападало на главный американский символ Демократии.

¹ «New Frontier» — программа президента Кеннеди по социальному реформированию. — *Прим. пер.*

² American Legion — Организация ветеранов войны США. — *Прим. пер.*

При всем уважении к той роли, какую играет Америка в мире, опасностей искажения стало больше, а встроенные в традицию гарантии стали слабее. Тема американского Израиля использовалась, почти с самого начала, в качестве оправдания постыдного обращения с индейцами, столь характерного для нашей истории. Это может быть явно или неявно связано с идеалом божественного предначертания, который был использован, чтобы узаконить несколько авантур имперского толка в начале девятнадцатого века. Никогда еще опасность не была больше, чем сегодня. Вопрос не столько в имперской экспансии, в которой нас обвиняют, сколько в тенденции ассимилировать все правительства или партии в мире, которые поддерживают нашу непосредственную политику или просят нас о помощи, ссылаясь на понятия свободных институтов и демократических ценностей. Те народы, которые на данный момент «на нашей стороне», становятся «свободным миром». Так репрессивная и неустойчивая военная диктатура в Южном Вьетнаме оказалась «свободным народом Южного Вьетнама и его правительством». Это часть роли Америки как Нового Иерусалима и «последней лучшей надежды земли» — защитить такие правительства деньгами и, в конечном счете, послать им войска. Когда наши солдаты на самом деле умирают, возможно оправдать дальнейшую борьбу при помощи великой теме жертвы. Для большинства американского народа, неспособного судить, «свободны ли, как и мы» люди в Южном Вьетнаме (или где-либо еще), такие аргументы убедительны. К счастью, президент Джонсон в меньшей степени был готов утверждать, что «Бог поддерживает наше дело» в отношении Вьетнама, нежели в отношении гражданских прав. Но другие, в отличие от него, не подвергают это сомнению. Гражданская религия осуществляла длительное воздействие для достижения гуманного решения нашей самой большой внутренней проблемы — обращения с негритянским населением Америки. Еще предстоит увидеть, насколько она подходит для нашей роли в мире в целом и можем ли мы действительно поддержать «революционные убеждения, ради которых наши предки боролись», как говорил Джон Ф. Кеннеди.

Гражданская религия, очевидно, вовлечена в наиболее насущные моральные и политические проблемы современности. Но она также попала в кризиса другого рода — теоретический и богословский, о котором она в данный момент даже не подозревает. «Бог», несомненно, был центральным символом в гражданской религии с самого начала и остается таковым и сегодня. В гражданской религии это столь же центральный символ, как в иудаизме или христианстве. В конце восемнадцатого века это не представляло никакой проблемы, даже Том Пэйн, вопреки его хулителям, не был атеистом. Повсеместно, независимо от церкви или секты, все могли принять идею Бога. Но сегодня, как признал даже «Time», значение слова «Бог» отнюдь не так ясно и очевидно. Не существует никакой официальной веры в гражданской религии. У нас был президент-католик, возможно, однажды президентом станет иудей. Но может ли стать нашим президентом агностик? Может ли человек, сознательно сомневающийся в употреблении слова «Бог», в том смысле в котором его использовали Кеннеди и Джонсон, быть избран главой нашего государства? Если вся символика понятия «Бог» потребует

пересмотра, то это вызовет очевидные последствия для гражданской религии, последствия, возможно, либерального отчуждения и фундаменталистского окостенения, которые до сих пор не были заметны в этой сфере. Гражданская религия явилась связующим звеном между глубочайшими обязательствами западной религиозной и философской традиций и общераспространенными верованиями простых американцев. Как имно углубляющийся теологический кризис отразится на этой связи, понятно будет нескоро.

Третье испытание

В заключение, может быть, стоит связать гражданскую религию с самой серьезной ситуацией, с которой мы, американцы, сталкиваемся теперь, с тем, что я называю третьим испытанием. Первое испытание имело отношение к вопросу о независимости, к тому должны, и можем ли мы управлять нашими собственными делами так, как считаем нужным. Второе испытание было связано с проблемой рабства, которое в свою очередь было самым важным аспектом более общей проблемы полной институционализации демократии в нашей стране. Мы все еще далеки от решения этой второй проблемы, хотя, к нашей чести, у нас есть некоторые известные успехи. Но нас настигла третья большая проблема, которая привела к третьему большому кризису, в котором мы сейчас и находимся.

Это проблема ответственного действия в революционном мире, мире, стремящемся достигнуть всего: материального и духовного, того, чего мы уже достигли. С самого начала американцы осознавали ответственность и значение, которое наш республиканский эксперимент имеет для всего мира. Первая внутренняя политическая поляризация внутри новой нации была связана с нашим отношением к Великой французской революции. Но мы были малы и слабы тогда и имели «затруднительное положение в международных отношениях», что казалось, угрожало самому нашему выживанию. В течение следующего столетия о нашем значении для мира не забывали, но рассматривали нас исключительно как пример для подражания. Наша демократическая республика осуждала тиранию просто за то, что она существует. Сразу после Первой мировой войны мы были на грани того, чтобы взять на себя иную роль в мире, но в очередной раз мы отказались от нее.

После Второй мировой войны старая модель стала невозможна. Каждый президент после Франклина Рузвельта искал новую модель действия в мире, которая была бы созвучна нашему могуществу и нашей ответственности. Во времена Трумэна и господства Джона Фостера Даллеса казалось, что этот образ действия — величайшая манихейская конфронтация Востока и Запада, противостояние демократии и «ложной философии коммунизма», что и обусловило структуру инаугурационного обращения Трумэна. Но в последние годы Эйзенхауэра и с последующими двумя президентами эта модель действия начала меняться. Причины крупных проблем начали видеть не только в злом умысле отдельных групп людей. Для Кеннеди это была не столько борьба против отдельных людей, сколько борьба с «общими врагами человека: тиранией, нищетой, болезнями и войной».

Но следуя тенденции представлять самих себя и наш мир не так примитивно, мы, сами того не желая, оказывались втянуты в военные конфликты, когда считали, что затронута наша честь. В момент неопределенности у нас было искушение положиться на нашу превосходящую физическую силу, а не на наш интеллект, и мы частично уступили этому искушению. В изумлении и отчаянии, когда наша военная мощь не принесла нам мгновенного успеха, мы оказались на краю пропасти, глубины которой не знает никто из нас.

Я не мог не вспомнить о Робинсоне Джефферсе, чьи стихи кажутся более созвучными нынешнему моменту, нежели тому, когда они были написаны:

Несчастливая страна, какие у тебя крылья!
<...>
Плачь (таков удел человека), оплакивай
Ужасное величие того, что отпущено тебе,
Жалкая ничтожность причин,
Кровавый и убогий
Пафос последствий.

Но, как это часто бывало и прежде, есть у нас человек пророческой высоты, без горечи и мизантропии Джефферсона, который, как и Линкольн до него, призывает эту страну оценить саму себя:

Когда страна очень сильна, но ей не достает уверенности в себе, она, вероятно, будет вести себя таким образом, что будет представлять опасность и для себя самой, и для других.

Медленно, но верно, Америка поддается той самоуверенности обладающего властью, которая ослабила, сокрушила и в некоторых случаях уничтожила великие нации прошлого.

Если война будет продолжаться и расширяться, если этот фатальный процесс будет ускоряться до тех пор, пока Америка не станет тем, чем она еще никогда не была доньше, то есть устремится к неограниченной власти и к тому, чтобы стать империей, то это, действительно, может привести к чрезвычайным и трагическим последствиям для Вьетнама. Я не верю, что это произойдет. Я очень опасуюсь, но я все еще сохраняю надежду и даже уверенность, что Америка, с ее гуманистическими и демократическими традициями, найдет мудрость, соответствующую ее власти и силе [18].

Без понимания того, что над нашей нацией есть высший суд, традиция гражданской религии была бы действительно опасна. К счастью, у нас не было недостатка в пророческих голосах. Наша нынешняя ситуация напоминает мексиканско-американскую войну, против которой выступал Линкольн наряду с другими. Дух гражданского неповиновения, который живет сегодня в движении за гражданские права и в противодействии войне во Вьетнаме, был уже ясно обрисован в общих чертах Генри Дэвидом Торо, написавшим: «Если природа закона такова, что требует, чтобы вы совершали несправед-

ливость по отношению к другому, тогда я скажу,— нарушьте закон». Слова Торо: «Я хотел бы напомнить своим соотечественникам, что они прежде всего — люди, а уже потом американцы» [19, р. 274], обеспечивающие сущностный стандарт для адекватного мышления и действия в испытании, которое выпало нам в третий раз. Как американцы мы были фаворитами во всем мире, но как люди мы еще будем судимы.

Как мы видим, из первого и второго испытаний вышли главные символы гражданской религии Америки. Несомненно, что успешное преодоление третьего испытания — достижение какого-нибудь жизнеспособного и устойчивого мироустройства — вызовет появление нового обширного набора символических форм. Пока что мерцающее пламя Организации Объединенных Наций горит слишком слабо, чтобы стать центром культа, но появление подлинного межнационального суверенитета, безусловно, могло бы изменить эту ситуацию. Необходимо будет включить живую международную символику в нашу гражданскую религию, а лучше сказать — сделать американскую гражданскую религию просто одной из частей новой мировой гражданской религии. Бесполезно рассуждать о форме, которую могла бы принять такая гражданская религия, хотя, очевидно, она будет основываться не только на библейских религиозных традициях. К счастью, поскольку американская гражданская религия является не вероисповеданием американской страны, а пониманием американского опыта в свете высшей универсальной реальности, перестройка, вызванная этой новой ситуацией, не должна нарушить преемственность американской гражданской религии. Мировая гражданская религия могла бы быть принята как наиболее полное выражение, а не как отрицание американской гражданской религии. В самом деле, именно это было эсхатологической надеждой американской гражданской религии с самого начала, и отрицать это — все равно что отрицать значение самой Америки.

В основе гражданской религии повсюду лежат библейские архетипы: Исход, Избранный Народ, Земля Обетованная, Новый Иерусалим, Жертвенная Смерть и Возрождение. Но есть в ней и подлинно американские и действительно новые. Она имеет своих пророков и своих мучеников, свои священные события и священные места, свои собственные сакральные ритуалы и символы. Она говорит о том, что Америка должна стать обществом настолько совершенным в согласии с волей Бога, насколько люди смогут сделать ее таковой, и светочем для всех народов.

Она часто использовалась и используется до сих пор в качестве прикрытия для мелких интересов и уродливых страстей. Она нуждается, как любая живая вера, в непрерывной реформации, и оценке по универсальным стандартам. Но это не означает, что она не способна к росту и новому прозрению.

Она не принимает каких-либо решений за нас, не избавляет нас от моральной двойственности, о того, что мы, как прекрасной сказал Линкольн, «почти избранный народ». Но это наследие нравственного и религиозного опыта, из которого мы все еще извлекаем уроки, поскольку мы формулируем решения, которые простираются в будущее.

ЛИТЕРАТУРА

1. Dwight D. Eisenhower//Herberg W. Protestant-Catholic-Jew. — Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1955.
2. Inaugural Addresses of the Presidents of the United States from George Washington 1789 to Harry S. Truman 1949, 82d Congress, 2d Session, House Document N 540, 1952.
3. Kohn H. The Idea of Nationalism. — New York: Macmillan Co., 1961.
4. Stokes A. Ph Church and State in the United States. — Vol. 1. — New York: Harper & Co., 1950.
5. Mead S. E. The Lively Experiment. — New York: Harper & Row, 1963.
6. Abraham Lincoln//Nevins A. (ed.) Lincoln and the Gettysburg Address. — Urbana, Ill.: Univ. of Ill. Press, 1964.
7. Lowell R. On the Gettysburg Address//Nevins A. (ed.) Lincoln and the Gettysburg Address. — Urbana, Ill.: Univ. of Ill. Press, 1964.
8. William Henry Herndon//Eddy S. The Kingdom of God and the American Dream. — New York: Harper & Row, 1941.
9. Decker K., McSween A. Historic Arlington. — Washington, D.C., 1892.
10. Lloyd Warner W. American Life. — Chicago: Univ. of Chicago Press, 1962.
11. Niebuhr R. The Religion of Abraham Lincoln//Nevins A. (ed.) Lincoln and the Gettysburg Address. — Urbana, Ill.: Univ. of Ill. Press, 1964.
12. Wolfe W. J. The Religion of Abraham Lincoln. — New York, 1963.
13. Lipset S. M. Religion and American Values in The First New Nation. — New York: Basic Books, 1964.
14. Tocqueville A. de. Democracy in America. — Vol. 1. — Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., Anchor Books, 1954.
15. Bary H. La Religion dans la Société aux États-Unis. Paris, 1902.
16. Lyndon B. Johnson//U.S., Congressional Record, House, March 15, 1965.
17. Hartz L. The Feudal Dream of the South. — Pt. 4: The Liberal Tradition in America. — New York: Harcourt, Brace & Co., 1955.
18. Senator J. William Fullbright, speech of April 28, 1966//The New York Times. April 29, 1966.
19. Henry David Thoreau//Arieli Y. Individualism and Nationalism in American Ideology. — Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1964.

УДК 808.51

*В. Е. Семенов**

«НЕ В СИЛЕ БОГ, НО В ПРАВДЕ....». КОММЕНТАРИЙ К ИЗВЕСТНОМУ ВЫСКАЗЫВАНИЮ АЛЕКСАНДРА НЕВСКОГО

В работе комментируется известное высказывание из жития Александра Невского. Анализируя текстуальный, риторический и богословский контекст высказывания, автор подчеркивает, что в данном высказывании нет явно выраженной ненависти к врагу. Речь в нем идет не о том, чтобы уничтожить врага, а о том, чтобы быть уверенным в себе. Развивая эту мысль, можно сказать, что здесь имеет место апелляция к тому, что в людях есть, но чего они не осознают. Автор обращается к сути того, чем люди являются, к их бессознательной добродетели, к силе их веры. Исходя из анализа контекста высказывания, можно заключить, что правда в высказывании князя Александра понимается как правильная (истинная) вера.

Ключевые слова: текстуальный контекст высказывания, позиции по вопросу авторства жития, риторический контекст высказывания, богословский контекст высказывания, истина, правда

V. E. Semenov

«God is not in force, but in truth».

Comment to one well-known saying of Alexander Nevsky

This paper commented on the lives of the famous saying of Alexander Nevsky. The author comments on the statement by analyzing the textual, rhetorical and theological context of the utterance. The author emphasizes that in this saying no express hatred for the enemy. In this statement we are not talking about how to destroy the enemy, and about how to be confident. Developing this idea, we can say that here we have an appeal to that in humans, but they do not realize it. The author refers to the essence of what people are unconscious of their virtues, to the strength of their faith. Based on the analysis of textual, rhetorical and theological context statements, we can conclude that the truth in saying Prince Alexander understood as correct (true) faith.

Keywords: textual context statements, position on the authorship lives rhetorical context statements, theological context statements, the truth.

* Семенов Вадим Евгеньевич — кандидат философских наук, доцент кафедры теории и технологии социальной работы Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы, semenkov1959@rambler.ru

В первой версии жития Александра Невского (далее — Житие) есть высказывание, получившее ныне очень большую степень распространения: «Не в силе Бог, но в правде...»¹. Замечательный русский философ Николай Бердяев полагал, что эти слова св. Александра Невского можно считать характерными для России и русского народа [3, с. 94]. (В том же абзаце Николай Бердяев добавляет, что «трагедия русского народа в том, что русская власть не была верна этим словам».)

Комментарий к этому высказыванию предполагает учет его текстуального, риторического и богословского контекстов.

Текстуальный контекст высказывания

Данное высказывание было адресовано воинам княжеской дружины перед выходом из Новгорода на битву со шведами. В Житии сказано, что битве предшествовало широкое распространение славы князя Александра.

Прослышав же о таком мужестве князя Александра, король римской веры из Полуночной страны подумал: «Пойду и завоюю землю Александрову». И собрал войско великое и... пришел к Неве... и послал послов своих, к князю Александру, говоря: «Если можешь, то сопротивляйся мне, — я уже здесь и беру в плен землю твою».

Александр же, услышав слова эти, распалился сердцем, и вошел в церковь Святой Софии и, упав на колени перед алтарем, начал молиться со слезами: «Боже славный, праведный, Боже великий, крепкий, Боже пречечный, сотворивший небо и землю и поставивший пределы народам, Ты повелел жить, не вступая в чужие пределы!» <Второзакон. 32: 8; 4 Царств. 19: 15.> И, вспомнив псаломскую песнь, сказал: «Суди, Господи, обидящим меня и побори борющихся со мной, возьми оружие и щит, восстань на помощь мне» < Пс. 34: 1–2.>.

И окончив молитву, встал, <и>, выйдя из церкви, вытер слезы, начал ободрять дружину свою, говоря: «Не в силе Бог, а в правде. Помянем Песнетворца, который сказал: *“Иные — с оружием, а иные — на конях, а мы имя Господа Бога нашего призовем, они поколебались и пали, мы же восстали и стоим прямо”*». И, сказав это, пошел это, пошел на них с небольшой дружиной, не дожидаясь многих войск своих, но уповая на Святую Троицу [1, с. 273].

В Словаре книжников и книжности Древней Руси указывается, что имя автора Первоначальной редакции Жития неизвестно, хотя в тексте есть некоторые сведения о нем.

¹ Для автора данной статьи остается открытым вопрос: во всех ли редакциях жития князя Александра имеется это высказывание? В работе петербургского историка Ю. К. Бегунова «Александр Невский» из четырех приведенных редакций жития, это высказывание имеется только в двух [1]. В работе В. П. Мансика о житии Александра Невского [7] из пяти приведенных редакций жития святого оно также содержится только в двух. Стоит иметь в виду, что только с XIII по XVII век было написано не менее 15 редакций жития князя Александра [2, с. 73]. Автор использует текст Жития, представленный в работе Ю. К. Бегунова «Александр Невский» [1].

Автор говорит, что многое об Александре он знает по рассказам «отец своих» («своих отец домочадец»), а сам «самовидец есмь възраста его», т. е. зрелых лет Александра. Автор не был участником Невского боя, о нем ему рассказали князь и другие участники битвы. ...Еще первые исследователи отмечали, что автор Первоначальной редакции не мог быть новгородцем: в его рассказе нет многих подробностей и фактов, которые можно было бы почерпнуть из новгородских и псковских источников, а иногда его рассказ противоречит этим источникам. ...Включение в текст неместных для псковичей упреков в неблагодарности... исключает возможность псковского происхождения Первоначальной редакции. Многие указывают на то, что автор был жителем северо-восточных земель, Суздаля или Владимира. Александр изображается, прежде всего, как Владимиро-Суздальский князь, его называют «солнцем земли Суздальской», и т. д.

Говоря об авторе Первоначальной редакции Жития, все ученые отмечают его большую начитанность. Среди установленных источников Первоначальной редакции, помимо библейских текстов: «История иудейской войны» Иосифа Флавия, *Александрия хронографическая*, «Летописец вскоре» патриарха Никифора, *Девгениево деяние* и др. Еще В. О. Ключевский заметил «литературное веяние старого киевского или волынского юга под этим северным суздальским пером». Сопоставив Первоначальную редакцию с Галицкой летописью, Д. С. Лихачев установил сходство между ними, причем в той части Галицкой летописи, где излагается биография Даниила Галицкого. Литературные связи Галича и северо-восточной Руси могли осуществляться, как предположил Д. С. Лихачев, через митрополита Кирилла, который в 1250 г. переехал с юга от Даниила Галицкого к Александру Невскому. «Вне всякого сомнения,— пишет Д. С. Лихачев,— Кирилл имел отношение к составлению жизнеописания Александра. Он мог быть и автором, но прежде всего он заказал житие кому-нибудь из проживавших на севере галицких книжников [9, с. 356–357].

Ю. К. Бегунов связывает составление Первоначальной редакции Жития с монастырем Рождества Богородицы во Владимире.

Здесь было погребено тело князя Александра, монастырь сыграл большую роль в создании культа князя. Именно здесь, в монастыре Рождества Богородицы, жил с 1250 по 1274 гг. митрополит Кирилл. Покровителем монастыря был князь Дмитрий Александрович, сын Александра Невского, ему автор Первоначальной редакции уделяет особое внимание, изображая Дмитрия Александровича достойным преемником власти отца. Первоначальная редакция Повести о житии Александра Невского, вероятно, и была составлена по инициативе Дмитрия Александровича и митрополита Кирилла в 80-е гг. XIII в. книжником монастыря Рождества богородицы во Владимире, галичанином по литературной школе и, возможно, происхождению [9, с. 357].

Таким образом, в отечественной истории литературы можно выделить две позиции по вопросу авторства Жития:

- 1) Согласно позиции В. О. Ключевского, автор жития — монах Рождественского монастыря, знавший князя Александра;
- 2) Согласно позиции Д. С. Лихачева, автор — митрополит Кирилл, либо сам написавший это житие, либо инициировавший его написание.

В объемном исследовании о традиции почитания князя Александра современного немецкого исследователя Ф. Б. Шенка ставится вопрос о том,

за какие религиозные заслуги, за какой подвиг Александр был причислен к чину святых? Исследователь указывает, что

агиограф сообщает о благочестии Александра, о почитении, с которым он относился к православному духовенству, о его участии в закладке храмов и объясняет принятие Александром монашества на смертном одре величайшим желанием «его паче меры ангельского образа». Однако ни об аскетизме, ни о готовности умереть мучеником в «Повести» речи нет. Засвидетельствованные боевые заслуги Александра не были связаны с мессианской войной, которая могла бы сделать полководца святым [11, с. 63–64].

Другой современный немецкий исследователь, Вернер Филипп, полагает, что автор «Повести» создал новый тип святого. По мнению Филиппа, в Житии Александра не говорится ни о страданиях от насилия, ни о мученической смерти за христианскую веру или аскетическом бегстве от мира, как в житиях других святых русских князей (например, Бориса и Глеба или Михаила Черниговского): «...здесь канонизированы само богоподобное правление князя и, таким образом, решение мирских вопросов под благочестивую ответственность» [11, с. 63]. Александр Невский становился отцом-основателем особого типа православных святых князей, заслуживших свое положение прежде всего военными заслугами, т. е. светскими деяниями, и таким образом вставший в один ряд с князьями-монахами, князьями-страстотерпцами и мучениками.

Риторический контекст высказывания

Александр Невский сказал эту фразу, отправляясь на бой со шведами-католиками, и, конечно, он знал что они католики, а не язычники. На сегодняшний день состояние вопроса о политических аспектах канонизации русских святых позволяет уверенно сказать, что Невская битва в *церковной интерпретации* не столько победа русского воинского духа над немецко-шведской агрессией, сколько победа православия над «латинством» [10, с. 87]. Современный историк Игорь Данилевский приходит к выводу, что описание самого прихода «короля части Римская» вполне созвучно в деталях библейскому рассказу о нашествии Ассирийского царя на царя Израильского Езекии. Далее наш соотечественник указывает, что

ассоциация данного текста с библейским рассказом о царе Езекии тем более правомерна, что в «Житии» есть... прямая ссылка на этого персонажа 4-й книги Царств. Такие параллели несколько проясняют мотив (написания Жития. — С. В.): Александр — последняя защита богоизбранной земли [4, с. 193–194].

Поэтому Игорь Данилевский пишет, что «в Житии речь идет, скорее всего, не только собственно о кончине князя, но и связанной с ней утрате слова Божия» [4, с. 181].

Очевидно, что традиция риторического воодушевления солдат перед боем уходит в глубь веков. Однако в этой фразе было сказано нечто новое по сравнению с тем, что было принято говорить в дохристианскую эпоху.

Достаточно указать на один широко известный пример — высказывание древнерусского князя-язычника Святослава «Мертвые сраму не имут», сказанное своим дружинникам перед боем с византийцами. (В последнем издании «Повести временных лет» написано «Мертвые бо срама не имам» [8, с. 33].)

Николай Михайлович Карамзин, ссылаясь на нарратив Нестора-летописца, так излагает ход событий:

Император встретил Святослава мирными предложениями и хотел знать число его витязей, обещая на каждого из них заплатить ему дань. Великий Князь объявил у себя 20 000 человек, едва имея и половину. Греки, искусные в коварстве, воспользовались временем и собрали 100 000 воинов, которые со всех сторон окружили Россиян. Великодушный Святослав, покойно осмотрев грозные ряды неприятелей, сказал дружине: *Бегство не спасет нас; волею и неволею должны мы сразиться. Не посрамим отечества, но ляжем здесь костями: мертвым нестыдно! Станем крепко. Иду пред вами, и когда положу свою голову, тогда делайте, что хотите!* Воины его, приученные не бояться смерти и любить Вождя смелого, единодушно ответствовали: *наши головы лягут вместе с твоєю!* вступили в кровопролитный бой, и доказали, что не множество, а храбрость побеждает. Греки не устояли: обратили тыл, рассеялись — и Святослав шел к Константинополю, означая свой путь всеми ужасами опустошения» [5, с. 132].

В этом высказывании говорится о том, что честь превыше всего; погибнем, но честь не посрамим. Показательно, что в XX веке риторику чести активно задействовали нацисты. Они осознанно противопоставили неоязыческую, арийскую честь, христианской любви.

Если у Святослава сопрягаются сила и честь, то в высказывании Александра Невского жестко противопоставляются сила и правда. Это противопоставление обусловлено новозаветным контекстом высказывания.

Высказывание «Не в силе Бог, но в правде...», безусловно, относится к новозаветной риторике, и мы можем найти перекличку этого высказывания с тем, что писал апостол Павел: «Посмотрите братия, кто вы, призванные: не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных; но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное» (1 Кор 1: 26–27).

Богословский контекст высказывания

Современными исследователями русской богословской традиции отмечено, что

синодальном переводе Библии слово «правда» упоминается 347 раз. Из них на Ветхий Завет приходится 298 случаев (85,9 %), а на Новый завет — всего 49 (14,1 %)… Слово же «вера» в Писании упомянуто соответственно 259 раз, в том числе в Ветхом Завете всего 13 упоминаний (5 %), в то время как в Новом — 246 (95 %). <...> Другими словами, в современной русской Библии «правда» — слово ветхозаветное, тогда как «вера» — вполне христианское, а их противопоставление для православного человека, казалось бы, должно решаться в пользу веры [13, с. 145].

Но этого, как указывает А. Л. Юрганов, не произошло:

словами «правда» и «кривда» в средневековой Руси можно было обозначить практически любые деяния человека. «Правду» можно было *дать*, т. е. отнестись справедливо, либо принять клятву. «Правду» можно было *взять*, например, в суде, если бросают жребий, надеясь на волю Божию. «Правду» можно было *затерять*, утратив представления о добре и зле. Ее можно было иметь, относясь справедливо, и погубить — собственной виной. Человек мог *жить* по «правде», потому что она — Божьи заповеди и церковные правила [12, с. 44–45].

Что же тогда имеется в виду под силой и правдой? Можно сказать, что в традиции средневековой русской мысли силу рассматривают как нечто земное и человеческое, а правду — как то, что имеет внеземное происхождение. Тогда, следуя этой логике, в этом высказывании мы присоединяемся к правде Божией, а земное принижаем.

Филолог Александр Круглов в словаре «Психология и характерология понятий» указывает, что «в течение последних пятидесяти-ста лет “истина” и “правда” обменялись значениями. ...Раньше — истина — “то, что было на самом деле, в действительности”, а правда — “то, что должно быть, правильность, справедливость (которая в идеале совпадает с подлинной действительностью) ”». То есть истина — всего лишь факт, а действительность-истине — правда. Круглов указывает, что если по Киреевскому «правда — это истина плюс справедливость», то сейчас уже, наоборот, скорее истина — это правда плюс справедливость. Объяснение этой инверсии таково. Еще совсем недавно, в эпоху Киреевского «истина» имела значение «капитал» (то, что у тебя на самом деле есть), а слово «правда» употреблялось примерно в том смысле, в каком оно употреблено в названии древнего свода законов «Русская правда»: «что считать за правильное» [6].

Зададимся вопросом о типе это высказывания: это утверждение или декларация? Иначе говоря, это констатация факта (Бог — в правде) или призыв поверить, что Бог именно в правде, а не в силе?

Если это высказывание является утверждением, то от него, как от всякого утверждения, ожидается доказательство его истинности. Любые утверждения предполагают обоснование, и оцениваются в паре категорий «истинно — ложно». В свою очередь, декларация — это объявление о чем-либо, но предоставления (развернутого обоснования) она не предполагает. В данном случае никакого обоснования воинам малой дружины (и читателям Жития) не было дано. Внешне вся сцена выхода из храма и обращения к дружине очень похожа на клятву.

Возникает вопрос, если автор высказывания не берется давать ему обоснование, то за что он несет ответственность? Он берет ответственность за то, что подтвердить высказывание можно только победой (над противником). Логика этого высказывания примерно следующая: я, ваш предводитель, не могу вам доказать, что Бог на нашей стороне, но если вы в это поверите, то так оно и будет. Иными словами, если вы поверите, что Бог — в правде, то победите, а если вы верите, что Бог — в силе, то проиграете. Победа всем нам будет дана по силе вашей веры в то, что я вам сказал.

Поэтому, отвечая на вопрос о типе этого высказывания, можно заключить, что оно представляет собой декларацию в модусе призыва поверить в то, что «Бог — в правде», и вера в это и приведет нас к победе.

Вместе с тем стоит отметить, что, несмотря на антикатолическую направленность всего Жития, в данном высказывании нет явного выражения ненависти к врагу, тут речь идет не о том, чтобы уничтожить шведов («сколько раз увидишь — столько раз и убей!»), а о том, чтобы быть уверенным в себе («вы даже не знаете, сколько у вас силы!»). Развивая эту мысль, можно сказать, что здесь имеет место апелляция к тому, что в людях есть, но чего они не осознают. Автор обращается к сути того, чем люди являются, к их бессознательной добродетели, к силе веры.

Исходя из этого можно заключить, что правда в высказывании князя Александра понимается как правильная (истинная) вера.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бегунов Ю. К. Александр Невский. — М.: Яуза; Эксмо, 2009.
2. Бегунов Ю. К. Древнерусские традиции в произведениях первой четверти XVIII в. об Александре Невском // Труды Отдела древнерусской литературы. — Т. 24. — Л.: Наука. — 1971. — С. 73–78.
3. Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Вопросы философии. — 1990. — № 1. — С. 94–101.
4. Данилевский И. Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII–XIV вв.): Курс лекций. — М.: Аспект Пресс, 2001.
5. Карамзин Н. М. История государства Российского: В 12 т. — Т. 1. — М. Наука, 1989.
6. Круглов А. Словарь «психология и характерология понятий». URL: <http://www.alkruglov.narod.ru/glossary.html>
7. Мансикка В. П. Житие Александра Невского. Разбор редакций и текст. — СПб., 1913.
8. Повести временных лет / Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д. С. Лихачева. — СПб.: Наука, 1999.
9. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I (XI — первая половина XIV в.). — Л.: Наука, 1987.
10. Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). — М.: Изд-во Московского государственного университета, 1986.
11. Шенк Ф. Б. Александр Невский в русской культурной памяти: святой, правитель, национальный герой (1263–2000) / Авторизованный перевод с нем. Елены Зеленской и Майи Лавринович. — М.: Новое литературное обозрение, 2007.
12. Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. — М.: МИРОС, 1998.
13. Юрганов А. Л., Данилевский И. Н. «Правда» и «вера» русского средневековья // Одиссей: Человек в истории. Культурная история социального. 1997. — М.: Наука, 1998.

ПЕРЕВОДЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРОТ. ГЕРАСИМА ПАВСКОГО (1787–1863)

В настоящей статье предлагается анализ «Краткой еврейской грамматики...» (1822) и переводческой деятельности отечественного библеиста прот. Герасима Павского (1787–1863). Его учебник, по замечанию современников, являлся на протяжении практически 50 лет единственным русским учебным пособием по еврейскому языку. Этим учебником должны были пользоваться студенты российских духовных школ, получивших распоряжение перевести Библию на русский язык. Сравнительный анализ авторского перевода Прит. 9: 1–11 с переводом Павского позволяет выявить особенности переводческой деятельности отечественного библеиста, заслуженного профессора Санкт-Петербургской православной духовной академии.

Ключевые слова: прот. Герасим Павский, «Краткая еврейская грамматика...», Богородичная паремия.

Priest Alexander Zinovkin

Translation activity of the archpriest Gerasim Pavskij (1787–1863)

The article gives a detailed analysis of «A Brief Hebrew Grammar» (1822) and translation activity of national Bible scholar archpriest Gerasim Pavskij (1787–1863). According to the remark of contemporaries, his Manual was over the 50 years unique Russian Textbook for Hebrew study. Students of the Russian theological schools which have received the order to translate the Bible into Russian had to use this Textbook. The comparative analysis of the author's translation of Prov 9:1-11 with Pavskij translation allows us to reveal features of translation activity of Russian biblical scholar, Professor Emeritus of St. Petersburg Orthodox Theological Academy.

Keywords: archpriest Gerasim Pavskij, «A Brief Hebrew grammar ...», Theotokos proverb.

Сын священника Лугского уезда Санкт-Петербургской губернии, отечественный исследователь, профессор Санкт-Петербургской православной духовной академии прот. Герасим Павский родился 3 марта 1787 года и скончался 7 апреля 1863 года. Он получил образование в Александровской

* Зиновкин Александр Юрьевич — священник, кандидат богословия, преподаватель СПбДА, zinovkinpds@mail.ru

семинарии и Санкт-Петербургской православной духовной академии, которую окончил в 1814 году со степенью магистра богословия, написав работу по книге Псалтыри. Почти двадцать лет преподавал еврейский язык в духовной школе. Составил хрестоматию, словарь и учебник по еврейскому языку, перевел весь Ветхий Завет и евангелие от Матфея на русский язык. В 1826 году Павский был назначен законоучителем при царскомесельском лицее. «Неизвестный ревнитель веры, как написано в некрологе Павского, донес в 1841 году трем митрополитам Святейшего Синода, что прот. Павский неточно и неверно переводит тексты Священного Писания, однако «Комитет не нашел в этом деле ничего ни преступного, ни опасного для Церкви» [8, с. 243]. В конце некролога написано следующее: «В мнении предполагалось издать его (литографированный перевод Ветхого Завета прот. Г. Павского. — А. 3.) с краткими толкованиями, согласив, по возможности, с переводом 70-ти. Но в ту пору нашли предложение это излишним и даже опасным. Слава Богу, что хоть для нашего времени эти страхи потеряли свое обаяние, и мы можем безбоязненно читать всю Библию в русском переводе» [8, с. 244]. О биографии прот. Г. Павского писали прот. А. Орлов [4], свящ. С. Протопопов [9], прот. К. Копейкин [3], Б. Тихомиров [10] и пр.

В данном исследовании дается попытка оценить переводческую деятельность прот. Г. Павского. Для этого предлагается сначала проанализировать его учебник по еврейскому языку, затем сравнить авторский перевод Прит. 9: 1–11 (Богородичной паремии) с переводом Павского.

Краткая еврейская грамматика прот. Герасима Павского

В 1822 году прот. Герасим Павский издал в Синодальной московской типографии свою «Краткую еврейскую грамматику для обучающихся Священному языку в Духовных Училищах» [6]. В 1863 году прот. Александр Орлов написал в журнале «Дух христианина» следующие слова:

Тогда не было ни еврейской грамматики, ни хрестоматии, ни лексикона; кто хотел, тот должен был учиться по немецким учебникам, не для всех доступным. Павский, сделавшись наставником в с.-петербургской [sic!] академии, скоро восполнил этот недостаток: в самом начале своей службы, он написал грамматику, составил хрестоматию и лексикон... Грамматика и хрестоматия Павского и теперь остаются единственным пособием к первоначальному познанию еврейского языка; после него никто не издавал подобных сочинений [4, с. 8–9].

Другой современник, свящ. С. В. Протопопов написал в 1876 году:

Грамматика и хрестоматия Павского до последнего времени оставались почти единственными пособиями к первоначальному познанию еврейского языка в наших духовных заведениях. Хотя эти книги, как первый опыт молодого филолога были недостаточны и несовершенны, тем не менее они чрезвычайно оживили занятие еврейским языком в петербургской академии [9, с. 21].

Священник С. Протопопов отметил, что во времена Павского для изучения еврейского языка использовались грамматики немецких авторов

Шульца (1743) и Шредера (1766), которые были написаны на латинском языке, а также словарь Гезениуса (1812) [9, с. 21, 22]. Сам Павский в своей грамматике перечисляет труды Биксторфия, Симониса, Шультенса, Михаелиса, Штокля, «которые в память богатых сведений своих оставили превосходные сочинения, служащие к познанию свойства Еврейского языка, и руководства для желающих обучаться оному, то есть Грамматики и Словари» [6, с. ix].

Протопопов сказал, что «до последнего времени» грамматика Павского оставалась одной из лучших. Вполне вероятно, что Протопопов указывал на еврейскую грамматику Гезениуса, которая вышла на немецком языке в 1813 году, а в 1874-м была переведена на русский язык проф. К. Коссовичем [2]. Двумя годами позже был издан на русском языке «Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета», подготовленный О. Штейнбергом на основе немецкого словаря Гезениуса [11].

«Краткая еврейская грамматика» Павского написана на 126 страницах и разделена на девять отделений:

1. **О буквах.** Павский, говоря о еврейском алфавите, сравнивает его или с греческим, или с латинским алфавитами. Еврейские тексты впервые появились во времена Моисея, а до него патриархи «поставляли памятники, насаждали рощи и прочее, дабы предать какое-либо происшествие в потомство» [6, с. 3–4]. Павский не мог объяснить, почему евреи писали справа налево. Однако он предположил, почему греки начали писать слева направо: «...они подражали землепашцу» [6, с. 4]. Квадратное начертание еврейских букв является заимствованием вавилонского стиля. Это заимствование вошло впоследствии в традицию еврейского письма, взамен прошлому, использовавшемуся до вавилонского плена. Эта перемена произошла, потому что «начертание древних букв должно быть менее красиво» [6, с. 7]. В этом разделе приводится таблица еврейского алфавита, где каждая буква переведена на русский язык: «алеф» — «вождь», «бет» — «дом», «гимель» — «верблюд» и т. д. Еврейские гортанные буквы (א, ב, ג, ד, ה, ו, ז, ח) называются у Павского «дыханием тонким» и «дыханием густым, сугубым». Примечательно, что Павский делит буквы на «коренные» (radicales) и «работные» (serviles). Относительно последних (ל, ש, י, ז, ח, ט, י, ק, ר, ש, ז, ח), он говорит, что они «трудятся над всеми грамматическими видоизменениями и проводят корни по склонениям, по спряжениям, по числам, лицам, временам, наклонениям и проч.» [6, с. 14].

2. **О еврейских точках.** В данном разделе идет речь о гласных буквах, необходимых для правильного прочтения согласных букв еврейского алфавита. Говорится также об ударении, которое служит для произношения «с силою и напряжением», а также является «знаком препинания» [6, с. 21]. О прочих 30 знаках препинания, используемых при синагогальном богослужении, Павский пишет, что они «не служат к разумению книг Священного Писания» [6, с. 21].

3. **О слогах.** Слоги, которые составляются из согласных и гласных, образуют слова. Открытый слог называется «чистым», а закрытый — «смешанным» [6, с. 25]. В данном разделе Павский рассматривает проблемы, связанные с изменением гласных слов по причине перемещения ударения. Он пишет

о сеголятных словах, а также о различных исключениях (напр., לִב, «дом», לֵט, «маслина» и пр.).

4. *Об образовании слов, их разделении и о глаголах.* Павский пишет:

Самые первые мысли изобразил он (человек. — А. З.) самыми первыми звуками уст своих. Но что надлежало делать, когда звуки в устах истощились, а между тем новые мысли рождались во уме его, и новые предметы толпились пред его глазами? Не было лучше способа как слагать сии буквы и сложенными изображать вновь рождающиеся мысли [6, с. 37].

Так появились одно-, двух- и трехбуквенные слова. Глагол — самый важный элемент еврейского языка, потому что «в глаголе большей частью заключается корень слова, от которого произрастают имена и частицы» [6, с. 41]. Еврейский глагол, который не имеет трех корневых букв, называется «избыточным», или «недостаточным», или «покоящимся» [6, с. 42].

5. *О глаголе правильном.* Правильный глагол состоит из трех букв, «которыми первоначально хотели заметить только просто первое действие, или явление вещи» [6, с. 43]. Павский схематически изображает 23 «отягощенные формы» глагола «легкой формы» לַעַל, «делать». Из 23 форм 7 являются наиболее употребительными [6, с. 44–45]. Нет ясных признаков для определения времени еврейского глагола, потому что «еврейский язык, едва только вышедши из недр вечности, не знал различия времен» [6, с. 56]. Павский не соглашается с «древними и новыми Грамматиками», что еврейский глагол имеет будущее и прошедшее время. Он предлагает говорить не «будущее и прошедшее время, но «время неопределенное». Прошедшее время является «неопределенным первым», или «аористом», а будущее — «неопределенным вторым», или «аористом 2» [6, с. 57]. Далее в этом разделе приводится спряжение 7 глагольных пород.

6. *О глаголах неправильных.* Неправильные глаголы называются: 1) *избыточными*, «то есть те, которые в корне своем имеют более трех букв» [6, с. 68], они «родились из сложения двух глаголов, дабы чрез сие сложение одним словом изобразить две идеи» [6, с. 68]; 2) *недостаточными*, у которых опускается первая, вторая или третья буквы; 3) *покоящимися*, то есть глаголы, имеющие в корне буквы ל, ך, ם, ן.

7. *Об именах.* В данном разделе говорится о словоформах, образующихся благодаря различным гласным. Это образование имеет свои правила и формулы. Различные формулы представлены образцовым словом פָּקַח. Таким образом, эти формулы позволяют образовать: род (мужской и женский), число (единственное, множественно и двойственное), залог (активный и страдательный), степень (сравнительную и превосходную). Далее говорится о генетивной конструкции, или о «состоянии спряжения (*status constructus*)»: «...грамматики назвали сие тесное отношение одного имени к другому» [6, с. 100].

8. *О частицах.* К частицам Павский относит местоимения, наречия, предлоги, союзы и междометия. Акцентируется внимание на глаголах и именах, «сопряженных с местоимениями» [6, с. 112], и изменении их огласовки от перемены ударения.

9. О буквах придаточных и о переменах, происходящих от ударения.

В последнем разделе говорится более подробно об изменении ударения по трем причинам. Во-первых, ударение изменяется при спряжении глаголов, в особенности неправильных. Во-вторых, «ударение переходит с последнего слова (фразы. — А. 3.), когда слово произносится с силою, что бывает в запрещениях, повелениях и проч.» [6, с. 124]. В-третьих, когда ударением предпоследнего слога «заключается период или член периода, и, следовательно, когда будет Силлук или Атнах» [6, с. 124].

Павский, обладавший богословским образованием, начал свою грамматику с истории языка. Еврейский язык получил имя свое от Евера, о котором говорится в Библии (Быт. 10–11), что он был пятым последовательным патриархом. Он передал своим потомкам божественное знание, которое было записано Моисеем: «Бог повелел Моисею Свои небесные истины из уст человеческих внести в письмена» [6, с. iii]. Впоследствии «Пророки на языке Еврейском просвещали тайны Божественного мироправления, судьбу Церкви и народов и с высоты, на которую восхищены были Духом, указывали людям пути жизни и спасения» [6, с. v]. После Вавилонского плена (596–536 гг.) евреи переняли халдейский, сирийский, греческий языки. Во дни Христа в Палестине евреи говорили на сирийском, то есть арамейском, языке. Павский заключил, что ни до и ни после Р. Х. «ни одна книга» не была написана «на чистом Еврейском, на том самом, на котором писали Моисей, Самуил, Давид, Соломон, Исая» [6, с. vii]. Только после открытия в 1947 г. рукописей Мертвого моря стало известно, что в эллинистическую и римскую эпохи некоторые евреи продолжали писать на еврейском языке.

Грамматика прот. Г. Павского излагает основные правила древнееврейского языка, касающиеся морфологии. Синтаксис в ней отсутствует. По этой причине проблемы еврейского инфинитива не освещены. Не говорится также о проблемах конструкций וְהָיָה לְךָ . В современных учебниках по древнееврейскому языку более подробно рассматриваются различные морфологические проблемы, приводятся особенности синтаксиса [5; 14; 15]. Однако стоит отметить, что грамматика прот. Г. Павского охватывает основные проблемы еврейского языка. Ее особенностью можно считать попытку автора сопоставить этот язык с древнегреческим, латинским и славянским языками. По этой причине он не всегда следовал грамматикам, которые, например, делили время на будущее и прошедшее. Это схематическое разделение не всегда оправдывается в библейских текстах, где глаголы, имеющие формы прошедшего времени, могут переводиться настоящим временем. Павский предложил обозначить время как «неопределенное», или, согласно греческому языку, аорист.

Сравнительный перевод Прит 9: 1–11

В данной части представлен авторский перевод Прит. 9:1–11 (Богородичной паремии) с древнееврейского (ТМ) и греческого (LXX) языков. Этот перевод сравнивается с Синодальным переводом (1876; Син.) и переводом

прот. Г. Павского (Пав.), опубликованным в журнале «Дух Христианина» [7]. Эта работа позволяет проанализировать переводческую деятельность прот. Г. Павского, который уделял пристальное внимание учительным и пророческим книгам Священного Писания Ветхого Завета. Это следует из магистерской работы Павского, связанной с исследованием книги Псалтыри: «Обозрение книги Псалмов. Опыт археологический, филологический и герменевтический» (СПб., 1814). Свящ. С. Протопопов писал: «Остальное время Павский употреблял для чтения стихотворных писателей еврейских, которые изложены на трудном языке и требовали особых объяснений... Что касается пророческих книг, то Павский употреблял свое особое старание объяснять слушателям свойство пророческого языка...» [9, с. 20–21].

Ст. 1

<p>Пав.: 1. Премудрость построила себя домъ, Вытесавь себя семь столбовъ; Син.: 1. Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его,</p>	<p style="text-align: right;">:הַמְּדַבֵּר לְבַתּוּמֵהָ בְּיָמֶיהָ עֲמֻדָּיהָ שִׁבְעָה: 1:TM Премудрость построила дом свой, вытесала свои семь колонн, LXX: 1 ἡ σοφία ἠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον καὶ ὑπήρεισεν στήλους ἑπτὰ Премудрость построила себе дом и вытесала семь столбов,</p>
--	--

В еврейском тексте слово לְבַתּוּמֵהָ стоит во мн.ч. и переводится в LXX единственным числом. Возможно, это объясняется конструкцией «множественного величия» (ср. אֱלֹהִים, «Бог»). Павский переводит глагол породы Каль הָצַבָה, который дублирует идентичную породу глагола בָּנְתָה, «она построила», депричастием. Возвратное местоимение ἑαυτῇ стоит в дат. п. и указывает на Премудрость, которая строит «для себя» дом. В еврейском слове בְּיָמֶיהָ местоименный суффикс также указывает на Премудрость, но в данном случае говорится о принадлежности дома Премудрости: «дом свой». Аналогично в случае עֲמֻדָּיהָ, «свои семь столбов/колонн» В LXX в конце стиха отсутствует еврейский местоименный суффикс: «семь столбов».

Ст. 2

<p>Пав.: 2. заколола у себя скота, Растворила у себя вина, И приготовила столъ свой. Син.: 2. заколола жертву, растворила вино свое и приготовила у себя трапезу;</p>	<p style="text-align: right;">:שִׁבְתָהּ בְּבֶרֶךְ יְיָ אֵף עָרְבָה שְׁלֵחָנָה: 2:TM заколола свое (жертвенное) животное, перемешала вино свое, а также приготовила стол свой. LXX: 2 ἔσφαξεν τὰ ἑαυτῆς θύματα ἐκέρασεν εἰς κρατῆρα τὸν ἑαυτῆς οἶνον καὶ ἠτομάσατο τὴν ἑαυτῆς τράπεζαν убила свои (жертвенные) животные, смешала в кратере вино свое и приготовила стол свой</p>
--	--

Павский переводит הַבְּהֵמָה «у себя скота». Это слово является однокоренным с глаголом הִבְהִיחַ и указывает на животное, предназначенное для жертвоприношения. Это следует также из понимания Септуагинты, где используется слово θύματα, «жертвы/приношения». В ТМ это слово стоит в ед.ч., тогда как в LXX во мн. ч. Не «у себя», а «свой». В Синодальном переводе этот первый местоименный суффикс отсутствует. Глагол כָּרַם — «смешивать». В Пс 102: 10 читаем: «и я смешал мой напиток с (моими) слезами». Кратер — древнегреческий сосуд с двумя ручками. Слово отсутствует в МТ.

Ст. 3

<p>Пав.: 3. Послала служанокъ своихъ, Провозглашала на хребтахъ городскихъ возвышенностей: Син.: 3. послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских:</p>	<p>ТМ: 3 :שְׁלַחָה נַעֲרֹתַיָּה תְּקַרְא עַל-גַּיְי מְרֵמֵי קְרַת: Послала своих служанок, провозглашала на вершинах возвышенностей города: LXX: 3 ἀπέστειλεν τοὺς ἐαυτῆς δούλους συγκαλοῦσα μετὰ ὑψηλοῦ κηρύγματος ἐπὶ κρατῆρα λέγουσα Послала служанок своих, созывая громким провозглашением на кратер, говоря:</p>
---	---

Слово נַעֲרֹתַיָּה можно переводить как «своих служанок» (см. Быт 24: 61, где говорится о служанках Ревеки). Однако дословно слово נַעֲרָה означает «молодая девушка» (см. 3 Цар 1: 4; Руф 2: 6). В переводе Павского глагол תְּקַרְא стоит в прошедшем времени, тогда как он имеет имперфектную форму, то есть форму настоящего или будущего времени. Впрочем, выбор Павского может быть оправдан контекстом, где до этого момента речь шла в прошедшем времени. В Синодальном переводе этот глагол переведен инфинитивом. Согласно Павскому, «на хребтах», а не «на вершинах». Слово קַרְא может являться синонимом слова בֵּן, которое имеет значение «спина» (см. Иез 10: 12; 43: 13; Иов 15: 26), а также «вершина» (см. Иез 16: 24; Иов 13: 12).

Ст. 4

<p>Пав.: 4. «Иди сюда, кто необразованъ, И кто малосвѣдущъ», и потомъ говорила ему: Син.: 4. «кто неразумен, обратись сюда!» И скудоумному она сказала:</p>	<p>ТМ: 4 :מִי-פְתִי יָקָר הֲנָה קְסֵר-לֵב אֲמַרָה לּוֹ: «Кто невежа? Пусть обратится сюда!» Тому (же), кто глупый, она сказала: LXX: 4 ὃς ἐστὶν ἄφρων ἐκκλινάτω πρὸς με καὶ τοῖς ἐνδεέσι φρενῶν εἴπεν «Тот, кто является безумным, да обратится ко мне». А слабоумным она сказала:</p>
--	---

Вопросительная частица מִי, «кто» переводится греческим относительным местоимением ὃς. В переводе Павского слово יָקָר и выражение קְסֵר-לֵב указывают на одно лицо. Однако в LXX эти слова указывают на различных людей. Это следует из мн.ч. τοῖς ἐνδεέσι φρενῶν, «слабоумные». Поэтому вставка

в еврейский текст слова «и потом» не оправдана синтаксисом предложения. Выражение כֶּלֶב-לֵבָבִי дословно означает «лишенный сердца». Слово לֵב в учительных книгах имеет нередко значение «совесть» (см. Иов 27: 6: «Не укорит меня сердце мое во все дни мои»). В LXX еврейское слово לֵב, «сердце» переводится словом «ум».

Ст. 5

<p>Пав.: 5. «Идите, ѣшьте хлѣбъ мой, И пейте вино, <i>которое</i> я растворила. Син.: 5. «идите, ешьте хлеб мой и пейте вино, мною растворенное.</p>	<p>ТМ: 5 לכו לחמו בלחמי אשרו בניו מקבתי: «Идите, ешьте хлеб мой и пейте вино, которое я перемешала. LXX: 5 ἔλαθε φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων καὶ πίετε οἶνον ὃν ἐκέρασα ὑμῖν «Придите, ешьте от хлебов моих и пейте вино, которое я перемешала вам.</p>
--	---

В еврейском тексте окончание стиха не имеет относительного местоимения, поэтому в переводе Павского оно обозначено *курсивом*. В LXX используется относительное местоимение (ὃν). Греческая версия помогает лучше понять еврейский текст. Вместо обычного כֶּלֶב, «есть» в ТМ используется глагол לחמו, которое является однокорневым со словом לחם, «хлеб». Этой конструкции лишен греческий текст, который использует выражение φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων, «едите от моих хлебов». Кроме того, в последнем употребляется мн.ч. «от моих хлебов», тогда как в ТМ стоит ед.ч. «мой хлеб». Перевод Павского является буквальным и точным.

Ст. 6

<p>Пав.: 6. «Оставьте невежество, и живите, И ходите путемъ разума». Син.: 6. оставьте неразумие, и живите, и ходите путем разума».</p>	<p>ТМ: 6 עזבו פתאים וקחי וקחי בדרך בינה: Оставьте невежество, и живите, и ходите путем разума». LXX: 6 ἀπολείπετε ἀφροσύνην καὶ ζήσεσθε καὶ ζητήσατε φρόνησιν ἵνα βιώσητε καὶ κατορθώσατε ἐν γνώσει σύνεσιν Оставьте безумие и будете жить! И ищите разумение, дабы вы имели жизнь, и направьте разум в познание».</p>
---	--

Перевод Павского не вызывает сомнений. Синодальный перевод отражает буквально еврейский текст. В отличие от ТМ, где два глагола עזבו и קחי являются императивами, в LXX первый глагол ἀπολείπετε имеет форму повелительного наклонения, тогда как второй глагол ζήσεσθε стоит в будущем времени медиального залога. Это означает, что если люди оставят безумие, то они будут жить. Этого уточнения в еврейском тексте нет. Окончание LXX καὶ κατορθώσατε ἐν γνώσει σύνεσιν отражает וְאֲשֶׁר בְּדֶרֶךְ בִּינָה, «и ходите путем

разума». Таким образом, глагол שרץ указывает на «уверенное хождение» по путям разума.

Ст. 7

<p>Пав.: 7. Кто учить распутного, тотъ получить себѣ безчестіе, И кто даеть совѣтъ беззаконному, тотъ опятнаеть себя.</p> <p>Син.: 7. Поучающий кощунника наживает себе бесславие, обличающий нечестивого — пятно себе.</p>	<p>ТМ: 7 יֵטֵר לִי לִקְחָה לִי קִלְיוֹן וּמִוֹכִיחַ לְרָשָׁע מִיָּמִוֹ: Кто поучает надменного, тот получает себе бесчестие, а кто обличает беззаконника — порок его/себе.</p> <p>LXX: 7 ὁ παιδεύων κακοὺς λήμψεται ἑαυτῷ ἀτιμίαν ἐλέγχων δὲ τὸν ἀσεβῆ μωμήσεται ἑαυτόν Кто поучает злых, тот получит себе бесчестие; кто же обличает беззаконника, тот опорочит себя самого.</p>
---	---

Еврейское слово יָטֵר встречается в Пс 1: 1, где оно стоит во мн. ч. и указывает на «глумителей, надменных» (в Син. «развратители»). Глагол מוֹכִיחַ имеет много значений в ТМ: «оправдывать, доказывать, убеждать, упрекать, наказывать». В Прит 9: 8 встречается аналогичный глагол (см. ниже). Перевод Павского «дает совет беззаконному» является несколько отдаленным от оригинала: слова «обличать» и «давать совет» имеют разные значения. В словах «тот опятнает себя», перевод отражает идею некоторых библейских текстов (Лев 21: 18; Втор 32: 5; 2 Цар 14: 25), где говорится о дефекте и пятнах тела или недостатке души. Местоименный суффикс слова מִיָּמִוֹ, «его порок» может равным образом указывать на беззаконника и на обличителя беззаконника. Согласно LXX, местоимение ἑαυτόν указывает на обличителя беззаконника.

Ст. 8

<p>Пав.: 8. Не давай совѣта распутному, чтобъ онъ не возненавидѣлъ тебя, Дай наставленіе умному, и онъ полюбить тебя.</p> <p>Син.: 8. Не обличай кощунника, чтобы он не возненавидел тебя; обличай и он возлюбит тебя;</p>	<p>ТМ: 8 אַל-תּוֹכַח לִי פְּנֵי-יִשְׁנָאָה הוֹכַח לְחָכָם וַיֵּאַהֲבֶנִּי: Не обличай надменного, чтобы не возненавидел тебя; обличай мудрого, и он возлюбит тебя.</p> <p>LXX: 8 μὴ ἔλεγχε κακοὺς ἵνα μὴ μισῶσίν σε ἔλεγχε σοφόν καὶ ἀγαπήσει σε Не обличай злых, чтобы не возненавидели тебя; обличай мудрого, и он возлюбит тебя.</p>
--	---

Перевод Павского является следствием 7 стиха. Глагол כִּי переводится словами «дай совет», и этот же глагол переводится как «дай наставление». Еврейское слово חָכָם следовало бы переводить словом «мудрому», а не «умному», поскольку: (а) в начале главы говорится о «(Пре)мудрости»; (б) в греческом тексте стоит слово «мудрость» (σοφόν). Впрочем, это разница не существенна. Примечательно, что в LXX говорится о «злодеях», тогда как в ТМ — о «надменном», то есть используется единственное число.

Ст. 9

<p>Пав.: 9. Дай умному, и онъ будетъ еще умнѣе, Вразуми праведника, и онъ приумножитъ свѣдѣнїя.</p> <p>Син.: 9. дай [наставление] мудрому, и онъ будетъ еще мудрее; научи правдивого, и онъ приумножитъ знание.</p>	<p>9:TM תן לְחָכָם וְיִתְעַדּוּ הַדְּבָרִים לְצַדִּיק וְיִזְכָּק לְחָכָה: Дай мудрому, и онъ станетъ еще умнее, научи праведника, и онъ умножитъ полученное.</p> <p>LXX: δίδου σοφῶ ἀφορμήν καὶ σοφώτερος ἔσται γνῶριζε δικάϊφ καὶ προσθήσει τοῦ δέχεσθαι Дай мудрому возможность, и онъ станетъ премудрым; научи праведника, и онъ умножитъ полученное.</p>
---	---

В конце стиха слово חָכָה переводится по-разному: «сведения» (Пав.) и «знание» (Син.). Слово חָכָה дословно означает «полученное» (от гл. חָקַק, «брать, принимать»). Это значение имеет греческий медиальный инфинитив δέχεσθαι. В LXX к еврейскому тексту добавляется слово ἀφορμήν, «возможность, удобный случай».

Ст. 10

<p>Пав.: 10. Начало премудрости есть благоговѣнїе предъ Иеговою, И знанїе Святѣйшаго есть истинное вѣдѣнїе.</p> <p>Син.: 10. Начало мудрости — страх Господень, и познание Святаго — разум;</p>	<p>10:TM תְּחִלַּת חָכְמָה יִרְאָה יְהוָה וְהָיָה רָצוֹן קִדְשֵׁים בְּיָגָה: Начало мудрости — страх ГОСПОДЕНЬ, и знание святых — разум.</p> <p>LXX: ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου καὶ βουλή ἀγιῶν συνέσις [10a] τὸ γὰρ γνῶναι νόμον διανοίας ἐστὶν ἀγαθῆς Начало мудрости — страх Господень, и совет святых — разум, [10a] ибо познавать закон является благим делом.</p>
---	--

Павский переводит отглагольное существительное חָכְמָה как «благоговение», однако наиболее распространенным переводом является «страх». Подобная конструкция встречается в Нав 4: 24. Кроме того, в LXX это слово переводится греческим φόβος, «страх». Status constructus יְהוָה יִרְאָה переводится Павским «благоговение пред Иеговою». Предлог «пред» является дополнением к еврейскому тексту. Слово «Иегова» транслитерация тетраграммы יְהוָה. Слово קִדְשֵׁים, «святые» не переводится буквально ни в переводе Павского, ни в Синодальном переводе. В обоих случаях этот термин является наименованием Бога. В LXX к 10 еврейскому стиху добавляется несколько слов.

Ст. 11

<p>Пав.: 11. Ибо отъ меня умножатся дни твои, И прибавится тебѣ лѣтъ жизни.</p> <p>Син.: 11. потому что чрезъ меня умножатся дни твои, и прибавится тебе летъ жизни.</p>	<p>11:TM כִּי־יִבְרַךְ יְיָ וְיִסְיִפוּ לְךָ יְמֵי חַיֶּיךָ וְיִבְרַךְ יְיָ וְיִסְיִפוּ לְךָ יְמֵי חַיֶּיךָ: Да, черезъ меня умножатся дни твои и прибавятся тебе года жизни</p> <p>LXX: 11 τοῦτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πολὺν ζήσεις χρόνον καὶ προστεθήσεται σοὶ ἔτη ζωῆς σου Именно этимъ образомъ ты проживешь долгое время, и умножатся тебе года жизни твоей</p>
--	---

Перевод Павского является буквальным. Начало стиха является итогом вышесказанного, и поэтому союз ׀ можно переводить словом «да». Предлог ׀ дословно означает «во мне», но также может иметь каузативное значение «через меня». В LXX этого предлога нет, вместо него используется указательное местоимение תוֹתָּו, «этим» в сочетании с תֶּבֶלֶּ, «образом, путем».

* * *

Перевод прот. Герасима Павского является буквальным переводом. Однако при переводе сложных мест используется аллегорический метод толкования. Не всегда успешно учитываются синтаксические особенности еврейского языка. Иногда устоявшиеся выражения (напр., יְרֵאָה לַיהוָה, «страх Господень») переводятся своеобразно («благоговѣніе предъ Иеговою») и без учета других еврейских текстов (схожая конструкция встречается в Нав 4: 24). Впрочем, этот перевод помогает иногда лучше понять смысл оригинального текста. Например, буквальный перевод «страх Господень» (Прит. 9: 10) может иметь в русском языке значение «ужас Господень». В словах же «благоговение предъ Иеговою» нет намека на нечто ужасное и пугающее, исходящее от Господа.

В какой степени Павский использовал греческий библейский текст для объяснения сложных мест еврейского текста? В МТ Прит 9: 10 читаем קְדוֹשֵׁי, «святые», у Павского — «Святейшего». В LXX это слово переводится ἁγίων (род. п.) — «святые». Возможно, по этой причине в некрологе Павского и было написано, что необходимо сравнить его перевод с переводом Семидесяти [8, с. 244]. Свящ. С. Протопопов писал: «Враг всякого рода натяжек при толковании текста Священного Писания, Павский всегда допускал иносказательные объяснения там, где буквальный смысл ничего не объяснял» [9, с. 22].

Перевод прот. Г. Павского в сравнении с Синодальным переводом более точен и выверен. В нем использованы средства художественной выразительности, образные приемы, характеризующие стиль XIX столетия (см. особ. Прит. 9: 2). Перевод Священного Писания прот. Г. Павского является памятником русского литературного языка, а потому требует переиздания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Новая Женевская учебная Библия. Синодальный перевод. — 3-е изд. — К.: Свет на Востоке, 2002.
2. Гезениус В. Еврейская грамматика / Пер. с нем. проф. К. Коссовича. — СПб.: Типография императорской академии наук, 1874.
3. Копейкин К., прот. Протоирей Герасим Павский (1787–1863): жизнь и труды // Христианское чтение. — 2005. — № 24. — С. 67–93.
4. Орлов А., прот. Протоирей Герасим Петрович Павский. Биографический очерк. — СПб.: Типография Юлия Андреевича Бокрама, 1863.
5. Ламбдин Т. Учебник по древнееврейскому языку / Пер. с англ. Я. Эйделькинда, под ред. М. Селезнева. 3-е изд., переработанное. — М.: РБО, 2003.

6. Павский Г., прот. Краткая еврейская грамматика для обучающихся Священному языку в Духовных Училищах. — М.: В Синодальной Типографии, 1822.
7. Опыт переложения на русский язык священных книг Ветхого Завета прот. Герасима Павского (с еврейского языка). Притчи Соломона // Дух Христианина. — СПб., 1861–1862. URL: http://biblia.russportal.ru/index.php?id=masor.pavsk.par_gp01 (дата обращения: 12.03.2014).
8. Протоиерей Г. П. Павский (некролог) // Православное обозрение. — М.: В Университетской типографии, 1863. Т. X. С. 242–244.
9. Протопопов С., свящ. Протоиерей Герасим Петрович Павский. Биографический очерк. — Спб.: Типография духовного журнала «Странник», 1876.
10. Тихомиров Б. Протоиерей Герасим Петрович Павский: труды по переводу Священному Писанию на русский язык. 13.11.2008 // Образовательный портал «Слово». URL: <http://www.portal-slovo.ru/theology/39936.php> (дата обращения: 12.03.2014).
11. Штейнберг О. Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета. — Вильна: В типографии Л. Л. Маца, 1878.
12. Biblia Hebraica Stuttgartensia / Ed. by R. Kittel. V Edition. — Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
13. Septuaginta / Ed. by A. Rahlfs. 2 Vols. — Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
14. Halabe R. Biblical Hebrew the Practical Way. 2 Vols. + Tool Box. — Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 2011.
15. Kessler-Mesquich S. L'hébreu biblique en 15 leçons: Grammaire fondamentale. Exercices, corrigés, textes bibliques commentés, lexique hébreu-français. — Paris: PU Rennes, 2008.

**«ГОЛГОФСКОЕ ХРИСТИАНСТВО»
СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ЕПИСКОПА МИХАИЛА
(СЕМЕНОВА)**

Статья раскрывает специфику учения «голгофских христиан», одним из основных разработчиков которого являлся старообрядческий епископ Михаил (Семёнов Павел Васильевич; 1873–1916). Одновременно она касается некоторых теоретико-методологических аспектов изучения русского религиозного реформаторства первой половины XX века, в частности проблемы амбивалентности религиозного фундаментализма и религиозного модернизма.

Ключевые слова: старообрядческий епископ Михаил (Семенов), «голгофское христианство», религиозный фундаментализм.

D. A. Golovushkin

The «Golgotha Christianity» of Old Believe Bishop Mikhail (Semenov)

The article analyses the specifics of the doctrine «Golgotha Christians», one of the main founders of which was Old Believe bishop Mikhail (Pavel Vasilyevich Semyonov; 1873–1916). Moreover, it considers some theoretic-methodological aspects of study of the Russian religious reformationism of the first half of the XX century, in particular, the problem of ambivalence between the religious fundamentalism and the religious modernism.

Keywords: Old Believe Bishop Mikhail (Semenov), «Golgotha Christianity», religious fundamentalism.

Михаил (Семёнов Павел Васильевич; 1873–1916), архимандрит Православной Российской Церкви, а с 1908 года епископ Канадский Старообрядческой церкви белокриницкого согласия,— один из ярких и неординарных представителей русской религиозно-философской мысли начала XX века. Он внес значительный вклад в развитие идей христианского социализма в России, был активным участником движения за обновление православной

* Дмитрий Александрович Головушкин — кандидат исторических наук, доцент Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, golovushkinda@mail.ru

церкви, апологетом старообрядчества и наконец, главным вдохновителем и разработчиком учения «голгофских христиан».

Однако несмотря на уникальность религиозно-реформаторского опыта еп. Михаила, ставшего своеобразным выражением парадигмы русского религиозного реформаторства начала XX века [см. 4; 6; 17–19; 21–23], его идейное наследие по-прежнему остается малоизученным. Причин этой недосказанности, а следовательно, и недопонимания, много, но главными видятся две:

1. *Идеологическая.* Появление в последние десятилетия качественно новых работ о русской религиозной философии начала XX века не освободило эту область социо-гуманитарного знания от внешних мировоззренческих и идеологических оценок, которые в первую очередь даются русскому религиозному реформаторству. В частности, в одной из последних работ И. В. Воронцовой, посвященной еп. Михаилу (Семенову) и претендующей на некую концептуализацию и теоретизацию, его творчество рассматривается лишь как отголосок «политических событий революции 1905 г., последующих лет борьбы представителей либерального духовенства за участие в политической жизни, и доктринальных идей “нового религиозного сознания”». Автор подчеркивает: «Толгофское христианство» стало для своего времени ярко выраженным общественным явлением деструктивного характера» [3, с. 54]. Тогда как по мнению известного специалиста в области теоретической философии Д. К. Бурлаки, сегодня для понимания высоты духовных позиций, достигнутых в начале XX столетия, напротив, «необходима свободная, творческая рефлексия по поводу того философского опыта, который Россия приобрела в рамках русского духовного ренессанса. Необходимо добиться соответствия свободной формы этой рефлексии ее внутреннему содержанию» [1, с. 4].

Разнообразие оценочно отрицательных взглядов на сущность и природу учения «голгофских христиан» также свидетельствует, что понятия «религиозное реформаторство» и «голгофское христианство» испытывают на себе сильное влияние со стороны социально-общественных процессов, сопряженных с усилением или, напротив, ослаблением в российском обществе позиций ведущей конфессии — Русской православной церкви. В результате они оказываются вовлеченными в идеосемантические отношения, которые представляют собой совокупность тех или иных антагонистических смысловых связей, что, по мнению А. М. Прилуцкого, приводит к их умышленному противопоставлению терминологии ортодоксальной церкви [21, с. 43]. В свою очередь антитеза «голгофское христианство» / церковное христианство становится аксиомой идиоматичного определения изучаемого феномена — определения через «значимого другого», в ущерб самооценности первого.

2. *Теоретико-методологическая.* Одной из теоретико-методологических проблем, возникающих в процессе изучения различных форм религиозного реформаторства, является его традиционное осмысление в контексте антитезы религиозный фундаментализм / религиозный модернизм. Однако обширный эмпирический материал и существующие исследования в данной области, напротив, свидетельствуют о том, что фундаментализм и модернизм можно рассматривать как тенденцию, которая не исключает друг друга, и их амби-

валентность можно использовать как «удобный эвристический механизм для анализа сложных форм религиозности» [25, p. 21].

Движение «голгофских христиан» возникло в рабочих кругах Санкт-Петербурга приблизительно на рубеже 1909–1910 гг. По заключению М. С. Шагинян, бывшей непосредственной свидетельницей его становления, к нему примыкали люди верующие, но не темные, как текстильщики, скопом наводнявшие фабрики по Шлиссельбургскому тракту из деревень Смоленской губернии:

Голгофцы, собрались как-то сами собой, на политическом недовольстве, держатся чистого Евангелия, которое читают и находят в нем совсем обратное тому, что видели в церкви; они соединяют евангелии с критикой Церкви, продавшей правительству; с критикой правительства, продавшегося толстосумам.... Теоретическая их основа — книги и публичные выступления православного архимандрита Михаила, то есть бывшего православного архимандрита: он вышел из синодальной церкви, перешел в старообрядчество и получил сан епископа. В подражание голгофцы тоже подали всем составом заявление о выходе из церкви [24, с. 410].

Хотя сам еп. Михаил отрицал принадлежность к голгофцам, у современников были все основания считать его одним из главных организаторов данного движения. По свидетельству С. П. Каблукова, секретаря Религиозно-философского общества в Петербурге (1909–1913 гг.), епископ Михаил с апреля 1909 г. активно обсуждал идею создания «общины свободных христиан» с кругом Д. С. Мережковского, планировал ее съезд в Выборге, который впоследствии состоялся 27–28 февраля 1910 г. в Петербурге. В частности, в своем «Дневнике» 23 сентября 1909 г. он указывал: «Вчера говорил с ней (З. Н. Гиппиус. — Д. Г.) из Реальн. Уч. Вечером новый разговор на темы: 1. еп. Михаил, его планы и Выборгский съезд. Результат разговора: согласие М-ских ехать в Выборг, необходимость предварительного свидания с еп. Михаилом, необходимость выработки программы minimum будущей общины» [5, с. 277].

Эта организационная деятельность сопровождалась активной разработкой самого учения «голгофского христианства», которое к 1911 г. нашло концентрированное выражение в программе еп. Михаила «Исповедание голгофских христиан» [см. 7].

Свои рассуждения в этой области еп. Михаил начинает с того, что пытается доказать факт отступления исторического христианства от своих основ. Главной причиной произошедшего он считает непонимание, а в большинстве случаев — сознательное искажение людьми изначального смысла Голгофы. В работе «О вере и неверии» он писал: «Неправильное понимание Голгофы, “странное и наивное” понимание величайшего события Голгофы должно привести к неверию, и привело. Такое понимание дела Христа, как “кровавая плата за людские грехи”, заставляет понимать христианский догмат искупления в смысле простого выкупа Христом Божьих должников» [13, с. 45].

Суть Голгофы, по мнению еп. Михаила, напротив, заключается в том, что Христос принес на землю новую реформу церковной общественности.

Человек, который хочет истинного освобождения во имя своей Божественности и Христовой свободы, не сможет и не должен выносить зрелища общего страдания, всячески препятствуя ему. «Однако люди не захотели принять это проповеди эгоизма и подменили ее более легкой заповедью любви и жалости. Люди вместо того, чтобы у Голгофы испугаться, почувствовать всю глубину своей гибели и падения, обрадовались, почувствовали себя облегченными “уже” спасенными. Христос хотел представить язвы проказы, какой покрыт мир, во всем их показном ужасе — и вот с момента Его смерти эти язвы объявлены нужными для спасения человеческих душ. Он хотел вызвать ужас к жизни, распинающей Бога, — с ней примирились во имя Его» [13, с. 21, 25].

Другими словами еп. Михаил настаивает на том, что в историческом христианстве произошла подмена одного из главных его догматов — догмата искупления. Вместо любви к миру и необходимости бороться за его счастье восторжествовало упование на Царство Небесное, вместо стремления избавиться от страдания, которое есть в этом мире, «оно было объявлено божественно красивым»:

«Царствие мое не от мира сего», говорил Христос. «Царствие Божие внутри Вас есть». Христос хотел сказать, что его царство — не мирское царство — с языческими формами власти... Люди это истолковали по-своему. Они стали уверять, что и не на Земле его царство. Что земля — была и есть и после Христа останется грязной дорогой, которую нужной пройти в небесные чертоги. Грязная тюрьма, в которую и нельзя и не стоит вносить свет. Здесь только терпеть, праздновать там.... С течением времени людей сумели уверить, что кровь Христа — только для Неба. Что искупить он хотел не землю, которая во зло лежит, только души для вечного блаженства. Люди дошли до того, что зло жизни стали считать необходимым для того чтобы чище были души! Родился культ страдания. Страдание стали (даже рабство, даже нищету) благословлять, как подлинный путь к небу. Ясно, что с тех пор дело пострадавшего на Голгофе — погибало. Его призыв — боритесь со злом. Убейте зло, которое колет терниями мое чело, которое возвело меня на крест — становится не слышным. Зачем бороться. Вся жизнь только мгновение, чем темнее здесь, тем светлее там. И эта проповедь победила. Голгофа была опрокинута [8, с. 416–417].

В результате еп. Михаил приходит к выводу, что наличное христианство — это бессильная религия прошлого, «религия вида».

Христианство, как религия рабов — подмена. Подложная религия. Христово Христианство — вера и силы свободных. Христианство подлинное, религия подлинная не может и не хочет быть таким прибежищем усталых. Несомненно, за века христианства над ним производилась усиленная работа в данном направлении. Целые века, с одной стороны искусственно раздували понимание христианства, как отдых для усталых. Как утешение. И успешно погашали понимание его, как религии силы, как движущее способное перевернуть мир.... Истинная религия всегда останется религией силы. Недаром в той же книге Джемса (имеется ввиду книга У. Джемса «Многообразии религиозного опыта» — Д. Г.) люди, далекие от религии, сознательно исповедующие свою безрелигиозность, утверждают, что в самые яркие минуты духовного подъема, в апогее своей деятельности,

они чувствовали себя во власти неведомой движущей силы. Чувствовали, что жив их личный Бог [12, с. 421 — 422].

Основными виновниками этого перерождения еп. Михаил считает государство и связанную с ним церковную иерархию. Отвечая на вопрос «Кто и зачем испортил христианство?», он писал: «С IV века, после Христа, христианство стало религией для всех. Его приняло государство. А известно, что государство управляется богатыми и сильными. И эти богатые и сильные просто приказали священникам переделать евангелие, чтобы оно не мешало богатым. И священники стали переделывать. И вот тогда-то выдумали, что для христианина главное — терпеливо нести крест жизни, не роптать и стремиться только к небу» [11, с. 13].

По мнению еп. Михаила, в этой «подмене» не сразу смогли разобраться и ученики Христа. Воспитанные в гражданских понятиях Рима, они не смогли уразуметь ни всей лжи римского общественного права, ни бесконечно трудной задачи общественного построения на христианских началах. «Некоторые из Его учеников вообразили, что для них уже завоевано небо, кровью приобретены обители рая, а потому решили, что о земле не стоит и заботиться, что на земле может жить старый языческий закон — человек человеку волк. И они ухитрились, и жизнь свою разделить на два этажа. Для Бога — церковь, молитва в храме и дома полчаса в сутки, копейка нищему, это для того, чтобы купить билет на небо» [14, с. 799].

В итоге, по заключению еп. Михаила, миссия христианства оказалась неисполненной. «Две тысячи лет прошло, как пришел он, чтобы основать свое Царство... И все осталось как было... Как прежде темно... Как прежде больные и прокаженные» [8, с. 416].

Продолжая углубляться в эти рассуждения, еп. Михаил предполагает, что если бы Христос вновь вернулся на землю, то христиане наличного христианства вновь бы распяли Его. Эту мысль он раскрывает в сочинении «Копеечка Давида Лейзера», где под видом главного героя произведения выведен сам Иисус. Придя к людям с четырьмя миллионами, отдав им все свое состояние, Давид Лейзер надеется на то, что своей милосердной и сострадательной любовью ему удастся несчастных сделать счастливыми. Но в результате он лишь порождает напрасные надежды и еще более умножает людские боли и скорби. «Не достает всех его богатств, чтобы накормить голодных, страждущих и обремененных. Так и не был построен “голубой дворец из хрусталя”. Чуда не совершилось. И тогда больные, прокаженные хромые, слепые, надеявшиеся, что Давид Лейзер уничтожит зло и насилие, даст зрение слепым и жизнь, но оказавшиеся в итоге “у пустого колодца”, побили его камнями... Христианство не состоялось» [10, с. 7–8].

Единственно возможный выход из данного состояния еп. Михаил видит в «повторном открытии Голгофы», являющейся, по его мнению, главным догматом христианства, способным вновь совершить переворот, осуществленный в свое время Христом:

Голгофа — это акт засвидетельствования истины принесенного учения. Нужно, чтобы это учение для большей силы было запечатлено, засвидетельство-

вано кровью — для этого смерть на кресте. — Увы, для того, засвидетельствовать истину евангельской правды не нужно было смерти Христа. Для этого более чем достаточно смерти сотен тысяч, какие умерли и в садах Нейрона, в Колизее, и в катакомбах. Смерть первого проповедника имеет большую цену, или не имеет никакой цены — дробную цену с единицей в исчислении и сотнями тысяч в знаменателе. Я утверждаю, что только эта смерть и составляет душу христианства. Вне ее христианства нет. ...Только на Голгофе, только в факте распятия, начавшегося в Гефсимании (и воскресения) — Христос стал тем Христом, который дал христианскую религию, т.е. соединил небо и землю. В чем это христианство? Люди божественны. Они часть Великого Духа, одухотворяющего мир. Для них открыт путь к тому величию духа, которое дано здесь на кресте. Но вот во имя этой божественности на них и лежит великая тягота. Необходимость принять великий крест. Они должны сделать это, то, что сделал на Голгофе Христос. А что сделал Он? Он в совесть свою принял все зло всего мира, грех всего мира, ужас перед человеком, который потерял образ свободного и стал рабом, и ужас перед землей ставшей тюрьмой и домом терпимости. И принявши на себя в этом мировой грех, пережил его с мукой, во сто раз — нет, бесконечно большей, чем всякая крестная мука — победил его. И это путь — единственно христианский. В необходимости этого пути — отличие христианства от всех отрывных календарей, составлены ли они по Конфуцию или по Будде, или по евангелию — все равно. Вне морали и догмы победившего (воскресшего) Богочеловека — христианства, как силы, нет. Нет иного пути. К идее Голгофы — как момента перерождения человека, великой минуты, когда человек-Христос отверг и распял прежнее человечество и двинулся к новому человеку-Богу, который воскреснет через три дня. Зло нашей ложно-христианской морали в том, что она ушла от этой центральной истины христианства, к мнимо-Христовой морали. Немного любви. Не обижай. Трудись. К упряжкам вместо свободы. Христос требует, чтобы христианин расширенными от ужаса глазами видел, прежде всего, зло — в социальном, так сказать, виде, скопившемся и кристаллизировавшемся в «учреждении», в каждом окне публичного дома, в каждой железной перекладине тюремного окна, в рабстве и оковах, в ростовщичестве и рабьем труде. Требуется той сроченности с миром — того слияния с жизнью в чувстве ответственности за его боли, которая заставляет считать себя виновным за все зло — все насилие, пятнающее проказой лицо жизни. Чувствовать в своей крови сифилис и всей жизни, и сифилис, который в крови каждой Любы и Машки — почти физически. Даже не почти. Быть свободным значит идти за Ним.... Сознать себя Богом, ответственным за мир. Это мука более тяжкая, чем муки рождения. Я Бог: значит весь мир мой. Весь... Рисунок на чайнике мой.... Каждое окно позорного дома — мое.... Каждое бревно тюрьмы моей, мною построено. Иуда целует Господа: я целую.... Я предаю — меня предают. «Ее» (проститутку) целуют — на моих щеках поцелуй. Да, это тяжело. Взять на себя прокаженные одежды мира и сразу сорвать, вместе с телом и кожей. С такой мукой, чтобы солнце остановилось в ужасе. Как тогда, когда Он умер, солнце остановилось. Сердце разорвется. Даже у него «разорвалось». Да это тяжело. И это — христианство [16, с. 4, 12].

Таким образом, одной из центральных идей учения еп. Михаила стал призыв признать и положить во главу исповедания, что искупление не было еще совершено на Голгофе. Он считает, что изначальный смысл события Голгофы заключается в том, что она явила человеку путь его жизни, вменен-

ную ему обязанность осознать себя Богом на Голгофе, и пройти через те же страдания, через которые прошел Христос. «Этот путь — подражание ему в Голгофской жертве. Сущность его искупительных страданий была в том, что он страдал сознанием грехов мира. Это чувство покаянного страдания и должно, по мысли голгофского страдальца, служить средством воссоздания человека. Человек должен сознать вину свою перед Богом и, страдая, как Христос, от такого сознания своего удаления от Бога, он должен был эту боль кающегося страдальца принести в жертву искупления Богу как залог возрождения» [17, с. 7–8].

Другим фундаментальным положением учения «голгофского христианства» стал тезис еп. Михаила о том, что искупление должно быть всеобщим, оно должно быть совершено самим облекшимся во Христа человечеством. Разбирая этот вопрос, он писал: «Для меня исключение из христианства элемента общественного индивидуализмом — кощунственная ложь и грех. Заповедь «люби ближнего своего» — странная заповедь, если она переделана так, что мешает любить мир, бороться за его благо» [9, с. 22].

И наконец, еп. Михаил объявляет ложной идею личного спасения и настаивает исключительно на спасении коллективном:

Личное спасение — возрождение во Христе? Личное усовершенствование? Конечно, только дьявол мог выдумать эту искусную подделку под Евангелие, так похожую на истину и так разрушающую Христово дело и Христовы души. Я, само собой разумеется, не хочу сказать, что Христос не может быть жизненной опорой человека — смыслом и основанием его пути (его спасением). Не хочу сказать, что человек не должен увеличивать свою душу, делать ее сильнее и богаче. Я утверждаю только, что пути, какие указывают для этого, наоборот, уничтожают Голгофу и задерживают человека в точке ложной и мертвой праведности, убивающей и самообольщенной уверенности, что «достигнуто спасение». <...> Возрождение состоит в том, что человек подходит к распятому на Голгофе — и здесь, около Распятого, принимает все его Евангелие, всю Его проповедь. Принятие это состоит в том, что человек как Он. Бог распятый отрицает страстным подъемом воли старого «себя», бывшего «человека» (как пережитый тип) с мукой, по Канту, более тяжелой, чем муки деторождения. Срывает с себя ветхого человека ради нового с шестью парами серебряных крыльев. Воскресшего и великого «до-Бога». Как он Распятый берет на себя «грех мира», признает себя в божественной совести ко всей ответственности за каждый камень тюрьмы, за каждое окно «дома терпимости». Сливаются в одно со всеми людьми в позоре их, грехе их, проказе их. И чувствуя на себе проказу общего греха, общего разложения жизни, страстно хочет сорвать с жизни, с кровью Христа облитый терновый венец ее. В этот тяжелый момент двойной муки (отрицание «ветхого» человека в пользу будущего человека и старого мира опозоренного крестами и рабством, и нищетой) — человек переживает «возрождение». Он принимает Христа, находит свое спасение. Путь жизни, дорогу для совести [15, с. 424–425].

Фактически еп. Михаила можно считать основоположником самобытного религиозного учения, которое постулирует идею о том, что распятие Христа — это всего лишь начало спасения, а само искупление должно быть совершено всем человечеством в его перманентном восхождении на Голгофу.

По его мнению, оно закладывает основы «религии неисчерпаемого жизненного оптимизма» и «религии священного бунта», которая дает «великое хотение, чтобы религиозно обновить всю жизнь, создать правду о земле, новую землю, небо, освободить душу и тело человека» [17, с. 4]. С одной стороны, это позволяет охарактеризовать «голгофское христианство» как феномен религиозного фундаментализма, нацеленный на возврат к «основам» — к Голгофе, которая была для еп. Михаила не просто «существом христианства, но и культурным паролем на вход в него» [1, с. 97]. С другой стороны, он видит в Голгофе неиссякаемый источник религиозного и социального действия и, как следствие, движение к ней понимает как движение вперед, к Царству Божьему на земле. Это придает фундаментализму «голгофского христианства» модернизационную направленность: через возврат к «основам» еп. Михаил видел путь в новый мир, к новой системе ценностей и к новому человеку.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бурлака Д. К. Метафизика культуры. — СПб.: Издательство Русской Христианской гуманитарной академии, 2009.
2. Бурлака Д. К. Метафизика культуры. Опыт систематизации идей русских религиозных мыслителей: Автореф. дис. ... доктора философских наук. — СПб., 2008.
3. Воронцова И. В. Старообрядческий епископ Михаил (Семенов) в контексте истории религиозного реформизма в России (1905–1915 гг.)// Вестник ПСТГУ. — Сер. II. — 2012. — № 3. — С. 40–55.
4. Головушкин Д. А. Апостол XX века. Жизнь и творчество о. Михаила (Семенова). — СПб.: Политехника сервис, 2010.
5. Дневник Сергея Платоновича Каблукова. Год 1909-й/ Вступит. статья, публикация и комментарий Е. М. Криволаповой// Литературоведческий журнал. № 31: Науч. Журнал. — М.: ИНИОН РАН, 2012. — С. 178–342.
6. Дзюбенко М. Старообрядчество и церковное обновление// Материалы Международной богословской конференции «Живое предание». — М.: Издательство Свято-Филаретовской московской высшей православно-христианской школы, 1999. — С. 196–210.
7. Исповедание голгофских христиан// Собрание статей по делу епископа Михаила Канадского. — М.: Редакция журнала «Старообрядческий пастырь», 1914. — С. 90–108.
8. Михаил (Семенов, Павел Васильевич). Беседы с читателями// Старообрядческая мысль. — 1910. — № 7. — С. 416–419.
9. Михаил (Семенов, Павел Васильевич). Двенадцать писем о свободе и христианстве. Письма о Христе подлинном. — СПб.: Типография товарищества «Свет», 1909.
10. Михаил (Семенов, Павел Васильевич). Копеечка Давида Лейзера (К Новому году)// Старообрядческая мысль. — 1910. — № 1. — С. 6–8.
11. Михаил (Семенов, Павел Васильевич). Кто и зачем испортил христианство?// Слушай Земля. — 1909. — № 5. — С. 12–14.
12. Михаил (Семенов, Павел Васильевич). Не религия калек// Старообрядческая мысль. — 1910. — № 7. — С. 419–423.

13. Михаил (Семенов, Павел Васильевич). О вере и неверии. — Вып. I. — М.: Союз старообрядческих начетников, 1908.
14. Михаил (Семенов, Павел Васильевич). Он родился // Старообрядческая мысль. — 1910. — № 12. — С. 798–800.
15. Михаил (Семенов, Павел Васильевич). Открытое письмо студенческому христианскому союзу // Старообрядческая мысль. — 1910. — № 7. — С. 422–428.
16. Михаил (Семенов, Павел Васильевич). Христианство не мораль. — М.: Журнал «К Новой земле», 1912.
17. Михаил (Семенов, Павел Васильевич). Христос на Голгофе и Воскресший (В связи с вопросом о страданиях человечества). — СПб.: Журнал «Миссионерское обозрение», 1902.
18. Михаил (Семенов, Павел Васильевич). Чем объясняется то, что работники «обновленной земли» боятся религии // Новая земля. — 1911. — № 11. — С. 4–5.
19. Новое литературное обозрение. Научное приложение. — Вып. 12: Хлыст: Секты, литература и революция / А. Эткинд. — М.: Новое литературное обозрение, 1998.
20. Останина О. В. Обновленчество и реформаторство в Российской православной церкви в начале XX века: Дисс. ... канд. философ. наук. — Л., 1991.
21. Прилуцкий А. М. Дискурс теологии. — СПб.: Светоч, 2006.
22. Сидоров В. П. Христианский социализм в России в конце XIX — начале XX века: историко-религиоведческие очерки. — Череповец: Издательство Череповецкого государственного пед. института, 1995.
23. Фирсов С. Л. К вопросу о церковном реформаторстве начала века: штрихи к портрету старообрядческого епископа Михаила (Семенова) // Проблемы социально-экономической и политической истории России XIX–XX веков: Сборник памяти В. С. Дякина и Ю. Б. Соловьева. — СПб.: Алетей, 1999. — С. 322–332.
24. Шагинян М. С. Человек и время: История человеческого становления. — М.: Художественная литература, 1980.
25. Caplan L. Introduction. In: *Studies in Religious Fundamentalism* / Ed. by L. Caplan. — State University of New York Press, 1987. — P. 1–24.

*Е. М. Розенблюм**

«СТРАСТИ СВ. КВИРИНА»

Св. Квирин, епископ Сисции (Иллирик), принял мученичество при Диоклетиане. Существует три раннехристианских письменных источника, содержащих сведения о святом Квирине. Это «Страсти св. Квирина», гимн Пруденция из поэмы «О венцах» (ок. 405 г.) и фрагмент из «Хроники» Блаженного Иеронима (380 г.). Среди ученых существуют разные мнения о времени создания «Страстей св. Квирина». Сравнивая «Страсти» с гимном Пруденция, одни считают их более ранним текстом, другие — более поздним, соответственно относят их к IV или к V в. Автор сравнивает «Страсти» с «Хроникой» Иеронима Стридонского и, опираясь на обнаруженные при этом дословные совпадения, приходит к текстологически обоснованному выводу, что Иероним при работе над «Хроникой» использовал текст «Страстей». Таким образом, «Страсти св. Квирина» были написаны раньше «Хроники», вероятнее всего — в середине IV в. Комментированный перевод «Страстей св. Квирина» впервые публикуется на русском языке.

Ключевые слова: Квирин Сисцийский, Пруденций, Иероним Стридонский, мученичество, «Страсти святого Квирина», проблема датировки, агиография, IV век, гонения Диоклетиана, Иллирик

E. M. Rosenblum

On the question of dating of "Passio Sancti Quirini"

There exist three early Christian written sources mentioning Saint Quirinus of Siscia. These are: "The Passion of Saint Quirinus"; an anthem in Prudentius' poem "On the Crowns" (written about 405 AD); and a passage in the "Chronicle" of Saint Jerome (written in 380 AD). Scholars differ on the dating of "The Passion of Saint Quirinus". A comparison between the "Passion" and the anthem by Prudentius leads some to the conclusion that the "Passion" is earlier than the anthem, and others to the contrary understanding. This way, the former suppose that the "Passion" was written in the 4th century, and the latter date it to the 5th century. The author compares the "Passion" with the "Chronicle" of Saint Jerome and finds literal coincidences between these two sources, which allows him to make a conclusion that Saint Jerome had the "Passion" before him when he was writing the "Chronicle". So the "Passion of Saint Quirinus" was written earlier than the "Chronicle", most probably in mid-4th century. There is the first Russian translation of the "Passion" below as well as commentaries.

Keywords: Saint Quirin of Siscia, Prudentius, Saint Jerome, martyrdom, "Passion of Saint Quirinus", a problem of dating, hagiography, 4th century, great persecution, Illyricum

* Розенблюм Евгений Михайлович — соискатель Российского государственного гуманитарного университета, eugene.rosenblum@gmail.com

Св. Квирин, епископ Сисции, города в Паннонии (ныне — Сисак, Хорватия), принял мученическую кончину в гонение императора Диоклетиана [10, vol. 20, p. 43]. Помимо «Страстей св. Квирина», о его смерти упоминается в «Хронике» св. Иеронима. Кроме того, св. Квирину посвящен VII гимн поэмы христианского поэта Пруденция «О венцах». Известность за пределами Паннонии культ св. Квирина получил на рубеже IV–V веков, когда местные христиане, спасаясь от нашествия варваров, бежали в Рим и привезли с собой мощи епископа.

Датировка «Страстей св. Квирина, епископа Сисцийского» является предметом спора среди ученых. Ф. Эрмини считает «Страсти» более ранним, чем поэма Пруденция, источником [5, p. 123, 127]. Х. Гильен и И. Родригес даже считают вероятным, что Пруденций пользовался «Страстями» при написании своего произведения [7, p. 35]. П.-И. Фукс, напротив, полагает, что источником Пруденция была «Хроника» св. Иеронима, а «Страсти», хотя и были написаны раньше «Хроники», оставались неизвестными поэту [6, p. 74]. М. Лаваренн считает «Страсти» написанными позже поэмы «О венцах» [8, p. 101], а автор классического издания «Актвов мучеников» Г. Мусурильо, поставивший себе цель опубликовать все аутентичные памятники этого жанра, не счел нужным включить «Страсти св. Квирина» в свою книгу, то есть счел их поздним сочинением [4].

Для датировки «Страстей св. Квирина» мне представляется более оправданным сравнить их текст не с поэмой Пруденция «О венцах», а с «Хроникой» св. Иеронима. При этом становится видно практически дословное текстуальное совпадение двух памятников. В переводе «Хроники» Евсевия Кесарийского, который сделал св. Иероним, о св. Квирине сказано следующее:

Quirinus episcopus Siscianus gloriose pro Christo interficitur: nam, manuali mola ad collum ligata, e ponte praecipitatus in flumen, diutissime supernavit et cum spectantibus collocutus, ne sui terrentur exemplo, vix orans ut mergeretur, obtinuit» (Hier. Chron. AD. 308. 3)¹ (Квирин, епископ Сисцийский, славно за Христа был убит: ибо с привязанным к шее жерновом брошенный с моста вниз в реку необыкновенно долго оставался на плаву и говорил со смотрящими, чтобы они не страшились его примера. И едва помолвившись о том, чтобы погрузиться в воду, получил просимое).

В этом отрывке содержатся дословные совпадения с текстом «Страстей»:

jussit sancto Dei Sacerdoti vel famulo *molam ad collum ligari*, et in fluvii Sibaris undas demergi. Cumque de *ponte praecipitatus* fuisset in *fluvium*, et *diutissime supernataret*, et cum *spectantibus locutus est*, ne suo terrentur exemplo, vix orans ut mergeretur *obtinuit*» (Passio. 5).

¹ Евсевий довел текст своей «Хроники» до времени Константина Великого [3, с. 76], но в его труде св. Квирин не упоминается. В прологе к своему переводу св. Иероним пишет: «...частью я выступаю как переводчик, частью как автор, ибо, с одной стороны, я перевел с греческого на латынь, с другой, кое-что, что, как мне показалось, было обойдено, я добавил...» (пер. В. М. Тюленева; [цит. по: 3, с. 76]).

Скорее всего, св. Иероним переписал в свою «Хронику» одну фразу, скомпанованную из пятой главы житийного памятника. Весьма маловероятно, чтобы автор последнего вставил в свой текст цитату из «Хроники» св. Иеронима, но при этом, цитируя Евангелие от Матфея, не использовал Вульгату, которая была написана лишь на два года позже «Хроники»¹. Однако автор «Страстей» или пользовался другим латинским переводом Евангелия, или цитировал его по памяти. Цитируемые слова Христа приводятся им в следующем виде: «*Si vos persequentur in una civitate, fugite in aliam*» (Passio. 2), что отличается от версии Вульгаты: «*Cum autem persequentur vos in civitate ista, fugite in aliam*» (Мф 10: 23). Кроме того, у св. Иеронима про св. Квирина всего одно предложение, поэтому более логично предположить, что это цитата из существующего памятника, чем что автор «Страстей» разбросал по более обширному тексту слова св. Иеронима.

Конечно, это не значит, что св. Иероним нашел текст «Страстей св. Квирина» в Халкидской пустыне или в Вифлееме. Во время работы над переводом «Хроники» он находился в Константинополе [2, с. 122], а еще до этого, прежде чем предпринять путешествие на восток, приезжал в родной Стридон [2, с. 67–68], находившийся в Паннонии, то есть рядом с местом епископства и мученичества св. Квирина. При этом известно, что св. Иероним путешествовал со своей библиотекой.

Таким образом, вне зависимости от того, был ли знаком Пруденций со «Страстями св. Квирина», датировать этот памятник следует периодом до 380 года (дата перевода на латинский «Хроники» Евсевия), а скорее всего — до начала 370-х годов, когда св. Иероним посетил Паннонию перед отправлением на восток. С другой стороны, обилие библейских цитат и подчеркнутая назидательность текста дают основания предположить, что текст был составлен уже после Миланского эдикта и окончания гонений. Итак, «Страсти святого Квирина» были составлены в первой половине — середине IV века.

Страсти св. Квирина, епископа и мученика²

I. В то время диавол побудил владык этого мира мучить души святых, и повсюду различными бурями гонений провеивал Церкви Господни, а в возбужденных им царских друзьях, через которых разжег против народа Божьего великие битвы, день ото дня взращивал свою свирепость. И вот, из-за направленных против них законов императора Максимиана³, было мучимо множество христиан. В Иллирике же на народ христианский со

¹ Датировку творений Иеронима см.: [1, с. 383–384].

² Перевод выполнен по изданию: [9, р. 522–524].

³ Вероятно, имеется в виду Гай Галерий Валерий Максимиан. В 293 г. Диоклетианом была установлена система тетрархии: два августа поделили между собой империю на Запад и Восток, причем каждому помогал в управлении соправитель с титулом цезаря, имевший в непосредственном подчинении определенную часть империи. На Востоке августом был Диоклетиан, а цезарем — Галерий, в непосредственном подчинении которого находился как раз Иллирик. Именно на него христианские авторы единодушно возлагают основную ответственность за начало гонений.

враждою обрушивался нечестивыми предписаниями Диоклетиан¹, вдобавок к своему тиранству давший участвовать в царствовании Максимиану, который явил всему Иллирику и свое, и Диоклетиана неистовство. И вот ко всем судьям провинций были посланы святотатственные указы нечестивых владык, чтобы собрали христиан принести жертву в храмах демонов. Церкви Христовы закрывались, чтобы священники и служители Христа подчинились государственному закону и исповедали, что боги существуют. А если же они не хотели воскурить фимиам, то подвергали их различным пыткам и казням.

II. И вот, наряду со многими, кто побеждал в воинстве Христовом, приказал презид² Максим схватить блаженного Квирина, епископа сисцийского³, и разыскивали его усердно⁴; когда же блаженный епископ узнал об этом, то вышел из города и, убегающий, был схвачен и приведен на суд. И спрашивал его презид Максим, куда он бежал. Епископ Квирин ответил: «Я не бежал, а выполнял приказание моего Господа. Написано нам: если вы будете гонимы в одном городе, бегите в другой»⁵. Презид Максим сказал: «Кто это предписал?»⁶. Епископ Квирин ответил: «Христос, Который есть истинный Бог». Максим сказал: «И ты не знаешь, что повсюду тебя могли найти предписания императоров, а Тот, Кого ты называешь истинным Богом, тебе, схваченному, не сможет прийти на помощь? Ведь только что ты, пытаясь бежать, был схвачен и приведен на суд». Епископ Квирин ответил: «Он всегда с нами, и где бы мы ни были, Господь, Которого мы чтим, может нам помочь; и даже когда я был схвачен, Он был со мной; и здесь Он со мной, укрепляя меня, и Он моими устами тебе отвечает»⁷. Максим сказал: «Ты много говоришь и этим порочишь установления великих царей. Поэтому прочти божественные указы и сделай, что приказано». Епископ Квирин ответил: «Я приказание твоих императоров не слушаю, поскольку оно святотатственно, и вопреки предписаниям Божиим повелевает рабам Христовым принести жертвы вашим богам, им же я не служу, потому что они — суть ничто. А мой

¹ Гай Аврелий Валерий Диоклетиан Иовий — римский император с 284 по 305 г. При нем, начиная с 303 г., по всей империи проводились масштабные гонения на христиан.

² Презид — наместник провинции. После административных реформ Диоклетиана командовали войсками и вершили суд в небольшой провинции или в отдельной части большой.

³ Сисция, город в Верхней Паннонии (ныне Сиссек, Хорватия). Находится при слиянии рек Сав (ныне Сава), Колапис (ныне Купа) и Одра.

⁴ Иероним Стридонский в своей «Хронике» относит мученичество св. Квирина к правлению Лициния и датирует 308 годом.

⁵ Мф 10: 23. Латинский текст не совпадает с вульгатой.

⁶ Ни в латинском, ни в греческом языке нет разницы между словами «Господь» и «господин». Отсюда недоумение Максима.

⁷ Ср. «Остерегайтесь же людей: ибо они будут отдавать вас в судилища и в синагогах своих будут бить вас, и поведут вас к правителям и царям за Меня, для свидетельства перед ними и язычниками. Когда же будут предавать вас, не заботьтесь, как или что сказать; ибо в тот час дано будет вам, что сказать, ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас» (Мф 10: 17–20).

Бог, Которому служу, Тот же в небесах и на земле, и на море. Он во всяком месте, для всех Вышний, ибо в Себе охватывает все, все через Него сотворено, и Им все держится». Максим сказал: «Слишком долго живя, ты научился каким-то сказкам. Вот тебе фимиам и познай, что есть боги, тебе неведомые. Ты поступишь во многих отношениях разумно, если захочешь послушаться предписаний. Если же ты не согласишься продемонстрировать свою преданность, то знай, что подвергнешься различным карам и даже закончишь жизнь свою ужасной смертью». Епископ Квирин ответил: «Кары, которыми ты мне угрожаешь, я считаю славой; и обещанная [тобой] смерть, если удостоюсь ее, даст [мне] вечную жизнь. Поэтому я желаю быть преданным моему Богу, а не твоим царям. Ибо я не верю в несуществующих богов и не возлагаю фимиам на алтари демонов; ибо знаю, что есть алтарь Бога моего, на котором угодные Ему жертвы чистого благоухания я возжигал»¹. Максим сказал: «Вижу я, что безумие ведет тебя к смерти. Принеси жертву богам». Епископ Квирин ответил: «Я не приношу жертв демонам, ибо написано: «Все боги народов — демоны»² и «Кто приносит жертвы богам, будет истреблен»³. Тогда презид Максим приказал бить его палками и сказал ему: «Посмотри и узнай, что могущественны боги, которым служит владычество римлян. Если согласишься с этим, будешь священником великого бога Юпитера, в противном случае будешь отправлен на суд Аманция, презида Первой Паннонии, а от него получишь достойный [тебя] смертный приговор. Поэтому, отказавшись от глупости своей, смирись». Епископ Квирин ответил: «Я исполняю истинное священнослужение; истинным священнослужителем я соделан, [даже] если себя самого принесу в жертву истинному Богу. Я радуюсь тому, что мое тело бито, никакой боли не чувствую. И потому я приношу себя для больших страданий, чтобы те, кому я был главою в этой жизни, следовали за мною к жизни вечной, она же легче достигается на сем пути». Презид Максим сказал: «Пусть затворят тебя в тюрьму и отяготят цепями до тех пор, пока ты не станешь благоразумным». Епископ Квирин отвечал: «Я не пугаюсь тюрьмы, веря, что и там со мною Бог мой, Который всегда со своими почитателями».

III. Когда же епископ Квирин был скован и заточен в тюрьму, начал он молиться, говоря: «Благодарю Тебя, Господи, что ради Тебя подвергли меня этим поношениям. И прошу, чтобы те, кто содержится в этой тюрьме, познали, что я служитель истинного Бога, и уверовали, что нет другого Бога, кроме Тебя». И вот среди ночи показалось сияние великое в тюрьме, и Марцелл, страж людей, когда увидел его, отворил тюрьму и распростерся у ног блаженного епископа Квирина, говоря со слезами: «Молись за меня Господу, ибо я верую, что нет другого Бога, кроме Того, Которого ты считаешь». Блаженный епископ же, изрядно его ободлив, запечатлел его во имя Господа нашего Иисуса Христа⁴. По прошествии же трех дней Максим приказал

¹ То есть совершал бескровную жертву Евхаристии.

² Пс 95: 5; 1 Пар 16: 26. Латинский текст не совпадает с вульгатой.

³ Исх. 22: 20. Латинский текст не совпадает с вульгатой.

⁴ Параллель с рассказом новозаветной Книги Деяний Апостольских о том, как ап. Павел крестил тюремщика (Деян 16: 22–33).

увезти епископа Квирина в Первую Паннонию к президу Аманцию, чтобы за упорство, проявленное в отношении законов императоров, он получил смертный приговор.

IV. И вот блаженный Квири́н был приведен в Первую Паннонию, и его, скованного цепями, через различные города тащили на суд презида Аманция, и приводили его в различные города на берегу Данувия¹. В день же, когда Аманций вернулся из города Скарбандии², привели к нему блаженного епископа Квирина, и приказал презид отвести его для допроса назад в город Саварийский³. Тогда приступили к святому епископу Квири́ну христианские женщины и предложили ему еду и питье. Когда же блаженный епископ, взрев на их веру, благословил то, что они принесли, пали цепи, сковывавшие ему руки и ноги. И вот, когда он принял пищу, а женщины отошли, стражники повели его в Саварию. Презид же Аманций распорядился, чтобы Квири́н предстал пред ним в театре. И когда его туда привели, презид Аманций сказал ему: «Спрашиваю тебя, истинно ли то, что говорится о твоей гордыне в судебном вердикте Максима». Епископ Квири́н ответил: «В Сисции я исповедал истинного Бога. Его я всегда чтил, Его я постигаю сердцем. И не сможет человек отлучить меня от Того, Кто есть единый и истинный Бог». Презид Аманций сказал: «Нам больно позорить твой возраст побоями, и потому мы желаем улучшить твой образ мысли убеждением и исправить наградой, пообещав жизнь, чтобы, почтив богов согласно с установлением императорских законов, ты наслаждался оставшимся временем твоей старости». Блаженный епископ Квири́н сказал: «Зачем сомневаешься ты о возрасте? Нерушимая верность может вновь сделать его сильнее всех казней. И пытками мое исповедание не побеждается, и услаждением этой жизнью не исправляется, и страхом смерти, сколь угодно горестной, твердость души моей не смущается». Презид Аманций сказал: «Отчего ты настаиваешь на том, чтобы умереть, но показать свою неверность богам и Римской империи, и вопреки обычаю людей выбираешь отказ от жизни, тогда как те, кто желает избежать смерти, отрицают то, в чем повинны, даже под пыткой? Ты же называешь радость жизни праздною и поспешно стремишься к смерти, и императорам противоречишь. Из-за этого мы до сих пор тебя уговариваем, чтобы ты спас себе жизнь и жил, показав себя почитателем римских законов». Епископ Квири́н сказал: «Эта речь смягчает только старческие души, жаждущие очень долгой жизни. Мне же Бог мой дал познать, что должен я достигнуть той жизни, что после смерти и смертью не оканчивается. И потому верным подступаю я к пределу этой жизни. Ибо я не таков, как достойные наказания, о которых говорит твое могущество. Ведь они хотя желают жить, но, отрицая Бога, умирают. Я же, исповедуя Его, достигаю вечной жизни. И не довольствуюсь я вашими законами, поскольку соблюдаю настоящие законы Христа, Бога моего, кои я проповедовал верным». Презид Аманций сказал: «Долго мы тебя хотели склонить к послушанию царским законам.

¹ Ныне Дунай.

² Ныне Шопрон, Венгрия.

³ Савария — ныне Сомбатхей, Венгрия. Находится на пути из Сисции в Скарбандию.

Но, коли не может быть укрощена жесткость души, будешь ты примером всем христианам, чтобы вида твоей смерти устрашились те, кто хочет жить».

V. Тогда [Аманций] приказал на глазах у других, терпевших страдания, привязать жернов к шее святого Божия священника и служителя и предать его волнам реки Сава. И когда с моста он был брошен вниз в реку, то необыкновенно долго плыл на поверхности и говорил со смотрящими, чтобы они не устрашились его примера. И едва помолвившись о том, чтобы погрузиться в воду, получил просимое. Тело его было найдено невдалеке от того места, где утонуло, и там теперь место молитвы. Но само святое тело положено в базилике у ворот Скарбанции, где из-за его заслуг часто проходят процессии. Пострадал блаженный Квирин, епископ сисцийский, мученик Христов, в день накануне июньских нон¹, и увенчан Господом нашим Иисусом Христом, Ему же честь и слава и власть во веки веков. Аминь.

ЛИТЕРАТУРА

1. Диесперов А. Блаженный Иероним и его век. — М., 2002. — 398 с.
2. Жизнь святого Иеронима Стридонского / Под ред. М. П. Усени. — М., 2006. — 202 с.
3. Тюленев В. М. Рождение латинской христианской историографии. — СПб., 2005. — 287 с.
4. The Acts of the Christian Martyrs / Introduction, texts and translations by H. Musurillo. — Oxford, 1972. — 378 p.
5. Ermini F. Peristephanon. — Roma, 1914. — 262 p.
6. Fux P.-Y. Les Sept Passions de Prudence. — Geneve, 2003. — 496 p.
7. Obras completas de Aurelio Prudencio / A cura di J. Guillen e I. Rodriguez. — Madrid, 1950. — 825 p.
8. Prudence. Le Livre des couronnes. — Dittochaeon. — Epilogue / Texte établi et traduit par M. Lavarenne. — Paris, 1963. — 284 p.
9. Ruinart Th. Acta martyrum. — Ratisbonae, 1859. — 676 p.
10. Sabbatini P. T. A. Storia e Leggenda nei Peristephanon di Prudenzio // Rivista di Studi Classici. — 1972. Vol. 20. — P. 32–53, 187–221; 1973. Vol. 21. — P. 39–77.

¹ 4 июня.

ЖИТИЕ ПРП. ВАСИЛИСКА СИБИРСКОГО КАК ЯВЛЕНИЕ ДРЕВНЕРУССКОЙ КНИЖНОСТИ И СВЯТОСТИ В ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XIX ВЕКА

В статье рассматривается памятник древнерусской книжности «Житие монаха и пустынножителя Василиска...». Изучая Житие, автор обращает внимание на его языковые особенности, где оригинально сплелись черты живого русского языка и архаических книжных форм. Проанализировано соотношение книжных церковнославянских и разговорных русских элементов в Житии. Автор делает попытку определить количественное соотношение употреблений элементов обеих языковых традиций.

Ключевые слова: Василиск Сибирский, Житие Василиска Сибирского, церковно-славянский язык, разговорный русский язык, фонетика, морфология, лексика, синтаксис.

Hieromonk Iov (V. R. Saluylin)

The Life of St. Basilisk of Siberia as a phenomenon of the ancient Russian literature and sanctity of the first quarter of the XIXth century.

The article deals with a quite interesting monument of the ancient Russian literature «The Life of a monk and a wilderness-dweller Basilisk. . . ». Studying the Life, the author draws attention to its linguistic features, where the features of a living Russian language and archaic book forms were originally intertwined. The article analyses the correlation of the book Church Slavonic and the conversational Russian elements in the Life. The author makes an attempt to quantify the uses of the elements of both linguistic traditions in the Life.

Keywords: St. Basilisk of Siberia, the Life of St. Basilisk of Siberia, the Church Slavonic language, the conversational Russian language, phonetics , morphology , lexicon, syntax.

История бытования памятника

Рукопись «Житие монаха и пустынножителя Василиска, писанное учеником его Зосимою Верховским» существует в нескольких списках. Нами будет

* Иеромонах Иов (Салиулин Вячеслав Рамильевич) — соискатель ученой степени кандидата богословия при Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете, irm-iov@yandex. ru

рассмотрен тот список, который на данный момент является единственным источником полного текста Жития [8]. Автограф авторского текста Жития, к сожалению, пока еще не найден. Таким образом, мы имеем дело уже с вторичным источником. Ценность этого списка заключается в том, что он запечатлел в себе подлинный язык автора [9, с. 100]. Из текста рукописи ясно, что Житие было завершено уже после кончины прп. Василиска, поскольку в конце Жития ближайший ученик последнего подробно описывает блаженную кончину святого Старца, бывшую 29 дек. 1824 г. Однако скорее всего, Житие создавалось на протяжении долгого времени, и можно согласиться с издателями творений св. Зосимы в том, что оно, как и «Повествование о действиях сердечной молитвы... Василиска», было делом целой жизни о. Зосимы [9, с. 100].

Достоверность изложенных в Житии фактов не подлежит никакому сомнению, поскольку агиограф прп. Василиска о. Зосима (Верховский) был постоянным и неразлучным его спутником и свидетелем событий на протяжении почти сорока последних лет жизни Старца. Кроме того, само Житие нам повествует, что когда прп. Зосима (тогда еще юноша Захария) начинал посещать св. Василиска, тот «между прочими духовными беседами» многое рассказал ему о себе [8, л. 52].

Далее, известно, что старцы по примеру древних подвижников ничего не утаивали друг от друга, что по учению Святых Отцов является неперемennым условием преуспeyания в духовной жизни. Несомненно, что в одной из таких бесед прп. Василиск рассказывал ученику о своем детстве и юности. Именно отсюда о. Зосиме, очевидно, и стали известны мельчайшие подробности биографии его духовного наставника. Скорее всего, именно это имели в виду издатели творений св. Зосимы, когда предположили, что основным источником для составления биографии прп. Василиска ученику послужили сведения, которые он почерпнул из «исповедальных и учительных бесед» со своим Старцем. [9, с. 100]. Однако помимо этого, нельзя исключать и самостоятельные изыскания св. Зосимой в отношении биографии его духовного руководителя. Так, согласно Житию, еще в самом начале своего подвижничества послушнику Захарии довелось побывать на родине прп. Василиска, в Калязинском уезде Тверской губернии, где он должен был, по поручению Старца, получить его ежегодный «новый паспорт» [8, л. 52]. Вполне возможно, что Захария, будучи на родине своего наставника, мог узнать какие-то мелкие подробности о его жизни почти с самого рождения, например, общаясь с кем-то из его родных и знакомых.

Житие прп. Василиска Сибирского — это своеобразный памятник литературы XIX века, который представляет собою нетипичный образец агиографического жанра. этому памятнику вполне применимы слова Л. А. Дмитриева, характеризующие особенности севернорусской житийной традиции:

... сюжетная повествовательность, отражение реальной жизни и конкретного быта, а вместе с тем близость к преданию, устному рассказу наиболее ярко проявились в легендарных новгородских житиях и в ряде севернорусских житий, продолжавших и развивавших новгородские традиции» [4, с. 7].

Этим, по-видимому, обусловлены и ярко выраженные языковые особенности Жития.

Языковые особенности Жития прп. Василиска

В «Житии монаха и пустынножителя Василиска» представлены практически в равном соотношении признаки традиционного для житий церковнославянского и книжного языков. В. М. Живов выдвинул концепцию, согласно которой русская письменная традиция делится на несколько регистров. В контексте нашего исследования нас будет интересовать гибридный регистр, представленный в оригинальных восточнославянских памятниках. Главной особенностью гибридного регистра является то, что черты живого языка проникают в книжные тексты и употребляются наряду с традиционными книжными формами, поскольку «целью [пишущих] оказывается не максимальное сближение языка новых сочинений с языком корпуса основных текстов, а условное тождество этих языков по ряду формальных признаков» [7, с. 32]. В поздний период можно наблюдать широкое употребление гибридного регистра в агиографических текстах [6, с. 231].

Рассмотрим соотношение церковнославянских и разговорных русских элементов в Житии с точки зрения разных уровней языка: фонетики, морфологии, лексики и, наконец, синтаксиса.

Одним из признаков церковнославянизмов является начальное *e-*, противопоставленное русскому начальному *o-*. В Житии отмечено следующее соотношение указанных признаков: 6 *озер-/2 езер-*, 134 *един-/11 один-*, 1 *осен-*. Еще одна оппозиция — церковнославянское неполногласие / русское полногласие в корнях слов: 1 *брад-*, 4 *млад-*, 7 *мраз-*, 4 *глад-*, 14 *град-/20 город-*, 8 *хлад-*, 6 *волост-*, 5 *влас-*, 1 *волос-*, 9 *брег-/ 1 берег-*, 11 *древ-/ 4 дерев-*, 13 *млек-(млеч)*, 2 *золот-* и уподобленная им пара 1 *серебр-/6 сребр-*. В отдельных (правда, очень редких) случаях сохраняются результаты второй палатализации: *надолзе* [9, с. 107]¹, МП ед. ч. *при Господе Боже* [9, с. 104], *по Боже* [9, с. 108, 112, 129, 132, 133], *о Боже* [9, с. 107, 125, 134, 140, 149, 150, 152, 154]; ВП дв. ч. *на нозе* [9, с. 134, *мои нозе* [9, с. 144]. Разговорная фонетика отражена в памятнике редукцией гласных в первом заударном слоге, например, *к единой речки* [9, с. 143], *поедит* [8, л. 61]. В изданном тексте, в отличие от оригинала, последнее слово указано в обычной литературной форме, без редуцированного гласного в первом заударном слоге: *поедет* [9, с. 136].

Морфологические изменения можно изучать на основе имен существительных, прилагательных, местоимений, глаголов и причастий. Изменения внутри именного склонения нельзя считать абсолютным показателем, доказывающим ориентацию текста на церковнославянскую книжную традицию или, напротив, традицию, близкую к разговорному языку. Успенский пишет:

¹ Здесь и далее в тексте мы будем ссылаться на уже опубликованный текст Жития: «Житие монаха и пустынножителя Василиска, писанное учеником его Зосимью Верховским» [9, с. 103-157]. И только в отдельных случаях, когда это потребует, мы будем обращаться к рукописному оригиналу.

«... поскольку для церковнославянского именного словоизменения нет четко фиксированной нормы, восточнославянские диалектные процессы могут отражаться и в церковнославянских памятниках, не обязательно выходя за пределы книжной нормы» [9, с. 206].

Однако известно, что церковнославянскому языку свойствен большой консерватизм. Поскольку система именного склонения, представленного в Житии, довольно интересна, позволим себе остановиться на этом вопросе. В разговорном языке XIX века уже установилась привычная нам система окончаний именного склонения, завершился переход от исходной системы пяти склонений к современным трем. В основном именно эти, современные, окончания представлены в исследуемом памятнике. Реликты старой системы склонений встречаются в памятнике очень редко. Так, в РП ед. ч. мягкой разновидности старого *а-склонения нет исконного окончания (-а. -я или -#), отмечена только новая флексия -и (-ы), пришедшая из твердой разновидности того же склонения: *до кощницы* [9, с. 113], *ни единья медницы* [9, с. 117], *из-за границы* [9, с. 136], *ради Владычицы... Богородицы* [9, с. 144], *девицы* [9, с. 155]; то же касается флексии ИП мн. ч. *девицы* [9, с. 110, 152], *птицы* [9, с. 139] и ВП мн. ч. *во оныя седмицы* [9, с. 145].

Такая же ситуация наблюдается среди существительных мягкой разновидности старого *о-склонения. Например, в МП ед. ч. все слова мягкой разновидности *а- и *о-склонений отмечены с флексией твердой разновидности -е, закрепившейся в литературном языке; при этом только одно исконное окончание -и: *облагодатствованной его души* [8, л. 91]. В изданном же тексте здесь стоит литературная форма *душе* [9, с. 157].

Однако встречаются и формы с исконными окончаниями, например, ДП ед. ч. *земли* [9, с. 139]. Рассмотренные выше формы существительных МП ед. ч. и ВП дв. ч. , в которых отражены результаты палатализации, в основном могут быть классифицированы как застывшие формы. Четырежды употребляются исконные формы ИП мн. ч. *о-склонения с результатом второй палатализации: *разбойницы, ученицы* [9, с. 117] (на той же странице отмечены написания *разбойники, ученики*), *человецы* [9, с. 118, 140]. Слово *люди* исконно относится к *i-склонению. В житии отмечено равное количество употреблений исконной формы ИП мн. ч. *i-склонения *людие* [9, с. 103, 113] и вторичной формы, появившейся в результате унификации по ВП мн. ч. *люди* [9, с. 113, 118].

Встречаются также и формы с исконными окончаниями, например, ДП ед. ч. *земли* [9, с. 139]. В РП мн. ч. существительные *о-склонения в основном употребляются с инновационным окончанием -ов (-ев), пришедшим из *и-склонения, но изредка сохраняются и формы с исконной флексией. Так, на 13 употреблений формы *отцев*, приходится 5 случаев *отец*. Однако исконная форма употребляется только в том случае, когда речь идет о Святых Отцах, и является застывшей формой. Несколько раз отмечены исконные формы мн. ч. у слов *о-склонения (иногда — *и-склонения, например, Т. П мн. ч. *промыслы* [9, с. 104], *со св. Отцы* [9, с. 145], ВП мн. ч. *в домаы* [9, с. 106], Р. П мн. ч. *кроме... помysl* [9, с. 131], ДП мн. ч. *рабом* [9, с. 139]. Что касается слов, исконно относившихся к консонантному склонению, практически все

они перешли в склонение на *о. Но в тексте встречаются как новые, так и старые формы, например, ВП мн. ч. *слова* [9, с. 104], РП. мн. ч. *слова* [9, с. 131, 157], ДП. ед. ч. *по словеси* [9, с. 131], *к небеси* [9, с. 138], РП. ед. ч. *дне* ([9, с. 150] — ср. в том же предложении: *онаго назначеннаго днѣ ожидаю яко некоего торжественнаго днѣ*) наряду с многочисленными употребленными типа *с того времени* [9, с. 115, 117, 118, 129], *по долгом времени* [9, с. 137], *занятия ради времени* [9, с. 147], *словами* [9, с. 122], *телом* [9, с. 104, 118, 131, 147], *по нагу телу* [9, с. 134], *за нужду тела* [9, с. 140], *на голом его теле* [9, с. 108], *втиснулись в тело* [9, с. 108], *из церкви* [9, с. 106, 111], *для церкви* [9, с. 110], *не менее родной матери* [9, с. 105], *образ Божия Матери* [9, с. 111], *чудо Божией Матери* [9, с. 144]. Сюда же примыкает вторичное *древеса* [9, с. 128, 139], *древес* [9, с. 128], *на дрѣвеса* [9, с. 142], *на дрѣвесах* [9, с. 114], *но на дрѣвах* [9, с. 142].

Как известно, в ДП, ТП и МП мн. ч. происходит унификация флексий по *а-склонению. В житии прп. Василиска отмечено несомненное преобладание новых окончаний по сравнению с исконными. На все житие приходится всего 7 форм ТП мн. ч. бывшего *i-склонения с исконным окончанием *-ьми*: *татьми* [9, с. 104], *болѣзньми* [9, с. 120], *снѣдьми* [9, с. 123, 148], *печальми* [9, с. 125], *дѣньми* [9, с. 141], *денми* [9, с. 107], в то время как инновационная флексия *-ами/-ями* употреблена 71 раз (32 раза у слов исконного *а-склонения). В М. П мн. ч. новая флексия *-ах/-ях* отмечена 82 раза (из них 53 раза — у слов исконного *а-склонения). Для сравнения: во всем тексте встретилось всего две формы с окончанием *-ех* (*в... домех* [9, с. 138], *по... летех* [9, с. 149]). В Д. П мн. ч. флексия *-ам/-ям* зафиксирована 52 раза: *крестьянам*, *старостам* [9, с. 108], *пустынножителем* [9, с. 109], *монастырям*, *местам*, *церквам* [9, с. 111], *по временам* [9, с. 120], *по роцям и долинам* [9, с. 121], *христолюбцам* [9, с. 125], *сестрам* [9, с. 154] и т. п. (21 раз у слов исконного *а-склонения). При этом отмечено всего пять форм с окончаниями *-ем/ом*: *ко отцем* [9, с. 112], *печалем* с. [9, с. 125], *зверем*, *ко всем вещем* [9, с. 139], *священником* [9, с. 125].

Относительно особенностей склонения прилагательных можно сказать следующее. В тексте довольно много свойственных русскому языку форм И. П. м. р. ед. ч. с флексией *-ой*, противопоставленной флексии *-ый (-ий)*, например, *день яко торжественной* [9, с. 105], *врученный скот аки отличной некой*, *в доброй и исправной дом взяти* [9, с. 107], *свой старой негодящий вид* [8, л. 22 об.], в изданном тексте здесь стоит форма с флексией *-ый*: *старый* [9, с. 110], *плакатной прокормежной пачпорт* [9, с. 112], *кротостнолюбной его нрав* [9, с. 116], *малой сосудец* [9, с. 120], *всякой* [9, с. 121] и т. д. Соотношение этих форм равно: 54 к 54.

Нужно сказать, что флексия РП ед. ч. м. и ср. р. с окончанием *-аго*, по сравнению с современным *-ого*, оказалась доминирующей в употреблении у автора. Необходимо учитывать, что первый вариант в то время употреблялся не только в церковнославянском, но и в русском правописании. Так, мы смогли насчитать около 170 случаев употребления слов с окончанием на *-аго*, например: *смирннаго*, *великаго*, *дьявольскаго* [9, с. 103], *единаго* [9, с. 104, 109, 118, 128, 131, 134, 145, 155], *многаго*, *большаго*, *другаго* [9, с. 105],

Преподобнаго [9, с. 106, 111, 132], *Колязинскаго* [9, с. 106, 111], *котораго* [9, с. 106, 121, 128], *наставляющаго, советующаго, пачпортнаго, маловременнаго* [9, с. 112], *вечнаго* [9, с. 112, 117, 125, 139], *предпомянутаго* [9, с. 113], *пустыннаго* [9, с. 113, 116, 118, 124, 126, 127, 128, 129], *духовнаго* [9, с. 114, 124, 127, 128, 129, 135, 155], *всякаго, излишественнаго, согласующаго* [9, с. 115], *некотораго* (с. 116, 124), *вторичнаго, зовомаго* (с. 117), *добраго* [9, с. 117, 128, 129, 148, 157], *хмельнаго*, [9, с. 118], *недостойнаго, уповающаго, сковраднаго* (с. 124), *скорбнаго* [9, с. 126, 128], *уединеннаго* [9, с. 118, 128, 134], *собственнаго, нестерпимаго* [9, с. 119], *печальнаго, обрадованнаго* [9, с. 128], *даннаго* [9, с. 129], *седящаго, внутренняго* [9, с. 130], *боголюбиваго* [9, с. 135], *показаннаго, помянутаго, единовиднаго, принесеннаго* [9, с. 137], *снеднаго* [9, с. 142]; в то время как слов с окончанием на *-ого* было найдено нами всего два (8 случаев употреблений): *никого* [9, с. 105, 122, 124, 148, 150] и *никакаго* [9, с. 135, 136, 137]. В МП ед. ч. м. и ср. отмечена только инновационная флексия местоименного склонения *-ом* (в *сердечном внимательном молении, по долгом времени* [9, с. 137], в *пустынном пребывании* [9, с. 138], и т. д.), *исконнаго -ем* не зафиксировано.

Что касается окончаний Р. П ед. ч. ж. р. , в Житии встречаются как книжные формы, например, *ни единыя скотины* [9, с. 106], *ни единыя собственныя Книги* [9, с. 110], *образ Божия Матери именуемая* ([8, с. 24], в изданном же тексте напечатано *именуемый*: [9, с. 111]), *до дороги проложенныя в лес* [9, с. 113], *блаженныя памяти Император* [9, с. 135], *близ реки быстротекущия, именуемая* [9, с. 146], и т. д. , так и формы, свойственные живому русскому языку (*не менее родной матери* [9, с. 105], *от сладостной же (пищи) снеди* [9, с. 120], *трапезу таковую, для каковой* [9, с. 124], *от Святыя Иконы оной, от иконы оной, на украшение святой иконы* [9, с. 125], *от Духовной Консистории* [9, с. 137], *отличной особенной некоей или мноюй приятности* [9, с. 31], *с полунощной стороны, с полуденной* [9, с. 142], *от великой вьюги и мятели снежной* [9, с. 143], и т. д. В ДП и МП ед. ч. ж. р. *исконная* флексия *-#й* полностью вытеснена инновационной *-ой* (например, в *Тверской губернии* [9, с. 103], в *великой бедности* [9, с. 105], в *Святой Церкви* [9, с. 106, 123], в *невходной его келье* [9, с. 125], в *особенной келии* [9, с. 126], в *особенной книжице* [9, с. 127], *ко Афонской горе, к Казанской Божией Матери* [9, с. 135] и т. д.).

Единственный раз в тексте встретилась *исконная* флексия ИП мн. ч. м. р. : *инии* [9, с. 121]. В ВП мн. ч. м. и ж. р. могут употребляться с книжным окончанием *-ья*:, *свечи восковыя сучаше, делаше скудельныя сосуды* [9, с. 110], *власы на главе и браде белыя* [9, с. 114]. Эта же флексия ошибочно переходит и на формы ВП. мн. ч. с. р. (вм. *исконнаго -ая*) *бранныя словеса* [9, с. 104], *умилительныя его словеса, умилительныя самослагательныя от души Богу благодарения приносили* [9, с. 145], *разныя отеческия словеса, в некоторыя поля* [9, с. 110], *самыя бывшия в нем молитвенныя действия* [9, с. 157]; а также ИП мн. ч. м. р. (вместо *исконнаго -ии*) *Богу все святыя угодили* [9, с. 106]. Однако также встречаются и инновационные формы на *-ые* для следующих родов: 1) мужского — *в сенокосные луга* [9, с. 106], 2) среднего — *на возвышенные места* [9, с. 105], *собственные мои правила* [9, с. 108].

Среди личных местоимений особо хотелось бы отметить употребление следующих форм: ВП ед. ч. *мя* (14 раз), *меня* (11 раз), *мене* (3 раза), РП ед. ч. *мене* (3 раза), *меня* (6 раз). У неличных местоимений несколько раз встретилась книжная форма РП ед. ч. ж. р. в сочетаниях *тоя страны* (с. 116, 118), *от всея души* (с. 105, 143 — ср. *от всей братии* с. 129); встречаются маркированно книжные формы ВП мн. ч. *на нажитые своя сребренники* [9, с. 104], *в руки своя* [9, с. 122], *в пустынные своя пределы* [9, с. 126], *своя страсти* [9, с. 141].

Число исконных и инновационных глагольных форм в житии примерно одинаково, с небольшим преобладанием исконных церковнославянских форм. Особенно ярко проявляются различия между книжным церковнославянским и разговорным русским языками в формах глагола. Так, в рассматриваемом тексте встретилось 247 случаев употребления глагольных инфинитивов на *-ти* (например, *пожити, быти, работати, приседети, претерпевати, издати, оставити, трудитися, воспитывати, промышляти, утешити, утолити* и т. д.) и 216 инфинитивов с редукцией конечного гласного — на *-ть* (*испрашивать, купить, просить, познать, промышлять, оставить, искать, переносить* и т. д.). Кроме того, отмечены 11 употреблений глаголов во 2 л. ед. ч. на *-ши* (*предъспееши, будеши* [9, с. 112], *хощеши* [9, с. 114], *не молишиися, не имаши* [9, с. 126-127], *послушаеши, будеши* [9, с. 127], *наставиши* [9, с. 142], *пойдеши* [9, с. 145], *примиришися, будеши* [9, с. 151], и 4 — на *-шь* (*видишь* [9, с. 110], *желаешь* [9, с. 112], *выйдешь* [9, с. 145], *поишешь* [9, с. 145]).

Отличительной особенностью книжного языка является наличие архаичных форм нетематических глаголов. Таких форм нами обнаружено шесть. Все они представляют глагол *быти* с отрицанием: *отныне неси мой сын* [9, с. 127]; *К тому же несть в пустынном пребывании нашем сицеваго, что бы възбраняло или отвлекало от Богослужения, и несть что бы удерживало или помешательство делало заниматься чтением* [9, с. 138]; *несть никого* [9, с. 150]; *в сдешней стране Монастырей несть* [9, с. 151-152], *в сей стране несть таковых* [9, с. 152].

Показателен также выбор формы 2 л. ед. ч. пов. накл. нетематических глаголов. В житии встретилась всего одна такая форма от глагола *дати* — *дай* [9, с. 157], которая является принадлежностью разговорного языка. Особенно следует отметить соседство в тексте типичных церковнославянских форм аориста и имперфекта (общее число — 661, среди них 76 форм 1 л. ед. ч., 26 — 1 л. мн. ч., 256 форм аориста 3 л. ед. ч., 65 — 3 л. мн. ч., 140 форм имперфекта 3 л. ед. ч., 81 — 3 л. мн. ч. 17 форм 3 л. ед. ч. имперфективного аориста от глагола *быти*) и позднейших форм перфекта без связки (520), поскольку именно в формах прошедшего времени больше всего отражается противопоставление книжного и некнижного языков в русской традиции [12, с. 67-68; 6, с. 55-56 и др.].

Несмотря на очевидное отсутствие к XIX веку в живой речи форм аориста и имперфекта, их употребление является нормой стандартного церковнославянского языка. В целом аорист и имперфект употребляется правильно, однако есть и исключения, например, *велию же веру и любовь имеяше к нему мнози* [9, с. 120]. Единственная форма, которую можно истолковать как плюсквамперфект, сохранилась только в рукописном тексте и есть следующая:

уже *бе* и *рыба* перестала уловлятися [8, с. 91], в печатном же тексте стоит частица *бы*, нарушая т. обр. правильный состав предложения [9, с. 137].

Как известно, исконно краткие формы причастий имели функцию определений и согласовывались с существительными или местоимениями, хотя случаи нарушения согласования встречаются уже и в поздних старославянских, и в церковнославянских памятниках [2, с. 379]. В Житии мы насчитали 343 формы причастий в ИП, имеющих правильное согласование с определяемым словом в роде и числе, и 155 ошибочных употреблений, в основном отражающих разрушение парадигмы кратких причастий и формирование новой части речи — деепричастий. Например, *родители его жительствова с надеянием на силу и промыслы твоя* [9, с. 104]; *узнавши же такое о преподобном Макарии, стал помышлять о себе* [9, с. 106], *дабы вы имея довольно на содержание свое* [9, с. 107], *увольнение даровали, видя и его равное к Богу простертие* [9, с. 108], *Василий живши в доме тестя* [9, с. 108] и т. д. Кроме того, важной церковнославянской формой является членное причастие ИП ед. ч. м. р. *могий* (употребленное в тексте четырежды), наряду с однократно отмеченной инновационной формой *могущий*, представляющей собой результат выравнивания по парадигме, и *призираяй* [9, с. 104].

Двойственное число в Житии практически полностью отсутствует. Исключение составляют *на ноге* [9, с. 134], *мои ноге* [9, с. 144] (впрочем, наиболее вероятно, что эти случаи объясняются формульным характером сочетаний), *два месяца* [9, с. 136], *два дня* [9, с. 145] (скорее всего, эти случаи отражают переосмысление двойственного числа как РП ед. ч.). В то же время отмечены два случая, ясно показывающие, что категория двойственного числа давно вышла из употребления: *два дни* [9, с. 118, 146], *последния два меньшия пригнуты* [9, с. 157].

С точки зрения лексики, в тексте также можно увидеть смешение церковнославянской и русской стихий. В тексте соседствуют такие лексемы, как: *аз* (34) / *я* (38); *аще* (15) / *ежели* (7), *естьли* (31); *да* (83) / *чтобы* (16); *егда* (26) / *когда* (24); *ибо* (89) / *потому что* (1); *иже* (38 = 14 *иже*, 14 *еже*, 5 *яже*, 1 *юже*, 2 *емуже*, 1 *еюже*, 1 *еяже*) / *который* (31); *наипаче* (25), *а особенно* (1); *сиречь* (2) / *то есть* (10); *сице* (14) / *так* (-); *яко* (107) / *что* (77). К разговорной среде тяготеет употребление свойственных народной речи имен, в том числе, уменьшительно-ласкательных, например, *Кузма* [9, с. 108, 112], *Васильюшка* [9, с. 107]. Помимо этого, в тексте упоминаются реалии времени жизни прп. Василиска: *экономический крестьянин* [9, с. 104], *плакатной прокормежной Пачпорт* [9, с. 112], *пачпорт* [9, с. 112, 117, 124, 125], *голова и все волостное общество* [9, с. 112], *волостное правление* [9, с. 146], *Министр Духовных дел* [9, с. 153, 154], *того ради отдали в сохранение виды наши в земской Суд Господину Исправнику* [9, с. 146] и т. д.

Интересен и синтаксис Жития. Одним из ярчайших признаков церковнославянского синтаксиса является оборот «Дательный самостоятельный». Нами было отмечено 28 случаев употребления этого оборота:

- 1) *един хлеб без соли дающим ему печален бываше* [9, с. 105].
- 2) *Пришедшим же им всем трем братьям в совершенный возраст, тогда они все три истинно от всего сердца возжелали Единому Богу служить* [9, с. 107].

- 3) Подростшу же ему, отдаде его отец его в наимы пасти скот [9, с. 106].
- 4) сей Козма бывшу ему еще в отроческих летах егда подхождаше к некоему дому просить милостыни, то глас его особенно необычно преклонял хозяев к подаанию ему оной [9, с. 111].
- 5) В совершенном же бывшу ему возрасте тогда много обхождаше по разным монастырям [9, с. 111].
- 6) Единою идущим им в церковь посла едина нарочитейшая госпожа в след его зовущи его возвратитися к ней [9, с. 111].
- 7) Живущу же ему у помянутых отцев зело желаше подвижную жизнь провождати [9, с. 115].
- 8) бывшу же ему прияту в сожитие, неутомляшеся в нем желание на уединенное житие [9, с. 117].
- 9) тогда отъезжающу мне даде письмо О. Андриан [9, с. 119].
- 10) единою путешествующу ему близь реки узре змею [9, с. 122].
- 11) пришедшу же ему в село обрете всех в Церкви [9, с. 123].
- 12) Пришедшу же ему ко братьям своим не хотяше да кто увесть о нем [9, с. 125].
- 13) Приведену же бывшу ему в суд пред исправника и невероваша его словесам, повеле исправник кошками его сеци [9, с. 126].
- 14) Достигшу же ему своего пустынного обиталища нача в мирном духе жити [9, с. 126].
- 15) многая таковая нечаянно нахождаху ему жительствующу единому о себе [9, с. 128].
- 16) когда идущим нам из своего отшельства в Монастырь прилучашеся, что братия тогда бываху на некоем послушании и увидевши нас оставляху свое дело [9, с. 132].
- 17) И тако живущим нам во отшельствии по силе нашей делахом рукоделия [9, с. 133].
- 18) И тако пришедшу старцу ко мне падох аз ему на нозе прося прощения [9, с. 134].
- 19) старцу в конец изнемогшу и пищи не имуще, так что и в виде уже имея деревню и подкрепившеся ядением, но едва едва с насилием возмогли дойти до нея [9, с. 146].
- 20) пришедшу же одному часу ко отхождению ему от меня, тогда такожде с самолющимися слезами провождаю его [9, с. 150].
- 21) Наступающу же самовеличайшему Празднеству Светлому Христову Воскресению, и будучи всенадеянии, чтоб на самой Праздник могли поне разговетися млечными снедьми, в разсуждении Четырехдесяти верст отдаленности от селения мирскаго, к тому еще и не имели ни кого из жителей явно содружественнаго нам [9, с. 148].
- 22) Множицею нощию спящу ми, якобы сам он возбуждаше мя [9, с. 150].
- 23) многожды хотящу ми пойти да дверь отворю ему, но послушая вижу яко несть никого [9, с. 150].
- 24) Единою бывшу мне у них нужно было для некоторых потреб пойти от них к Старцу [9, с. 152].

25) Хотящу же мне строити для жительства их дом, возвестих о сем окрестным жителям [9, с. 152].

26) Живущим же сестрам во устроенном доме, Старец же мой разсмотревая, за нужное признал чтобы чаще их посещать [9, с. 152].

27) тамо уединенно живущу ему, Сестры вместе со мною посещая его, со многу духовною пользою возвращалися отъ него [9, с. 155].

28) ибо в конец уже изнемогшу ему, тогда помянутой крестьянин служивший ему крестил его, его же рукою [9, с. 156].

Несколько раз встретились неудачные попытки употребления «Дательного самостоятельного»:

1) и тако живущим безопасно и нестяжательно, егда прилучашеся нечто иметь излишнее, подаваху оное требующим [9, с. 111].

2) прешедшу же полтора года призва к себе Старца моего сказуя ему да идет по Священника [9, с. 114].

3) Достигшу же нам в Монастырь Коневец отпусти нас Отец Адриан [9, с. 130].

4) Живущу же нам в Коневце при монастыре в отшельствии особенно уважительно почитаху его братия [9, с. 132].

5) Прошедшу же седмицу дней, и видя себя совершенно заблудшими, и в которую страну идти не знающе, понеже облаками покрылися небеса, и бысть снег и ветер и солнце отнюд не являшеся, тогда мы на древесна смотря шествие свое продолжали [9, с. 142].

6) Единою хождаху нам за орехами кедровыми и там обрели величайшаго медведя [9, с. 148].

7) Тако тамо нам живуще и бывшу мне во граде Кузнецке, одна вдова Мещанка Онисия Конохова, не знаю по какому с великим усердием усердствовала ко мне [9, с. 151].

Несколько раз встречена также типично книжная конструкция «Двойной винительный»:

1) *сказуя себе быти грешна и в нерадении зле живуща* [9, с. 116].

2) *сказуя тако себе обещававшая да един о себе жительствоует* [9, с. 116].

3) *почиташе себя уничижена и небрегома и ничего не значуща* [9, с. 125].

Еще одной чертой книжного синтаксиса является употребление конструкций с одинарным отрицанием [1, с. 406]. Таковая в тексте отмечена всего одна (*ничтоже успеха* [9, с. 110]), в то время как разговорных конструкций с двойным отрицанием гораздо больше: *никто из соседей не можаше его утешити* [9, с. 105], *никого тако не любил как родителя своего* [9, с. 105], *никто не посети его* [9, с. 114], *никто ничего своим собственным не признаваше* [9, с. 119], *ничто с собою не принесша* [9, с. 124], *никто ему не препятствует и не смущает* [9, с. 127], *некоторые знающе старцево нестяжание, яко ничего не берет, полагаху на праге кельи его деньги* [9, с. 132], *еще никто обратно не отдавал* [9, с. 135], *отнюд ничего не можаше делати* [9, с. 146], *никто воли его воспротивитися не может* [9, с. 157] и т. д.

К книжному синтаксису относится также употребление форм ср. р. мн. ч. прилагательных и местоимений в обобщенно-субстантивном значении [11, с. 258-259]: *ничем в мире сем не прельщатися, но вся за уметы вмняти*

[9, с. 105], *забыв вся века сего* [9, с. 131], *сицевая познавая и разглагольствуя на поощрение сами себе сказуя* [9, с. 140], *бывши вне себя сицевая размышляя и держася за воз* [9, с. 153].

Есть в Житии и разговорные конструкции, например, *стал всетицатель-но искать кладу, единственно для того, чтобы нашедши оставить, чрез что, помышлял, будет и он на степени спасенном* [9, с. 106].

Совершенно очевидно, что при создании Жития автор не ориентировался на стандартную традицию составления житий. Помимо обилия разговорных элементов, об этом свидетельствует также заметное присутствие личного начала рассказчика, который сам участвует в повествовании, что уже отмечалось исследователями при работе с севернорусскими житиями («внесение в житийные тексты бытовых, если можно так сказать, “низких” для этого жанра эпизодов и литературных приемов, более заметное и непосредственное проявление в житийном произведении авторского начала отражает не примитивность и литературную неопытность, а характеризует изменение житийного жанра» [3, с. 184; 5, с. 66]).

Хотя в Житии присутствует множество церковнославянизмов, элементов книжного языка и число их иногда преобладает над фактами языка не книжного, но при чтении возникает ощущение, что именно церковнославянские формы и обороты являются вкраплениями в полотно повествования. Книжная и народно-разговорная стихии, представленные в тексте, как будто дополняют друг друга.

Учитывая тот факт, что ученик прп. Василиска специально не изучал книжный язык, приходится удивляться, насколько точно он воспроизводит в своем письме разнообразные книжные формы, причем самые сложные формы. Значительное употребление этих элементов церковно-славянского языка свидетельствует, что прп. Зосима, безусловно, был погружен одновременно в две лингвистические реальности, два различных культурных мира. Первый из них — тот мир Евангелия, богослужения и святоотеческой литературы, где церковно-славянский служил языком священным и концептуальной системой для описания всего спектра сложных явлений духовной жизни.

Однако, в то же время, бытовое общение с учителем, с которым Зосима разделял все радости и горести повседневной монашеской жизни, обусловило наличие в Житии и другого лингвистического пласта — живого разговорного языка, который к началу XIX века уже очень разительно отличался от столь дорогих автору средневековых литературных норм. Присутствие этой, совсем другой языковой стихии, с ее «пачпортами», «экономическими крестьянами» и «министрами Духовных дел», показывает, с одной стороны, как культурные реалии послепетровской России неумолимо врываются в традиционный уклад. С другой стороны, Житие выражает и обратное движение — своим языком оно преобразует окружающий мир, помогая читателю воспринимать привычные реалии в свете литургических текстов, агиографии и прочей церковной словесности, соотносить свою жизнь не с «маловременными» стандартами, диктуемыми языком новых казенных отношений, а с вечными ценностями, к которым приобщал церковно-славянский язык. В его присутствии и сам актуальный язык обогащается и обретает тот неповто-

римый колорит, который делает для нас столь притягательными памятники конца XVIII — первой половины XIX века, вроде Жития прп. Василиска Сибирского.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булаховский Л. А. Исторический комментарий к русскому литературному языку. 5-е изд., доп. и перераб. Ред. Г. З. Гринштейн. — Киев: Радянська школа, 1958.
2. Горшкова К. В., Хабургаев Г. А. Историческая грамматика русского языка: Учебное пособие. 2-е изд., испр. — М.: Изд-во МГУ, 1997.
3. Дмитриев Л. А. Жанр севернорусских житий // История жанров в русской литературе X–XVII вв. / Ин-т русской литературы (Труды Отдела древнерусской литературы, Т. XXVII). — М.; Л., 1972. — С. 181–202.
4. Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. — Л.: Наука, 1973.
5. Дмитриев Л. А. Проблемы изучения севернорусских житий // Пути изучения древнерусской литературы и письменности. — Л.: Наука, 1970. — С. 65–75.
6. Живов В. М. Автономность письменного узуса и проблема преемственности в восточнославянской средневековой письменности // Славянское языкознание. XII Международный съезд славистов. Краков, 1998 г. Доклады российской делегации. — М., 1998.
7. Живов В. М. Язык и культура в России XVIII в. — М.: Языки русской культуры, 1996.
8. Житие монаха и пустынножителя Василиска, писанное учеником его Зосимою Верьховским. ОР РГБ. Ф. 304/II, № 199. 137 л. — л. 2–92.
9. Зосима Верховский, прп. Творения / Житие монаха и пустынножителя Василиска, писанное учеником его Зосимою Верьховским — М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006.
10. Зосима Верховская, мон. Женская Зосимова Пустынь. — М.: Паломник, 2008.
11. Успенский Б. А. История русского литературного языка (XI–XVII вв.). — М.: Аспект Пресс, 2002.
12. Хабургаев Г. А. Рюмина О. Л. Глагольные формы в языке художественной литературы Московской Руси XVII в. (К вопросу о понятии «литературности» в предпетровскую эпоху) // Филологические науки. — 1971. № 4. — С. 65–76.

ОПЫТ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ В СЛОВЕ СВ. АФАНАСИЯ АЛЕКСАНДРИЙСКОГО «ПРОТИВ ЭЛЛИНОВ»

В статье исследуются философские основания классификации типов религиозного поклонения и обоснований политеизма, приведенных в речи «Против эллинов» св. Афанасия Великого. Автор показывает, как из набора основных предпосылок развивается у св. Афанасия все многообразие умозрительно воспринимаемых форм политеистического культа и мифа, в связи с чем его можно считать одним из основоположников философии религии в истории христианской мысли.

Ключевые слова: Афанасий Великий, философия религии, язычество, политеизм, пантеизм, *contra gentes*.

V. Ya. Savrey

*The Experience of christian philosophy of religion in the sermon
by st Athanasius of Alexandria Against the gentiles*

the article deals with the philosophic grounds of the religious worship classification and the justification of polytheism in the speech by St Athanasius the Great Against the Gentiles. The author shows how St Athanasius develops a set of basic premises into the whole diversity of speculatively perceived forms of polytheistic cult and myth, in which connection he can be considered one of the founders of Philosophy of Religion in the history of Christian thought.

Keywords: St Athanasius the Great, Philosophy of Religion, paganism, polytheism, pantheism, and *contra gentes*.

Название трактата св. Афанасия Великого «Против эллинов» (Κατὰ Ἑλλήνων) нередко переводится как «Против язычников» (начиная с латинского перевода: *Contra Gentes*). Такой перевод, хотя он не точен, имеет под собой определенные основания: под «эллинством» здесь подразумевается весь строй дохристианского греческого мирозерцания, включая философию как центральную и наиболее интеллектуальную его часть. Философию делает

* Саврей Валерий Яковлевич — доктор философских наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения Философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, vsvry@icloud.com

автор ответственной за самые возвышенные апологетические интерпретации языческой религии, в то же время не отказывая себе как христианскому богослову в праве на ее самостоятельное осмысление с позиций «естественного разума» и Священного Писания, которое понимается им как фундамент истинной религии. В целом в речи «Против эллинов» дается развернутая и программная критика язычества, методологической предпосылкой которой является осмысление религии как таковой, то есть как более общего понятия, чем истинная или ложная религия.

Слово «Против эллинов» — раннее произведение Святителя, написанное в 318 году. Как и все греческие философы, св. Афанасий не пользуется термином «религия» систематически. Он употребляет два разных слова для обозначения истинной и ложной веры — «богочестие» (θεοσεβεία) и «идолослужение» (εἰδωλολατρεία). Однако же он, как мы покажем далее, рассуждает в этом трактате именно о религии, то есть о восстановлении связи человека с Божеством, рассматривая языческую религиозность в единстве мифа и ритуала.

Основной тезис св. Афанасия, из которого развивается вся аргументация трактата, состоит в единстве первоначальной идеи Бога, лежащей в основе всех форм религиозности. Язычество есть результат смешения этой идеи, в которой Бог представляет Собой истинное Сущее, с «несуществующим», фантастическим, так что душа человеческая «Бога, Которого предала забвению в мысли (ἐλελάθητο τῇ διανοίᾳ), стала воображать в телесном и чувственном, прилагая к явлениям наименование Бога и прославляя только то, чего ей хочется и на что приятно смотреть» (Против эллинов, 8). Общераспространенность идеи Бога связана с тем, чем александрийский богослов открывает свой трактат: самоочевидностью «всецелой истины» (ἡ τῶν ὅλων ἀλήθεια) для человеческого ума, в котором поэтому «ведение (γνώσις) богочестия... познается (ἔχει τὸ γινώριον) само собою» (Против эллинов, 1). В связи с этим «к тому, чтобы видеть Бога, достаточно душевной чистоты» (Против эллинов, 2).

На различии «всецелой истины», которая воспринимается только чистым сердцем, и «человеческих примышлений», вносимых страстями, строится противопоставление язычества и христианства. Они, по мысли св. Афанасия, взаимно исключают друг друга; их антагонизм имеет не политический характер, но антропологический: различие в самосознании создает и различие в религии. Поэтому «с явлением креста уничтожено всякое идолослужение, и крестным знаменем прогоняется всякое воображение демонов (δαμόνων φαντασία)», то есть образы ложных богов, порожденные соблазненностью человека на зло. Первым источником ложной религии является зло.

Учение св. Афанасия о зле непосредственно связано с его онтологией и антропологией. По бытию зло представляет собой нечто «не-сущее» (οὐκ ὄν), изобретенное человеческим «примышлением» (ἐπίνοια). «Сущее — добро, а не-сущее — зло», потому что не имеет для себя «образцов» (παρδείγματα) от Сущего Бога. Зло есть «возможное», виртуальное (τὸ δυνατὸν), в каковом качестве оно противопоставляется «подобающему» (τὸ συμφέρων) и «достойному» (τὸ πρέπον). Но само это «примышление» имеет в человеке опре-

деленное основание: люди «воображают» его «по самим себе» (καθ' ἑαυτῶν). Зло есть не только гипостазированное «не-сущее», но и коренится в самом человеке в качестве мысли о «не-сущем» как сущем. Душа сама, «остановясь мыслью на не-сущем, употребляет способности свои превратно, пользуясь ими для измышленных ею вожделений; ибо сотворена свободною, может как преклоняться на доброе, так и отвращаться от доброго; отвращаясь же от доброго, непременно останавливается мыслию на противном тому» (Против эллинов, 4).

Различая сущее и не-сущее, Святитель вводит очень важный тезис о том, что Бог не может быть «примыслен». Фактически он предвосхищает известное онтологическое доказательство из «Прослогиона» Ансельма Кентерберийского, утверждая, что идея Бога присуща уму по необходимости, как идея такого Существа, которое «превыше всякой сущности и человеческого примысления» (ὕπερέκεινα πάσης οὐσίας καὶ ἀνθρώπινης ἐπινοίας ὑπάρχων). Отсюда — часто встречающийся и в позднейшем богословии тезис о том, что идея Бога вложена в человека самим Богом. Данный тезис важно понимать правильно: речь идет не о произвольном и необъяснимом действии, а о том, что человек сотворен по образу Божественного Логоса, имея возможность в себе самом познавать его безграничность (ἀιδιότης). Помимо благодати, которая держит человека выше природных страстей, т. е. делает его святым, у него есть еще «своя собственная сила от Отчего Слова».

Началом отпадения ума от благодати, а тем самым и от естественного созерцания Бога (при сохранении, однако, в нем идеи Бога) было его обращение на самого себя: «...уклонили они ум от мысленного, начали же рассматривать самих себя... впади в самовожделение, предпочеши собственное созерцанию божественного» (Против эллинов, 3). Но «сам» человек здесь не собственно он сам как богоподобная и, по существу, непостижимая личность, а еще и «ближайшее к нему», то, чем он может воспользоваться. Иными словами, люди предпочли тварь Создателю, при этом начав смотреть на нее глазами потребителей. Они замкнулись в самодовольстве, превратно восприняв безмятежность своего блаженства: падение, согласно Библии, произошло в раю, и это для св. Афанасия не метафора, но исторический факт.

Прежде всего человек обратил внимание на собственное тело, его чувствительность, и придал ей неоправданно большое значение. Плоть, не подчиненная духу, оказалась вожделеющей «другие чувственные вещи», на которые и перешло внимание человека на втором этапе. Вслед за этим он становится зависимым от удовольствий, которые поглощают его мысль. Отсюда проистекает «забвение себя». Казалось бы, это противоречит изначальному обращению человека на самого себя; но в действительности речь идет об одном и том же, поскольку забвение в данном случае касается духовных сил человека, которые даются ему направленностью на высшее и поддерживаются благодатью. Из этого забвения, в свою очередь, возникают многообразные страсти. Прежде всего, это страх, а также другие «мысли, свойственные смертному». Страх производит ненависть. «Душа, не желая оставить вожделений, боится смерти и разлучения с телом; снова же

вождевая и не достигая подобного прежнему, научается убивать и делать неправду» (Против эллинов, 3).

Оказавшись отторгнутым от источника своего бытия в Боге, человек не утратил полностью своей ориентации на истинно Сущее, но существенным образом исказил ее, что и воплотилось в ложной религиозности. Возникновение язычества св. Афанасий описывает систематически — как *последовательное ниспадение души с мысленного неба*, в начале которого полагается тот фундаментальный факт, что «люди, научившись примышлять себе несущее зло, вообразили себе также и не-сущих богов» (Против эллинов, 8). Поэтапно «ниспадая в понятиях и помыслах», ум творит себе кумиров из того, что оказывается на данном уровне ему наиболее близким:

1. Небо и все небесные светила. Им, по замечанию автора трактата, приписывается не только божественность, но и творение мира.

2. Эфир, воздух и «то, что находится в воздухе». Видимо, Святитель имеет в виду здесь не материальные объекты, а те демонические духовные силы, которые, согласно Писанию, «господствуют в воздухе» (Еф. 2: 2).

4. Стихии, а также «начала телесного состава: теплоту, холод, сухость и влажность». Фактически речь здесь идет об обожевлении времен года — лета, зимы, весны, осени, а также сезона дождей и засухи. В связи с этим обращает на себя внимание то, что св. Афанасий возводит это к «телесному составу», т. е. источником сотворения кумиров он считает в этом случае не отвлеченные наблюдения над природой, а самочувствие самого человека, которое заставляет его в суеверии поклоняться тому, что он нашел в природе сродным себе и от перемены чего зависит его физическое состояние.

4. Закономерно, что на следующей ступени деградации религии происходит обожевление людей и появление их изображений, сделанных как с еще живущих, так и с уже умерших. Одним из источников этого культа Святитель, следуя в этой книге Премудрости Соломона, считает скорбь о безвременно скончавшихся, которая перешла в культ, по его мнению, не сразу, а в процессе развития.

Ибо родители оплакивали изображенных на картине вовсе не как богов; а если бы признавали их богами, то не плакали бы о них, как об утраченных. Поелику они не признавали их не только богами, но даже и вовсе существующими; то изобразили их на картине, чтобы, видя напоминаемое картиною, утешиться в их несуществовании (Против эллинов, 10).

5. Животные и неодушевленные предметы: камни, деревья. Отмечается особо, что из животных предпочитаемы были пресмыкающиеся, а также «наиболее свирепые» звери. Это, по мысли богослова, соответствует внутреннему состоянию, в которое пришел человек:

Люди, унизившись до скотского состояния страстями и сластолюбием и не имея в виду ничего иного, кроме удовольствий и плотских вожделений, как сами устремились мыслию в эти, бессловесным свойственные, дела, так в виде же бессловесных стали представлять и Божество, по разнообразию страстей своих, изваяв такое множество богов (Против эллинов, 19).

6. Еще более грубым нечестием Святитель считает изобретение смешанных териантропных божеств, сочетающих в своем образе «разумное и бессловесное», то есть человеческое и звериное. Они не имеют себе соответствия в природе и являются в чистом виде выдумками, свидетельствуя о глубоком падении ума.

7. Отдельные члены тела.

8. Человеческие страсти.

9. Правители и дети правителей. В этом пункте св. Афанасий, как и многие отцы Церкви, воспроизводит аргументы Эвгемера, которые, впрочем, восходят к преданиям о правлении богов на земле, а также смерти и погребении некоторых из них (приводятся различные примеры от критского Зевса до Антиноя, любимца императора Адриана). Он указывает на несообразность божественного достоинства и мифических поступков его носителей:

Деяния избличают, что они — люди, а похвалы — выше человеческой природы. Но то и другое не согласно между собою; и небожителям не свойственно делать подобные дела, и о делающих подобные дела никто не предположит, что они — боги (Против эллинов, 16).

Опираясь на традицию эвгемеризма, св. Афанасий относится к большей части богов эллинского пантеона как к обожествленным людям; соответственно, и многие мифы о них он воспринимает как мифологизированные рассказы об исторических деяниях, безнравственный характер которых выдает неразумность их обожествления. Они «не только не суть боги, но даже гнуснейшие были из людей» (Против эллинов, 11). Язычество как система мирозерцания самопротиворечиво, так как «что по законам непозволительно у людей, то не стыдятся приписывать так называемым богам своим» (Против эллинов, 12).

Рассуждая о ничтожестве идолов, Святитель не только не унижает при этом искусства, но, напротив, еще поднимает его значение в сравнении с ними.

Ежели бы и следовало удивляться чему в истуканах; то надлежало бы похвалить художество искусника, и сделавшему не предпочитать того, что сделано им; потому что не веществом украшено и обоготворено искусство, но искусством — вещество. Посему гораздо было бы справедливее, чтоб кланялись они художнику, а не произведениям его; потому что он был еще прежде сделанных искусством богов, и как ему хотелось, так и сделаны они. Теперь же, отринув справедливое, не уважив науки и искусства, кланяются тому, что сделано по науке и искусству (Против эллинов, 13).

Уважительное отношение к искусству, проявленное при его сопоставлении с идололатрией, отражает основную интенцию труда св. Афанасия, согласно которой человек в язычестве прежде всего роняет и унижает свое природное достоинство, которое присуще ему как образу Творца мира.

Полемизируя с «эллинами», Святитель приводит от их лица апологию языческих мифов, располагая по восходящей линии, в зависимости от уровня философской аргументации, три тезиса:

1. Поэты выдумали «басни» о богах, но не самих богов. На это следует возражение, что поэты не были глупее своих потомков:

Сложившие баснь, что они боги, верно знали, что и делать должно богам, и не стали бы приписывать богам человеческих понятий; как действий огня никто не припишет воде, потому что огонь жжет, а вода, напротив, в сущности холодна. Посему, если деяния достойны богов, то и деятели будут боги. Если же людям, и людям злонравным, свойственно прелюбодействовать и делать все выше исчисленное; то и делавшие это будут люди, а не боги; потому что сущность и деяния должны быть соответственны между собою, чтобы образ действия свидетельствовал о том, кто действовал, и по сущности познавалось деяние (Против эллинов, 16).

Св. Афанасий прибегает также к литературному доказательству, а именно указывает на то, что характер героев (Ахилла, Одиссея и др.) в поэмах вполне реалистичен. В целом свое опровержение он подводит к тому, что боги Гомера и других поэтов — обожествленные правители древности, которых сохранила традиция в единстве их неприглядных человеческих деяний и обожествленных имен.

2. Второй аргумент апологетов язычества состоит в роли обожествленных людей как культурных героев: «богами они признаны за то, что были полезны для людей», а именно, за изобретение ими искусств и ремесел (Против эллинов, 18). На это св. Афанасий возражает, что всякое человеческое искусство есть подражание природе, основанием которого является природа самого человека. «Посему, если они были сведущи в искусствах, которыми тщательно занимались; то за это нужно признать их не богами, а скорее людьми; потому что и они не от себя произвели искусства, но подражали в них природе» (Против эллинов, 18). Во вторую очередь он отмечает, что и в дальнейшем изобретались искусства, но их основоположники не всегда становились богами. Наконец, и образ этих богов — человеческий: «самым изваянием кумиров язычники доказывают, что боги их не иное что, как люди» (Против эллинов, 18).

3. Третий апологетический тезис принадлежит эллинским философам и ученым. Они утверждают, что Божество едино и вследствие своей непостижимости открывается через идолов и соответствующие ритуалы:

Учреждения и изображения эти введены для призывания и явления божественных Ангелов и Сил, чтобы, являясь в этих изображениях, сообщали людям ведение о Боге; это как бы письма для людей; читая их, по бывающему в них явлению божественных Ангелов, могут они познать, какое иметь понятие о Боге (Против эллинов, 19).

Источниками св. Афанасия при упоминании этого тезиса были, вероятно, Плутарх и *Corpus Hermeticum*. На это следует развернутое возражение, восходящее к главному аргументу: «Если, как ложно уверяете, это у вас письма для умозрения о Боге; то не справедливо — знаки предпочитать означаемому» (Против эллинов, 21). Несообразность символизации Бога посредством идолов и мифов Святой видит прежде всего в том, что понятие о Боге таким образом дробится между мужским и женским, человеческим

и животным, одушевленным и неодушевленным, причем они вступают друг с другом в такие сложные взаимоотношения, которыми совершенно затемняется идея Бога.

Каких из них можно признать главнейшими, чтоб или, поклоняясь Богу, иметь на него твердое упование, или, признавая Его Божеством, как говорят, не колебаться?.. Обитатели твердой земли поклоняются инаковым богам с островами, и островитяне чтут инаковых с жителями твердой земли. И вообще, каждый город и каждое селение, не зная соседних богов, предпочитают им своих, которых и признают только богами. О гнусных же египетских обычаях нет нужды и говорить; они у всех перед глазами; там города держатся суеверий противоположных и одно другому противоречащих; соседи всегда стараются чествовать противное тому, что чествуют живущие смежно с ними (Против эллинов, 23).

Единой картины из многообразия идолов не складывается никак. «У одних почитаемые богами у других делаются жертвами и возлияниями в честь ими именуемых богов. И наоборот, что у одних употребляется в жертву, то у других почитается богом» (Против эллинов, 24).

Опровергая далее веру в отдельные силы природы, такие, как небо, земля и светила, богослов приводит в доказательство их несамостоятельность, зависимость друг от друга и от целого. Упоминается им и противоборство стихий — традиционный довод христианских апологетов. Наконец, он приходит к рассуждению о пантеизме, вкладывая в уста своих оппонентов такое соображение: «Когда все части, совокупленные вместе, составляют одно великое тело, тогда целое есть Бог» (Против эллинов, 28). В ответ выставляется библейское понятие о Боге как несравненно более возвышенное: «Бог есть целое, а не части; Он не из различных составлен вещей, но Сам есть Творец состава всякой вещи... Если Бог состоит из частей, то, без сомнения, окажется Себе самому неподобным и составленным из вещей неподобных» (Против эллинов, 28). В пантеизме, пишет св. Афанасий, Бог оказывается телесным, в то время как в действительности Бог «по естеству бесплотен, невидим, неосязаем... во всем всемогущ, и ничто не обладает Им, но Он всем обладает и над всем владычествует» (Против эллинов, 29).

Закончив обличение идолослужения, Святитель переходит к объяснению истинной религии через указание на разумность души и естественность богопознания. Если происхождение языческих культов он изображает как падение ума, то христианское учение о Боге, наоборот, представляется восхождением:

Как, воззрев на небо и рассмотрев его украшение и свет звезд, должны мы восходить мыслию к Слову, Которым все приведено в благоустройство; так, представляя умом Божие Слово, необходимо нам представлять и Отца Его Бога, от Которого исходя, справедливо именуется Слово истолкователем и Ангелом Отца Своего (Против эллинов, 45).

Причина, по которой Бог сотворил мир Своей собственной Премудростью, или Словом, состоит в том, что Он хотел сделать «всех» участниками присущего Ему бытия. Соответственно, и ведение о Боге приобретает

как заключение о Его предвечном и самостоятельном существовании через усмотрение действия в мире Слова и Премудрости. Посредством Слова, непричастного миру по природе, Бог и входит в мир, и остается вне мира. Это и есть, согласно св. Афанасию, наиболее подобающее учение о Боге.

Трактат св. Афанасия Великого «Против эллинов», при его сравнительно небольшом объеме, является наиболее систематическим, философски обоснованным из сочинений ранних веков христианства, направленных против язычества. Такой характер ему придает магистральный анализ языческой религиозности, предпринятый на основании одного центрального положения: всякая религия в интенции направлена к Богу, проходя через наличное состояние человеческого ума и деформируясь в зависимости от этого. Нельзя не отметить, что такой подход прилагает высшие требования к христианскому благочестию и образу жизни, которые должны, по мысли Святителя, соответствовать максимальной высоте, изначально присущей христианской вере. То, как именно в этой вере Бог возводит человека в первоначальное достоинство через Воплощенное Слово, рассматривается уже в следующем сочинении Святителя — «О воплощении Бога Слова», являющемся, тем самым, продолжением и логическим завершением трактата «Против эллинов» [1, р. 24].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Quasten J. Patrology. — Vol. 3: The Golden Age of Greek Patristic Literature. — Utrecht; Antwerpen, 1960.*

КУЛЬТУРОЛОГИЯ. СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТУРЫ

УДК 821.161.1.09+882 (092) Окуджава

*Е. Н. Матюшкина**

ТЕМА «ГЛОТКА СВОБОДЫ» В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРОЗЕ Б. ОКУДЖАВЫ

В статье рассматривается тема «глотка свободы», актуальная для всего творчества Б. Окуджавы. Мысль о свободе в поступке, поведении, творчестве становится ключевой для его художественного мира. Историческую прозу автора, которая аккумулирует в себе сложнейшие процессы эпохи, невозможно рассматривать без учета ее связи с современностью. Исторические романы Б. Окуджавы репрезентативны в аспекте осмысления историософских представлений писателя о бессилии «частного» человека перед исторической действительностью и о стремлении к свободе как абсолютной ценностной константе бытия. Через все романы Б. Окуджавы проходит мысль о синтезе «частного» и «исторического», о том, что изолированности человеческой свободы от истории не существует. Его исторические произведения можно считать размышлением о судьбе интеллигента в определенных исторических обстоятельствах.

Ключевые слова: исторический роман, «глоток свободы», «частный» человек, интеллигент.

E. N. Matyushkina

Theme of «breath of freedom» in historical prose B. Okudzhava

The article deals with the theme of «breath of freedom», which is relevant for the entire creative Okudzhava. The idea of freedom in the act, behavior, creativity becomes the key to his artistic world. The historical prose of the author which accumulates in itself the most difficult processes of an era, can't be considered without its communication with the present. Historical novels Okudzhava representative in terms of understanding the writer historiographical representations about the powerlessness of "private" person in front of the historical reality and the quest for freedom as an absolute constant the value of life. Through all the novels Okudzhava is the idea of the synthesis of the "private" and "historical", that isolation from the history of human freedom does not exist. His historical works can be considered a reflection on the fate of intellectuals in certain historical circumstances.

Keywords: historical novel, «breath of freedom», «private» person, intellectual.

* Матюшкина Екатерина Никитична — кандидат филологических наук, старший преподаватель Санкт-Петербургского государственного экономического университета, Ekaterina-matyush@yandex.ru

Булат Шалвович Окуджава (1924–1997) вошел в литературу в эпоху «оттепели», став одним из ярких представителей «шестидесятников». Творческое наследие «шестидесятников» (А. Вознесенский, В. Аksenov, Ф. Искандер, Б. Ахмадулина, Е. Евтушенко, Б. Окуджава и др.) — особое явление русской литературы второй половины XX века, «переросшее» поколенческие и временные рамки. В основу термина «шестидесятники» положен не только единый историко-литературный контекст, но и общие ценности и единая мировоззренческая концепция: отрицание насилия над человеком, лишения его свободы, ограничения возможностей его самореализации. Не будет преувеличением сказать, что историческая проза Б. Окуджавы («Бедный Авросимов» (1965–1968), «Похождения Шипова, или Старинный водевиль» (1969–1970), «Путешествие дилетантов» (1971–1977), «Свидание с Бонапартом» (1979–1983)) хранит мироощущение сомневающегося, мыслящего вопреки догмам своего времени интеллигента.

Период работы над романами (1960–1980-е годы) для писателя связан с формированием историософских представлений о свободе человека в обстоятельствах, навязываемых эпохой. Писатель и публицист Д. Быков состояние Б. Окуджавы в эти годы характеризует так:

В семидесятые вырабатывается его особый статус в советском обществе <...> Он же отвоёвал себе единственную в своем роде нишу неучастника, современника, дистанцировавшегося от современности; он не бежит от вопросов, отвечает на них кратко и прямо, и то, что он пишет, касается самой что ни на есть реальности; но говорить прямо ему незачем [5, с. 641].

Исторический роман в это время развивается особенно активно. Состояние жанра отличает появление многих значительных произведений (Ю. Давыдов «Глухая пора листопада» (1968), Ю. Трифонов «Нетерпение» (1973), Н. Эйдельман «Лунин» (1970), В. Шукшин «Я пришел дать вам волю» (1971), Д. Балашов цикл «Государи московские» (1975–2000) и др.), освоение новых типических областей, разнообразие повествовательных структур и индивидуальных стилей. Такой расцвет писательского интереса к этому жанру наблюдался только во второй четверти XIX века, когда он лишь зарождался. Подобное явление вполне объяснимо, так как системообразующим фактором, определяющим проблематику исторической прозы в целом, является соотносительность настоящего и прошлого. Автор выбирал таких героев и эпохи, упоминание которых давало ему возможность насыщать текст явными аллюзиями и параллелями. Для Б. Окуджавы главным принципом осмысления исторического события оказывается его принципиальная связь с современностью. История в романах автора всегда дается с позиции «частного» человека, который испытывает на себе действие исторических обстоятельств.

Тема свободы не случайно актуализируется в творчестве Б. Окуджавы именно в годы «застоя», когда «шестидесятники» почувствовали разочарование в прежних представлениях о свободе личности и своем творческом самовыражении. Общество входит в полосу духовного кризиса, когда проявляется несостоятельность прежних представлений о действительности:

Все новое пробивало себе дорогу с огромным трудом, на любое неординарное явление искусства навешивался идеологический ярлык, однако — в отличие от политического процесса, который в середине 1960-х годов пошел вспять, — художественное развитие остановить уже не удалось. «Глоток свободы» оказался живительным [7, с. 92].

Становится очевидным, почему фраза, произнесенная Лавинией в романе «Путешествие дилетантов»: «Да здравствует свобода!» настойчиво повторяется в стихотворении 1975 года «Божественная Суббота»: «Дыши, мой друг, свободой» [13, с. 354]. Приведенные примеры свидетельствуют об особом отношении автора к свободе как абсолютной ценностной константе бытия.

«Глоток свободы» (1966) — название пьесы Б. Окуджавы о событиях Декабрьского восстания. Важным представляется то, что в этом произведении отразилось романтическое мироощущение автора. «Глотком свободы» назван тот поступок, тот момент революционного подвига, когда М. Бестужев вывел солдат на Сенатскую площадь. Мысль о свободе в поведении является ключевой для художественного мира Б. Окуджавы, в значительной степени определяет концепцию творчества и, прежде всего, поэзии. В стихотворении «Я пишу исторический роман» (1975), в котором его лирический герой раскрывает отношение к истории и труду романиста, проявляется эта же идея «глотка свободы», сопряженная с личным восприятием мира:

И пока еще жива
роза красная в бутылке,
дайте выкрикнуть слова,
что давно лежат в копилке:
Каждый пишет, как он слышит.
Каждый слышит, как он дышит.
Как он дышит, так и пишет,
не стараясь угодить [13, с. 354].

При анализе исторических произведений Б. Окуджавы целесообразнее говорить о цене, которую имеет этот короткий миг свободы в судьбе отдельного человека. Не подлежит сомнению, что свобода сама по себе есть непреложная ценность, но, с точки зрения автора, в ней таится парадокс: томительное ощущение пустоты, которое появляется у каждого героя, познавшего «глоток свободы».

В 1971 году первый исторический роман Б. Окуджавы «Бедный Авросимов» был опубликован под заглавием «Глоток свободы. Повесть о Павле Пестеле». Это название в полной мере соответствовало канону серии «Пламенные революционеры». Неслучайно в последующих изданиях автор возвращает роману первое название — «Бедный Авросимов», наиболее точно отражающее смысл его содержания. Здесь уместно вспомнить слова С. Бойко, которая обратила внимание на то, что «Глоток свободы» «звучит более приемлемо для советского опуса на исторический сюжет» [2, с. 88–89].

Взгляды декабриста раскрываются в произведении только в сценах допросов, а также в комментариях к ним «писаря» Авросимова. Пестель в романе Б. Окуджавы представлен как человек, подчинивший своей во-

ле и своей идее собственную жизнь. Автору важно показать, как меняется отношение Авросимова к Пестелю: если в начале романа — «злодей», то затем герой произносит следующие слова — «мне вас жалко, жалко, жалко». Постепенно писарь проникается идеями декабризма, мечтает о благородном самопожертвовании во имя свободы и самоутверждения: «Господи, за что ты меня-то помиловал? Вот он весь я, живу на свободе, как голубь лесной. Разве ж это не счастье?..» [9, с. 223]; или: «...свобода не казалась райскими кущами <...> но у него было такое чувство, будто он уже касался ее когда-то, где-то, однажды, совершив первый и теперь уже последний глоток» [9, с. 245].

Единой испытанное Авросимовым сомнение, «глоток свободы», оказывается разрушительным, оплаченным трагической ценой. В конце романа герой, «сотрясаемый лихорадкой, <...> оправляясь от зимней своей болезни», оказывается в деревне, испытав разочарование в прежних представлениях. Даже к известию о казни декабристов Авросимов остается равнодушным:

печальная весть пробралась в их медвежий угол, <...> сквозь запах липового меда, грибов, опадающей антоновки, но <...> все же не смогла его поразить. Видимо, где-то в глубине души таилось все-таки предчувствие неминуемой жестокой расправы над несчастным полковником, не ко времени родившимся <...> Бог с ним совсем [9, с. 263–264].

В романе «Путешествие дилетантов» Авросимов, повстречавшийся на пути Мятлева и Лавинии, показан одиноким и страдающим: «...вызывал ощущение чего-то недосказанного, недосмотренного <...> с непонятной тоской в голубых глазах <...> Какая-то драма свела его с ума» [11, с. 310–321]. Каждый человек, по мнению Б. Окуджавы, имеет право ощутить свободу и заплатить за нее определенную цену.

На фоне исторической романистики 1960–1980-х годов произведение Б. Окуджавы «Похождения Шипова, или Старинный водевиль» выделяется, прежде всего, неожиданной в рамках избранной жанровой формы трактовкой прошлого. Авантюрная канва произведения помогает автору добиться остроты в постановке многих актуальных вопросов. Водевильный сюжет раскрывает сложность социокультурной ситуации: свобода творческого самовыражения в условиях «несвободного» общества. Так, собирая материалы о Л. Толстом, Б. Окуджава заинтересовался, почему жандармы постоянно преследовали писателя. Тема сыска, начатая в «Похождениях Шипова», будет развита в следующем романе — «Путешествие дилетантов», где доноительство и преследование представляются абсурдными и трагическими: «Шпионство у нас — не служба, а форма существования» [11, с. 41].

Показательно, что роман «Похождения Шипова» создавался в тот период, когда разворачивалась писательская кампания в защиту А. Гинзбурга, создавшего «Белую книгу» (лето 1966 года), когда Б. Окуджава подписывает письмо в защиту А. Синявского и Ю. Даниэля. В контексте данных событий становится очевидным, почему в списке из 18 действующих лиц на первое место поставлен не авантюрист Шипов, а «Толстой Лев Николаевич, граф, отставной артиллерии поручик, тульский помещик, литератор, 34 лет»

[10, с. 4]. В романе авантюрное развитие сюжета сопрягается с амбивалентным представлением о судьбе «частного» человека, стремящегося к свободе, но всегда зависимого от исторических обстоятельств. Л. Толстой является ключевой фигурой исторического романа. Именно вокруг него завязывается водевильная история с обыском и слежкой, о которых он долгое время даже не подозревает.

Толстой в романе «Похождения Шипова» — «частный» человек, который, ни о чем не догадываясь, отправляется «на кумыс», пишет письма тетушке Т. Ергольской. С. Бойко обращает внимание на то, что эти письма служат камертоном обычной жизни, противостоящей государственной системе, в них складывается мотив «прогулки фрайеров» [3, с. 16]. Данный мотив в дальнейшем актуализируется в творчестве Б. Окуджавы, особенно в его исторических романах «Путешествие дилетантов» и «Свидание с Бонапартом». Здесь уместно вспомнить его стихотворение «По прихоти судьбы — разносчицы даров ...» (1982), посвященное жене:

Я написал роман «Прогулки фрайеров»,
и фрайера меня благодарили.

Они сидят в кружок, как пред огнем святым,
забытое людьми и богом племя,
каких-то горьких дум их овеает дым,
и приговор нашептывает время <...>

Освистаны их речи и манеры <...>

Пока не замело следы их на крыльце
и ложь не посмеялась над судьбою,
я написал роман о них, но в их лице
о нас: ведь все, мой друг, о нас с тобою <...>

я мог бы написать, себя переборов,
«Прогулки маляров», «Прогулки поваров»...
Но по пути мне вышло с фрайерами [13, с. 394].

К слову «фрайер» поэт сделал примечание: «В буквальном переводе с нем.: фронт, жених, а в обыденном смысле — мнение люмпена об интеллигенте» [13, с. 394]. Таким образом, «дилетант» или «фрайер» — замена слову «интеллигент». Стихотворение, как и романы Б. Окуджавы, можно считать размышлением о судьбе интеллигента во враждебном ему мире. Герой-интеллигент писателя — человек, «не приемлющий насилия, признающий гуманные средства достижения цели, уважающий личность, склонный к сомнению в собственной правоте, не стремящийся к власти. Интеллигент — не профессия, а состояние души, крови» [14, с. 190].

В романе Б. Окуджавы «Путешествие дилетантов» происходит сближение мотивов бегства и свободы, героям писателя необходима, в первую очередь, «внутренняя свобода» [6, с. 9]. В поисках личной независимости Лавиния и Мятлев покидают Петербург, отправляются на Кавказ, получая свой «глоток

свободы»: «...ибо ежели вы вырываетесь за шлагбаум, начинается истинная свобода» [11, с. 222]. Это романтическое «путешествие» героев:

и все-таки за шлагбаумом что-то ведь произошло, если они могли, безнаказанно обнявшись, покачиваться в дорожной рывдване <...> А когда она возносится, эта полосатая палка, не вы ли слышите голоса воли, жизни, простора, надежды? И пусть вскоре все это гаснет, но разве единый вздох, доставшийся вам, восхищенное «ах!», вырвавшееся из вашей истомленной ожиданием души,— разве все это — пустая фантазия? Вздор?..» [11, с. 302–303].

С. Неретина дала точное определение «бегству» дилетантов Б. Окуджавы: «Мятлев и Лавиния, пустившиеся во имя любви в свой крестный путь, на поиски рая, которого нет и о котором знали, что его нет. Раем было само их путешествие <...> Любовь и свобода сошлись на своем многотрудном пути» [8, с. 139]. Однако и этот «глоток свободы» оказывается для персонажей Б. Окуджавы трагедией. Показательно в этом отношении письмо Лавинии Мятлеву: «Я так надеялась, что за шлагбаумом начнется иная жизнь, да, видимо мы выехали не за тот шлагбаум: особых перемен в своей судьбе не замечаю» [11, с. 233]. В конце романа князь Мятлев, сосланный на Кавказ, а затем помилованный, умирает в своем имении, а «господин ван Шонховен» (Лавиния) обречен на бесконечное скитание по «заснеженным пространствам» России:

По некоторым слухам, Лавиния Ладимировская, похоронив Мятлева, навсегда покинула Россию. Однако господин ван Шонховен в потертом армячке, по-видимому, продолжает пересекать заснеженные пространства, оставляя нам в назидание свои следы [11, с. 528].

Последний исторический роман Б. Окуджавы — «Свидание с Бонапартом» «не получил общественного резонанса, пропорционального его художественному и историософскому весу» [4, с. 221]. В произведении писатель показывает бессилие отдельного человека перед историей, предельно заостряет вопрос о смысле и цене свободы. Уже в названии романа появляется емкое и содержательное выражение: «свидание с Бонапартом» — метафора, означающая губительность для русской ментальности «свидания» с европейским пониманием свободы и воли. У каждого героя есть свое «свидание» с Бонапартом, перевернувшее их жизнь, оказавшее влияние на ход их мыслей. Все представления героев о свободе и равенстве после «свидания с Бонапартом» не выдерживают испытания действительностью.

В рассказе о Свечине, возлюбленном Варвары Волковой, Б. Окуджава упоминает о событиях Великой французской революции: «Микроб, приобретенный на чужбине, побуждал к фантазиям, вовсе не российским. Бунтарский дух Сорбонны горячил кровь» [12, с. 435]. Лозунг «Свобода, равенство, братство», провозглашаемый Французской революцией, воспринимался как начало нового века, века свободы: «Меж тем в России Петропавловская крепость величественно возвышалась, не вызывая у Свечина и у Голицыных чувства протеста, хотя троекратная формула французского мятежа звучала одинаково соблазнительно на всех языках» [12, с. 436]. «Глоток свободы»,

который получил Свечин, оказался кратковременным, его мысли о всеобщей свободе и равенстве не выдержали столкновения с действительностью:

В Москву Свечин катил сонно и молча. Не то чтобы прелести французского угара выветрились и померкли, но что-то все-таки слегка придавливало, приминало, и дышалось трудно <...> в душе разливалось уныние <...> Так он заново постигал любезное отечество, всматриваясь в него французскими глазами [12, с. 438].

Переосмысление декабризма в романе связано с именем Тимоши Игнатьева — «неуспокоившегося молодого человека с опочининской тоской во взоре» [12, с. 432]. Герой некоторое время абсолютно уверен в своей свободе. При этом он не разделяет взглядов декабристов, обвиняя их в эгоизме:

Это военный заговор, и они бессильны остановиться — кони понесли... А я, представьте, думал о винокуренном заводе, думал, как Липеньки перестрою и заставлю мужиков и баб, заставлю спать в чистых постелях, а не на печи. Я и им это говорил <...> моим заговорщикам, и они жалели меня и почитали это юродством <...> а я думал: легко же благодетельствовать все отечество, понукая собственного мужика [12, с. 488].

Тимоша мечтает о всеобщей свободе: «Ну вот, Кузьма, представь себе, жизнь переменится, каждый сам будет по себе — и ты и я, и мы и вы, будет рай на земле...» [12, с. 488]. Идеалы этого героя кажутся автору наивными. Тот же Кузьма отвечает Тимоше: «А кто же, батюшка, пахать да служить будет? С кого спрашивать? <...> Рай, когда ангелы поют, батюшка...» [12, с. 488]. Тимоша, обвиненный в связях с разгромленными декабристами, будет арестован, а затем оправдан. Портрет героя в конце романа выдает весь ужас расплаты за свой «глоток свободы»:

Гладко выбритое, землистого цвета улыбающееся лицо... и странный, неведомый запах, стремительно распространявшийся по лестнице <...> вязкий, неотвратимый, пропитанный отчаянием запах сырого каземата, запах распада и гибели и человеческого унижения, наспех сдобренный стыдливым французским одеколоном» [12, с. 510].

Г. Белая подчеркивает, что эволюция декабристской тематики в творчестве писателя тесно связана с переоценкой «того исторического фанатизма, под знаком которого прошли детство и юность Окуджавы и его сверстников» [1, с. 14]. Если в пьесе «Глоток свободы» (1966) декабризм является воплощением «духа» свободы и жертвенности, то в историческом романе «Свидание с Бонапартом» он трактуется как «смерть и разрушение» [12, с. 488]. Возникает противоречие между стремлением человека к благу и его беспомощностью перед исторической действительностью. В связи с этим символична дата самоубийства Тимоши Игнатьева: июль 1826-го года — месяц казней декабристов.

Тема «глотка свободы» в творчестве Б. Окуджавы проходит своеобразную эволюцию. Трансформация взглядов писателя напрямую зависит от изменения социокультурной обстановки. Известно, что литература всегда живет своей эпохой, а время определяет содержание и нередко форму творчества.

Наследие Б. Окуджавы аккумулирует в себе сложнейшие процессы эпохи. Несомненно, историческая проза является новым этапом развития темы «глотка свободы» в его творчестве. Романы были созданы в тот период, когда автор почувствовал несовместимость идеалов «оттепели» и действительности. Это время для Б. Окуджавы связано с переосмыслением своей эпохи, а также достижений предыдущего этапа литературной судьбы. В исторической прозе писатель демонстрирует бессилие и зависимость «частного» человека перед исторической действительностью и, вместе с тем, право на «глоток свободы».

ЛИТЕРАТУРА

1. Белая Г. Булат Окуджава, время и мы // Окуджава Б. Избранные произведения: В 2 т. — М., 1989. — Т. 1. — С. 3–24.
2. Бойко С. «...Погода стояла прекрасная», или «Это просто сетребьен какой-то»: Заголовочный комплекс в прозе Булата Окуджавы // Вестник РГГУ. — 2007. — № 7. — С. 86–105.
3. Бойко С. С. Творческая эволюция Булата Окуджавы и литературный процесс второй половины XX века: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. — М., 2011. — 36 с.
4. Бойко С. Четыре свидания с Окуджавой // XX век и русская литература. Alba Regina Philologiae: Сб. науч. ст. — М.: РГГУ, 2002. — С. 202–222.
5. Быков Д. Л. Булат Окуджава. — М.: Молодая гвардия, 2009. — 777 с. — (Жизнь Замечательных Людей)
6. Выдрина В. В. А. С. Пушкин в творческом сознании Б. Ш. Окуджавы (романы «Путешествие дилетантов» и «Свидание с Бонапартом»): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Томск, 2010. — 24 с.
7. Лейдерман Н. М., Липовецкий М. Н. Современная русская литература 1950–1990-е годы: В 2 т. — М.: Академия, 2006. — Т. 2. — 416 с.
8. Неретина С. С. Тропы и концепты. — М.: Прогресс, 1999. — 220 с.
9. Окуджава Б. Ш. Бедный Авросимов // Окуджава Б. Ш. Избранные сочинения: В 2 т. — М.: Современник, 1989. — Т. 1. — С. 25–265.
10. Окуджава Б. Ш. Похождение Шипова, или Старинный водевиль: Истинное происшествие // Избр. соч. в 2 т. — М.: Современник, 1989. — Т. 2. — С. 3–202
11. Окуджава Б. Ш. Путешествие дилетантов. — М.: Известия, 1986. — 560 с.
12. Окуджава Б. Ш. Свидание с Бонапартом // Окуджава Б. Ш. Избранные сочинения: В 2 т. — М.: Современник, 1989. — Т. 1. — С. 265–527.
13. Окуджава Б. Ш. Стихотворения / Прим. В. Н. Сажина. — СПб.: Академический проект, 2001. — 712 с.
14. Окуджава Б. XX век: вехи истории — вехи судьбы. Анкета // Дружба народов. — 1997. — № 4. — С. 189–191.

ОБ ОДНОМ ИЗ КЛЮЧЕВЫХ ОБРАЗОВ «ХРОНИК НАРНИИ» К. С. ЛЬЮИСА: К ПРОБЛЕМЕ СИМВОЛА

В статье рассматривается проблема символа, его характерные черты и роль в формировании подтекста художественного произведения. В качестве примера автор обращается к образу двери, который являет собой один из древнейших мифопоэтических символов, характеризующихся богатейшей смысловой полифонией, и рассматривает его в контексте фантастического семикнижия «Хроники Нарнии», созданного англо-ирландским писателем XX века К. С. Льюисом.

Ключевые слова: символ, условный знак, культурная парадигма, физический контекст, личный контекст, когнитивный контекст, внутренний лингвистический контекст, языковые структуры, внешний нелингвистический контекст, образ двери, граница, мифопоэтический образ.

N. L. Potanina, M. V. Rodina

On one of the Key Mythpoetic Symbols in «The Chronicles of Narnia» by C. S. Lewis

The article deals with the problem of symbol and the role it plays in forming the underlying messages in fiction. As an example, the author analyses one of the most ancient mythopoetic images — the image of the door in context of «The Chronicles of Narnia» by Anglo-Irish writer of the XXth century, C. S. Lewis.

Keywords: symbol, conventional sign, cultural paradigm, physical context, personal context, cognitive context, inner linguistic context, language structures, outer non-linguistic context, the image of the door, the border-line.

Как известно, символ являет собой условный знак каких-либо понятий, явлений или идей, выступая «универсальной категорией культуры», которая определяет «систему отношений между реальным миром и сферой

* Потанина Наталия Леонидовна — доктор филологических наук, профессор, ведущая кафедрой русской и зарубежной литературы Института филологии Тамбовского государственного университета имени Г. Р. Державина, tatulia_tmb@mail.ru.

Родина Мария Вячеславовна — аспирантка кафедры русской и зарубежной литературы Института филологии Тамбовского государственного университета имени Г. Р. Державина, marija.marianna1987@yandex.ru.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФНФ, проект № 14-34-01009.

идеального смысла»; «особой парадоксальной структурой», в которой «совпадает смысл и его выражение» [6]. По мысли исследователей, в символе совпадают «несопоставимые смысловые сферы»: «материальное бытие и сфера идеального смысла» [6]. Уже в эпоху древних цивилизаций имело место осознание того, что главная его цель — «даровать плоть и кровь» идеям чрезвычайно высокого уровня абстракции и масштаба или, по крайней мере, выразить их посредством языка, тем самым сделав более доступными для дальнейшего осмысления людьми. Так, известный египтолог Р. Антес, высказывая мысль о многообразии символики неба у египтян, писал:

Нет сомнения, что в самом начале их истории, около 3000 г. до н. э., египтяне понимали, что идею неба нельзя постичь непосредственно разумом и чувственным опытом. Они сознательно пользовались символами для того, чтобы объяснить ее в категориях, понятных людям их времени. Но поскольку никакой символ не может охватить всю суть того, что он выражает, увеличение числа символов скорее способствует лучшему пониманию, чем вводит в заблуждение [3, с. 98].

Таким образом символ становился «основным культурным знаком, а символические формы — средством сохранения общественной идеологии и культурной парадигмы в целом» [3, с. 98].

Как пишет К. Армстронг, слово «символ» произошло от греческого «*symballein*», «бросать вместе», что, по его мнению весьма показательно: подобно тому, как «два предмета, прежде отделенных друг от друга, становятся единым целым», символ изначально был неотделим «от той незримой реальности, на которую он указывает», поскольку «на том этапе, по всей видимости, еще не разверзлась метафизическая пропасть между священным и мирским». Обращая взор на объекты земного мира, древние стремились прозреть

сквозь покров осязаемого мира другую реальность, заключающую в себе нечто иное. <...>. Глядя на камень, древний человек видел вовсе не инертный, неодушевленный кусок скалы. Нет, он ощущал силу, прочность, постоянство и то абсолютное бытие, которое столь разительно отличалось от хрупкого бытия человека. <...>. Вот почему камень в Древнем мире часто воспринимался как иерофания — откровение священного начала [1, с. 19–20].

Г. Г. Гадамер, предваряя изложение своей герменевтической концепции символа, вновь возвращает нас в Древнюю Элладу, где символом также назывался черепок, служивший знаком дружеских отношений. Расставаясь с гостем, хозяин разламывал черепок надвое и одну половинку отдавал. Складывая эти две половинки, могли в дальнейшем узнать друг друга люди, связанные дружескими отношениями в прошлом, или их потомки. По Гадамеру, любой человек — только часть, или «осколок бытия», который должен соединиться с подобным ему «осколком» в одно гармоничное целое. И в этом смысле произведение искусства есть «послание блага и гармонии» [5, с. 299]. Оно соединяет. А так как искусство несводимо к идее, то и сущность

его не может быть раскрыта языком. По Гадамеру, символичность в искусстве «основывается на единстве намека и утаивания».

Произведение искусства уникально. И его смысл заключен в самом его существовании, а не в передаче какого-либо смысла. А поскольку «символ не только указывает на значение, но и актуализирует его — он репрезентирует значение», то и произведение искусства, помимо того, что на что-то, содержит в себе то, на что указывает. Гадамер пишет, что «произведение искусства означает приращение бытия. Любой созданный человеком предмет служит лишь средством и инструментом <...>. Это изделие». Но любое изделие можно повторно создать, заменить другим, в то время как произведение искусства — незаменимо: так, например, фотография — это репродукция, а не репрезентация. В репродукции нет уникальности. Если она потеряна, то можно купить новую; если она пришла в негодность, ее можно заменить репродукцией более высокого качества. Напротив, символическая репрезентация не зависит от мира вещей. Смысл символа — в том, что он «сам воплощает то значение, к которому он отсылает, и даже делает его возможным» [5, с. 116, 125] Символ не означает, а содержит свое значение в себе.

Среди важнейших концептуальных характеристик символа можно выделить следующие:

— знаковость: указание на предмет или явление; иногда символ понимается как особый эстетический знак, один из способов художественного освоения мира;

— образность: символ часто приравнивается к тропу, образу, при этом наделяясь его неисчерпаемостью и способностью выхода в смысл. Символ может слиться с образом, но не быть ему тождественным. Символ замещает какое-либо понятие, равно как и служит отражением индивидуальной художественной образности.

Символы участвуют в процессе художественного обобщения. Им отводится важнейшая роль в формировании подтекста. Метафоричность слова и частотность его употребления в тексте — необходимые условия преобразования слова в символ. Таковым может стать даже нейтральное слово, не имеющее словарных коннотаций;

— эмоциональный коэффициент: символ может обладать эмоциональной экспрессией различной степени градации: от трагедийного до комического, от возвышенного до безобразного;

— неизменность свойств символа и амбивалентность его смысла [9, с. 13–14].

Как отмечает О. В. Давыдова, хотя символ и «открыт для понимания, но его интерпретации бесконечны, принципиально неисчерпаемы», потому что **символ вообще существует «как тайна, которая не может быть разоблачена, не может быть понята иначе, только как тайна.** Или как нерасторжимое сопряжение смысловой реальности и буквальной, конкретной, которое не может быть сведено ни к одному, ни к другому» [6].

Процесс символизации в художественном тексте осуществляется при наличии двух главных условий: достаточного объема фоновых знаний и контекста интерпретации. Первое призвано обеспечить «настройку» сознания на определенную культурную волну восприятия, второе — вызывать ассоциацию

с концептуальной структурой символизируемого понятия (голубь — мир) [8, с. 99, 109]. Исследователи выделяют разные типы контекста: так, например, П. Симпсон называет их три: физический, личный и когнитивный [12, р. 35], в то время как П. Вердонк — только два: внутренний лингвистический, который состоит из языковых структур внутри текста, и внешний нелингвистический, который соотносит реципиента с идеями и событиями за пределами текста [13, р. 19]. Значение текста, особенно если его отличает высокая степень символичности, в огромной степени зависит от контекста. Именно контекстуализация написанного делает возможной реконструкцию намерений автора воспринимающим текст.

В данной статье мы рассмотрим символику образа двери в семикнижии «The Chronicles of Narnia» / «Хроники Нарнии», созданном К. С. Льюисом. Названный образ, как известно, является одним из древнейших мифопоэтических символов, характеризующихся богатейшей смысловой полифонией. В мифологиях разных народов дверь воспринимается как символ, связанный с *понятиями перехода и границы*, где кончается одно — повседневное, «привычное, упорядоченное, близкое», и начинается другое — неповседневное, которое существует как нечто «непривычное, вне обычного порядка находящееся, далекое», «маня и пугая одновременно» [4, с. 40]. За этой границей с человеком может произойти абсолютно все — и доброе, и злое. Семантика образа двери оказывается таким образом связана с ситуацией риска и опасности, возникающей в процессе таких переходов с одной территории на другую, причем этой опасности подвергаются не только люди, но и место, которому волне может быть нанесен урон через разомкнутый порог и распахнутую дверь. Именно поэтому запрет «не ходи за порог» издревле входил в число наиболее частых и сильных, а входы в святилища и храмы, как правило, охранялись так называемыми стражами порога. В качестве таковых нередко выступали статуи рыцарей, сфинксов, ангелов и божеств, и роль их заключалась в том, чтобы не допустить в дверь силы зла и недостойных людей. Сам же ритуал прохода через дверь считался одним из важнейших, ибо символически связывался с моментом духовного роста, с инициацией.

В текстах «Хроник...» образ двери неотступно сопровождает повествование, так как сюжетно-композиционным стержнем семикнижия является мотив пути-перемещения персонажей в мифологическом пространстве инобытия [7, с. 16]. В структуре льюисовских сказок легко просматривается композиционная двуплановость с границей между здешним миром и Миром Иным, которая отчетливо воплощена именно в образе двери: с нее начинаются и ею завершаются все перемещения главных героев во времени и пространстве. Двери, ведущие в сказочные миры, принимают самые разные формы: это могут быть и реальные двери — как, например, маленькая кирпичная дверца на чердаке дома одного из героев повести «The Magician's Nephew» («a little door in the brick wall»), дверцы платяного шкафа в доме профессора Кёрка (хроника «The Lion, the Witch and the Wardrobe»), дверь, ведущая со школьного двора на болото («a door by which you could get out on to open moor»), за которой ищут спасения от издевательств и насмешек одноклассников персонажи сказки «The Silver Chair» — и такие, которые в строгом смысле

дверями не являются, но в конкретных ситуациях выполняют их функции. Таковы многочисленные пруды в Лесу-Между-Мирами, который изображен как некая «промежуточная реальность», «a place that isn't in any of the worlds, but once you've found that place you can get into them all» [11, с. 28], ибо на дне каждого пруда расположен свой особый мир. В дальнейшем мы знакомимся со многими из них.

В других случаях функции дверей выполняют картина на стене (повесть «The Voyage of the Dawn Treader»), скамейка на вокзале («Prince Caspian»), разломы в стенах и скалах, горные ущелья и устья пещер («Prince Caspian», «The Voyage of the Dawn Treader» «The Silver Chair») [11, с. 318, 427–438, 416, 616]. Некоторые из них уводят из обыденной реальности в реальность Мифа, некоторые — из одних фантастических миров в иные, не менее фантастические. В финале повести «Prince Caspian» Лев Аслан объясняет, что когда-то «there were many chinks or chasms between worlds», которых с течением времени становится все меньше и меньше («but they have gone rarer. This was one of the last»). Слова Златогривого Льва являют собой своеобразный перифраз мифа о Золотом Веке, одной из отличительных черт которого была возможность свободно перемещаться и путешествовать между мирами, утраченная с появлением зла. Теперь немногие оставшиеся двери в Иные Измерения могут открыться один-единственный раз — как только через них проходят люди или сказочные существа, все опять встает на свои места: разломы сглаживаются, навсегда закрываются устья пещер, а скамейка на железнодорожной станции и картина на стене становятся тем же, чем были ранее, причем последнее автор никак не объясняет. Это отсутствие комментариев наводит на мысль, что, наверное, так и должно быть, коль скоро речь идет о Чуде, у которого свои особые законы и своя логика. Каждое Чудо — уникально и неповторимо, в противном случае оно не было бы таковым...

В контексте Льюиса образ двери неразрывно связан с другим символическим образом, который является поистине ключевым для всего нарнийского семикнижия — речь идет об образе Златогривого Льва Аслана, который традиционно ассоциируется с образом Христа. На связь этих двух важнейших образов льюисовских сказок указывает Дон У. Кинг, который, ссылаясь на высказывания Христа из Евангелия и Откровения Св. Иоанна («Я есть дверь, кто войдет Мною, тот спасется, и войдет и выйдет, и пажить найдет» (Иоан 10: 9), «Се стою у двери и стучу, если кто услышит голос Мой и отворит **дверь**, войду к нему и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр 3: 20)) [10], выделяет ряд моментов, связанных с использованием символики двери.

Во-первых, двери в Нарнию распахиваются перед персонажами лишь тогда, когда их призывает Аслан. Именно к нему (и это во-вторых) ведут все двери и во всех случаях. С другой стороны, Аслан, подобно Христу, сам выступает в качестве Двери в новую жизнь, в Царство Божье — как в Нарнии, так и на земле. Можно сказать, что Златогривый Лев дарит героям еще одну, как бы «дополнительную» жизнь и ни с чем не сравнимый опыт, который резко отличается от того, что они успели получить, живя в мире бытовом. Так, взяв на себя всю вину предателя Эдмунда, Аслан открывает перед мальчиком «дверь спасения», чтобы тот смог сделать то, что на языке

Св.Писания называется «совлечься ветхого человека» и стать «новой тварью». Обещая героям «to open the door in the sky and send you to your own land», Златогривый Лев выступает одновременно и в качестве того, кто открывает дверь, и в качестве самой Двери, ведущей из мира в мир и из одного духового состояния в другое. Встреча с Асланом в сказочном мире предваряет знакомство детей с личностью и учением Иисуса Христа в родном Лондоне, которое в итоге должно помочь им прийти к встрече с Богом. Во всех этих и других подобных случаях Аслан выступает как бы «двойной Дверью», которая ведет к преобразению человеческой души и обновлению жизни с одной стороны — в мире Нарнии, с другой — в повседневном мире.

Не менее интересно то, что ведущие в Нарнию двери в большинстве случаев распахиваются перед героями неожиданно: так, приключения детей в повести «Племянник чародея», как уже было отмечено ранее, начинаются с обычного прохода «не в ту дверь»; персонажи хроники «Лев, Колдунья...» в огромном платяном шкафу пытаются спастись от толпы туристов, пожелавших осмотреть старинный дом профессора Кёрка,— а оказываются в волшебной стране, где их ждут вот уже сотню лет, чтобы возвести на нарнийский престол. В «Принце Каспиане» и «Покорителе Зари» героев столь же внезапно «сдувает» в Нарнию с самой что ни на есть обычной железнодорожной станции и из любимой детской комнаты... Момент неожиданности отсутствует лишь в двух последних повестях, где герои пытаются попасть в Нарнию своими силами: в первом случае они спасаются от насмешек одноклассников, во втором — узнав, что Нарния снова в беде, хотят помочь ее последнему королю Тириану. Впрочем, доля неожиданности в последнем случае сохраняется: герои действительно попадают в Нарнию, но не тем способом, на который рассчитывали. Надеясь на волшебные кольца, никто из них даже не предполагал, что через несколько минут случится крушение поездов, которое отправит их всех в Другой Мир — уже навсегда [10]. Но названные моменты являют собой скорее исключение, чем правило. По мысли Льюиса, столь же внезапным часто бывает духовное прозрение человека.

Ведущие в Нарнию двери становятся для главных героев дверями в мир радости, надежды и чудес, где можно скрыться от унылой английской реальности. Но желание убежать от неё оказывается «неотделимо от мечты о чем-то новом, ином» и от стремления «спасти мир — но не здесь, а там, в Нарнии. В обычной жизни дети беспомощны перед условиями, в которых оказались, и не могут изменить ничего. В Нарнии они становятся настоящими героями, призванными совершить подвиг» и «исправить ущерб, нанесенный злом, восстановить нарушенный миропорядок» [2, с. 135], и в новых условиях эта грандиозная задача становится выполнимой. В этом смысле изображенные в «Хрониках...» двери выполняют функции границы, рубежа, отделяющего мир бытовой от мира бытийного и обычных школьников — от истинных героев, доблесть и мудрость которых смогла сокрушить самые могущественные силы зла. Об этом свидетельствует следующая деталь из повести «The Silver Chair»: «Her heart sank as she saw that his face was quite changed. He looked much more like the Prince than like the old Scrubb at the Experiment House» [11, с. 645]. Ее героиня, девочка

Джил, взглянув на одноклассника из английской экспериментальной школы, с ужасом понимает, что перед ней уже совсем не тот Юстес Вред, которого она так хорошо знала, — это отважный благородный юноша с лицом принца, а не капризный эгоистичный подросток, каким некогда был этот герой. Путешествие в Нарнию преобразило его, сделав совершенно иным. Изменения, произошедшие в душе мальчика, не преминули сказаться и в выражении его лица. Поэтому можно сказать, что на символическом уровне странствия детей по Нарнии, Подземью и другим мирам являются подвижничеством и путем духовного становления персонажей через испытание верности, мужества, мудрости и милосердия. Пройдя предназначенный им в Другом Измерении путь, дети как того и требует закон кольцевой композиции волшебной сказки, вновь возвращаются в исходную точку своих странствий — все к тем же таинственным дверям, некогда открывшим их взорам Иную Реальность.

Итак, одна из примечательных особенностей нарнийского цикла Льюиса — широкое использование мифо-символических образов, среди которых важнейшим является образ двери, отличающийся сложностью и многогранностью. Данный образ тесно связан с образом Льва Аслана, ключевого образа нарнийского семикнижия. Эта связь проявляется, *во-первых*, в том, что двери в Нарнию открываются лишь по повелению Льва и почти всегда неожиданно; *во-вторых*, в том, что назначение каждой из них — привести героев к Аслану, который является центром и смыслом нарнийского мира; *в-третьих*, в том, что Аслан, подобно Христу, предстает в качестве Двери, ведущей в новую жизнь — и в Нарнии, и на земле. Кроме того, образ двери связан с центральной идеей «Хроник...» — идеей двоемирия, предполагающего наличие границы между миром нашим и Миром Иным, и с сопутствующим ей мотивом пути-испытания героев. Двери, ведущие в сказочные миры, разнятся между собой, но их важнейшим свойством во всех случаях остается наличие символики выхода человеческой души за пределы привычного существования и перехода на более высокую ступень ее внутреннего становления.

ЛИТЕРАТУРА

1. Армстронг К. Краткая история мифа. — М.: Эксмо, 2011, С. 19-21
2. Афонина Ю. Н. Двоемирие в повествовательной структуре «Хроник Нарнии» К.С. Льюиса // Вестник Пермского государственного университета. Российская и зарубежная филология. — 201. Вып. 1 (17). — С. 130-137.
3. Берестенёв Г. И. Познание — символ — культура // Когнитивные исследования языка. — 2009. № 5. — С. 95-104.
4. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социо-Логос / Пер. с англ., нем., фр. — М.: Прогресс, 1991. — С. 39-50.
5. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. — М.: Искусство 1991. — С. 116-125.
6. Давыдова О. В. Символ и символическая реальность как основа поэтического мира Ф. Н. Тютчева URL: <http://www.ruthenia.ru/tiutcheviana/publications/davydova.html>

7. Ивашнёва Л. Л. Путь героя народной сказки в нездешние миры: мифологема и символ // Архетипы, мифологемы, символы в художественной картине мира писателя. Материалы Междунар. заоч. конференции. — Астрахань, 2010. — С. 16–21.
8. Кравченко А. В. Знак, значение, знание. Очерк когнитивной философии языка. — Иркутск: Иркутская областная типография № 1, 2001.
9. Расторгуева Г. В. Интертекст и интерпретация символа // Современная лингвистика: проблемы и решения. — Тамбов: ТГПИ, 1994. — С. 12–15.
10. Don W. King The Wardrobe as Christian Metaphor. URL http://cslewis.drzeus.net/papers/wardrobe_metaphor.html (дата обращения: 13.10.2013).
11. Lewis C. S. The Chronicles of Narnia. Oxford: Oxford University Press, 2011.
12. Simpson P. Stylistics. — London; New York: Routledge; Taylor and Francis Group, 2006.
13. Verdonk P. Stylistics. — Oxford: Oxford University Press, 2003.

НИЦШЕАНСКИЙ «ОБРАЗ РЕЛИГИОЗНОСТИ» В СВЕТЕ СОВРЕМЕННЫХ ДУХОВНО- ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ МЕТАМОРФОЗ УКРАИНЫ

В статье интерпретируется ницшеанская модель философствования как образ формообразующих принципов и коррекционных доминант интеллектуально-духовно-культурного бытия современной Украины в ментально-психологически-философских проявлениях и мыслительных настроениях. Кроме того, через посредство философии Ф. Ницше делается попытка определения потенциала индивидуальной продукции духовности как альтернативы социальному хаосу и интеллектуальному небытию в условиях редуцирования творческой полноты человеческого бытия к товарному сырью потребления и тотальной посредственности. Данное исследование — призыв осуществить то, что не осуществляется само по себе, призыв, требующий индивидуальной расшифровки.

Ключевые слова: духовность, интеллектуальность, религиозность, ментальность, «смерть Бога», «переоценка ценностей», «сверхчеловек».

V. V. Mudrakov

Nietzsche "image of religiosity" in the light of modern sacred and intellectual transformations of Ukraine

Observing our own research interest the Nietzsche's philosophy model as an image of form-making principles and updating dominants of intellectual, spiritual and cultural existence of modern Ukraine in intentional, psychological and philosophical manifestations and thinking dispositions is expounded. Further, Nietzsche's Philosophy is an attempt to determine the potential of individual spiritual production as an alternative to social disorder and intellectual nihilism, by renewing a human creativity which has been reduced to commodity and all its subjective differences ignored, making thus total mediocrity dominant. Such investigation is an appeal to realize what cannot be realized by itself. So, it's an appeal, which needs to be interpreted particularly.

Keywords: spirituality, intellectuality, religiosity, mentality, "God's death", "revaluation of values", "superman".

* Мудраков Виталий Викторович — аспирант кафедры религиоведения и теологии философско-теологического факультета Черновицкого национального университета имени Юрия Федьковича, mudrakowwww@mail.ru

Современная украинская рецепция Ф. Ницше находится на стадии утверждения стартовых поисков, поскольку украинцы в данный момент пытаются идентифицировать себя как философскую нацию. Об этом свидетельствуют единичные исследования, посвященные проблематике нигилизма, смысла жизни, субъекту и развитию Я. Некоторые из них ретранслированы из западных или российских исследований. Довольно удачно характер ситуации определяет современный украинский ницшевед Т. Лютый: «...истоки проблемы... лежат, прежде всего, в текстово-логически-переводческой плоскости» [11, с. 60]. Проблема объективируется и через интерпретативный и феноменологический аспекты, сужая диапазон творчески-мыслительного потенциала и актуальность философии Ф. Ницше в Украине в целом. Речь идет о позиции некоторых излишне ангажированных современных поборников «религиозной духовности», до сих пор позиционирующих немецкого философа как нигилиста-радикала, в то время как альтернатива должна определяться значительно большей чувствительностью к идейным исканиям Ф. Ницше.

Популярность Ф. Ницше сегодня имеет новый оттенок, а украинское интеллектуальное сообщество пытается по-новому открывать философа в качественно новых перспективах. Сформулированная тема в свою очередь, апеллируя к опыту интерпретации украинской философией идейно-мировоззренческих исканий Ф. Ницше, определяет цель нашего исследования, фокусируя внимание на полисемантике основных концептов мыслителя и возможности их интерпретации как формы и способа создания экзистенциально-мотивированных, качественно новых моделей и конструкций в этической, философско-антропологической и философско-религиозной сферах, которые имели бы практическую значимость для духовно-интеллектуального настоящего¹ украинцев.

Стоит отметить, что «важным сейчас является не столько адекватность воспроизведения ницшеанских идей, сколько эвентуально-показательные коэффициенты их преломления и восприятия: отрицание, полемика, способы трансляции, уровень дискуссии и осмысления...» [11, с. 60], и, конечно,

¹ Рефлексия над мировоззренчески-смысловыми исканиями Ф. Ницше обладает потенциалом нового понимания и развития философской культуры Украины. Подобное исследование может предоставить конструктивные импульсы духовного иммунитета как от фанатичной авторитарной религиозности, что сейчас служит определенным политтехнологическим рычагом влияния, так и от «бацилл» беспринципного цинизма современной массовой «псевдокультуры». Подобные симбиозы и трансформации духовно-интеллектуального пространства, с одной стороны, стимулируют диалектику псевдорелигиозности, с другой — «предопределили стремительную динамику приобретения украинским этносом его субстанционного “я” и, в частности, той духовно-религиозной удельности, что связывалась с необходимостью себяпознания и самосознания и нашла свое выражение в активизации украинской религиозной духовности» [20, с. 357]. Следует учесть, что такие попытки определения философско-религиозно-культурной идентичности и питаются, и продуцируют религиозно-этическую поливариативность как на индивидуализированных, так и на групповых уровнях. Поэтому идейные искания Ф. Ницше имплицитно учат опосредовать всякий духовный поиск онтологией собственной личности, что крайне важно для молодых интеллектуалов современной Украины.

жизненно-практическая сторона: актуализация как попытка мировоззренческого самоопределения и ментальных метаморфоз наряду с потенциально духовными преобразованиями украинского континуума.

Мы настаиваем, что всю философию Ф. Ницше нужно исследовать в целостности, ведь «никто не увидит в Ницше единства, кроме тех, кто сам его создаст... Ницше как таковой будет понятен только в том случае, если мы сведем воедино» [21, с. 65–66]. Такой подход способствует не только правильному усвоению философского нерва идей мыслителя, но и выполняет роль объяснения таких вопросов и негативных моментов в украинском интеллектуальном развитии, как «карикатурность, поверхностность и недостаток аналитичности; выборочность, использование расхожих характеристик и понятий; сосредоточенность преимущественно на стилистике, а не идеях; слабое развитие позиций» [11, с. 65]. Причиной этого является поверхностное изучение первоисточников, следовательно, вооружение их «недосмыслами» в себевыгодных контекстах, а последствиями — парадоксальные сочетания социализма, коммунизма, национализма с ницшеанством.

«Философская педагогика» Ф. Ницше — постоянная интеллектуальная провокация как форма и способ трансформации мировоззрения, ментальности и духа, но важно понимать, что это движение в двух направлениях (возможно как осуществление, так и неприятие). Феноменологическое событие «смерть Бога» [13, с. 134–135] — это прежде всего радикальное переформатирование многовекторных номинаций и форм человеческого мировоззрения, основ европейской культуры, — провоцирует отстаивание «старой» позиции или импульса к поиску качественно «новой». В условиях демократических, а вместе с ними и ряда других, преобразований в Украине, где особый статус приобретает вопрос не количества, а качества, уже само наличие подобных рефлексий по объявленному *этико-религиозному продукту*, наряду с другими ницшеанскими философемами, потенциализирует способность к реализации подобного испытания выносливостью как украинского, так и украинским дискурсом. Ведь «религиозный остов духовности, ядром которого выступает аксиология взаимоотношений «человек–Бог», есть и навсегда останется регулятивом, что обуславливает “все” и “вся” в мире сакрального чина и действий» [20, с. 358], — отмечает украинский философ В. Шевченко. Следовательно, актуализируется философский дискурс посредством выявления своеобразных «преодоленных мест» и возможностей качественно новых экспериментов. Впрочем, какой бы классификационный срез духовно-интеллектуального не проводился, украинское общество, как и любое другое, делится на тех, «кто само понятие духовности базируют на абсолютных ценностях и придает им безусловное значение, и тех, для кого Бог “умер”, они склонны видеть в духовности ценностно-смысловой универсум “земного” обуславливания» [20, с. 358]. Так или иначе, разнообразии форм религиозного бытия в Украине, несмотря на его субстанциональную составляющую — христианские Веру, Надежду и Любовь, удивляет количеством и динамикой дезориентирующе-деструктивного фактора, поражая абсурдностью идейно-смысловых устремлений. В то время как современные

коллизии стимулируют призыв XXI века к «новой земле» и «новым небес», то есть к новому пониманию человека в его духовном сопротивлении литургии бездны. Человек уже не исчерпывается определением homo sapiens, поскольку оно абсолютизирует признак владения умом. А это не только ограничивает человечество одной лишь характеристикой интеллектуально развитой личности, но и затмевает необходимость сочетания в определении человека разумного и морального как альтернативы... [7, с. 6].

Даная контекст-ситуация в очередной раз подчеркивает значимость определенной выше провокационной методики Ф. Ницше. Поскольку, несмотря на религиозно-формотворческую доминанту, которая всегда составляла аксиологическую матрицу бытия украинцев, где Бог — абсолютный принцип-горизонт общих значений, в данный момент, как нам кажется, праксиологически-жизненно необходимо сигнифицирует и человекомерную заданность природы духовности, что, при всей панораме ее культурно-идеологической, а также общеисторической обусловленности, объективируется в двух философско-антропологических парадигмах. Согласно первой, человек предстает как *tabula rasa*, чистая доска, на которой артикулы добра и зла пишет сама жизнь, а следовательно, в принципиальном смысле открывается плоскость для ницшеанских визий. Антропологический концепт другой основы определяется постмодерным модусом человека, экзистенциальная сущность которого не подлежит определению, и в не-субстанциальном бытии может проявляться любым образом, потенциализируя философию Ф. Ницше как способ «самопоиска» и «самооберега». Понятно, что становление и развитие интеллектуально-духовной сферы пребывает в зависимости от средств различной важности, детерминируя как отличные механизмы ее реализации, так и ожидания. Впрочем, подобная конфигурация, актуализируя ницшеанскую философско-мировоззренческую ориентацию сегодня, указывает на практическую значимость ее этических коннотаций в человекоосозидании¹.

Поэтому подобные человекомерные проекции духовности с их антропоцентрически-просветительскими векторами, активизируя вопрос места и роли «Абсолютной гарантии» в мировоззренческом самоопределении, философско-культурной жизни и интеллектуально-духовном развитии, предлагают утверждение человекомерного принципа как исходного в построении и реализации жизненных задач. По нашему убеждению, предложенная этико-провокационная программа Ф. Ницше является методологическим механизмом своей теоретической безукоризненности, а также указателем в решении проблемы выбора личностных философских исканий. Религия, в нашем случае «христианство, на самом деле имеет новый контекст — это контекст выбора персонального поиска того, что вселенная сама по себе не отвечает на твои вопросы», что будет срабатывать особенно показательно у нас, поскольку «Украина уже родилась с потенциалом разделения» [17], — сообщает в интервью украинскому телеканалу ТВі канадский философ Ч. Тейлор. Указанная данность еще и по-новому актуализирует вопрос, что такое религия как

¹ Подобная динамика в украинском ментальном пространстве всегда происходила под воздействием антропоцентрического мышления и кордоцентричности миропереживания.

фактор духовности именно для нынешнего украинца, следовательно, что такое современная эпоха, *украинская современность* и, самое главное, как нам жить вместе в этой эпохе, во времена религиозного плюрализма и выборочности, поддерживая толерантные формы сосуществования. Поэтому ключом к осознанию такой комплексной проблемы и формуле ее существования мы предлагаем сделать основные концепты философии Ф. Ницше. Последняя, в свою очередь, продуцирует ницшеанскую «концепцию религиозности»¹, идейный базис и детерминанты которой стоит рассмотреть подробнее.

Замысел Ф. Ницше определяется позицией реакционно-революционного характера относительно специфики бытийствования традиционной (христианской) религиозности. Однако тонкости философской семантики и тональность рефлексии отличают Ф. Ницше, в первую очередь, от толпы атеистов, поскольку он свидетельствует о смерти Бога в душах и сознании, а не акцентирует самоценность его отсутствия как таковую. М. Хайдеггер заметил, что слова «Бог мертв» — это не тезис атеизма, а по существу событийный опыт западной истории [18, с. 69–70]. А. Камю обращает наше внимание и на то, что, «вопреки мыслям его христианских критиков, Ницше не вынашивал замысла убийства Бога. Он нашел его мертвым в душе своей эпохи» [5, с. 170]. Понятно, что «Ницше подразумевает смерть христианского Бога... в его мысли, слова “Бог” и “христианский Бог” служат для обозначения сверхчувственного мира вообще. Бог — наименование сферы идеи, идеалов» [19, с. 147]. А. Бродецкий характеризует ситуацию так: «“смерть Бога”: сакрально-религиозное влияние христианства на сознание как общности, так и интеллектуалов истощилось» [2, с. 22]. Украинец указывает на это явление как на весомый духовный результат. Обозначенная сентенция мыслится нами как следствие, перерастающее в причину для подготовки и осуществления ницшеанского проекта — стратегии ментальных трансформаций — развертывания философско-антропологически ориентированной модели этико-построения мирозерцания, духовной и ноосферной плоскостей.

Ориентируясь на эти рассуждения, нужно отметить, что причиной «проблемных мест» нынешнего верующего являются не только религиозный плюрализм или прагматическая ориентированность украинской философской мысли. Христианская этика сегодня позиционирует свою универсальность и объективную предопределенность при фактическом сущностном релятивизме. В связи с этим ряд псевдо(...) будет только умножаться, что, в свою очередь, обнажает и проблемы интеллектуализма. У Ф. Ницше есть слова, иллюстрирующие нынешнюю украинскую ситуацию:

...все идет к близкому концу, все вокруг портится и портит, ничто не сохранится до послезавтрашнего дня, кроме одной разновидности людей — неизлечимо посредственных. Они, посредственные, только и имеют шансы на продолжение — они люди будущего, единственные, которые переживут настоящее, «будьте такими, как они! станьте посредственными», — вот что приказывает единственная мораль... Но как трудно проповедовать эту мораль посредственности! Она ведь

¹ Конечно, религиозности не догматической, но все же его философия во многом по-своему есть сакрализованной.

никогда не осмелится осознать, что она такое и чего она хочет! Она должна говорить о рассудительности и достоинстве, об обязанностях к ближнему,— ей будет трудно скрыть иронию» [14, с. 727].

А вот как пишет о ситуации Л. Костенко:

наш *интеллектуально-духовный* (курсив наш. — В. М.) телескоп давно устарел, никогда не модернизировался, его обслуживание не очень грамотное, а порой и недобросовестное и предвзятое, так что нация отражается не в системе разумно установленных зеркал, фокусируется не в главном зеркале, а в осколках некорректно поставленных линз и призм, преломляющих ее до неузнаваемости. Имеем не эффект, а дефект... [6, с. 20].

Из-за этого в Украине все сильнее проявляется такое социальное явление, как антиукраинизм, углубляющий духовный кризис дальнейшим ингибированием украинского языка, культуры, науки, традиции. Можно конечно списать все на ту ментальную примету, которую И. Лысый именуется «нестабильностью» [8, с. 19], потому что «из нее выводят инертность, апатию, пессимизм, тревожность как настроения-демоны сообщества, а также склонность к формализму и бюрократизму» [8, с. 19]. Однако причиной этого Л. Костенко называет «адаптированный ум» [6, с. 32], что перекликается с понятием Ф. Ницше «порабощенный разум». Касаемо украинской ситуации, это скорее ум адаптированный, что возможно, даже хуже, чем заключенный, поскольку порабощенный еще имеет шанс встрепенуться, а вот адаптированный уже привык, потерял свою энергетику. И действительно, наша действительность определялась наблюдением молча. Поэтому вполне оправдано делать выводы, что у нас, к сожалению, не только плохо формировалось соответствующее идейно-культурно обоснованное общественное мнение, но и во многом отсутствует интеллектуально-духовная совесть. Зато распространяется явление «поучительного морализаторства», при этом в действие должен вступить методологический механизм Ф. Ницше — «переоценка ценностей». «Для него традиционная мораль — это лишь особый случай имморализма» [5, с. 170], «потому мораль,— пишет Э. Макинтайр,— стала общедоступной совершенно по иному» [12, с. 166]. А «морализаторство — только личина, идеал, который в реальном воплощении совсем не соответствует тому содержанию, которое в него вкладывают» [9, с. 167], поскольку «форма морального выражения приобрела способность обеспечивать приличной маской почти любое лицо» [12, с. 166]. Более того, потеря «Абсолютной гарантии» декларирует изменение акцентов в смысложизненных ориентациях и мировосприятии, а «понятие смысла несет в себе потустороннюю объективность; смысл, который создается, оказывается фикцией, он двойная фикция, если представлен коллективным субъектом и обманывает о том, что, якобы, должен подтверждать и обосновывать» [1, с. 335]. Наш контекст — особенно декларативный, поскольку

критика метафизических систем предусматривала поиск свободы или подлинного существования личности, не является исходящим из всеобщего. Происходит поиск такой идеи человека, который самостоятельно осуществляет собственное отношение к смыслам и ценностям [9, с. 165].

Впрочем, для достижения качественно нового содержательного наполнения психологии мышления и ментальности недостаточно ограничиваться лишь констатацией факта девальвации или трансформации традиционных аксиологем. «Смерть Бога» в Ф. Ницше, по нашему убеждению, является первоочередным и необходимым условием для старта полноценной верификации ценностей и формирования качественно других приоритетов этики «самосозидания».

...Он хорошо понимал, что только в обезбоженном мире возможна переоценка всех ценностей, где после свержения всех ценностей появится самая высокая, последняя ценность, которая не будет поддаваться пересмотру, ценность, данная на все будущее — воля к власти [3, с. 162].

Важно отметить, что концепт «Der Wille zur Macht», где *Macht*¹ — и воплощение мощи, то есть желание самопознания как самосовершенствование через естественную борьбу, и, как власть, — умение балансировать и контролировать свое могущество, — для нашего контекста становится утверждающим способом «самосозидания», поскольку, «украинская экзекутивность (женственность), которая определяет характер и степень развития волевого первня» формирует нас «миролюбивыми к беззащитности, способной провоцировать агрессию» [8, с. 17]. Такой процесс осуществляется не только на основе дискурса, но и под действием эмоционально-стихийных факторов, а по логике Ф. Ницше — человек всегда должен стремиться осознавать бессознательные желания и порывы свободы. Однако «не для того, чтобы обуздать и погасить их, а для того, чтобы направить их мощную энергию в нужное русло — в русло, нужное для жизни» [16, с. 121], — отмечает известный ницшевед А. Перцев. Именно «Der Wille zur Macht», воля к власти, которая по своим сущностным определениям является субъективностью и выступает как принцип утверждения ценностей. Субъективность, направленная против онтологических оснований мира и сущего с сущих — Бога. Универсум без Бога — единственная возможность реализовать божественное в человеке. Вывод философа знаменуется чрезвычайной *этикой нигилизма*: если нет Бога, то мы сами должны предстать создателями в добре и зле [14, с. 384]. При таких условиях человек получает возможность подняться над собой, тем самым становясь на путь утверждения себя — становления — «сверхчеловека», следовательно, и нового типа религиозности, поскольку Ф. Ницше, по существу, ставит вопрос не только о том, что следует после такой феноменологической и исторической перемены, как «смерть Бога», но и каким образом жить в такой ситуации. В любом случае, формы религиозности, которые ориентируют человека на практическое совершенствование, воодушевляют его верой в собственные творческие силы, способствуют взаимопониманию и солидарности между людьми, их эстетиче-

¹ С немецкого языка — могущество, прочность, мощь, власть (однако слово «власть» используется скорее в смысле обращения к первому лицу единственного числа, для обозначения внутреннего состояния, а не является понятием политико-идеологического толка).

скому развитию,— бесспорно, представляют собой конструктивный элемент культуры.

Ф. Ницше предлагает проект, с помощью которого возможна реализация творческого начала в человеке. Становится возможным «создание» человека самим себя, раскрытия своей потенциальной бесконечности. Призывая к человекоизмеримости духовности будущего, украинский философ С. Крымский замечает:

Первоочередность роли человеческих качеств в понимании духовности XXI века определяется требованием утверждения так называемой монадной личности, то есть личности, способной представлять свою нацию, свою культуру, свою эпоху и тем самым манифестировать индивидуальную ипостась универсального опыта [7, с. 9].

Для нашего исследования это определяется особой когерентностью намеренного, основу которого следует искать в плоскости иррациональности, поскольку

доминирование чувственно-эмоциональной стихии, тесно соединенной с этической компонентой духовности, способствует приоритету коллективных табу и тем самым сужает выбор, осуществляемый личностью, ограничивает личностную свободу [8, с. 22].

Принцип монадности С. Крымского идейно перекликается со структурным элементом «концепции религиозности» Ф. Ницше — «путем к сверхчеловеку» и предстает настоящей заявкой на детерминацию духовности будущего через добродетели личности, ее способность представлять целый мир в пределах индивидуальности, однако не просто представлять, а продуцировать образцы поступков, интеллекта и растущей совести. То есть духовности как ценностного строительства личности, если под ней понимать не только неповторимость внутреннего мира индивида, но и индивидуальную неповторимость нации, потому что она сама является исторической личностью.

Условия реализации «новой религиозности» раскрыты, однако

человек ... чтобы выйти за пределы бинарных оппозиций, провозгласил попытку мыслить «по ту сторону добра и зла», не мог не согласиться с допустимостью определенных конфигураций зла. Ведь если их окончательно элиминировать — функцию зла будут выполнять ... его выхоленные заместители. Например, место побежденного зла может занять некая «превращенная форма» добра, под вывеской которого могут создаваться не менее ужасные вещи. Однако некоторые формы зла не только допустимы, но и нужны [10].

Так, Ф. Ницше говорил о трагическом хаосе дионисийского, благодаря которому человек приобщается к Праединому, а также о страданиях, которые необходимо преодолеть, для того, чтобы превзойти себя, то есть стать на путь к «сверхчеловеку» — реализации «ницшеанского образа религиозности». Последний в теоретических цензах способен к заданности параметральной канвы качественно другого украинства, хотя бы в его варьирующей перспективе, поскольку присущая нам «интровертированность... делает наше

общество закрытым, направляет внимание общественности на себя, делает приоритетными собственные проблемы», и, кроме того, «в украинской этноэтике, в действительно проукраинской политике и т. д. отсутствует принцип автаркии, наоборот, присуща готовность заимствовать образцы извне, воспользоваться достижениями других» [8, с. 16],— пишет И. Лысый.

Алгоритмический старт теоретического каркаса «новой религиозности» Ф. Ницше находим уже в «Рождении трагедии...» [15], в ключевом противопоставлении Диониса и Аполлона.

Мир Аполлона... — это мир зрения, что ставит перед собой вещи на осмотр, мир внешнего вида, меры, индивидуального, живописи, зрительной иллюзии и сна. Тогда как мир Диониса и свободы — это мир слуха, а не зрения; несоизмеримости, а не меры; коллективного, а не индивидуального; опьянения, а не сна [4, с. 93].

Первое в нашем контексте следует интерпретировать как данность нашей реальности, второе же — как возможность реальных изменений и преобразований. Данная дихотомия является только показательным моментом «модели ницшеанской религиозности», сущность которой не в традиционных бинарных оппозициях, а в том, что все существо «стремится вернуться к первичному утверждению, когда человек говорит свое первое “Да” жизни, принимая ее без оговорок..., поскольку Ницше не продолжает палингенесическую веру XIX века, а завершает ее» [4, с. 93–94]. Необходимо отметить, что для философа говорить «Да» жизни не значит надеяться на завершение страданий, на гибель смерти. Наоборот, это значит определять свою жизнь и «желать, чтобы любой его момент, даже момент боли и отчаяния, длился вечно и вечно возвращался» [4, с. 94].

Если же человек,— эксплицирует В. Ермоленко,— надеется, что его настоящая жизнь когда-то завершится, что на место «смерти» придет «новое рождение», то этого «рождения» никогда по-настоящему не произойдет — ведь этим человеком руководит ненависть к жизни, бессознательное влечение к смерти [4, с. 94].

То есть «дело каждого — поступки и ответственность за них. Философия рождается из жизни каждого, кто осмелился мыслить самостоятельно» [10]. Поэтому философия Ф. Ницше для нас предстает не как справочник с законченной формой мышления, а как отклик на приглашение к философствованию: колоритному и неудобному.

Предлагаемая концепция ориентирована в большей степени на ее своевременное использование и коррекцию мировоззренчески-формообразующих процессов, нежели на то, чтобы стать крайне необходимой догмой парадигмального строя. Такой подход, безусловно, будет вызывать массу критики и может классифицироваться как «стремительность и избыточность суждений», обосновываясь на неполной готовности украинцев к таким трансформациям, в первую очередь тех, которые консервативно отстаивают церковную религиозность. Однако, выражаясь языком С. Крымского, он может быть назван принципом «третьей правды» в ситуации интеллектуального

роста и духовных требований XXI века, принципом, предполагающим вектор вертикали, восхождение к панорамному видению единого в многообразии социальных ситуаций и псевдореальностей. С высоты требований ценностного восхождения декретируется в наше время и принцип толерантности, а его духовная суть, отвечающая задачам эпохи, сводится скорее к требованиям понимания другого, чем к лозунгу терпимости, а также развития человека как проявления уникальности каждой личности и высвобождения ее бесконечной творческой энергии. Именно «ницшеанская концепция религиозности» — при ее подобной интерпретации — могла бы стать предохранителем против взрыва нигилизма в формах фашизма и тоталитаризма, предотвратить идеологическое инфицирование и саботировать «религиозный гламур», а самое главное в нашем контексте — содействовать реализации «новой религиозности». Поскольку этимологическое значение слова «relegere» — «перечитывать заново» (свое бытие) — способствует таким перспективам. Такая нестандартность этимологической семантики «религиозности» открывает новые горизонты ее сути и для современного украинца — без повиновения и поклонения, как участника процесса углубления себя в динамике собственной бытийности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адорно Т. Негативная диалектика / Пер. с нем. Петренко Е. Л. — М.: Научный мир, 2003. — С. 335–340.
2. Бродецкий О. Є. Етичний і сотеріологічний елементи у релігійному та атеїстичному екзистенціалізмі // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. — Чернівці: Рута, 2012. — № 1(7). — С. 19–25.
3. Геворкян А. Р. Ницше и метафизический пессимизм // Вопросы философии. — 2001. — № 8. — С. 157–192.
4. Ермоленко В. Орфей, Діоніс та мрії про регенерацію: філософсько-літературні сюжети XIX сторіччя // Філософська думка. — 2011. — № 1. — С. 83–98.
5. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / Пер. с фр. — М.: Политиздат, 1990. — 415 с. — (Мыслители XX века).
6. Костенко Л. Гуманітарна аура нації, або Дефект головного дзеркала / Вступ. слово Б. Якимовича. — Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2001. — 52 с.
7. Кримський С. Б. Заклики духовності XXI століття: (з циклу щорічних пам'ятних лекцій імені А. Оленської-Петришин, 2002 р.) — К.: Академія, 2003. — 32 с.
8. Лисий І. Філософська і мистецька культура. — К.: Вид. дім «КМ Академія», 2004. — 368 с.
9. Лютий Т. Нігілізм: анатомія Ніщо. — К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. — 296 с.
10. Лютий Т. Мислення Ніцше це діалог. Діалог з Богом. — URL: <http://tureligious.com.ua/taras-lyutyj-myslennya-nitshe-tse-dialoh-dialoh-z-bohom/>
11. Лютий Т. В. Українське ніцшеанство // Наукові записки. — Т. 115. Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». — К.: [ВПЦ НАУКМА], 2011. — С. 60–66.
12. Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі / Пер. з англ. — К.: Дух і літера, 2002. — 436 с.

13. Ницше Ф. Веселая наука: Философская проза/Пер. с немецкого А. Николаева. — СПб.: Кристал, 2002. — 288 с.
14. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Сочинения. — М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2006. — 848 с. — (Антология мысли).
15. Ницше Ф. Рождение трагедии: Или: еллинство и пессимизм/Пер. с нем. Г. А. Рачинского. — М.: Академический проект, 2007. — 166 с. (Философские технологии).
16. Перцев А. В. Фридрих Ницше у себя дома (Опыт реконструкции жизненного мира). — СПб.: Владимир Даль, 2009. — 480 с.
17. Тейлор Ч. Україна вже народилася з потенціалом розділення. — URL: http://tvi.ua/program/2013/06/26/homo_sapiens_vid_26062013
18. Хайдеггер М. Ницше/Пер. с нем. А. П. Шурбелева. — СПб.: Владимир Даль, 2007. — Т. II. — 457 с.
19. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв»// Вопросы философии. —1990. — № 7. — С. 143–176.
20. Шевченко В. В. Україна духовна: статті, події, явища. — К.: Світ Знань, 2008. — 572 с.
21. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствование. — СПб.: Владимир Даль, 2003. — 629 с.

СКОМОРОШЕСТВО КАК СРЕДСТВО ВОССТАНОВЛЕНИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ В ПАМЯТНИКАХ РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

Статья посвящена персонажу русского скомороха, выступающему в памятниках фольклора как средство восстановления справедливости. Данная ипостась персонажа скомороха выявляется в различных по характеру памятниках устного народного творчества — былинах, фольклорных песнях, сказках и скоморошинах. Образ скомороха в подобных произведениях фольклора может быть совершенно различным — благородным и безнравственным, человеколюбивым и циничным. Вместе с тем, общая черта представителей этого образа — способность восстановления социальной справедливости своими, особыми методами — интересная тема для исследования.

Ключевые слова: скоморошество, фольклор.

A. V. Argov

The art of scomorokh as a method of restoring a justice in Russian folklore

This article is devoted to the character of Russian scomorokh, which appears as a method of restoring justice in folklore creations. This side of scomorokh's character appears in different genres of folklore, such as bylinas, folk songs, fairy tales and scomoroshinas. The character sketch of scomorokh in those folklore creations may be completely different — high-minded and unprincipled, philanthropic and cruel. However, a common feature of scomorokh's characters is a capability to restore a social justice by his own specific means, which seems to be an interesting theme for research.

Keywords: skomorokhs, folklore.

Образ скомороха как противника зла и социальной несправедливости в памятниках русского фольклора не раз привлекал внимание исследователей [6, с. 237; 11, с. 341–343; 15, с. 111–134; 16, с. 230–235; 25, с. 54–68]. Однако данная тема прежде не подвергалась специальному рассмотрению.

Ярким примером в пользу данной точки зрения выступает былина «Вавило и скоморохи», записанная фольклористом А. Д. Григорьевым со

* Аргов Андрей Владимирович — аспирант кафедры Теории и истории культуры СПбГУКИ, andrey.argov@rambler.ru

слов пинежской сказительницы М. Д. Кривополеновой в 1899 году [6, с. 234]. Согласно сюжету былины, святые скоморохи Кузьма и Демьян встречают пахаря Вавилу и уговаривают его отправиться с ними на борьбу против некоего царя Собаки и его родственников — сына Перегуды, зятя Пересвета и дочери Перекрасы (имена персонажей указывают на их причастность к «изнаночному», «перевернутому» миру, воплощением которого в русской культуре считалось скomorошество) [12, с. 357; 13, с. 355]. Фигура царя Собаки является ярким олицетворением зла — вокруг его двора стоит «тын железный», на который насажены человеческие головы. Орудием борьбы скomorохов оказывается музыкальный инструмент — гудок,— игре на котором они чудодейственным образом обучают Вавилу. В финале былины описывается борьба скomorохов с царем Собакой и победа над ним:

Заиграл да тут да царь Собака,
Заиграл Собака во гудочек,
А во звончатый во переладец.
Еще стала вода да прибывати,
Хочет он водой их потопити.
— Заиграй, Вавила, во гудочек
А во звончатый во переладец,
А Кузьма с Демьяном приспособят.
Заиграл Вавила во гудочек,
А во звончатый во переладец,
А Кузьма с Демьяном приспособил.
И пошли быки-то тут стадами,
А стадами тут да табунами,
Еще стали воду упивати,
Еще стала вода да убывати.
— Заиграй, Вавила, во гудочек,
А во звончатый во переладец,
А Кузьма с Демьяном приспособят.
Заиграл Вавила во гудочек,
А во звончатый во переладец,
А Кузьма с Демьяном приспособил.
Загорелось инице царство
И сторело с края и до края [5, с. 745].

В итоге победы над злом правителем на территории побежденного врага становится пахарь Вавило.

Для нас в данном случае важно, что для победы над царем Собакой Вавиле приходится стать скomorохом. Именно скomorошья «игра» оказывается единственным действенным средством уничтожения мирового зла.

Те же представления можно обнаружить в сказке «Дивный гудочек» [26, с. 381–384]. Согласно сюжету сказки двое детей — Романушка и Восьмуха — отправляются в лес за ягодами в надежде получить в подарок привезенный отцом из-за моря атласный пояс, обещанный тому, кто наберет больше ягод. Романушка набирает больше ягод, а Восьмуха, желая завладеть корзинкой брата, убивает его и скрывает его тело в болоте, где вскоре начинает

расти кудрявая рябина. На этом болоте останавливаются скomorохи, и их поводырь Вавило мастерит из рябины гудок с погудалом (смычком). Когда Вавило начинает играть, гудок поет голосом Романушки о постигшей его судьбе. Скоморохи идут в деревню, и дают поиграть на гудке отцу и матери Романушки, а также Восьмухе, которую наказывают, превращая в ворону. В финале сказки скomorохи оживляют Романушку своей песней.

В данной сказке скomorошья «игра» также оказывается средством восстановления справедливости. Скоморохи как бы изначально «уполномочены» карать виновных и возвращать жизнь невинно убитым.

Необходимо сказать несколько слов о музыкальном инструменте — гудке, — фигурирующем в обоих памятниках. Игра на смычковом инструменте использовалась в различных культурах народов Востока как лечебное средство. Такова абхазская традиция игры на апхьарце, известная и среди других адыгских народов, а также у грузин, армян, балкарцев и осетин [24, с. 50]. Подобная практика существует у казахских шаманов, использующих в магических целях кобыз (кобуз) [1, с. 112–114]. Казахские народные песни, — кюи, — исполняемые под аккомпанемент кобыза, повествуют о создании этого инструмента легендарным Коркутом [10, с. 165–166], который также был знахарем [10, с. 161–162]. Так, в одном из вариантов «Коркут-кюя» пелось о том, как звуки кобыза отгоняли смерть от героя, и лишь когда музыка прекратилась, смерть одолела Коркута [10, с. 166–167]. Согласно Т. М. Джани-Заде, традиция музыкальных мероприятий при дворе арабских халифов династии Аббасидов — маджлисов — наложила запрет на смычковые инструменты ввиду их причастности шаманизму [8]. Известный исследователь древнерусских музыкальных инструментов В. И. Поветкин полагает, что русская традиция игры на гудке восходит к центральноазиатскому культу лошади [20, с. 298–299]. Подобные представления отражены и в самой былине как ассоциация понюгальца (кнута) с погудальцем (смычком), а также вожжей с шелковыми струнками [18]. На близость русского гудка к культу лошади указывает и народное название подставки для струн — «кобылка» [19, с. 298–299]. Таким образом, можно предположить, что в Древней Руси, так же, как и у народов Кавказа и Средней Азии, гудок бытовал в качестве средства народной медицины и, соответственно, считался магическим орудием, что и стало причиной его изображения в руках скomorохов в обоих памятниках.

Еще одним пример подобного мировоззрения показывает былина «Добрыня и Алеша». Согласно сюжету былины, Добрыня Никитич, отправляясь в далекий поход, завещает своей жене Настасье Микуличне ждать его возвращения несколько лет — три, шесть, девять или двенадцать [6, с. 58, 185; 23, с. 50]. По истечении этого срока или в результате получения иных свидетельств о смерти Добрыни — отсутствия его писем, пришествия его коня и «погуркивания» залетевшим голубем о случившемся — жена богатыря имеет право выйти замуж во второй раз за любого выбранного ею человека, кроме «крестового братца» Добрыни — Алеша Поповича. Последний приносит матери Добрыни ложную весть о смерти ее сына, а также прибегает к помощи князя Владимира, который вынуждает Настасью Микуличну выйти

замуж за Алешу. Добрыня возвращается домой, приходит на свадьбу собственной жены в обличье скomorоха (иногда «гудочника», калики или даже в богатырских доспехах) и увеселяет гостей игрой на гусях, гудке или рожке [17, с. 106, 111]. По игре или по перстню, брошенному Добрыней в кубок невесты [6, с. 185], последняя узнает мужа и кается в нарушении обещания. В финале былины Добрыня наказывает Алешу, но причиной наказания выступает не сватовство к Настасье Микуличне, а ложная весть о смерти богатыря, принесенная его матери. В итоге Алеша, не выдержав бесчестья, отправляется «в чужую дальнюю сторону» или затворяется в монастыре [23, с. 54].

Данная былина представляет собой реализацию сюжета «Муж на свадьбе своей жены» [23, с. 54]. Исследователями неоднократно отмечалось сближение в былине мотивов отбытия Добрыни и путешествия в загробный мир [17, с. 109; 22, с. 201; 21, с. 16]. Возвращение же его в обличье скomorоха также связывается с пребыванием в «ином мире» [17, с. 105–121].

В данной былине прослеживается мысль о том, что в борьбе с ложью и социальной несправедливостью простых богатырских методов оказывается недостаточно. Только став скomorохом (в вариантах, где Добрыня, идя на пир, принимает обличье калики или одевает богатырские доспехи, также присутствует мотив скomorошней «игры») главный герой оказывается способен изменить ситуацию, санкционированную самим князем.

В подобном же свете может выступать скomorошина «Про гостя Терентища», наиболее полный вариант которой содержится в сборнике Кириши Данилова [9, с. 15–19]. Согласно сюжету памятника, богатый купец по имени Терентий отправляется на поиски врачей по просьбе жены, одолеваемой специфической «болезнью»:

Расходился недуг в голове,
Разыгрался утин в хребте,
Пустился недуг к сердцу,
А пониже ее пупечка,
Да повыше коленечка,
Межу ног килди-милди [9, с. 16].

Терентий встречает скomorохов и рассказывает им о случившейся беде, что вызывает у тех недвусмысленную реакцию:

Веселые молодцы догадались,
Друг на друга оглянулись,
А сами усмехнулись... [9, с. 17].

Скоморохи предлагают Терентию помощь, прося платы, которую тот незамедлительно вручает в количестве ста рублей. Далее все трое отправляются на рынок, приобретают «шелковый мех» и «червленной вяз, а и дубину ременчетую, половина свинцу налита», сажают Терентия в мешок и несут его к нему домой. Придя к дому Терентия, они сообщают его жене, что видели его обезглавленным, в связи с чем та приглашает скomorохов сыграть и спеть песню «про гостя богатова, про старого б... сына, и по имени Терентишша:

во дому бы его век не видать!». Скоморохи исполняют ее просьбу, призывая «шелковый мех» услышать слова жены, и начать лечить ее «червленым вязом». Купец действует по совету скоморохов, выгнав «недуг»:

Посмотрит Терентишша
На кровать слоновых костей,
На перину на пуховую,
А недуг-от пошевеливается
Под одеялом соболиным.
Он-то, Терентишша,
Недуга-то вон погнал,
Что дубиною ременчетою;
А недуг-от не путем в окошко скочил,
Чуть головы не сломил,
На корачках ползает,
Едва от окна отполоз.
Он оставил, недужишша,
Кафтан хрущетою камки,
Камзол баберековой,
А и денег пятьсот рублев [9, с. 19].

По окончании предприятия Терентий награждает скоморохов «за правду великую» еще одной сотней рублей.

В данном памятнике скоморохи сразу видят обман там, где главный герой его не подозревал. Любопытно, что в данном памятнике, как и в былинке «Добрыня и Алеша», мотив физической расправы оказывается невозможен без скоморошьей «игры».

Песня о грабеже скоморохами «богатой бабы», приведенная И. Д. Белявым, тоже может быть рассмотрена в подобном плане:

*Веселье по улицам похаживают,
Гудки и волынки понашивают,
Промежду собой веселы разговаривают:
Да где же веселым будет спать ночевать?
Мы ночуем у старой бабе во келейке;
У старой бабе во келейке беседашка была,
Промежду собой старухи разговаривали,
У кого денег полтина, у кого две, три,
У меня ли у старой бабы есть четыреста рублев,
В подполье на полке в кубышке лежат,
Веселье-то ребята злы догадливые:
Ай один начал играть,
А другой начал плясать,
А третьей веселой будто спать захотел,
Он и ручку протянул,
Да кубышечку стянул.
Мы пойдёмти-ко, ребята,
под ракитов куст,
Станем денежки делить,
Стару бабу хвалить:*

*Ты живи, баба, подоле,
Ты копи денег поболе;
И мы двор твой знаем,
Опять зайдем;
Мы кубышку твою знаем,
Опять возьмем;
А тебя дома не найдем,
И двор сожжем* [4, с. 85–86].

Образ богатой старухи, хвастающей своим состоянием в силу недалекого ума, скорее всего, воспринимался в народной среде негативно. Здесь методом восстановления социальной справедливости в специфическом народном понимании, как и в предыдущих памятниках, является ограбление, не возможное без скоморошье «игры».

В подобном же плане может выступать «Слово о вере христианской и жидовской», опубликованное Н. С. Тихонравовым в двух вариантах [14, с. 66–78]. По сюжету памятника в некоем городе затевается религиозный спор между представителями христианства и иудаизма о том, чья вера лучше. Согласно уговору, проигравшая сторона должна принять веру победителей. Иудейская сторона избирает для спора «единого жидовина мудраго и премудраго человека именем Тараску», христиане же, не найдя ему достойного соперника, согласились на участие вызвавшегося скомороха, «пьяницу, голыша кабацкого», плешивого и одноглазого, решившего добыть себе «немалую честь». На сомнения христианского князя относительно компетентности скомороха в философских вопросах, последний ответил: **«Княже мой, господине! и христиан обманывать надобно умеючи; збодливого обманить, а середняго возвеселить, а скупаго добра и податливаго учинить. А, не учась и у христиан ничего не добыть и головы своей не прокормить. И то, господине, учился памятно и по книгам отчасти»** [14, с. 74].

Приведем фрагмент описания спора во втором варианте памятника:

И сташа оба прямо друг друга молча; Тараска жидовин нача скрытые премудрости творити: подняв руку высоко, и помысли: кто сотвори небо? И скоморох помысли в себе: «Хочет меня в голову ударить»; и махнул рукою по земли и помысли: «Ты-де меня в голову, а я тебя по боку». Тараска же мысляше: «Я де указал вверх рукою — кто сотвори небо? а он, махнул рукою — тот де и землю; и он ту мою загадку отгадал: тот же будет судити и на земли.» Тараска же устави перст един концем к скомороху и помысли: «Бог един сотвори человека единого Адама.» А скоморох помысли «что де аз крив и он хочет и другой глаз выколоть», и постави ему концем два перста и мыслями: «Я де тебе и оба выколю». Тараска же мысляше: «Аз де загадал, что Бог сотвори Адама, а он де казал: тойже сотвори и Евву»... Тараска же подъя руку, един перст скорча, выше головы скомороховы и помысли: «Чего ради беси все крюками?» Скоморох же помысли: «Так он хочет меня одною рукою за волосы поднять.» Скоморох же, подъя обе руки кверху, и помысли: «Ты де меня одною рукою, а я тебя обеими стану драть.» И нача скоморох Тараску за волосы драть и волочить; и, поволоча ринул его от себя о землю.

Жидовин же воста от земли и помысли: «Я де подумал, что беси в день страшный суда будут с крюками; а он мне и отгадал: ангели де их тако мучили и с небеси в преисподнюю сверзали... [14, с. 74].

Далее Тараска предлагает доказать превосходство веры количеством праздников. Скоморох соглашается, предлагая, в свою очередь, считать праздники, вырывая волосы из бороды соперника. Начиная перечислять первым, скоморох сначала вырывает у Тараски по одному волоску, а потом хватает его за бороду, и начинает рвать ее, в результате чего последний решает ретироваться [14, с. 72, 76–78].

Здесь вероломное физическое покушение скомороха на еврейского философа оправдывается справедливостью борьбы с иной верой, негативный образ которой имел место в народной среде.

Следует заметить, что в некоторых из приведенных памятников сама фигура скомороха, побеждающего зло, не является однозначно положительной и изначально не противопоставляется злу как таковому. В песне о грабеже скоморохами «богатой бабы» главные герои — воры и мошенники, добывающие средства к существованию путем обмана простого населения. То же самое можно сказать и о скоморохе в «Слове о вере христианской и жидовской». В скоморошине «Гость Терентьище» скоморохи, пользуясь простотой купца, не понимающего причины «болезни» жены, требуют за свою услугу сто рублей, и притом устраниют «недуг» руками заказчика.

Обратим внимание на то, что в былине «Вавило и скоморохи» и сказке «Дивный гудочек» скоморохи побеждают зло своим волшебством, тогда как в былине «Добрыня и Алеша», «Слове о вере христианской и жидовской», скоморошине «Гость Терентьище» и песне о грабеже скоморохами «богатой бабы» ни о каких сверхъестественных способностях скоморохов напрямую не говорится, но при этом путь к победе абсолютно нестандартен. Возможно предположить, что в целом скоморошество, как и колдовство, воспринималось в русской традиционной культуре как некое специфическое средство воздействия на окружающий мир, которое можно использовать как во благо, так и во вред другим. Причину возникновения подобных представлений, вероятно, следует видеть в том, что социальный институт скоморошества, по мнению большинства исследователей, изначально был связан с языческим культом [4, с. 70–76; 20, с. 297–298; 2, с. 3–4; 7, с. 317; 16, с. 212–216; 17, с. 102–104; 3, с. 46–50; 6, с. 22]. Можно предположить, что с течением времени скоморохи, утрачивая в глазах людей непосредственную связь с волшебством (подобным тому, которое мы обнаруживаем в сказке «Дивный гудочек»), так или иначе сохраняли ореол «непростых людей», способных к поступкам, невозможным для других.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бартольд В. В. Турецкий эпос и Кавказ// Книга моего деда Коркута. — М.; Л., 1962.
2. Барщевский И. Несколько слов из истории искусства скоморохов. — Ростов Ярославский, 1914

3. Белкин А. А. Русские скоморохи. — М., 1975.
4. Беляев И. Д. О скоморохах // Временник общества истории и древностей российских. — М., 1854. — Кн. 20.
5. Былины / Сост., вступ. ст., вводные тексты В. И. Калугина. — М.: Современник, 1991.
6. Власова З. И. Скоморохи и фольклор. — СПб., 2001.
7. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. — Т. 1. — Харьков, 1916.
8. Джани-Заде Т. М. Арабский уд в музыкальной культуре исламской цивилизации // Электронный журнал «Исследовано в России». 2002. № 5. С. 2053—2063. URL: <http://zhurnal.gpi.ru/articles/2002/184.pdf> (дата обращения: 11.03.14).
9. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. — М., 1977.
10. Жирмунский В. М. Огузский героический эпос и Книга Коркута // Книга моего деда Коркута. — М.; Л., 1962.
11. Зимин А. А. Скоморохи в памятниках публикации и народного творчества в XVI в. // Из истории русских литературных отношений XVIII–XX веков. — М.; Л., 1959.
12. Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. — Л., 1984.
13. Лихачев Д. С. Смех как мировоззрение // Лихачев Д. С. Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение и другие работы. — СПб., 2001.
14. Летописи русской литературы и древности. — М., 1859. — Т. 3.
15. Морозов А. А. М. Д. Кривополенова и наследие скоморохов // М. Д. Кривополенова: Былины, скоморошины, сказки / Ред., вступ. примечания А. Морозова. — [Архангельск], 1950.
16. Морозов А. А. Скоморохи на севере // Север: Альманах Архангельского отделения Союза советских писателей. — [Архангельск], 1946.
17. Новичкова Т. А., Панченко А. М. Скоморох на свадьбе // Генезис и развитие феодализма в России: Проблемы идеологии и культуры. — Вып. 10. — Л., 1987.
18. Поветкин В. И. Вначале был гудочек // Чело. — Новгород, 1997. — № 1(10). URL: <http://bibliotekar.ru/rusPovetkin/4.htm> (дата обращения: 11.03.14).
19. Поветкин В. И. Новгородские гусли и гудки: опыт комплексного исследования // Новгородский сборник: 50 лет раскопок Новгорода. — М., 1982.
20. Пономарев А. П. Памятники древнерусской учительной литературы. — СПб., 1897. — Вып. 3.
21. Путилов Б. Н. Эпическое сознание и эмпирическая достоверность // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. — Београд, 1970. — Кн. 36. — Св. 1–2.
22. Селиванов Ф. М. Изображение человека в былинах // Фольклор: Поэтическая система. — М., 1977.
23. Созонович И. П. К вопросу о западном влиянии на славянскую и русскую поэзию. — Варшава, 1898.
24. Хашба И. М. Абхазские народные музыкальные инструменты. — Сухуми, 1967.
25. Шептаев Л. С. Русское скоморошество в XVII в. // Уч. зап. Уральского ун-та. — Вып. 6.: Филологический. — Свердловск, 1949.
26. Шергин Б. В. Древние памяти: поморские были и сказания. — М., 1989.

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ XVIII ВЕКА: СИМВОЛЫ И СМЫСЛЫ

В статье исследуются фрагменты русской культуры в контексте духовно-эстетической и духовно-нравственной проблематики, генезиса культурно-религиозных смыслов. Исследуется семантическая природа изобразительных категорий и символика «черного цвета» на примере портрета Петра I кисти И. Н. Никитина. Отмечается необходимость при анализе классического и авангардного искусства опираться на фундаментальные сферы древнерусской культуры, ее литургико-сотеариологические, нравственно-психологические и анагогические основания.

Ключевые слова: образ, семантика, икона, культура, духовно-телесная целостность, Богопознание, богословие.

M. N. Tsvetaeva

From the History of Russian art Culture of XVIII th century: symbols and senses

The article examines episodes of Russian culture in the context of spiritual, aesthetic and moral problems, investigates the genesis of religious meanings in culture. Article also explores the semantic categories and Fine creature symbolism of «black» color on the example of I. N. Nikitina's portrait of Peter the Ist. The paper notes that the analysis of classical and avantgarde art is necessary to rely on the fundamentals of Old Russian culture, its liturgy, soteriological, moral and psychological anagogically base.

Keywords: image, semantics, icon, culture, spiritual and bodily integrity, theosis, theology.

Специфика культурно-исторического развития России, осознание ее национальной самобытности, выраженной в особенностях геополитического, этнополитического и религиозного фактора, включение в общемировой процесс развития требуют досконального и тщательного осмысления каждого культурно-исторического периода, отражающего общественно-индивидуальное развитие, национальную психологию, ее «соборный» портрет и непо-

* Цветаева Марина Николаевна — доктор культурологии, профессор кафедры Музейного дела и охраны памятников Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, mtsvetaeva@rambler.ru

вторимость ликов. Из исторического опыта известно, что смысл подлинного образования, просвещения и воспитания заключен в развитии личности на основе духовно-нравственных ценностей. Попытка взглянуть на историю России в контексте православных, этико-эстетических идей позволяет понять трагический опыт историко-социального и экономического бытия.

В понятие «культура» религиозное сознание вкладывает два смысла, онтологически взаимодействующих друг с другом. Первый — это связь с культом (для России — с Православием). Второй — «возделывание», «окультуривание» души Духом, преобразование ее, подобно горчичному семени, о котором говорится в Евангелии, поэтому содержанием культуры является не столько гуманитарная или материально-техническая сфера, не столько искусство или наука, богословие или философия, а сам человек — его рождение, жизнь, смерть и вечность. По мысли митрополита Антония Сурожского, православная культура отвечает на сущностные вопросы, вне которых жизнь теряет свой смысл, свое важнейшее измерение, становясь жизнью в плоскости, без глубины, жизнью в двух измерениях пространства и времени. Вне их она превращается в жизнь, довольствующуюся только видимым и физическим, в котором мы не обнаруживаем всей безмерности мира [1].

Учитывая духовный авторитет России, ее роль и место в мировом сообществе, непрестанный диалог с миром, необходимо взглянуть в прошлое и познать национальный опыт. Религиозное искусство задает онтологические направления, определяет важнейшие антиномии, помогающие осмыслить исторические этапы и формы развития, классический и авангардный период культуры. При исследовании канонических, традиционных и креативных форм художественного мышления, при осмыслении духовно-эстетических основ необходимо опереться на многоплановость религиозного познания, выраженную в древнерусской культуре. Через троическое мироустройство и богообразие души, через христоцентризм религиозное искусство помогает понять, по выражению В. Лепяхина, «богочеловеческий реализм» (см. об этом [2]) и онтологию человека; увидеть смысл его страданий, призванность и миссию; увидеть смысл жизни и смерти как преодоления «порога пространственности» (архимандрит Софроний Сахаров). Св. Отцы призывали к познанию сокровенного и невидимого не извне, а изнутри, через реально существующий мир, его символы — исходить «из троицы в себе».

Особый интерес представляют кризисные и переломные эпохи, отражающие смену культурных вех, национальных приоритетов, духовно-нравственных представлений, к которым относятся рубежи эпохи, например, XVIII век. Данный период, его культура, история, эстетические идеалы, несмотря на обширные исследования по всем сферам общественной и гуманитарной науки, еще недостаточно изучены с точки зрения духовно-эстетических христианских ценностей, принципа богословско-эстетической целостности. Необходимо выявить достоинства и пороки историко-социального развития, раскрывающие противоречивость духовно-этических смыслов, в художественных символах и образцов искусства. Сопоставляя русскую и европейскую культуру, по-новому осмыслить мировоззренческие модели, художественные картины мира, антиномический диалог с Западом, выявляющий особенности

национального мышления, ввести многие сферы, разработанные в христианском мировоззрении и древнерусской культуре. Речь идет о традиционных для понимания не только православной, но и светской культуры направлениях: сотериологическом, онтологическом, символическом, нравственно-психологическом, анагогическом.

Для национального самопознания понимание целостности и единства бытия, осознание всемирности и универсальности языка культуры, как и понимание творческой неоднозначности, противоречивости человеческих деяний в историко-художественном развитии, оценка их видимых и невидимых, явных и сокрытых достижений, успехов и «провалов» с точки зрения духовно-исторических перспектив требуют глубинного погружения в онтологию культуры. В деле созидания человека, его духовно-нравственного преобразования для русской традиции все внешнее, предметное, материальное, рационально-позитивное являлось всегда лишь символом, способом познания сокровенного и невидимого, тайн духовной жизни.

Культура Нового времени, как известно, затронула многие сферы общественно-политической, нравственно-религиозной, социально-экономической и художественной жизни. Во многом изменился уклад жизни, система ценностных измерений. Через культуру, искусство, семантику дворцового этикета, предметно-пространственной среды и семиосферу культуры можно выйти на проблемы семиосферы души и духа русского дворянства, определить его место в русской и европейской культуре; раскрыть возвышенное и благородное, интеллектуально-утонченное и, по-своему, драматическое мировосприятие. Через культурологический и семиотический анализ предметно-материального бытования культуры раскрываются многогранные аспекты человеческой жизни: сфера повседневного и праздничного, аристократического и салонного, национального и общечеловеческого. Исследуя стилистическую природу явлений в идеях барокко и классицизма, мы приобщаемся к важнейшим универсалиям, эмоционально-психологическим и мировоззренческим аспектам. Через семантику предметного мира, модели жизни «дворца-вселенной» как домостроительства государства раскрываются многоаспектные явления, характерные для данной эпохи, в которых идеи разума, прогресса, культа Природы и Гармонии сочетались с театрализацией и чувственностью, мистической отрешенностью и брэнностью бытия, игрой, карнавалом и «иллюзией беспечного праздника». Секуляризация, отраженная в культуре, сформировала сложную конфигурацию духовно-эстетической жизни, нравственных приоритетов и человеческих взаимоотношений.

Как известно, европейское барокко, пришедшее на смену Ренессансу, обозначило конфликтность, дисгармонию, противоречивость внешнего и внутреннего бытия. Излюбленный прием — воплотить контрасты, национальные, классовые, эмоционально-психологические, эстетические: смех, ярость, грубость, нежность, высокое и низкое, репрезентативное и камерное. Настаивая на непостижимости, брэнности земного, его бесконечности и множественности, причудливым образом сочетая порок и добродетели, переплетая красоту и уродство, барокко было всеядно. Жадно коллекционируя лица, характеры, темпераменты, пластические интонации, эффекты чувственного, упивалось

земным и вещным, портрет и натюрморт стали любимыми жанрами в голландском и испанском искусстве. В психологии барокко отражалась жажда впечатлений, стремление к научному и рациональному постижению — собиранию коллекций, составлению словарей, справочников, энциклопедий; перемешиванию «великого» с «малым», соединению взгляда в микроскоп с телескопическим взглядом на мир. Синтез архитектуры, живописи, графики, садово-паркового и музыкально-театрального искусства отражал идею дворца-вселенной. Власть, дворцовый этикет, его мода, вкусы, формировали новую эстетику эпохи, попытку трансформировать человеческую личность.

По многим кардинальным направлениям древнерусской культуры и мирозерцания эстетика барокко противостояла национальным традициям — религиозному благоговению, умиротворенности, монументальной статике, целомудрию и смиренной грации. Западноевропейский стиль требовал иного устройства и душевной пластики. Христоцентризм, соборность, обратная перспектива, художественно отражающие ценности Православия, сотериологический тип мышления, вытеснялись деизмом, его абстрактной бесконечностью и эгоцентризмом. Дух рационализма и прагматизма не сочетался с благоговейным и молитвенным предстоянием, он вел к борьбе и отторжению, неизбежно порождая путь к «расколам» и «измам» XX века. Дух петровского барокко, связанный с идеями русской Реформации, обнажил диалог культур — православия, протестантизма и католичества; выразил энергию реформ и сильной власти. Живописный и скульптурный портрет стал формой анализа, образом времени, отразив его философию. Темный фон в портретном искусстве символизировал падение с небес, отделение части от целого, Петра I от многих, кто остался верен традициям, кто по-иному мыслит, видел и чувствовал, кто не отринул православных ценностей. Часть русской интеллигенции, симпатизировавшей Западу, к особой заслуге Петра относил то, что он приближает создание Вселенской Церкви, соединяет Россию с Европой и разрушает Православие. Но отвержением Православия невольно или вольно отвергалась духовная миссия России, онтология ее пространства — быть хранителем веры и миротворцем. Искусство в начале XVIII века показало эту черную завесу, темный фон в портретах, заговоривший о новой «эре» — деизме.

Обращаясь к истокам дворянской культуры, мастера Серебряного века обращались к петровской эпохе, к личности Петра I, черпая в нем и силы и вдохновение. В этом отношении интересны работы русских пенсионеров, пророчески запечатлевших дух времени и образы петровских сподвижников. Сформированных на древнерусской культуре, их привлекал внутренний мир человека. Наиболее характерны в этом отношении произведения И. Н. Никитина, гениально выразившего дух петровских преобразований. В лучших своих работах («Портрет Петра I в круге», «Напольный гетман», «Портрет канцлера Г. И. Головкина»), художник старался проникнуть в «сокровенное», в невидимую суть человека, быть молчаливым ее созерцателем. Он умел оставаться наедине с моделью, избегая внешнего, приемов идеализации, характерных для барокко, — эффектности поз, блеска, «парада» материальной фактуры. Преодолевая европейский этикет, необходимость в гордых позах,

«притушенность» недостатков, античную героиню и атрибутику, он запечатлевал модель во внутренней тишине, сосредоточиваясь на тайне ее жизни, сплаве добродетелей и пороков. Изображая Петра I — не торжественного и не велеречивого, без орденов и мантии, Никитин, может быть единственный в русском искусстве, увидел душевные раны императора, почувствовал в нем глубоко страдающую личность. За умом, волей, энергией Отца Отечества, Петра Великого, Императора Всероссийского проглядывает двойственность, «раздор» души, ее одиночество — крестное бремя страстей и власти. В этом смысле особая драматургическая и онтологическая роль принадлежит черному цвету. В портретах XVIII века изображение лица на черном и темном фоне обнаружило два онтологически противоположных понятия — свет и тьму. Темный фон, пришедший на смену золотому сиянию иконописи, ее светочности, означал «падение с небес», сошествие в земную юдоль. Влияние протестантизма и новой идеологии раскрывалось в изменении ценностей, в предпочтении земного и прагматического божественному и сверхреальному. Отказавшись от Божественного первородства, человек окружил себя тьмой.

Связанный с жестокостью многих революционных преобразований, черный цвет стал метафорой власти, о которой спорили западники и славянофилы. Лицо Петра, изображенное художником в черно-белом круге, воплощало онтологию реализма — образ мучителя-преобразователя, жертвы-палача. Как символ ада и страстей, «обугливавших» душу, черный цвет передавал философию власти в пространстве русской действительности, служил символом разъединений — религиозных, нравственных, социально-психологических, классовых, став символом автономии и «вне». Композиционный круг — символом вечного духовного противоборства, драмы души — существованием «между» жизнью земной и небесной.

Вглядываясь в семантику петровского времени и века Просвещения в контексте катастроф, трагических испытаний и потрясений XX века, всех ужасов революций и террора, войн, тоталитаризма и ГУЛАГа, образа «звероподобного человека», неоднозначным, но провидческим становится приговор личности Петра I, произнесенный Л. Н. Толстым в работе «Совесь Земли русской»:

С Петра I начинаются особенно поразительные и особенно близкие и понятные нам ужасы русской истории. Беснующийся... зверь четверть столетия губит людей, казнит, жжет, закапывает живых в землю, заточает жену, распутничает, пьянствует, сам, забавляясь, рубит головы, кощунствует... ящиком с водкой — славит Христа... разоряет Россию и казнит сына... и не только не поминают его злодейств, но до сих пор не перестают восхваления доблестей этого чудовища, и нет конца всякого рода памятников ему (цит. по: [3, с. 214]).

Уже в других красках И. Э. Грабарь высказывает мысль, что каким бы исполином ни казался нам Петр Великий, он

...не произвел такого переворота, какой мы склонны ему обычно приписывать,— он вовсе не перевернул вверх дном всю Русь. Многое из того, что как-то по привычке принято считать в числе Петровых дел, было либо основательно

подготовлено его предшественниками, либо даже просто задолго до него введено. Даже в области искусства, и в частности в зодчестве, переворот был только кажущимся (цит. по: [3, с. 214]).

Противоположная литургико-сотериологической целостности, задачам творения, метафизика черного цвета раскрывается в древнерусской культуре, в таких иконописных сюжетах, как «Сошествие во ад», «Воскрешение Лазаря», «Чудо Георгия о змие», символизируя ад, смерть, безблагодатное пространство, максимально удаленное от Бога, внешнюю тьму, завесу, тайну, отделяющую нас от невидимого. Пророчески ад воплощался в антииконном мире и искусстве революции. Лишенный света, черный цвет есть «благовестие» ниоткуда: весть революции. Н. А. Бердяев назвал картину К. С. Малевича «Черный квадрат» «демонической иконой кубизма». Апофатический символ «ничто» — отсутствие бытия, молитвы, воплотивший идею «новой веры», ее «аскесу»; идеи схоластики и схоластических конструкций. Из оперы «Победа над солнцем», пролог к которой написал В. Хлебников, текст Крученых:

Мы вольные
Разбитое солнце
Здравствует тьма!
И черные боги
Их любимца — свинья!

...как необычайно жизнь без прошлого
С опасностью но без раскаяния
и воспоминаний...
Забыты ошибки и неудачи
надоедливо пищавшие...

Символизм черного олицетворял зло: духовное, психологическое, телесное, оно стало знаменем искусства Новой эры. Светотень, впервые разработанная в западноевропейской живописи как важнейшее средство психоанализа, обнажила двойственность и трагическую противоречивость человека и мироздания. Светотень указывала на божественное и демоническое в образе души, стала средством реалистического искусства, его аналитики. Герои, низринутые с небес, погружались в черное, символизирующее и страсти, и будущий раскол; путь к мнимостям и бунту. И в этом контексте черный цвет при всей несхожести творческого метода многих мастеров, незримой духовной нитью связывая полотна И. Е. Репина «Отказ от исповеди», погружающий во мрак главного героя, и «Черный квадрат» К. С. Малевича. Размышляя о судьбах художников, их биографии, мировоззрении, онтологии творчества и авангардных формах мышления, необходимо понять духовную и душевную природу «квадратных наваждений», «духовного озарения».

Таким образом, эволюция художественной культуры от иконы до авангарда раскрывала духовную композицию истории, «распятия идеями», высказывая все «за и против» в этом стародавнем споре о земном и небесном, духовной нищете и богатстве. Познание человеческой личности, многие «больные» для русской истории вопросы прозвучали в творчестве выдающихся мастеров

XVIII–XX века. В образах искусства прозвучали важнейшие для современности проблемы свободы, истинного и ложного либерализма, философии богатства и образования. И вместе с тем в данной эпохе отражаются фундаментальные для национальной традиции основы благотворительности, социального сострадания, понимания чести и достоинства русских аристократов и дворян.

Анализируя блестящий тип русских аристократов, необходимо упомянуть о духовных истоках, сформировавших их нравственные и патристические чувства. В пригородных и городских особняках русского дворянства, например, в семантике Строгановского дворца, его предметно-пространственной среде, представлен в культурно-историческом и художественном контексте дворянский род, опыт жизни конкретных людей, их художественно-научная миссия, делающая зримыми ценности и идеалы эпохи. В этом смысле огромная роль принадлежит А. С. Строганову, собравшему известных и начинающих художников, он сыграл решающую роль в судьбе А. Н. Воронихина — автора Казанского собора в Санкт-Петербурге. Важно то, что А. С. Строганов был не только Президентом Императорской Академии Художеств, первым русским коллекционером и создателем первой картинной общедоступной галереи, но и донатором нового храма в столице Российской Империи, который стал смыслом и целью его жизни. В культурном пространстве XVIII века Петербурга Строгановский дворец стал отражением петербургской культуры, петербургского стиля, оказав влияние на развитие городской среды, специфику поведения, общения, образа жизни, внешнего облика и повседневного ритуала петербургских аристократов.

В трудах Н. М. Карамзина, В. О. Ключевского, Н. М. Колмакова С. В. Бахрушина представлена история рода Строгановых, который в течение 500 лет был движущей силой в процессе становления русского государства, подарил России многих мощных промышленников, деятелей государственного масштаба, меценатов, благотворителей, ученых, коллекционеров, иноков. Таким образом, история конкретных людей становится историей России, зеркалом русского просвещения, гуманизма, меценатства, дающей повод к размышлению о современности, богатстве и смысле жизни.

Обращаясь к разнообразным источникам и фундаментальным трудам историков, философов, культурологов, литературоведов, отечественных и зарубежных искусствоведов, ведущих ученых, занимающихся разработкой как общих, так и отдельных специфических проблем искусства, мы видим, по мысли Ж. Бодрийяра, «скрещивание» идей с концепцией предметно-пространственной цивилизации, материальной среды. Для исследователя русской культуры XVIII века особую ценность представляют архивные и иконографические материалы Государственного Эрмитажа; музеев-заповедников «Петергоф», «Царское Село»; Государственного Русского музея; Строгановского дворца; Российского государственного архива; Российской национальной библиотеки; мемуарная литература и биографические источники, позволяющие сочетать разнохарактерные линии историко-художественного и богословско-культурологического подхода.

Предметно-пространственная среда дворцового интерьера XVIII века раскрывает новые принципы мироощущения, семантику бытия в про-

странстве внешнего и внутреннего интерьера. Культурология нуждается в освоении целостного духовно-эстетического анализа. Эволюция любого жанра и вида искусства отражает динамику национального духа и принцип антропоморфности как основы архитектоники жилого пространства, его национальных и социальных особенностей, репрезентирующих функцию власти, назначение царских резиденций как регламентированного ритуала и ежедневного поведения. Опираясь на фундаментальные теоретические основания современной культурологии и богословия, материального мира как образа мира духовного, мы погружаемся в социально-этический и художественный портрет эпохи, космологически цельное мировоззрение людей. Модели парадных пространств, выраженных в красках, формах и материалах, дают осознать широкий спектр культуры, увидеть историю костюма, декоративно-прикладного убранства, мебели, посуды, ювелирного искусства. Из культурно-семантического обзора при тщательном анализе не выпадает ни одна деталь, ни один образ или элемент культурной среды, включая такие архитектурные компоненты интерьера как стены, кровля, двери, окна, живописные плафоны, жирандоли, канделябры. Изменения в художественной культуре неизменно связаны с изменением и лингвистического языка, появление новых терминов, понятий и смыслов, воздействующих на сознание, с анализом и погружением в идеи и образы различных исторических эпох. Традиции античности, Возрождения, барокко, классицизма осваивались не только деятелями культуры, философами, художниками, архитекторами, литераторами, театрами, но и различными социальными слоями — духовенством, дворянством, купечеством. Исследуя декоративное убранство интерьера барокко, рококо и классицизма, мы постигаем проблему гармонии и красоты как образа внутреннего жизнеустройства — появление в интерьере дома или дворца неожиданных, экзотических вещей, антиков было способом самовыражения хозяина, в котором отражался и культурный синтез, и диалог культур. Таким образом, полисеманτικότητα предметно-пространственной среды становится свидетельством не только эстетических, престижно-социальных, но и мемориальных, сакральных и маргинальных функций, вынося вовне телесные и душевные качества владельца, его способности и идеи, эстетическое взаимодействие создателя и заказчика.

Искусство XVIII века пророчествовало о семье, о единстве и разрывах. В интимно-камерных и лирических портретах А. М. Матвеева, И. Я. Вишнякова, И. П. Аргунова и В. Л. Боровиковского отражалась душа, многоликость мира частного человека. Подлинность и нежность чувств сочетались с холодной манерностью, куртуазной элегантностью и пустотой, вера — с иронией, глубокая рефлексия — с праздностью.

Как важно взглянуть в портреты образованных людей, «русских европейцев», почувствовать их внутренний мир, духоустройство, под маской этикета и галантности разглядеть подлинное и мнимое, оценить плоды просвещения в контексте христианских смыслов. Интересны в этом отношении парные портреты А. П. Струйской и Н. Е. Сруйского, исполненные в 1772 году Ф. С. Рокотовым. Портреты писались в Москве и приурочивались к женитьбе Струйского на Александре Петровне Озеровой. К приезду молодых в Рузаевке

был построен дом, по преданию, его строил В. В. Растрелли. Сам Струйский писал стихи, коллекционировал произведения изобразительного искусства. Был архитектором. Из трех церквей в его имении, две были построены по его чертежам. В Рузаевке имелась сельская типография, где Струйский печатал свои стихи и книги, преподнесшиеся в подарок Екатерине II. Об эстетических вкусах Струйского свидетельствовал «Парнас», по стенам которого стояли статуя Аполлона и девяти муз. Однако тут же, на столе, рядом с сургучом был брошен алмазный перстень, а возле большой рюмки стоял поношенный бюст. И все это было покрыто толстым слоем пыли. Струйский преднамеренно так располагал вещи и называл сей порядок «поэтическим беспорядком» [4, с.16]. Но иногда «Парнас» превращался в тайную канцелярию, где Струйский судил и наказывал своих крестьян, прибегая к пыткам, «отслужив Фемиде, он приступал к служению Аполлону». Как отмечает И. М. Долгорукий, — «какой удивительный переход от страсти самой зверской, от хищных таких произволений, к самым кротким и любезным трудам, к сочинению стихов, к нежной и вселобзающей литературе. Все это непостижимо!.. Подивимся и замолчим» [4, с. 16].

Иной душевный лад и строй представляла личность его жены, по поводу которой Долгорукий писал: « Я признаюсь, что мало женщин знаю таких, о коих обязан бы я был говорить с таким чувством усердия и признательности, как об ней» [4, с. 16]. Именно А. П. Струйской, пленившей Рокотова, быть может, самому загадочному, мистически-таинственному женскому образу XVIII века, просветившему под внешним покровом «ангеличность» и чистоту, удивительную нежность и хрупкость натуры, были посвящены необыкновенные по тонкости попадания в амбивалентную культуру «галантного века», во все эти «полу» стихи Н. Заболоцкого:

Ее глаза — как два тумана,
Полуулыбка, полуплач,
Ее глаза — как два обмана,
Покрытых мглою неудач.

Соединенье двух загадок,
Полувосторг, полуиспуг,
Безумной нежности припадок
Предвосхищенье смертных мук.

Совершенство портретный психоанализ, русское искусство училось передавать чувственность, ее палитру: манерность, галантность, учтивость, парадность и репрезентативность. Оно училось говорить о грации и кокетстве, манере двигаться и носить костюм, музицировать и предстоять; живописно говорить о свежести и льстить; изображать любезность и пренебрежение, внимание и взгляд свысока. Училось приоткрывать душевное в оттенках и блеске суетного, в «суете сует», как опыте иного мировосприятия. Европейская манера отражала дворянский дух, его западные увлечения, культуру светского этикета, типологию чувств галантного века, его грани и миражи, его подлинность и мнимость. Портрет дворянской эпохи стал летописью рода, его тайной, до поры, скрывающей и славу, и горькую истину.

Вглядываясь в бренное и мимолетное, поверхностное и преходящее, западноевропейский канон ломал традиции. Многие остались в прошлом, например, понимание творчества как духовной аскезы. Изменился заказчик, время, художник, их философия и стиль жизни. Все это, как жест, как некая метафора, вошло в ткань изобразительного искусства рубежа XIX–XX веков, в творчество А. Н. Бенуа, К. А. Сомова и других «мирискусников».

Обращаясь к культуре XVIII века в контексте целостного подхода, мы не только выявляем взаимосвязи предметных форм в системе организации пространства с особенностями исторической эпохи, но и погружаемся в социальные и экономические нормы, уклад жизни, научные, философские и эстетические представления. Раскрытие семантики культурного пространства русского дворцового интерьера, аккумулирующего в себе принципы знаковости, позволяет обозначить антропологические основания культурно-исторической среды, понимание дворцового интерьера как пространства жизнедеятельности человека на основании его мироощущения, норм, привычек и эстетических запросов; отразить идеалы, нравы и стереотипы сознания русского и петербургского дворянства.

Сочетание богословско-культурологического, семиотического и историко-антропологического анализа позволяет достаточно широко рассмотреть особенности отдельных предметно-пространственных элементов в их созвучие с мировоззрением: повседневной жизнью, культурными смыслами, морфологией пространства. Метод сравнительного анализа обогащает понимание культурного диалога, художественной специфики России и Западной Европы, позволяет острее прочувствовать дух времени, ярко и по-новому «заговорить» факту и воспоминанию. На основании принципа целостности материальных и духовных ценностей культуры раскрывается семантико-семиотический образ эпохи.

Вместе с тем, анализируя эпоху Просвещения, западноевропейские влияния в русской культуре, необходимо затронуть проблемы национальной самобытности России на примере сотериологического и эвдемонического типов культур, повлиявших на формирование базовых ценностей русского общества. Важно отметить, что древнерусская культура веками формировала тип мышления, в центре которой была идея «спасения», Богочеловеческого делание истории, «главизна» религиозных интуиций, роль сердца. В этой культурной парадигме не было место игре со смыслами, иллюзорности, амбивалентности добра и зла. Культура эвдемоническая (поиск «земных сокровищ») тяготела к рационально-интеллектуальному архетипу, в связи с этим формировала определенный тип мышления, культуры, эстетических принципов, запечатленных в европейском искусстве барокко, рококо и классицизма. Анализ этих тенденций особенно актуален не только для понимания прошлого, но и настоящего России, смысла ее диалога с Западом. Как известно, переход к освоению европейской культуры, системы ценностей не был безмятежным, он отмечен не только успехами, но и значительными потерями, проявившимися позднее,— невосполнимой утратой жизненных смыслов, онтологическим разрывом национальной корневой основы. Секуляризация дворянства, отдаление его от собственной культурно-религиоз-

ной традиции, ощущение себя «чужестранцами» трагически отразилось на судьбах страны в эпоху русских революций. Важно отметить, что барокко в России пришло на смену не Ренессансу или античности, а христианскому мирозерцанию, многовековой культуре, основанной на духовно-телесной целостности, храмово-мировосприятии, неоспоримым приоритете вечного над временным и земным. В духовно-нравственном смысле не бесспорным является тезис, что лучшее в отечественной культуре было рождено во дворцах и усадьбах русской аристократии. Русская культура в XVIII веке явила не только диалог с Западом — политический, научный, художественный, но диалог православия с католичеством, протестантизмом, деизмом, затронувший, как известно, все сферы духа, мысли и чувства. Многие ушли тогда в «подполье», превратившись, впоследствии в религиозный, политический и художественный «андеграунд».

Исследуя тезис об «упразднении многочисленных запретов» и «духовном раскрепощении», произошедших в XVIII веке, ратуя за человеческую свободу, мы не должны забывать об итогах секуляризации: о жертвах революции, многострадальных судьбах духовенства и всех социальных слоев, претерпевших бесчисленные муки и поругания от безбожников и вандалов, о «страданиях» всемирно известных монастырей, храмов, дворцовых комплексов, дворянских усадеб — памятников церковных и светских, принадлежавших общечеловеческой культуре.

Анализируя русскую культуру, трансформацию национальной модели сознания в культуре модернизма и постмодернизма, необходимо осмыслить генезис культурно-религиозных смыслов. Исследование художественного языка, образа и стиля, творческих концепций ведущих представителей предполагает выявление интегральной модели познания, учитывающей многие сферы социогуманитарных наук: богословия, философии, художественной антропологии, искусства, психологии, социологии, эстетики. На современном этапе данный подход обогащает познание онтологических и метафизических оснований культуры, философию художественного творчества. В период духовного и антропологического кризиса, «вакуума» подлинных творческих парадигм, в эпоху нивелирования и «развоплощения» многих религиозных и национально-культурных смыслов обращение к «ценностно-смысловому универсуму» искусства XVIII–XX веков представляется весьма актуальным. Несмотря на обилие научных публикаций, монографических исследований, статей отечественных и зарубежных авторов, богатейшее наследие русской культуры требует целостного и междисциплинарного подхода, учитывающего тот факт, что на протяжении истории богочеловеческий организм культуры являет сложные процессы от Богопознания до богоборчества, от иконичности до антиконы бытия. Он раскрывается в пересечениях языческого, христианского и атеистического мирозерцания, свойственного как русской, так и европейской философско-эстетической традиции.

Осмысление пути «от образа к схеме, от предмета к структуре», от Неба к земле помогает понять важнейшие духовно-эстетические тенденции современной культуры, переход к «кубистическому» мировосприятию.

На языке модернизма, в его диаметрально противоположных мировоззренческих и эстетических парадигмах, в интересе «ко всему и вся» запечатлелись стремления к «райскому» и «адскому». Эстетизация зла сочеталась с духовной жаждой и верой в преображение, надежда на разум и свободу — с констатацией «смерти Бога, Человека, Истории».

Таким образом, принципы духовно-эстетической целостности раскрывают процессы как сакрализации, так и десакрализации культуры, отразившие жажду идеала и вселенские утопии, мифологемы и духовно-нравственную «пустыню» «освобожденного человека». Необходимо отметить, что Богопознание предполагает творческое освоение действительности, движение к авангардным формам, расширению границ человеческого опыта. Вне данного контекста невозможно осмыслить идеологию современного искусства, актуального творчества, теорию символического и фундаментальные формы духовно-чувственного познания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антоний Сурожский, митрополит. Человек перед Богом. — М., 2000.
2. Лепахин В. Икона и иконичность. — СПб., 2002.
3. Махлина С. Словарь по семиотике культуры. — СПб., 2009.
4. Сучков С. В. Федор Степанович Рокотов. — Л., 1976.

ХРИСТИАНСКИЙ ФЕМИНИЗМ: ИСТОКИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Статья посвящена истории развития такого явления, как «христианский феминизм». Прослеживаются три этапа развития феминизма как сложившегося и объективно существующего явления, имеющего глубокие исторические корни. Дано определение таким терминам, как «гендер» и «гендерные исследования», без которых невозможен анализ темы «христианский феминизм». Освещается взаимосвязь и взаимовлияние феминизма и религии. Затронуты темы переинтерпретации Священного Писания, создания «женской» религии, а также проблема перевода Библии с учетом «гендерно нейтрального языка». Также в статье представлен краткий анализ «Женской Библии» Элизабет К. Стентон, с именем которой обычно связывают первый интерес к теологическому феминизму. Особое внимание уделяется истории чина диаконисс и проблемам женского священства. В заключение статьи раскрывается современное положение женщины в христианской церкви.

Ключевые слова: гендер, религия, феминизм, христианский феминизм, женское священство, «Женская Библия».

K. A. Gureva

Christian feminism: the history and modern time

The article is dedicated to the history of the phenomenon of “Christian feminism”. Three stages of the development of feminism are traced here. We define such concepts as “gender” and “gender studies” in this article. They are the most important aspects for analyzing such topics as “Christian feminism”. The interference and mutual reaction are covered on example of “Christian feminism”. This article describes such subjects as the new interpretation of Scripture, making “women’s religion”, problems of the translation of the Bible which based on the “gender neutral language”. Also there is a brief analysis of the “Woman’s Bible” which was written by Elizabeth Cady Stanton, whose name is usually associated with the first interest of Christian feminism. We paid special attention to the history of “diakoniss” and the problems of female priesthood. In conclusion of this paper we tried to describe the modern women’s situation in Christian Church.

Keywords: gender, religion, feminism, Christian feminism, female priesthood, “Woman’s Bible”.

* Гурьева Ксения Андреевна — аспирант кафедры философии религии и религиозоведения Института философии СПбГУ, kskehl@gmail.com

Тема феминизма (от лат. *femina* — женщина) была актуальной на протяжении многих десятилетий и не теряет своей актуальности по сей день. Традиционно принято считать, что происхождение термина «феминизм» связано с именем Шарля Фурье и появился он в конце XVIII века. Фурье называл феминистами тех, кто был сторонником женского равноправия. К настоящему времени понятие феминизма объединяет разные явления социальной жизни, и поэтому ему трудно дать четкое определение. Например Г. А. Брандт характеризует феминизм следующим образом: «...феминизм взялся доказать, что пол не сводится только к первичным и вторичным признакам, он пронизывает все сферы социальной и культурной жизни человека» [4, с. 148]. Считается, что существует более трехсот значений данного термина [13, с. 404]. Н. Л. Пушкарева выделяет пять дефиниций феминизма: 1) социально-политическая теория (анализ положения мужчин и женщин в «историческом прошлом и настоящем»); 2) социальное движение за равные права и возможности женщин; 3) оппозиция женоненавистническим теориям и действиям; 4) философская концепция социокультурного развития, отображающая невнимательность к значению женского социального опыта в представлениях о мире и обществе; 5) методология исследований, которая является совокупностью исследовательских практик, озвучивающих взгляд на мир и систему ценностей присущих женщинам [13, с. 404].

В рамках темы «христианский феминизм» остановимся на краткой характеристике всех трех этапов развития феминизма как такового. Существует традиционное разделение: феминизм первой и второй волны. Кроме того, исследователи выделяют такое понятие, как «постфеминизм» или третья волна.

Первая волна феминизма — этап развития, который затрагивает период от момента его зарождения до середины двадцатого века и характеризуется борьбой за права женщин в публичной сфере. В XIX веке требования феминисток приобретают форму общественных компаний и акций. Изначально самым главным вопросом, как в США, так и в Европе, был вопрос доступности для женщин высшего образования. При этом, например, на Ближнем Востоке и в Азии, в силу отсутствия грамотных женщин, этим вопросом занимались мужчины. Чуть позже поднимается вопрос о законодательных реформах. Женщины продолжали бороться за право собственности, за возможность работать, за право голосовать и получать развод и, конечно, против «двойных стандартов» в отношении полов. Например, во Франции были неоднократные попытки включить требования женского равноправия в общий список демократических преобразований; в Германии Луиза Отто-Питер была одной из основательниц «Всеобщего германского женского союза» (1847); также женщинами выдвигались требования прав на работу, политическую свободу, образование, экономическую независимость и права голоса. В Англии также появились женские организации, отстаивавшие свои права, но наибольший успех феминистское движение имело в США. В 1848 году участниками движения против рабства (68 женщин и 32 мужчины) была подписана Декларация позиций и резолюций, касавшаяся положения женщин. В ней выдвигались следующие требования: предоставить женщинам право на собственность, оплачивать труд, образование, а также право на участие

в политической и религиозной жизни общества. Эта декларация положила начало формированию либерально-реформистского направления [13, с. 408].

Вторая волна феминизма началась в середине XX века, когда он приобрел ряд новых черт, позволяющих говорить о новом этапе его развития. Этот этап можно охарактеризовать стремлением женщин получить права не только в публичной сфере, но и в сфере частной жизни и, конечно, избавиться от подавления со стороны мужского общества. Именно в это время сформировались отличия западноевропейской и американской феминистской традиций, оформившиеся в некое противостояние «феминизма равенства» (европейские феминистки по большей части ратовали за равноправие) и «феминизма различий» (в США борьба за равноправие рассматривалась как пройденный этап, новой ступенью должно было стать признание за женщинами особых прав).

Родоначальницей этого этапа считается Симона де Бовуар, хотя, как раз она сама не считала себя феминисткой. Тем не менее, именно благодаря ей исчезает представление о том, что разделение труда на женский и мужской — это естественно. Именно она озвучивает проблему стереотипа — «природное — женское» и «культурное — мужское».

При этом необходимо отметить, что послевоенная обстановка была неблагоприятна для дальнейшего развития феминизма, так как наблюдалось возобновление семейного культа, усталость от социальных потрясений и нехватка мужского населения. Именно поэтому феминизм и как теория, и как политическое движение смог преодолеть кризис лишь к началу 1960-х годов [13, с. 414].

Так можно охарактеризовать возникновение второй волны феминизма.

Обращаясь к этому этапу, стоит упомянуть наиболее известные работы, ставшие классикой феминистской литературы. Это «Загадка Женственности» Бетти Фридан (1963) [16] и «Второй пол» Симоны де Бовуар (1949) [6].

Возникновение второй волны также связано с подъемом леворадикальных движений, в ходе которого формировались новые социальные теории. Женщины теперь хотели не только избирать, но и сами стать избираемыми. Именно во время второй волны появились разные направления феминизма, и одновременно с этим сам термин «направления феминизма» заменяется термином «феминизмы». «Феминизмы» могут отличаться географически, по методам и направленности действий, идеологии, этнически, конфессионально и т. д. Все это отображает невозможность создания единой для женщин теории освобождения, поскольку существует слишком много влияющих факторов, например таких, как класс, раса, конфессия и другие [13, с. 415].

Третью волну феминизма иначе называют «постфеминизм». Он возникает в последней четверти XX века, когда феминизм становится методологией и характеризуется критикой научной рациональности и объективности, и считает их «обслуживающими мужскую науку» [13, с. 419]. Считается, что именно в этот период происходит перемещение центра активности женщин из США и Европы в страны второго и третьего мира — в Африку, Латинскую Америку, Азию, мусульманский мир. Кроме того, очевидно, что феминизм к этому времени становится более разнообразным, так как женщины все

больше осознают свое право на проявление индивидуальности. Появление третьей волны многие исследователи связывают с глобализацией, ростом значимости СМИ в общественной жизни, новыми технологиями сверхскоростной связи (интернет, мобильная связь), уплотнением транспортных потоков (в том числе туризм), глобальным переселением народов (миграция, беженство) и кросс-культурными пересечениями [15].

Этот период поднимает такие проблемы, как «адроцентричная картина мира» (мужской взгляд на мир), «фаллоцентризм» (мужское средство выражения знания). Новое направление феминизма «предлагает учитывать особенности субъекта познания определенного пола, его (ее) ценностные ориентации» [13, с. 419]. При этом стоит подчеркнуть, что в таком случае пол исследователя влияет на его мировоззрение, что сказывается на задачах и выводах самого исследования [13, с. 419]. В период третьей волны, когда приходит ясное осознание того, что любое угнетение, независимо от времени и места,— несправедливо [18, р. 43], появляются самые разные феминизмы (эко, амазон, цветной, религиозный и т. д.), главной целью которых остается борьба за социальные, политические, культурные, расовые, конфессиональные и многие другие права женщин. В том числе не ослабевает и продолжает развиваться христианский феминизм.

Остановимся более подробно на второй волне феминизма, поскольку именно к этому времени можно отнести начало более глубокого изучения проблемы феминизма и религии. Именно в это время все большую популярность получили так называемые женские исследования (women studies). Приблизительно в то же время появился новый термин «гендер». Гендер (от английского «род») — это система межличностных отношений, которая является основой общественной стратификации по признаку пола [13]. Так начинается широкое распространение гендерных исследований. Центральное место в подобных исследованиях занимает проблема социального неравенства мужчин и женщин. Такой подход открывает новые перспективы в подобных исследованиях, появляется возможность определения «методологии для анализа гендерной модели религиозных феноменов» [20, р. 1], более глубокого изучения проблемы феминизма и религии. Данная тема в последние десятилетия стала популярной среди зарубежных исследователей, которые анализируют взаимосвязь, взаимодействие, взаимовлияние феминизма и религии. Этапы становления феминизма и особенности его отношения с господствующими в обществе религиозными взглядами могут существенно различаться, что находит свое отражение в литературе, освещающей эти проблемы. Немало работ посвящено теме исламского, иудейского, а также христианского феминизма. Хорошо известно, что религия — это общественный идентификатор, но в то же время — частная сфера. Учитывая эту специфику, авторы задавались вопросом, как соединить два мощных потока, течения, влияющих на общественную жизнь,— феминизм и христианство [21]. Заметим, что благодаря борьбе женщин за свои права в отношении религии роль женщины, например, в католической церкви за последние несколько десятков лет существенно изменилась, и изменения продолжают происходить и по сей день [22].

Важно подчеркнуть, что именно в христианском мире движение против дискриминации женщин получило особое развитие. Большим успехом данного движения называют возможность женщин занимать определенное место в церковной иерархии в протестантских церквях. Однако заметим, что «число женщин-священников не пропорционально их представительству в конфессиональной общине, и что самое важное, они все еще отсутствуют в высших уровнях церковной власти» [14, с. 179], при этом стоит подчеркнуть, что «христианство все еще остается “мужской религией”, которая поддерживает сохранение стереотипов, дискриминирующих женщин» [14, с. 179]. Стоит обратить внимание и на особое мнение феминисток о том, что распространению символики, отражающей мужские идеи о сексе, помогла именно христианская теология (сексуальная чистота — Девственница, сексуальное зло — Блудница). Говоря о влиянии феминистских идей, отметим, что в ряде случаев наблюдается даже «переинтерпретация Священного Писания». Происходит процесс отказа от тех представлений, которые в большей степени ограничивали женщин. Тем не менее некоторые из феминисток считают подобные идеи и действия лишены перспектив, и взамен им предлагают создать свою «женскую религию» (другими словами «женскую спиритуальность», «религию Богинь») [14, с. 180]. Одной из основных идей «женской религии» является создание религии для женщин, где Бог станет олицетворением женского, а не только мужского начала. Это одна из тех целей, что ставят перед собой последователи определенного направления христианского феминизма.

Христианский феминизм своим появлением обязан светскому феминизму. Возникнув в элитарной среде, он в меньшей степени затрагивал низшие слои общества. Первый всплеск теологического феминизма связывают обычно с именем американской пресвитерианки Элизабет К. Стентон (Elizabeth Cady Stanton, 1815–1902). Она доказывала, что любая организованная религия априори настроена против женщин, каждая из которых лишь жертва доминирующей мужской религии. Элизабет К. Стентон видела в церкви силу, которая выступала против феминизма, и поэтому критика религии стала одной из главных идей женского движения. Стентон издала вместе со своими единомышленницами «Женскую Библию» («Woman's Bible» 1895, 1898, в двух частях) [3, с. 51–52]. Это Библия, в которой места, касающиеся женщин, снабжены насыщенными комментариями. Так, например, в первой главе этой книги анализируется отрывок из Книги Бытия:

И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; ...И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею... (Быт 1: 26–28).

По мнению Э. Стентон, Писание, также как и наука с философией, провозглашают вечность и равенство полов, без которого невозможно было бы даже создание и рост растений, животных и т. д., не произошло бы развития мысли. Мужской и женский элементы равны и уравнивают друг друга,

они важны, как положительные и отрицательные частицы для поддержания равновесия вселенной, а молитвы, направленные к Отцу, одинаково направлены и к Небесной Матери [23, р. 14–15]. «Женскую Библию» можно назвать своего рода «критическим феминистским комментарием» [3, с. 51–52], где под сомнение ставится «божественное» происхождение подчинения женщин, а также утверждается, желание мужчин заявить свое право на власть, манипулируя религией [3, с. 51–52].

Чем больше была потребность женщин в изменении христианских патриархальных традиций, тем больше внимания авторы и исследователи обращали внимания на патриархальность самой Библии. В своих трудах протоиерей Александр Мень отмечает, что в современном мире христианский феминизм требует переосмысления Писания, например определение Бога как «Отца» в ряде мест предлагается заменить на «Мать». И, как подчеркивает Александр Мень, многие признают справедливость высказывания о «патриархальном фоне Библии» [11, с. 299]. Но, несмотря на это, «Писание подкрепляет идею женского равноправия. Согласно Быт. 1–2, женщина и мужчина — однопородные существа, сотворенные по образу и подобию Божью» [11, с. 299].

Говоря о Библии, нельзя не упомянуть о «проблемах языка и перевода», с которыми сталкиваются исследователи и христианские феминистки. Феминистская критика языка (или феминистская лингвистика) это

своеобразное направление в языкознании, главная цель которого состоит в разоблачении и преодолении отраженного в языке мужского доминирования в общественной и культурной жизни. Оно появилось в конце 1960-х — начале 1970-х годов в связи с возникновением Нового женского движения в США и Германии [9, с. 232].

К концу XX века возникает проблема перевода Библии на современный английский язык, поскольку усиливается тенденция к использованию «гендерно нейтрального языка», т. е. обозначению объекта без указания рода. Первый подобный вариант Библии появился в 1990 году. В этом переводе данный язык не применяется к Богу. Однако в других случаях перевод гендерно нейтрален. Например, при обращении «братья» используется перевод «братья и сестры», или при употреблении в английском варианте слова «человек/мужчина/люди» (a/the man, men) дается «гендерно нейтральный» перевод «human being» (в некоторых случаях это может означать местоимение «один») [10, с. 198–200]. Безусловно, подобные вопросы и проблемы указывают на все большую заинтересованность определенных кругов современного общества в таком явлении, как христианский феминизм.

Обратим внимание на то, что женщины активно участвуют в жизни церкви, при этом до сих пор им не удалось добиться равноправия. Парадокс заключается в следующем — женщины могут получать прекрасное богословское образование, преподавать в престижных вузах, преподавать Новый Завет, но при этом, что удивительно, они не могут читать евангелие во время церковной службы [1, с. 197–210]. И это еще одна немаловажная проблема, которую затрагивает христианский феминизм — вопрос служения женщины в христианской церкви.

Тема статуса женщин в христианской церкви стала обсуждаться в XX веке в связи с введением Англиканской церковью и рядом протестантских церквей женского священства. Тем не менее, обращаясь к истории, заметим, что служение женщины уходит корнями гораздо глубже — в самое начало апостольской церкви, пусть и не так легко дать характеристику этому явлению. Женский диаконат появляется еще в III веке, и в это время функции диаконата обрисованы довольно четко. Мы знаем об этом из Апостольских наставлений, где впервые появился термин «*diakonissa*» [2, с. 164]. Служение диаконисс всегда было направлено преимущественно на нужды женщин. В обязанности диаконисс входило миропомазание женщин после крещения (крещение она имела право совершить лишь при крайней необходимости), обучение основам веры, посещение женщин в их домах и оказание им помощи во время болезни, а также приношение причастия. Обычно диакониссой могла быть либо вдова либо дева. Также важно отметить, что в патристическую эпоху диакониссы причащались вместе со священниками — в алтаре. Однако постепенно чин диаконисс исчезает — например, в Византии он становится лишь званием и почетными обязанностями [2, с. 164]. Интересно, что в России, на поместном соборе 1917–1918 годов вопрос об этом чине выносятся на повестку в Отделе о церковной дисциплине. Но доклад передают в соборный совет и возвращаются к нему лишь за 11 дней до закрытия собора. Вопрос остается открытым, так как успели утвердить только решение «о привлечении женщин к деятельному участию на разных поприщах церковного служения» [1, с. 207], согласно которому женщинам предоставлялось право участия в приходских, епархиальных собраниях и приходских советах, а также занятие должности старост. Таким образом, чин диаконисс хотя никогда и не был формально отменен в православной церкви, но в то же время не был и формально восстановлен [1, с. 207–208].

В настоящее время приходится констатировать, что вопросы о женском священстве и епископате — одни из наиболее актуальных для христианского феминизма. Сейчас основными аргументами против женского священства Римско-католической и Православной церковью являются следующие: во-первых, ни одна женщина не вошла в число двенадцати Апостолов, а во-вторых, женщина не может быть образом Иисуса, который был мужчиной, а значит, лишь мужчины-священники в полной мере представляют Иисуса. Однако то, что женщины не стали Апостолами, еще не означает, что они не могут быть священниками [24]. Сам Иисус допускал женское священство, приводя и мужчину, и женщину к новому священству через крещение: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 3: 27–28).

Во второй половине XX и начале XXI века все больше церковью приходят к выводу о возможности для женщин быть священниками или епископами. Например, в 2010 году в Старокатолической церкви Италии была рукоположена вторая женщина-священник [7], осенью 2013 года генеральный синод Англиканской церкви узаконил рукоположение женщин в епископы [8], в Швеции Антье Якелен (рукоположена в священники в 1980 году) была

избрана епископом в городе Лунд [17], в Австралии Сара Макнейл была избрана епископом города Графтон [5]. А Папа Римский Франциск в одном из своих интервью заметил, что «церковь нуждается в обновлении» [12], и ему было бы интересно изучить вопрос о женской роли в церкви, так как «женский гений необходим в любой области, связанной с принятием важных решений» [12]. Нужно признать, что современная культура, как и общество, стремительно меняется и развивается, и все чаще современные христианские феминистки задаются вопросами, многие из которых были подняты в книге Ханс Кинг «Христианство: его сущность и история»:

Быть может, настал момент Православной и Католической церкви признать, что Протестантская, Англиканская и Старокатолическая церковь ближе к Евангелию в вопросе рукоположения женщин? Не пора ли в духе Евангелия остановить дискриминацию и дискредитацию женщин, и обеспечить им соответствующий правовой и социальный статус? [19, p. 96].

Таким образом, анализируя многочисленные источники, мы видим, что христианский феминизм, выступая с позиций гендерного равенства, ставит своей целью ликвидацию стереотипов, существующих в рамках определенных культурно-религиозных традиций. Своим происхождением это направление обязано, с одной стороны, феминистским движениям, а с другой — такому интенсивно развивающемуся направлению гуманитаристики, как гендерные исследования. Истоки христианского феминизма можно обнаружить уже в произведениях конца XIX века. С тех пор его значимость постоянно возрастает, что наиболее отчетливо видно при анализе трудов по библеистике, в которых все чаще и чаще затрагивается гендерная проблематика, а также ведутся споры вокруг феномена женского священства и дискуссии относительно возможности существования «женской религии». Все это свидетельствует об актуальности темы не только для гуманитарной науки, но и для общества в целом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белякова Е. В. Женщина в церковном праве и попытка реформ на поместном соборе 1917 — 1918 годов // Религии Мира: история и современность. Материалы научной конференции «Церковное право и государственное законодательство в истории России». — М.: Наука, 2004. — С.197–210.
2. Бер-Сижель Э. Служение женщины в церкви / Пер. Бакулов А. — М.: Библейско-богословский институт св.Апостола Андрея, 2002.
3. Брайсон В. Политическая теория феминизма. / Пер. с англ. Липовской О. и Липовской Т. — М.: Идея-Пресс, 2001.
4. Брандт Г. А. Современный феминизм: переворот в историко-философский антропологической традиции Западной Европы // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. — 2003. — № 6. — С. 148–198.
5. В Австралии впервые единогласно избрали женщину епископом. URL:<http://www.interfaxreligion.ru/?act=news&div=53477> (дата обращения: 14.03.2014).

6. Бовуар С. Де. Второй пол Т. 1 и 2 / Пер. с франц. Айвазовой С. Г. — СПб.: Алетейя, 1997.
7. Еще одна женщина-священник появилась в Старокатолической Церкви Италии. URL:<http://www.maranatha.org.ua/cnews/r/70782> (дата обращения: 14.03.2014).
8. Женщинам-епископам в Англиканской церкви дали «Зеленый свет». URL: <http://www.pravoslavie.ru/news/65977.htm> (дата обращения: 14.03.2014).
9. Кирилина А. В. Феминистская критика языка//Словарь гендерных терминов./Ред. Денисова А. А. — М.: Информация XXI век, 2002. — С. 232–233.
10. Колосова И. А. Религия в гендерном измерении//Введение в гендерные исследования/Под ред. Костикова И. В. и др. — М.: Аспект Пресс, 2005. — С. 195–203.
11. Мень А. Феминизм и Библия//Библиографический словарь. — Т. 3 — М.: Фонд им. Александра Меня, 2002. — С. 299–300.
12. Папа Франциск: необходимо быть толерантнее по отношению к женщинам, геям, абортам и разводам. URL: <http://russian.rt.com/article/15700> (дата обращения: 14.03.2014).
13. Пушкарева Н. Л. Гендерная теория и историческое знание — СПб.: Алетейя, 2007.
14. Степанянц М. Образ женщины в религиозном сознании: прошлое, настоящее, будущее//Общественные науки и современность. — 1993. — № 4. — С. 177–183.
15. Третья волна в феминизме: 1990 — наше время. URL:<http://feminism.pro/novosti-i-obzory-ot-put-lisistraty/tret-ya-volna-v-feminizme-%E2%80%931990-nashe-vremya.html> (дата обращения: 14.03.2014).
16. Фридан Б. Загадка Женственности /Пер. Щабельской Е. — М.: Прогресс-Литера, 1994.
17. Церковь Швеции впервые возглавила женщина. URL: <http://lenta.ru/news/2013/10/15/church/> (дата обращения: 14.03.2014).
18. Gamble S. Feminism and Postfeminism — L.; N.Y.: Routledge, 2006.
19. King H. Christianity: Its Essence and History./Transl. Bowden J. — SCM Press and Continuum, 2005.
20. King U. Gender introduction: gender-critical turns in the study of religion// Gender, religion and diversity cross-cultural Perspectives /ed.by King U. & Beattie T. — L&N.Y.: Continuum, 2005. — P. 1–10.
21. Jule A., Pedersen B. Tate Being Feminist, Being Christian — N. Y., 2006.
22. Ruth A. Wallace Catholic women and the creation of a new social reality// Gender and Society. Vol. 2. — 1988. — № 1. — P. 24–38.
23. Stanton Elizabeth Cady The Woman's Bible — Northeastern University Press, 1993.
24. Why Ordination? URL: <http://www.womensordination.org/content/view/4/84/1/0/> (дата обращения: 15.03.2014).

ПРИМЕТЫ ВРЕМЕНИ

УДК 17: 316. 7

*В. В. Кузнецов**

ДОСТОИНСТВО ЧЕЛОВЕКА СОВЕТСКОЙ ЭПОХИ

Статья посвящена исследованию этических оснований советской эпохи, проявившихся в образе советского человека. Достоинство человека советской эпохи является актуальной и болезненной темой для отечественного исторического сознания. Автор стремился показать антиномизм, присущий антропологическому типу советского человека. Отношение к человеческому типу советского общества сейчас во многом определяет пути нашего будущего развития.

Ключевые слова: достоинство, личность, советский человек, антиномия.

V. V. Kuznetsov

Dignity of man of Soviet epoch

This article is devoted to research of ethic grounds of Soviet epoch. The grounds are represented in character of Soviet man. Dignity of man of Soviet epoch is an actual and sickly theme for home historical science. An author aimed to show antinomianism inherent to the anthropologic type of Soviet man. Attitude toward the human type of soviet society now in great deal determines the ways of our future development.

Keywords: dignity, personality, soviet man, antinomy.

Невозможно осмыслить советскую эпоху вне исследования этических оснований советского общества, проявившихся в образе советского человека. По масштабу великих достижений, по своему всемирно-историческому значению «советский человек, как социально-антропологический тип, вполне может быть сопоставим с человеком Эллады, человеком Рима, византийцем, человеком французского классицизма или современного Запада» [9, с. 6]. С нашей точки зрения, трудно говорить об особой советской цивилизации, так как отрезок времени, который был отпущен для существования советского уклада, оказался по историческим меркам слишком коротким. Правильнее было бы говорить о советской эпохе как особом этапе существования российской цивилизации. Возможно, тем, что советская эпоха, подобно тонущему кораблю, медленно уходит, обусловлен интерес к советскому человеку как культурно-антропологическому типу.

* Кузнецов Владимир Викторович — кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник ИТМ Санкт-Петербургского государственного политехнического университета, volodiakuznetsov@yandex. ru

Данная тема не просто актуальна, она остается чрезвычайно болезненной, пока живет поколение, которое помнит советскую эпоху: становление советского уклада сопровождалось страшным и кровавым взрывом революционной стихии, обнажившим темную бездну человеческой души. Стихия языческого бунта была укрощена и обуздана планомерной жестокостью диктатуры победившей партии (А. С. Панарин), власть которой, в силу этого, не могла не быть тоталитарной. Нечеловеческий мир ГУЛАГа стал закономерным порождением этой власти и самой тоталитарной идеологии. ГУЛАГ явил стране и миру опыт абсолютного зла. Безмерные страдания испытали наиболее достойные люди, подобные Варламу Шаламову, донесшему до нас наиболее трагические страницы «сошествия в ад». До сих пор ведутся споры о числе жертв репрессивной машины. Слишком многие человеческие судьбы попали под неумолимый каток «Красного колеса».

С другой стороны, было бы неправомерно всю историю России XX века рассматривать как историю ГУЛАГа. Ещё живы представители великого поколения фронтовиков, связывающих самое святое, великую Победу, именно с советским укладом. Живо и поколение, по которому проехалось уже «Желтое колесо» (выражение того же А. И. Солженицына) становления «денежного тоталитаризма» (А. А. Зиновьев). Мы отдаём себе отчёт в том, что для объективной и беспристрастной оценки советского человека исследователя должно разделять с ним более длительное время: «большое видится на расстоянии» (С. Есенин). Этим, прежде всего, сильна бахтинская позиция «внезаходимости». Но есть преимущества и у нашего подхода, который можно было бы назвать позицией «внутризаходимости». Существует исходная христианская точка зрения на познание, согласно которой, истину нужно не просто знать, в ней надо быть. А наше поколение имеет неоценимый опыт жизни в условиях последнего периода существования советского жизнеустройства, и, наконец, на наших глазах произошло крушение советского уклада, которое обнажило его наиболее уязвимые точки, что помогает исследователю решить задачу реконструкции образа человека советского времени [3, с. 6].

Некоторые критики советского уклада, полагают, что советский человек — очень неопределенное понятие в нравственном смысле: слишком велика была его зависимость от власти, начальства, коллектива, генеральной линии, поэтому обычный советский человек часто выступал как конформист, не имеющий собственных твердых моральных принципов: говорил одно, думал другое, делал третье. Ситуацию точно характеризует старый советский анекдот: партийный работник, заполняя анкету, пишет, что «колебался вместе с генеральной линией партии». С точки зрения современного исследователя, «закрытое общество» формирует человека с качествами социальной немоты, иждивенчества, индивидуальной покорности [1, с. 4]. Личное достоинство и инициатива часто приносятся в жертву коллективному спокойствию.

Среди исследователей советского общества существует также мнение, что вообще проблематично говорить о достоинстве советского человека, так как советская система всячески уродовала и подавляла личность. Исключение из многомиллионной массы «совков», рабов по своей природе, составляют лишь

люди, не приемлющие советский уклад, ведущие с ним последовательную борьбу, то есть фигуры типа А. Д. Сахарова и А. И. Солженицына. Большинство же советского народа представляет якобы человек массы, толпы, даже стада, а эта масса в целом образует «агрессивно-послушное большинство» (Ю. Н. Афанасьев). Данный подход представляется нам несправедливым и односторонним. Проблема на деле глубже и серьезнее. С нашей точки зрения, советский уклад по сути антиномичен по отношению к личности. С одной стороны, с первых лет советской власти действительно существовала тенденция тоталитарного подавления личности, всеобщей унификации. Определенный период само понятие «личность» старались не употреблять. В сознании большевиков оно ассоциировалось с частным, враждебным общему делу, индивидуалистическим, со всем тем, что в начальный период советского уклада обозначалось словом «буржуй». «Буржуй» — главный враг нового уклада и советского человека. Он паразит, хищник, эксплуататор, по крайней мере, эгоист и индивидуалист. С людьми подобного типа и, особенно, с подобными чертами в каждом советском человеке велась непримиримая борьба. Постепенно создавались дисциплинарные пространства культуры — советские коллективы, в которых буржуазная ментальность являлась знаком отверженности, если человека не удавалось перевоспитать. Было время, когда боролись не только с эгоистическим началом в человеке, но и с частным началом вообще. Оно было под подозрением, ибо уводило советского человека от великого общего дела.

Но, с другой стороны, советский уклад нуждался именно в личностях: власти был необходим человеческий тип, способный к жертвенному служению, которое приобрело в советскую эпоху поистине сверхчеловеческий характер. От советского человека часто требовалось выполнение невозможного. Героев всегда немного, но «если страна прикажет, у нас героем становится любой». В предельных ситуациях существования советского строя положение спасал не «новый человек», а скорее традиционный служилый человек «московского типа» (Г. П. Федотов), способный к безграничному терпению и жертвенности. На подобном человеческом типе держалась Россия в самые трагические периоды своего существования.

Советский человек — это российский человек XX века, существующий в условиях смерти христианского Бога и рождения нового абсолюта, становления красного варианта русской идеи, причем окончание советской эпохи совпадает со смертью уже этого нового абсолюта. Но что означает «смерть Бога» в нравственном смысле? Бог есть абсолютное основание всех нравственных ценностей. Если это основание убрать, то и все остальные нравственные ценности теряют свой безусловный характер, ставятся под вопрос. Убивать и красть нельзя в первую очередь потому, что на это существует безусловный запрет Бога. Это «нехорошо» именно в смысле наличия божественных запретов. Если «Бога нет», то рушатся нравственность, социальный порядок и всякая иерархия. Именно об этом говорит один из героев Достоевского: «Если Бога нет, то какой я после этого капитан?» Поэтому нам необходимо учитывать отмеченную А. С. Панариным диалектику внутренней и внешней власти: чем меньше мы способны самостоятельно обуздывать свои стихии

изнутри, тем ближе для нас перспектива внешнего обуздания и подавления [6, с. 24].

В условиях смерти Бога должно произойти становление сверхчеловека. Жертвенность и воля к власти стали основными чертами сверхчеловека советской эпохи. У власти же существует важнейший глубинный подтекст. В своем экзистенциальном проявлении власть есть иррациональное начало, это одна из самых сильных страстей, присущих человеку. Именно в этом смысле власть является самоценной для сильных людей. Власть, по определению Х. Ортеги-и-Гассета, есть прежде всего проявление духовной силы. Слабый же человек обычно избегает власти: она представляет слишком тяжкое бремя, требующее постоянного напряжения от ее носителя. У М. Ю. Лермонтова есть поразительное определение чувства власти в самоисповедании Печорина: «...возбуждать к себе чувство любви, преданности и страха — не есть ли первый признак и величайшее торжество власти»? [5, с. 540]. Не случайно проницательный исследователь увидел здесь не только исповедь русского «лишнего человека», как полагала традиционная критика. Лермонтов здесь предвосхитил иное начало в культуре — начало нищезанского «сверхчеловека». Именно таким сверхчеловеком должен был стать человек советской эпохи в соответствии с метафизической логикой красного проекта.

С одной стороны, русский коммунизм есть превращенная форма православной идеологии. Но, с другой стороны, необходимо отметить, что тоталитаризм есть начало, альтернативное идее мировых религий. Последние знаменовали собой великий переход от человека, ориентированного извне, то есть со стороны власти и ее контроля над человеком, к человеку, ориентированному изнутри, со стороны собственной совести, определенных убеждений и нравственных ценностей. По замечанию А. Н. Уайтхеда, «божественный элемент в мире должен быть понят как убеждающая, а не принуждающая деятельность» [10, с. 568]. С нашей точки зрения, этот великий переход начал совершаться в отмеченное К. Ясперсом «осевое время».

Точкой отсчета для нас является проблема становления советского человека. Содержание самой жесткой и радикальной вариации марксизма необыкновенным образом совпало с наиболее заветными чаяниями обездоленной части русского народа, такими, как стремление к справедливости и жажда жить по правде (А. Г. Дугин). Из подобного синтеза и вырос советский уклад. Марксистская эсхатология соединилась с русской традицией фундаментального статуса власти.

По слову О. Э. Мандельштама,

...наше столетие начинается под знаком величественной нетерпимости, исключительности и сознательного непонимания других миров. В жилах нашего столетия течет тяжелая кровь чрезвычайно отдаленных монументальных культур, быть может, египетской и ассирийской [8, с. 101].

Это не дневниковая запись. Статья поэта опубликована в условиях диктатуры пролетариата. Очевидно, новой власти данные эпитеты были по

душе. А. Д. Снявский следующим образом комментирует сравнение после-революционной России с древним Египтом и Ассирией:

Но речь идет как раз о Государственной Власти такого масштаба и такой деспотической силы, такой исключительной нетерпимости ко всякому инакомыслию, каких европейская цивилизация еще не знала. В самом существовании этого колоссального организма, кажется, есть что-то иррациональное, чудовищное [8, с. 101].

Но именно в этом смысле Россия в целом, по точному суждению Ю. В. Мамлеева, постоянно находится «над бездной». По слову Достоевского, русский человек может достигнуть вершин святости, но может пасть до самых глубин ада. И от падения в бездну Россию в течение многих столетий удерживал обруч самодержавия, а в XX веке — тоталитаризма. Поэтому, если гражданское состояние народа превращается в хаос и в войну всех против всех, что и случилось в годы русской революции, возникает массовое ожидание «твердой руки» и «сильной власти». Поэтому А. С. Панарин справедливо отмечает, что исторический опыт свидетельствует: близкими во временной перспективе оказываются стихия языческого бунта и обруч диктатуры, ее сковывающей.

Как отмечает Н. Н. Козлова, «социальный дискурс о народе как бы бьется в оппозиции между презрением к «совку» и защитной маской или щитом: «Мы не «совок» — мы великий народ» [4, с. 5]. Суть же заключается в том, что именно в качестве «совков» мы были подлинно великим народом, а Россия достигла пика своего могущества и являлась сверхдержавой именно в советскую эпоху. Вместе с тем именно советская эпоха отмечена трагедией ГУЛАГа. Негативные же качества «совка» были неотъемлемым атрибутом нашего великого народа в целом.

Тоталитарная идеология действительно во многом исходит из презумпции «механического порядка», из картины мира, где «человек умер». Именно в этом смысле можно интерпретировать знаменитый афоризм «незаменимых людей нет». В самом деле, если каждый человек заменим, то исчезает трагедия, связанная с потерей личности. С другой стороны, в этом афоризме выразился максимализм тоталитарной диктатуры «надо», обращенной к каждому советскому человеку, от которого требуется предельное духовное усилие во имя великой цели. Это относится к героизму и к самопожертвованию: «если страна прикажет, у нас героем становится любой». В общественном сознании существовало убеждение, что каждый человек при необходимости может справиться с любой, даже самой трудной, отведенной для него целью. Поэтому лишь отчасти можно согласиться с суждением А. С. Панарина, что вожденной целью тоталитарного мышления является автоматически действующий порядок, общество как «единая фабрика», которая действует с правильностью часового механизма. С нашей точки зрения, совершенно прав Джордж Оруэлл, характеризующий принципиальное отличие тоталитарного уклада от традиционного деспотизма: «Формулой прежнего деспотизма было “Ты не смеешь”. Формула тоталитаризма “Ты обязан”!» [8, с. 95]. Это высшая ступень тоталитаризма: ты есть, следовательно, тебя нет. Ты есть

только в той степени, в какой ты подчиняешься обязательному кодексу поведения, при условии, что ты стал молекулой единого миллиардного тела.

В своем произведении «Собачье сердце» М. А. Булгаков представил едкую и злую сатиру на сложившийся в его представлении образ «нового человека» советской эпохи. Безусловной является жизненная правда этого художественного образа. Становление советского уклада было переходной эпохой, а любая переходная эпоха, и русская революция здесь не исключение, поднимает на поверхность социальной жизни разного рода маргиналов. Тот же Клим Чугункин принадлежал именно к низам общества, социальным аутсайдерам, а дух эпохи горячо сочувствовал вчерашним обездоленным. Но правда такова, что вчерашние униженные и обездоленные, выбиваясь в «люди» силой обстоятельств, а уж тем более получая власть, оказываются куда более страшными и жестокими притеснителями новых обездоленных. (В годы русской революции «лишенцами» стали многие вчерашние сильные мира сего.) Ведь справедлива поговорка: самый жестокий офицер — это вчерашний фельдфебель. Вообще в условиях развития советского уклада миллионы людей, находившихся внизу в социальной иерархии, получили возможность социального восхождения. Немало среди них оказалось Шариковых и Швондеров. О таких людях говорит меткая русская поговорка: «из грязи — да в князи». Это именно человеческая грязь, вознесенная вверх «революционным ураганом».

Но с другой стороны, новая эпоха дала большой простор энергетике вчерашних обездоленных широких слоев российского общества. Для одаренных людей из народа появились реальные социальные лифты, возможность получить первоклассное образование и достойное человеческое развитие. Именно XX век отмечен феноменами великой советской русской науки, культуры и армии, становлением интеллигенции великих свершений.

Одним из её представителей стал герой революции, крупнейший полководец гражданской войны, который был волен своим приказом послать на смерть тысячи людей. При этом он оказался несвободным распоряжаться самим собой. Не в его власти отказаться от ненужной и опасной хирургической операции, на которой настаивает негорбящийся человек, вождь партии. Об этом «Повесть непогашенной луны» Бориса Пильняка. М. В. Фрунзе, прототип главного героя, командарма Гаврилова, не в силах нарушить самое святое — дисциплину и верность приказам партии, которая выше его личной воли и свободы. Командарм Гаврилов не хочет операции, боится ее, пишет предсмертную записку, но все же покорно ложится под нож, по сути, позволяет себя убить во имя, таким образом, понимаемого революционного долга и незыблемой партийной дисциплины.

Это был человек, имя которого сказывало о героике всей гражданской войны, о тысячах, десятках и сотнях тысяч людей, стоявших за его плечами, — о сотнях, десятках и сотнях тысяч смертей, страданий, калечеств, холода, голода, гололедец и зноя походов, о громе пушек, свисте пуль и ночных ветров, — о кострах в ночи, о походах, о победах и бегствах, вновь о смерти. Это был человек, который командовал армиями, тысячами людей, — который командовал победами, смертью: порохом, дымом, ломаными костями, рваным мясом, теми победами, которые сотнями красных знамен и многотысячными толпами

шумели в тылах, радио о которых облетало весь мир,— теми победами, после которых — на российских песчаных полях,— рылись глубокие ямы для трупов, ямы, в которые сваливались кое-как тысячи человеческих тел. Это был человек, имя которого обросло легендами войны, полководческих доблестей, безмерной храбрости, отважности, стойкости. Это был человек, который имел право и волю посылать людей убивать себе подобных и умирать [7, с. 28–29].

Мы видим, что это могущественный человек, в действиях которого как бы воплощается сама воля истории, великая закономерность. Сам Пильняк выявил в своем творчестве идею, что коммунисты не сами по себе хороши, а лишь потому, что причастны к историческим судьбам России. В его романе «Голой год» впервые в советской литературе появляются большевики — «люди в кожаных куртках». Железная воля этих людей преобразовала Россию. И командарм Гаврилов был одним из самых могущественных среди них.

В этой повести показаны все величие и трагизм, создававшейся красной империи: она была сильна неумолимостью, нестигаемостью своих представителей, воплощавших волю истории. И каждый из них мог попасть под жернова этого страшного колеса с самых вершин власти. Но попав, он не роптал, до конца сохраняя верность своему делу. В партии и ее вождях воплотилась идея нового абсолюта. Достоинство советского человека заключается в предстоянии этому абсолюту. В советскую эпоху, в первую очередь в её сталинский период, социальный отбор выдвигал на первые роли людей, способных жертвовать как собой, так и другими.

На Западе в ходе 400-летней модернизации создавался новый тип человека, точного, дисциплинированного, самостоятельного и ответственного. Создавался данный тип в соответствующих дисциплинарных пространствах культуры, которыми были храм, рынок, но, что также нельзя забывать, и тюрьма, которой посвящена большая работа М. Фуко «Надзирать и наказывать».

Советский тоталитаризм создал тип нового человека, который характеризуется такими качествами, как точность, дисциплина и ответственность, в течение 10 лет. Индустриализация, коллективизация и создание новой армии были частями большой программы модернизации СССР. Главным в этой модернизации было

превращение человека с крестьянским типом мышления, восприятием времени, стилем труда и поведением — в человека, оперирующего точными отрезками пространства и времени, способного быть включенным в координированные, высокоорганизованные усилия огромных масс людей. То есть в человека, сходного по ряду признаков с человеком современного индустриального общества, способного быть оператором сложной производственной и военной техники [3, с. 258].

Большие задачи решались не только жестокостью и страхом. Важнейшим фактором модернизации СССР стал невиданный трудовой энтузиазм, в основе которого находилось, по сути, религиозное подвижничество. Секрет в том, что, с одной стороны, советский тоталитаризм требовал предельных усилий от человека и выжимал все его физические и духовные силы. С другой — советский человек сам проявлял добровольную готовность к подобной само-

отдаче. Были, разумеется, и дезертиры (это был все-таки фронт), но их было сравнительно немного, и они были презираемы общественным сознанием.

Советский уклад культивировал именно личность, способную к сверхчеловеческому служению, способную на предельное усилие во имя общего дела. Именно на такую личность опирался советский строй в самые критические годы своего существования: гражданская война, индустриализация и коллективизация, наконец, Великая Отечественная война и послевоенное восстановление в условиях начавшегося противоборства двух сверхдержав. Именно такие люди осуществили прорыв в космос. Но человек, способный к сверхчеловеческому служению, по определению есть человек незаурядный. Он никак не может быть бездумным исполнителем, послушным «винтиком» государственного механизма. Это человек свободный и самостоятельный, способный при любых обстоятельствах отстаивать свое достоинство, даже если при этом необходимо пойти против общего мнения коллектива и даже власти.

Л. Я. Гозман и А. М. Эткинд сформулировали сущностные признаки советского человека, то, что мы утратили в процессе «перестройки» и «демократических реформ». Вот эти принципы:

1. Ощущение своей принадлежности к великому, сильному и доброму народу.
2. Ощущение своей включенности в движение по магистральному пути мировой цивилизации.
3. Ощущение своей подвластности могущественному, никогда не признающему своих ошибок государству.
4. Ощущение своей безопасности среди равных друг другу людей, живущих общей жизнью и всегда готовых прийти на помощь.
5. Ощущение своего превосходства над порочным и не признающим очевидных истин миром [2, с. 168].

Всё вышеперечисленное данные исследователи именуют советским синдромом или «наркотиком», лишение которого заставляет бывших советских людей страдать и метаться. Они совершенно правы, когда подчеркивают, что в советском синдроме соединились иудеохристианский мессианизм, русский абсолютизм («Москва — третий Рим, а четвертому не бывать»!), марксистский «оптимизм», сталинский централизм и изоляционизм. Можно отчасти согласиться и с тем, что повышение самоуважения советского человека достигалось за счет глубокого искажения мира. Но сравнение самой сущности советского человека со своеобразным наркотиком вызывает возражения. Нам представляется, что в этом сравнении Гозман и Эткинд следуют фрейдистской традиции. Ведь саму религию, то есть то, что Достоевский называл потребностью человека перед кем-то преклонить колени — фундаментальную человеческую потребность, основатель психоанализа считал иллюзией, хотя и полагал ее полезной. С нашей точки зрения, за болезнь, наркотик здесь выдается норма. Разве можно считать здоровым состоянием осознание своей принадлежности к «стране дураков», «нации рабов», государству перманентного террора? В такой ситуации не только невозможно здоровое национальное самосознание — народ, подобным образом оценивающий свою

историю, вообще нежизнеспособен. Чувство вины и ответственности за свою историю, разумеется, необходимы, и они присущи русскому самосознанию, традиционную основу которого составляет чувство виновности каждого перед каждым и перед всем миром. Составной частью этого самосознания является и убеждение, что если адские муки кого-то и минуют, то уж меня самого они настигнут.

Даже жесткие оппоненты коммунистической идеи признают сейчас, что поколения, жившие в советскую эпоху, воспитывались с ощущением главного в своей душе. Этим главным ощущением было чувство осмысленности собственной жизни, отдаваемой за то, чтобы «нашим детям жилось лучше нас», сознанием и чувством участия в грандиозном проекте, мобилизовавшем все общество. Современный же молодой человек живет в мире равнозначных и, следовательно, ничего не значащих ценностей.

Итак, воздействие советского уклада на личность человека советской эпохи было антиномичным. С одной стороны, тоталитарная система стремилась к подавлению личности, унификации и нивелированию. Именно незаурядный человек в сталинские годы подвергается наибольшей опасности. Парадокс существования советского человека заключался в следующем: чтобы стать личностью нового типа, нужно было отказаться от всего личного, то есть от личности (А. Д. Синявский).

С другой стороны, сживая со света личность, тоталитарная система на нее, в первую очередь, и опиралась в критические моменты своего существования. Всячески культивировался тип советского героя, на котором воспитывались поколения, выигравшие войну и создавшие мировую сверхдержаву. В религиозном смысле это был тип подвижника и страстотерпца (А. Л. Казин). Человеческий тип, создавший страну, бывшую мировым лидером XX века, пронесший в себе трагизм и величие своей эпохи, заслуживает безусловного внимания, интереса и уважения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белов В. А. В защиту индивидуальности. — М.: Магистр, 1997.
2. Гозман Л. Я., Эткин А. М. Метафоры или реальность? Психологический анализ советской истории // Вопросы философии. — 1991. № 3. — С. 168–175.
3. Кара-Мурза С. Г. Советская цивилизация: В 2 т. — Т. 1. — М.: Эксмо, 2000.
4. Козлова Н. Н. Горизонты повседневности советской эпохи. Голоса из хора. — М., 1996.
5. Лермонтов М. Ю. Герой нашего времени // Лермонтов М. Ю. Сочинения. — Т. 2. — М., 1990.
6. Панарин А. С. Философия политики: Учебное пособие для политологических факультетов и гуманитарных вузов. — М.: Новая Книга, 1996.
7. Пильняк Б. Повесть непогашенной луны. Сборник. — М.: Книжная палата, 1989.
8. Синявский А. Д. Основы советской цивилизации. — М.: Аграф, 2001.
9. Советский простой человек. Опыт социального портрета на рубеже 90-х. — М., 1993.
10. Уайтхед А. Н. Избр. работы по философии. — М., 1990.

УДК 394 + 394.91 + 93/94

*А. Г. Алексеев, В. Н. Немина**

ИСТОРИЯ КУЛЬТУР В СОЦИАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ (О РУССКО-УКРАИНСКОЙ ОБЩНОСТИ)

Русские и украинцы — восточные славяне, которые историческими корнями связаны друг с другом. Однако уже давно идет спор о том, в какой степени украинцы близки русским. Идеям единства всегда противостояла идеология исключительности, имевшая печальные политические последствия. Исторический путь обоих народов, их борьба за свободу и национальное достоинство, общие культурные достижения говорят о том, что русско-украинская общность может игнорироваться лишь с весьма узких и тенденциозных позиций. Однако в настоящее время, с учетом новых политических реалий Украины, между нашими странами возникли серьезные осложнения, рассмотрение которых в данной статье проводится в историко-культурном контексте.

Ключевые слова: история, культура, язык, общность, конфликт.

A. G. Alexeev, V. N. Nemina

Cultural history in the social dimension (on the Russian-Ukrainian Community)

Russians and Ukrainians are East Slavs nations, who are bonded by historical roots. Ideas of unity always opposed the ideology of exclusivity, which had unfortunate political consequences. Historical path of both peoples, and their struggle for freedom and national dignity, common cultural achievements say that Russian-Ukrainian community can be ignored only from a very narrow and tendentious positions. Nowadays some serious complications, caused by new reality in the Ukraine, between our countries have appeared; the article deals with these issues in historical and cultural context.

Keywords: history, culture, language, community, conflict.

Культурные и социальные связи между Россией и Украиной, находящиеся под пристальным вниманием историков, политологов, культурологов, в наши дни невольно оказываются в фокусе особенного внимания. Последние политические события на Украине и их неоднозначные оценки (не столько научные, сколько публицистические, общественные) вновь поднимают старую

* Алексеев Алексей Григорьевич — старший преподаватель кафедры гуманитарных наук Санкт-Петербургского государственного университета кино и телевидения.

Немина Валентина Николаевна — кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета кино и телевидения.

волну споров о русско-украинской общности, проблему, которая для многих стала камнем преткновения и определила политическое отношение к тому или другому народу.

В статье мы обращаемся к историко-культурному материалу, который отсылает нас ко времени первых научных и общественных дискуссий о единстве народов и различии между ними. Вопрос о малороссиянах и их принадлежности российскому народу был поставлен в 1830 году в полемике Н. А. Полевого с Н. М. Карамзиным. В противовес «Истории Государства Российского» последнего, Н. А. Полевой написал «Историю русского народа», так что перед ним естественно возник вопрос об определенности этого самого русского народа в рамках истории России.

Суть возражений Н. А. Полевого заключается в несогласии с тем, что Украина (Малороссия) является «древним достоянием России» (как называет Н. М. Карамзин Галицию и Волынь, но также, к примеру, и Прибалтику). Нет, говорит Н. А. Полевой, украинцы — не родственны русским, по крайней мере, в историческом бытии. Обрусение затронуло лишь верхние слои знати и было связано с ее желанием войти в союз с Московскими царями и отстоять свои права перед польской шляхтой. Народ остается чужд этим тенденциям и живет собственной, особенной жизнью. Украинцы сохраняют самостоятельность не только в том, что можно считать родственным — в вере и языке, — но и в сути самого народного быта. «В сей народности видим только два основных элемента древней Руси: веру и язык, но и те были изменены временем. Все остальное не наше: физиогномия, нравы, жилища, быт, поэзия, одежда» и «по народности они вовсе не русские» [см.: 8].

Следует отметить, что Н. М. Карамзина для обозначения южнорусских территорий чаще всего использует название Украина, тогда как Малороссия встречается у него очень редко (всего несколько раз в огромном 12-томном сочинении), как техническое обозначение земель за Киевом (ср. «Киев с Малороссиею» в т. X, гл. 4). Да и сама Украина означает исторические пограничные области. Если проследить употребление этого понятия по «Ключу» П. М. Строева [9, с. 411–412], можно найти Украину Киевскую, Московскую, Рязанскую, Галицкую и даже Псковскую. Для Н. М. Карамзина, таким образом, этнические определения отступают перед определенностью исторической и государственной — население южнорусских Украин управлялось князьями, которые включаются в линию преемства Российской государственности, некоторое время они подчинялись правителям чужой линии преемства (польско-литовской), потом возвратились под руку русского царя. Н. М. Карамзин, таким образом, предлагает несколько иную оптику, чем Н. А. Полевой.

Однако вопрос был поставлен, и вместе с ростом национальной украинской культуры, появлением таких великих писателей, как Н. В. Гоголь и Т. Г. Шевченко, шло обсуждение того, какое имя больше подходит народу — украинцы или малороссияне [см.: 6]. Итогом этого обсуждения стала концепция «Украины-Руси» М. С. Грушевского (1866–1934), разделившая русских и украинцев не только исторически, но и, так сказать,

«доисторически», на уровне этногенеза и фундаментальных основ культуры, причем Грушевский указывал на относительно более раннее появление украинцев по сравнению с русскими, что однозначно делало древнерусскую культуру начальным этапом культуры украинской. В раннем сочинении он говорил о том, что объединительные попытки киевских князей

парализовались стремлением самих племен к самобытному существованию, тогда как предшествовавшая эпоха (VIII–XI века. — А. А., В. Н.), хотя и придала известное единство племенам, создала известную связь между ними, но нисколько не стерла их племенных отличий, не заглушила влечения к особности [1, с. 57–58],

что было усугублено политической раздробленностью Руси. Основываясь на идее неразрывной связи территории и обитающего на ней народа [2, с. 8], в своем капитальном труде «История Украины-Руси» М. С. Грушевский рассказывает о древнейших восточных славянах, их походах в Византию, Причерноморье и расселении до Новгорода, называя их «рухом украинских племен», «украинско-русскими племенами» и прямо «украинцами» [2, с. 172, 177, 183, 184 (прим. 4), 188, 307 и т. д.], рыночные отношения — «украинским экспортом» [2, с. 288] и «торговлей Украины с Востоком» [2, с. 293, 304]. Почти сразу концепция Грушевского подверглась критике не только за тенденциозность, но и за явный анахронизм принятых ориентиров.

Именно эта концепция была реставрирована после обретения Украиной независимости и освобождения от советских исторических штампов. Правда, речь шла уже не об уникальности украинской культуры, а о ее превосходстве над другими славянскими культурами, и особенно русской, что зачастую доходило до идеологически мотивированных заявлений об «изначальности» украинской культуры в истории человечества вообще. В рамках воплощения данной идеологии можно было недавно наблюдать, как воздвигаются памятники И. Мазепе и С. Бандере, осторожно оказываются почести бывшим солдатам вермахта и СС.

В связи с этим хочется напомнить некоторые исторические свидетельства, убеждающие в несправедливости подобных радикальных заявлений.

Уже монах Киево-Печерской лавры Нестор в летописи «Повесть временных лет», предварительно описав местопребывание славянских племен, которые ушли с Дуная на Вислу, обратил свое внимание и на единство расселившихся по Восточно-Русской равнине славян:

Так же и эти славяне пришли и сели по Днепру и назвались полянами, другие — древлянами <...> Те же славяне, которые сели около озера Ильмень, прозвались своим именем — славянами, и построили город и назвали его Новгородом [7, с. 24–25].

В IX веке у восточных славян возникло классовое общество и вокруг двух центров — Новгорода и Киева — стало формироваться государство. В 882 году новгородский князь Олег сделал Киев своей столицей, при этом назвав его «Мати городов русьским». Далее судьбы двух сообществ (на тот момент — союзов племен) были связаны тесными связями единого

Древнерусского государства, которое в «Слове о полку Игореве» названо «Русскою землею», и говорится о священном долге защиты родины от врагов и уважении друг к другу.

Позднее территории Древнерусского государства ждала весьма различная, но одинаково трагическая участь. Падение авторитета верховного княжения в Киеве, нарастающее давление степных народов, закончившееся походами монголо-татар, конфликты внутри княжеских домов — все это привело к тому, что с XIV века единые земли с единым населением, языком, верой и историческими задачами оказались разделены между слабыми и бедными княжествами волго-окского бассейна, находящимися в политической зависимости от Золотой Орды, и набирающим силы Великим княжеством Литовским. Тогда же формируется и разделение на Великую и Малую Русь, отражающее совершившийся политический распад Киевской Руси [5, с. 125–126].

В то время как постепенно укреплялась сила русских княжеств в борьбе с Ордой — сначала вызовом на Куликовом поле, потом Стоянием на Угре, наконец, царским достоинством московского князя и победами над поволжскими ханствами, — русские земли, отошедшие Литве, стали в итоге частью Речи Посполитой, с ее жесткой политикой колонизации, окатоличивания и эксплуатации непольского населения. В этих условиях и складывался украинский народ, все больше сознававший свое трагическое положение и с надеждой смотревший на независимую Москву.

Борьба за свое национальное достоинство начинается сразу после Смутного времени, с ослаблением Речи Посполитой и кризисом ее экспансионистской политики. В 1648–1654 годах она завершилась воссоединением Восточной Украины с Россией (Переяславская Рада). Регион был призван оказывать помощь царским войскам в случае ведения ими войн с Речью Посполитой и Турцией. В свою очередь, Россия брала на себя обязательства защищать Украину от различных врагов. Можно по-разному оценивать значение этого документа, но одно неоспоримо: юридически впервые Украина была отделена от Речи Посполитой и признана Россией в качестве автономного образования. Однако еще долго знать, воспитанная в польских традициях и рассматривавшая Польшу как культурную метрополию, колебалась между Россией и ее противниками. Одним из таких колеблющихся оказался И. Мазепа, гетман, перешедший в период Северной войны (1700–1721) на сторону Швеции под влиянием неоднозначной политики польского короля [см.: 10].

В конце XVIII века, после падения Речи Посполитой, вошла в состав Российской империи и Правобережная Украина с правами широкой автономии. С этих пор Украина начинает играть важную роль в культурной и политической истории Российского государства. Украинские университеты — Киевский и Харьковский — были значимыми центрами российской науки, украинцем был и один из первых самобытных русских философов Г. С. Сковорода [4, с. 64–81]. Украинские профессора стали деятелями возрождения философской культуры в середине XIX в. (О. М. Новицкий, П. Д. Юркевич) и влиятельными участниками дальнейшего развития российской науки

(Н. И. Костомаров в истории, А. А. Потебня в филологии, В. И. Лесевич в философии науки) [см.: 15].

В 1922 году представители УССР были в числе тех, кто подписывал союзный договор об образовании СССР. В период Великой Отечественной войны Украина была покрыта сетью партизанских отрядов, сыгравших важную роль в победе над гитлеровской Германией. Борьба на Украине стала вехой в победе над фашизмом. Героями Советского Союза стали 2072 украинца. В мирное время Украина обеспечивала до ½ всесоюзного производства сахарной свеклы, семян подсолнечника, Донецко-Приазовский промышленный район работал в области энергетики, металлургии и машиностроения.

Но не только общий исторический путь неразрывно связывает украинский и русский народы. Едина самая народная культура, многие верования, обряды, гадания, некоторые из которых дожили до наших дней: запашки, обжинки, широкое празднование дня Ивана Купалы. Молодежь водила хороводы и устраивала игры, которые в разных местностях имели определенные отличия. Особое значение придавалось обряду Братчины (мирским сходкам), где решались семейные и частные дела. В это время прекращались раздоры, достигалось истинное братство между людьми, проявлялось миролюбие во взаимоотношениях друг с другом.

Это нашло отражение и в пословицах: «Народная дружба и братство дороже всякого богатства» (русские, украинцы, белорусы); «Не будет добра, если между своими вражда» (украинцы).

Традиционная бытовая культура, общая в своей основе для всех этнографических районов Украины, отличалась целым рядом особенностей, обусловленных историческим развитием. На украинских землях сложились этнографические группы, которые длительное время сохраняют культурные, бытовые и языковые особенности. Наиболее известны среди них украинские горцы — гуцулы, полищуки — в районе украинского Полесья.

Уникальные черты, присущие именно украинской культуре, хорошо известны и в России. При переселении украинцев в европейскую часть России многие из них стали говорить на русском языке, но при этом сохраняли традиционную бытовую культуру, женщины продолжали носить национальные наряды [11, с. 312].

Во многих праздниках сохраняются традиционные черты. При праздновании Нового года распространены обычаи новогоднего поздравления — щедрувания. Интересно проходят праздники проводов животноводов на высокогорные карпатские пастбища.

Отдельные элементы обрядности вошли в новый свадебный ритуал: сватание, свадебный «поезд», свадебные «чины», обряды символического единения жениха и невесты и т. д. Многим знакомы украинские музыкальные инструменты: кобза и бандура. Получили широкое распространение танцы гопак и казачок.

Н. В. Гоголь считал, что не знает, какая у него душа больше — русская или «хохлацкая». Т. Г. Шевченко создавал произведения на русском и украинском

языках и мечтал о создании государства объединенных славян. Советский поэт Александр Прокофьев задавался вопросом:

А откуда на Ладогe украинская мова,
Задушевное, мягкое и певучее слово?
Украинская мова?
Едва ли, едва ли!..
Не поверите мне, так поверите Далю!

Далее он говорит о том, как Петр I послал рыть канал на Ладогe запорожских казаков, которые и дарили своим подругам-ладожанкам вместе с песнями и украинский выговор. Стихи вызвали большой отклик у читателей и поэтов. Владимир Сосюра написал Прокофьеву:

...Я всегда глубоко ценил тебя как благородного интернационалиста и в то же время глубоко русского, ярко выраженного национального поэта великой России <...> Низкий поклон тебе не только от меня, а от миллионов сынов и дочерей Украины, и великое спасибо за твой братский голос, прозвучавшего на весь Советский Союз, а значит, и на весь мир [3, с. 364–365].

На современном этапе (после 1991 г.) контакты между Россией и Украиной, как непосредственные, так и в рамках СНГ, были важным фактором развития постсоветского пространства. Украина приобрела большое значение как страна-транзитер поставляемого Россией в Европу природного газа, в Севастополе базировался российский Черноморский флот.

В 2000 году в Санкт-Петербурге в присутствии президентов России и Украины был открыт памятник Т. Г. Шевченко. В 2003 году Украина передала нашему городу копию скульптуры императора Александра II. Постановлением Правительства Санкт-Петербурга создан информационно-деловой центр в Киеве. В 2010 году состоялись «Дни украинского театра и кино в Санкт-Петербурге». В рамках Дней Санкт-Петербурга в Харькове был проведен фестиваль русского языка «Санкт-Петербург и русское слово». В 2011 году в Санкт-Петербурге состоялся Форум партнеров «Санкт-Петербург — города и регионы Украины».

За период 2000–2010 годов состоялись выезды 22 делегаций различных уровней в Санкт-Петербург и на Украину.

Вместе с тем Украина развивалась со все большей ориентацией на Запад, по модели, которая предусматривала все растущую интеграцию с европейскими и атлантическими политическими структурами. Это определило ее неоднозначную позицию в отношениях с Россией. В 1992 году, после образования СНГ, были установлены дипломатические отношения Украины с Российской Федерацией. Однако в том же году Украина отказалась подписывать договор о коллективной безопасности СНГ, а также принимать участие в каком-либо военном союзе. В 1993 году она не ратифицировала соглашение Межгосударственного экономического комитета — наднационального органа СНГ. Не был ею признан и Устав СНГ. Торговые отношения также нередко подвергались испытаниям, пример

чему «газовые войны» 2005–2006 и 2008–2010 годов. Все это усложняло традиционно добрососедские и эффективные партнерские отношения между нашими странами. Вспомним и упоминавшуюся в начале статьи искусственно реанимированную идеологию исключительности, завоевавшую за 20 лет независимости многих приверженцев по всей стране.

Но к внутренним также добавляется внешний фактор. И Россия, и Украина — не «острова в океане», а интегрированные в международные отношения страны, поэтому в их политике отражается ведущаяся мировыми державами глобальная «шахматная игра». И Украина всегда занимала в ней особенное место. На формирование радикальной украинской элиты под эгидой Австро-Венгрии и ее притязания указывал еще Н. Г. Чернышевский [см.: 14]. Эти идеи нашли развитие и воплощение во время революционных событий и интервенции 1917–1920 годов. Отделение Украины от России и эксплуатация ее ресурсов ставились задачей «восточной политики» Третьего Рейха [13, гл. 7]. С началом Холодной войны и усилением давления на СССР Украина начала фигурировать в различных стратегических военных планах США и НАТО, шла активная разработка планов по обеспечению «независимости» Украины, был создан «Американский комитет поработанных наций», в число которых оказались включены украинцы, под эгидой Вашингтона объединялись различные антисоветские национальные движения [13, гл. 8].

Опыт последних лет делает очевидным тот факт, что и теперь США крайне эгоистически подходят к проблемам региона: они явно заинтересованы в усилении своих позиций в Восточной Европе, бассейне Черного моря, в Средиземноморье, в устье Дуная и на Балканах, а также на путях транзита сырьевых ресурсов. Интересы Евросоюза выражаются в продвижении различных экономических программ, открывающих для европейских производителей национальные рынки. В Украине эти процессы сопровождаются, кроме всего прочего, обострением внутривнутриполитической ситуации, радикальной риторикой властей, подъемом националистических движений. Это закономерно вызвало протесты тех граждан, которые не хотят отказываться от веками складывавшегося единства русского и украинского народов. Несостоявшийся национальный диалог перешел в гражданский конфликт, который является прямой угрозой для государства.

Поскольку дружба наших народов скреплена общими кровью и духом, Россия заинтересована в быстрейшем разрешении внутреннего противостояния на Украине [см.: 12], которое оказывает крайне негативное воздействие на межгосударственные отношения; остается надеяться, что историческая память народов, прямые культурные, гуманитарные связи не позволят деструктивной социальной эпидемии глубоко и надолго укорениться в общественном сознании.

ЛИТЕРАТУРА

1. Грушевский М. С. Очерк истории Киевской земли от смерти Ярослава до конца XIV в. — К., 1893.

2. Грушевський М. С. Історія України-Руси. — Т. I. До початку XI віка. — К., 1913 (репр.: К., 1991).
3. День поезиї. — М., 1980.
4. Зеньковський В. В., прот. Історія русської філософії. — СПб., 1991. — Т. 1, ч. 1.
5. Ключевський В. О. Історія Росії. Спеціальні курси. — М., 2003.
6. Котенко А. Л., Мартынюк О. В., Миллер А. И. «Малоросс»: еволюція поняття до Першої світової війни//Журнал «Новое літературне обзріння». — 2011. — № 108. — С. 9–27.
7. Повесть временных лет. — М.; Л., 1950.
8. Полевой Н. А. Малороссия; ее обитатели и история//Московский телеграф. — 1830. — № 17–18.
9. Строев П. М. Ключ, или Алфавитный указатель к Истории Государства Российского Н. М. Карамзина. — СПб., 1844 (репр.: М., 1988).
10. Таирова-Яковлева Т. Г. Мазепа. — М., 2007.
11. Терещенко А. В. Історія культури руського народу. — М., 2007.
12. Терехова В. И. СПб: изд. Институт управления и права; 2012.
13. Українська державність в ХХ столітті (Історико-політологічний аналіз). — К., 1996.
14. Чернышевский Н. Г. Национальная бестактность//Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: В 15 т. — М., 1950. — Т. 7. — С. 775–793.
15. Чижевський Д. І. Нариси з історії філософії на Україні. — К., 1992.

РОССИЯ — БОЛГАРИЯ: СОВРЕМЕННЫЕ ФОРМЫ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ПАРТНЕРСТВА

В статье говорится о духовных традициях межкультурного общения России и Болгарии. Отражены страницы истории отношений двух государств, отмечено, что наиболее яркое проявление крепости духовных уз как опоры духовного родства было проявлено в период борьбы за освобождение Болгарии от османского ига. Большинство русских воинов добровольно откликнулись на просьбу о помощи и, сражаясь за свободу братского народа, показали пример мужества, стойкости и верности. Многие из них остались на болгарской земле навсегда и живут в народной памяти и святынях-памятниках, воздвигнутых в их честь. Межкультурный диалог востребован жизнью. И очень важно, какие духовно-нравственные ценности и традиции будут заложены в основу диалога такого рода. Наша задача сохранить уважительное отношение к особенностям национальных культур и вместе с тем не разрушить базовую систему духовно-нравственных ценностей исторического наследия.

Ключевые слова: туризм, духовные традиции, межкультурное общение, Россия, Болгария.

V. I. Terekhova

Russia — Bulgaria: contemporary forms of intercultural partnership

The article refers to the spiritual traditions of intercultural dialogue between Russia and Bulgaria. The article describes the history of two states. Noted that the most vivid manifestation of spiritual relations manifested during the struggle for the liberation of Bulgaria from Ottoman rule. Most Russian soldiers voluntarily responded to a request for help, and fighting for the freedom of the brotherly people, an example of courage, steadfastness and fidelity. Many of them buried in the Bulgaria, but live forever in people's memory and monuments built in their honor. Intercultural dialogue demanded for the life. Very importantly spiritual and moral values and traditions founded of the dialogue. Our task is to preserve respect for the local culture and no destroy the basic system of moral values and historical heritage.

Keywords: tourism, spiritual traditions, intercultural communication, Russia, Bulgaria.

* Терехова Валентина Ивановна — кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных наук Санкт-Петербургского государственного университета кино и телевидения, Terekhova-V@mail.ru.

В текущем году исполняется 130 лет установлению дипломатических отношений между Россией и Болгарией. Приуроченный к этой дате визит главы МИД РФ Сергея Лаврова в Софию 7 июня еще раз показал, что несмотря на различия в понимании ряда вопросов, отношения между Россией и Болгарией остаются благожелательными и продуктивными. Основы этих связей, однако, были заложены еще на заре истории обеих стран.

Духовные традиции межкультурного общения России и Болгарии уходят своими корнями в далекое прошлое. Если мы обратимся к истории, то заметим удивительное сходство исторических судеб наших народов. Еще во времена Киевской Руси приходили из Болгарии монахи и учителя с миссией христианско-православного просвещения. Тем самым было продолжено дело святых равноапостольных Кирилла и Мефодия на русских землях.

История русско-болгарских отношений содержит множество свидетельств духовного родства. Наиболее яркое проявление крепости духовных уз как опоры было явлено в период борьбы за освобождение Болгарии от османского ига. Большинство русских воинов добровольно откликнулись на просьбу о помощи и, сражаясь за свободу братского народа, показали пример мужества, стойкости и верности. Многие из них остались на болгарской земле навсегда и живут в народной памяти и святынях-памятниках, воздвигнутых в их честь. Самым посещаемым памятником русско-болгарского братства является Храм-памятник Рождества Христова в местечке Шипка.

Шипка — это святыня Болгарии. Храм построен в стиле, напоминающем русскую церковную архитектуру XVII века. Его 17 храма отлиты из гильз, собранных на местах сражений. Внутри храма размещено 34 мраморных плиты, на которых высечены имена и фамилии болгарских и русских воинов, которые погибли, защищая такие важные для человека ценности, как свобода, православие, независимость. По настоящий день во всех православных храмах Болгарии во время Литургии поминаются Александр II и все русские воины, павшие на поле боя за свободу Болгарии. Храм Рождества Христова — это первый памятник дружбе двух славянских народов, краеугольным камнем которой стало православие, в центре которого — жертва ради ближнего, «за други своя». Необходимо отметить тот факт, что к этим памятникам-святыням люди приходят добровольно, по зову своей души, что и подтверждает духовное родство, которое сохраняется и передается от одного поколения к другому. Память наполнена духовным смыслом и представляет собой ценности и идеалы [см.: 1].

Другим эпизодом борьбы за свободу Болгарии, произошедшим полувеком позже, стало освобождение страны Советской армией от нацистских захватчиков в 1944 году. После свержения прогитлеровского правительства части Болгарской Народной армии и добровольцев вошли в состав подразделений Красной армии, сражавшихся с вермахтом в Югославии, Венгрии, Греции, Македонии и Австрии, приняли участие в сражении у озера Балатон в марте 1945 года, обеспечивали материально-техническую поддержку советских войск, осуществляли вспомогательные военные операции. Потери болгарских войск составили свыше 30 тыс. человек, 360 болгарских солдат и офицеров были награждены советскими орденами, 750 солдат и офицеров

Советской армии — боевыми орденами и медалями Болгарии [2, с. 240]. В память совместной борьбы с фашизмом в Софии установлен Памятник Советской армии, центр торжеств в честь Дня победы.

После Второй мировой войны получили развитие экономические и культурные связи между СССР и Народной Республики Болгария. Участие в Совете экономической взаимопомощи позволило значительно увеличить возможности сотрудничества не только в традиционных областях: именно тогда были заложены основы транзитно-потребительских отношений, получивших развитие уже в постсоветский период, в частности в проекте «Южный поток».

МИД Болгарии в связи с визитом С. Лаврова отмечает такие направления, как

торгово-экономическое сотрудничество, сотрудничество в сфере энергетики, культуры, образования и науки, туризма и т. д. <...> Развитие сотрудничества в сфере туризма остается приоритетным, отметил министр [иностраннх дел Болгарии Кристиан] Вигенин, который отметил, что Россия занимает 4-е место в рейтинге по числу иностранных туристов, посетивших Болгарию в 2013 г. [см.: 6].

Туризм — это не только отдых, но одновременно и знакомство с новым, малоизвестным. Туризм, с точки зрения межкультурного общения, способствует установлению более тесных человеческих контактов. Ежегодно тысячи россиян посещают Болгарию, знакомятся с ее уникальной и богатой историей и культурой. Несомненным достоинством всех предлагаемых туристских маршрутов является их культурно-образовательная направленность [5, с. 2].

Современные связи Санкт-Петербурга и Болгарии осуществляются в разнообразных формах. В настоящее время наиболее востребованы формы взаимоотношений в гуманитарной сфере, одной из которых является туризм [3, с. 35]. В Санкт-Петербурге в рамках Ассоциации международного сотрудничества работает «Союз друзей Болгарии». Это общественная организация, члены которой уже много лет, используя различные формы работы, содействуют укреплению российско-болгарских связей [см.: 4].

В Санкт-Петербурге много памятных мест, связанных с историей отношений двух стран и интересных для болгарских туристов.

Храм Воскресения Христова (Спас-на-Крови), был построен в память о том, что на этом месте 1 марта 1881 года в результате покушения был смертельно ранен российский император Александр II, царь-освободитель, который почитается и в Болгарии: одна из центральных улиц в столице страны так и названа — Бульвар Царя-Освободителя. На внешнем фасаде храма по всему периметру размещено 20 памятных гранитных досок, на которых золотыми буквами написаны события, связанные с именем императора Александра. Среди них 2 доски, на которых содержится следующая информация: «Война за освобождение Балканских Христиан. 12 апреля 1877 — 19 февраля 1878» и «19 февраля 1878 года. Заключение мира в С.-Стефано... Освобождение Болгарии».

В войне за освобождение Болгарии прославился генерал Михаил Дмитриевич Скобелев, с его именем связано героическая борьба под Плевной, зимние переходы русских солдат и болгарских ополченцев через Балканы и разгром османской армии в Русско-турецкой войне 1877–1878 годов. Генерал Скобелев родился в 1843 году в комендантском доме Петропавловской крепости.

На улице Б. Морской, в доме 51 жила баронесса Юлия Петровна Вревская, которая отказалась от светской жизни Петербурга и отправилась на русско-турецкую войну в качестве сестры милосердия. Эта удивительная женщина со светлой и милосердной душой до последнего дня своей жизни оказывала помощь раненым на полях сражений русско-турецкой войны. Она заразилась тяжелой формой тифа и умерла в болгарском госпитале, похоронена на скромном деревенском кладбище. На ее могиле всегда лежат живые цветы, которые приносят жители болгарской деревни.

В историю русско-болгарских связей вписано имя генерала Федора Федоровича Радецкого, который командовал 8-м корпусом, первым форсировавшим Дунай, позже прославился как защитник Шипкинского перевала. В 1879 году городская Дума Петербурга присвоила ему звание почетного гражданина нашего города. Документ об этом ему вручили в здании Инженерного замка.

Сохранение духовных традиций межкультурного диалога России и Болгарии имеет особое значение для развития современных межгосударственных связей. Сама жизнь подсказывает формы взаимодействия наших стран при сохранении традиций, заложенных предками. Наша задача — сохранить уважительное отношение к особенностям двух национальных культур и вместе с тем не разрушить базовую систему духовно-нравственных ценностей совместного исторического наследия. В этом случае традиции связей России и Болгарии как славянских государств будут обогащаться, и наполняться новым содержанием [5, с. 354].

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев А. Г. Некоторые особенности патриотического воспитания студенческой молодежи // Человек, коммуникация, культура. Тезисы и статьи IV межвузовской научной конференции. — СПб., 2012.
2. Барбасов А. П., Золотарев В. А. О прошлом во имя грядущего. Традиции российско-болгарского боевого содружества. — М., 1990.
3. Немина В. Н. Управление туристской группой: психологический анализ. — СПб., 2010.
4. Терехова В. И. Деятельность Союза друзей Болгарии в Санкт-Петербурге // Петербургские чтения-97. — СПб., 1997. — С. 360–362.
5. Терехова В. И. Петербург — Албена: новый диалог. — СПб., 1998.
6. България и Русия ще продължат да развиват традиционно добрите си отношения // Република България. Министерство на външните работи. URL: <http://www.mfa.bg/bg/events/6/1/3057/index.html> (дата обращения: 08.07.2014).

ИССЛЕДОВАНИЕ КАТЕГОРИЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И ПРИЧАСТНОСТИ В ПОЗДНЕАНТИЧНОЙ И ПАТРИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ¹

Torstein Theodor Tollefsen. Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought, Oxford University Press, 2012 (Oxford Early Christian Studies). 229 p.

В своей насыщенной и познавательной книге Торстен Теодор Толлефсен рассматривает темы, связанные с концепциями причастности и Божественной деятельности у важнейших патристических авторов: Василия Кесарийского, Григория Нисского, Иоанна Филопона (касаясь его только вскользь), Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Григория Паламы. Толлефсен исследует тематику причастности и Божественной деятельности только у этих патристических философов, не останавливаясь на учении других авторов в рамках патристики. Толлефсена интересуют именно философские аспекты учений указанных авторов. Он рассматривает их через призму убедительности или неубедительности философской аргументации.

Само понятие причастности интересует Толлефсена в связи с концептом, по которому «иное» в отношении Бога не может существовать посредством какой-либо силы, внутренне присущей ему, но во всех отношениях зависит от Бога. Эта тотальная зависимость тварного сущего от Бога и выражается в патристике, согласно Толлефсену, через терминологию причастности. Эта категория также отсылает к теме Божественной деятельности (God's activity) в том, что не есть Бог (р. 210). На мой взгляд, правильно, что Толлефсен использует в своей книге именно широкое понятие деятельности ("activity"), а не более узкое понятие энергии ("energy"), которое также могло бы стать базовым в книге, посвященной этой тематике, поскольку в патристике о причастности тварного сущего к Божеству говорится не только на языке причастности к Божественным энергиям, но иногда и на языке причастности к Божественной природе.

В первой главе «Деятельность и причастности в нехристианской мысли» Толлефсен останавливается на учении Платона об идеях, учении Аристотеля о различении между потенцией и энергией и, особенно, на учении Плотина о двойной активности Единого. Толлефсен исследует учение Плотина

¹ Рецензия написана при поддержке Российского гуманитарного научного фонда; проект № 13-33-01299, «Горизонты естествознания восточнохристианского средневековья».

о происхождении всего сущего из Единого и показывает, что условие для существования всех уровней сущего есть «внутренняя» активность Единого, но все сущее непосредственно происходит из внешней активности Единого. При этом Единое не имеет никакого «попечения» об этом сущем, как это будет приниматься в христианской философии.

В главе «Св. Василий и аномейское богословие» Толлефсен касается учения Евномия и Каппадокийских отцов и, особенно, Василия Кесарийского. Говоря об этой эпохе, Толлефсен обращает внимание на то, что он, говоря о спорах между ортодоксальными и арианскими авторами в IV веке, предпочитает использовать не понятие «неоарианские споры», обычное для современной научной литературы, но понятие «аномейские споры», по названию партии аномеев, с представителями которой полемизировали Каппадокийцы (р. 34). Толлефсен отмечает, что у Каппадокийцев обнаруживается неоплатонический концепт *исхождение-возвращение* (*exidus-reditus*) в связи с доктриной энергий, хотя Каппадокийцы и не разрабатывали его в деталях. Более важной для них, по Толлефсену, является тема внутренних и внешних Божественных энергий (р. 33–34). Толлефсен обращается к учению *234-go письма* Василия, в котором Василий рассуждает о тематике, заданной вопросом его оппонентов-аномеев: «Чему вы поклоняетесь: тому, что знаете или что не знаете?». Ответ на этот вопрос, предложенный Василием, предполагает различие в Божестве недоступной для нас (*πρὸς ἡμᾶς*) сущности и нисходящих к нам познаваемых энергий (в противовес учению о знании Бога по сущности, которое разделялась его оппонентами). В выражении *πρὸς ἡμᾶς* здесь Толлефсен видит неоплатонический отзвук. В противовес нередкому отнесению именно лидера аномеев Евномия, с которым полемизировал Василий, к неоплатонической линии в христианской литературе, Толлефсен утверждает, что именно Василий стоит ближе к неоплатоникам (р. 37, 39). Обращая внимание на учение аномеев о познаваемости Божественной сущности и на свидетельство Сократа Схоластика относительно высказывания Евномия о том, что он знает Бога как Бог знает Самого Себя, Толлефсен заключает, что тогда как представители аномейского богословия представляют Бога как объект знания, их оппоненты — Каппадокийцы и Иоанн Златоуст, — наоборот, понимают Бога как внушающую ужас и благоговение непознаваемую тайну (р. 38–39). Здесь можно отметить, что утверждение аномеев о знании Бога по сущности само по себе еще не предполагает, что, согласно им, Бог познаваем как таковой (На этом справедливо делает акцент Л. Уиккхэм: Wickham L. *The Syntagmation of Aetius the Anomean* // *The Journal of Theological Studies*. 19, 1968. P. 565–566; обсуждение вопроса см. также: Wiles M. *Eunomius: hair-splitting dialectician or defender of the accessibility of salvation?* // *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick* / Ed. R. Williams. Cambridge, 2002. P. 157–172), поэтому противопоставление, сделанное Толлефсеном, на мой взгляд, не вполне корректно. Говоря об учении Евномия, Толлефсен отмечает поверхностное сходство его доктрины с платоновской системой трех ипостасей и темой двойной энергии Божества, при том что в целом Толлефсен отрицает возможность неоплатонического влияния на Евномия (р. 44–45, 85). На роль внутренней активности Бога в системе Евномия, считает Тол-

лефсен, претендует концепт вечного предзнания Божества, или созерцания Им Себя, первичного по отношению к появлению Сына и представляющего собой внутреннюю совершенную активность Бога (р. 40–41, 44). В противовес этой энергии, энергии Божества *ad extra*, включая энергию творения Сына, не являются безначальными (р. 41–42). Они не есть сущностное движение и онтологически отличны от Божественной сущности (р. 43).

В главе «Внутренняя активность Божества» Толлефсен исследует учения Григория Нисского (особенно в его полемике с Евномием), Дионисия и Максима о внутренней жизни Троицы. В этом разделе Толлефсен противопоставляет христианское и языческое понимания внутренней и внешней деятельности Божества. В частности, он показывает, что у Плотина эффект всегда ниже причины, тогда как у Григория Нисского это не так и эффект может пониматься как обладающий тем же онтологическим статусом, что и причина, что находит отражение в его триадологическом учении. Рассматривая триадологическое учение Григория Нисского в трактатах «*Ad Ablabium*» и «*Ad Graecus*», Толлефсен находит там разновидность концепции философского реализма (р. 51). Толлефсен подробно обсуждает триадологические учения указанных патристических авторов в связи с концептами рождения, энергии, единосущия, воления, причинности, единства и различия (в случае Дионисия) и др.

В главе «Внешняя активность Божества: Воплощение», где обсуждаются учения о воплощении у Григория Нисского и Максима Исповедника, Толлефсен делает акцент на теме Божественной активности в человеческой природе Богочеловека (что проявляется в учении о *communication idiomatum*) и на концепте причастности в связи с этой проблематикой. Особое внимание Толлефсен уделяет теме соотношения природы и деятельности у Максима Исповедника в контексте его учения о воплощении и обожении.

Самая пространная глава книги — «Внешняя активность Божества: Космология» — начинается с изложения учения Григория Нисского о творении и причастности. Толлефсен различает между внутренней и внешней деятельностью Божества, согласно учению Григория. Внутренняя деятельность, причиной которой является воля Бога-Отца, определяет внутреннюю жизнь Троицы, понимаемую как движение ипостасей друг к другу; внешняя деятельность, причиной которой также является воля Божества, ответственна за акт творения (р. 83–84). Толлефсен разбирает критику Григорием учения Евномия о реальном различии между сущностью и деятельностью (энергиями) в Божестве (р. 86) и связывает понимание, выраженное в рамках позиции Григория, с аристотелевской доктриной энергии, в рамках которой энергия в некотором смысле остается существовать в произведенном после своего завершения (р. 87–88). Далее Толлефсен показывает, что Григорий развивал учение Василия о познании Бога через Божественные свойства (р. 89ff.). Толлефсен касается вопроса соотношения в Божестве воли, силы и идей, по которым Бог творит мир (р. 94–95). Он сравнивает Божественные идеи-мысли в понимании Григория со вторым смыслом энергии у Аристотеля (р. 96ff.). Переходя к теме причастности у Григория, Толлефсен обсуждает, в каком смысле по Григорию Божественная природа — во всех вещах (р. 97). Здесь

Толлефсен приводит как бы определение причастности, в смысле присутствия Божественной деятельности, наделяющей тварные вещи определенными совершенствами (р. 99). Можно отметить, что Толлефсен в своем анализе опускает дискурс причастности умного тварного существа Божественной природе, который также присутствует у Григория Нисского (*Contra Eunomium*, 1.1.274.2–275.1), так же как и у немалого количества других авторов в рамках патристической традиции. В разделе о Дионисии Толлефсен настаивает на отличии доктрины Дионисия от традиционного патристического учения в том отношении, что у Дионисия отсутствует учение о Божественной воле как о том, что приводит к бытию тварное сущее. Согласно толлесефсоновской трактовке, у Дионисия тварное сущее происходит из Божественного бытия скорее «автоматически» (р. 103ff.). В связи с этим Толлефсен раскрывает связь триадической схемы каузальности (пребывание–выхождение–возвращение) с учением Дионисия о происхождении тварного мира (р. 104ff.). В итоге Толлефсен определяет характер дионисиевской доктрины творения как эманационизм в его противоположности креационизму (р. 107–108). Анализируя учение Дионисия на фоне платоновского, Толлефсен предлагает свое понимание отличия неоплатонического учения о творении от христианского. Согласно первому, Бог, созерцая Себя, не знает Себя в качестве Творца (тварного существа), согласно второму — знает; это случай и Дионисия. При этом, как считает Толлефсен, в текстах Дионисия нет свидетельств, позволивших бы считать, что тварное сущее имеет временное начало (р. 110ff.). В разделе о Максиме Исповеднике Толлефсен, ссылаясь на свою предыдущую книгу о Максиме, останавливается на некоторых биографических деталях жизни этого византийского философа, могущим иметь отношение к его космологическим воззрениям. Он принимает как данность константинопольское происхождение Максима (оно оспаривалось в научной литературе: Garrigues J. M. *La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur* // *Revue Thomiste*. 74. 1974. P. 184–185; Boudignon Ch. *Maxime était-il constantinopolitain?* // B. Janssens, B. Roosen, P. Van Deun (ed.), *Philomathestatos, Etudes patristiques et byzantines offertes a Jacques Noret a l'occasion de ses soixante cinq ans*. Paris; Louvain, 2004. P. 1–43; Levy A. *Le créé et l'incréé: Maxime le confesseur et Thomas d'Aquin. Aux sources de la querelle palamienne*. Paris, 2006. P. 487) и предполагает, что Максим в Константинополе мог слушать лекции и читать книги выходца из Александрийской академии Стефана Александрийского, который мог излагать и некоторые аргументы Филопона, направленные против космологического учения Прокла. Также Стефан мог дать Максиму книги членов неоплатонической Александрийской академии, и в том числе Иоанна Филопона. Согласно предположению Толлефсена, влиянием этих книг можно объяснить определенные особенности космологии Максима, в некоторых отношениях подобные концептам, обнаруживаемым в «*Contra Proclum*» Филопона (р. 119).

Наконец, в главе, посвященной Григорию Паламе, Толлефсен задается вопросом, проявляются ли у Паламы те же философские линии, которые имели место у Григория Нисского, Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника (р. 185). В начале раздела Толлефсен заостряет внимание на ключевом для

учения Паламы — как и для самой книги Толлефсена — понятии ἐνέργεια. Хотя традиционно это понятие передается на английском через *energy*, Толлефсен утверждает, что по крайней мере в рамках его книги для передачи этого понятия лучше подходит термин «activity» (который я здесь передаю через понятие «деятельности»), как сохраняющий единство терминологии при движении от языческой к христианской философии (р. 186). Говоря об учении Паламы, Толлефсен выделяет три онтологических аспекта в Божестве: сущность, ипостаси и деятельность/энергии (далее, следуя сложившейся в русской литературе традиции при обсуждении вопросов, связанных с паламизмом, я все же буду использовать понятие энергии). Ведя речь о Божественных ипостасях, он, опираясь на *Capita 150, 75*, обращает внимание на динамический аспект внутритроической жизни согласно Паламе, по которому ипостаси вечно движутся из и к Друг Другу в общности благодати и любви (р. 187). Толлефсен говорит о важной роли понятия энергии при описании внутритроической жизни у Паламы (р. 188). Он отмечает, что когда Палама переходит к теме выступлений Божественных энергий *ad extra*, у него проявляется радикальный апофатизм, что напоминает учение Максима в 7-й Амбигве (р. 188–189). Далее Толлефсен приводит слова Паламы из *Capita 150, 78*, где говорится о том, что Бог есть Природа и Бытие всего сущего, Форма всех форм и Премудрость всего премудрого, а также вообще всех существ, каковые причастуют к Божеству и конституируются этим. Толлефсен находит в данном отношении квазипантеистическое звучание, отмечая однако, что в этом учении Палама не расходится с предшествующими патристическими авторами и что оно есть естественное следствие паламитской доктрины радикальной трансцендентности Божества (р. 189–190). Толлефсен обращает внимание на тот факт, что, в отличие от Максима Исповедника, Палама, кажется, не делает различия между концептами логосов и энергий (р. 191, 199). Последнее у Паламы играет ту же роль, что логосы у Максима и парадигмы у Дионисия, а именно, приводит сущее к бытию, сохраняет его и конституирует его сущностные характеристики, наделяя жизнью и премудростью. Далее Толлефсен переходит к обсуждению двух важных вопросов в учении Паламы: это, во-первых, вопрос о соотношении между Божественной сущностью и энергиями, и во-вторых, тема единства и многообразия в отношении Божественных энергий. Толлефсен не соглашается с утверждением Мейендорфа о том, что можно говорить о реальном различии между Божественной сущностью и энергиями согласно Паламе (р. 193, 198, 214). Рассматривая этот вопрос, Толлефсен обсуждает тему соотношения энергии с понятиями акциденции (συμβεβηκός) и свойства, а также соотношения Божественной природы и воли (р. 196–197). Поднимая тему единства и многообразия в рамках Божественных энергий, Толлефсен различает два вида Божественных энергий согласно Паламе: это безначальные энергии и энергии, имеющие начало, каковые суть творящие энергии (р. 198). Также Толлефсен различает природную причастность тварного сущего Божественным энергиям и индивидуальную причастность в зависимости от выбора для разумных существ. Первому, по Толлефсену, соответствует именование Бога Бытием всех сущих, последнему — Премудростью всех премудрых (р. 199).

В конце этого раздела Толлефсен рассматривает учение Паламы о Фаворском Свете и о человеческой способности к Его восприятию, соотнося это учение Паламы с учением Максима Исповедника, выраженное в *Гностических главах*. В целом по поводу этого раздела книги можно сказать, что Толлефсен строит свой анализ на основании только двух произведений Григория Паламы — «Триад» и «Ста пятидесяти глав» (Capita 150). По этой причине, например, он, говоря о теме природной и индивидуальной причастности тварного сущего к Божественным энергиям у Паламы, не касается тех мест в его сочинениях, где Палама собственно и разрабатывал тему природной причастности к Божеству различных видов сущего и индивидуальной причастности разумного сущего (*О Божественном единстве и различении* 16; *Диалог между православным и варлаамитом* 46–47; *О Божественном и обоживающем причастии* 11; *Антирритики против Акиндина* 27), ведя речь только о тех местах, где Палама затрагивает ее вскользь. Поэтому специфика этой темы у Паламы осталась мало раскрытой Толлефсеном.

Обобщая, можно сказать, что книга Толлефсена представляет собой ценное и важное исследование. Но при этом стандартный патрологический подход в ней иногда подавляется акцентом на специфически философских интересах автора, что сказывается на полноте рассматриваемого материала.

Д. С. Бирюков

РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: НА РУСИ, В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ

(Сборник научных статей, посвященный 70-летию кафедры истории русской философии // Под общ. ред. В. А. Кувакина и М. А. Маслина; составитель М. А. Маслин. — М.: Издательство Московского университета, 2013. 688 с.)

Этот сборник работ, несомненно, составит веку в публикациях по истории и историографии русской философской мысли. Он впечатляет как охватом материала — от Киевской Руси к России нашего времени, так и составом авторов, многие из которых широко известные специалисты. Сборник разделен на семь разделов: «История русской философии: научное обоснование» (6 статей), «Русская философская мысль: от Руси к России» (5 статей), «Философия России XIX–X вв.» (10 статей), «Университетская и духовно-академическая философия» (6 статей), «Философия русского зарубежья» (6 статей), «Русская философия в СССР» (8 статей) и «Зарубежная историография русской философии» (5 статей). Таким образом, статьи сборника дают целостное представление, как об истории русской философии, так и истории ее изучения. В конце сборника даны краткие сведения об авторах книги. Для статей сборника характерен высокий научный уровень, что не удивительно: больше половины авторов — доктора наук, исследователи, получившие заслуженную широкую известность (и не только в России). Позволю себе перечислить содержание сборника, кратко останавливаясь на материалах, привлечших мое внимание.

Открывается сборник работой заведующего кафедрой истории русской философии философского факультета МГУ М. А. Маслина «Школа истории русской философии», представляющей собой краткий очерк истории кафедры с момента её образования 15 мая 1943 года до наших дней. По мнению ученого, с образованием кафедры история русской философии стала в России впервые отдельным предметом университетского изучения и преподавания, приобрела статус «самостоятельной научной дисциплины». По его словам, в этом состоит главная историческая миссия кафедры (с. 8). Статья рассказывает об обстоятельствах основания кафедры, указывает основные моменты ее истории, дает сведения о людях, работавших и работающих на ней, довольно подробно освещает достижения кафедры. Автор отмечает, что в настоящее время методологической основой научной и преподавательской деятель-

ности членов кафедры является концепция интегральной истории русской философии (с. 17). Учитывая значение деятельности кафедры для развития истории русской философии как науки в нашей стране и ее лидерство в изучении и преподавании русской философии, нельзя не выразить сожаления в связи с отсутствием в статье (сборнике) какого-либо иллюстративного материала. Также, наверное, было бы неплохо, учитывая роль, которую сыграл в деятельности кафедры и философского факультета в целом, И. Я. Щипанов, поместить в этот сборник статью, посвященную ученому. Насколько можно судить, эта роль была неоднозначной.

Раздел первый озаглавлен «История русской философии: научное основание». Раздел открывается статьей М. Н. Громова «Судьба философии в России: типологический анализ». Типологией русской философии, пишет автор, «уместно считать предельно обобщенные о ней представления, характеризующие ее качественное своеобразие и сведенные в определенную структурную целостность» (с. 23). Так как типологические особенности, согласно автору, начинают формироваться на самой ранней стадии развития объекта, то и изучение типологии русской философии, он начинает с ее генезиса. Он приходит к установлению таких типологических черт древнерусской мысли, ставших позднее устойчивыми чертами русской философии, как: панэтизм, историософичность, антропологизм. Важными типологическими особенностями ему видится платонизм в виде христианизированного неоплатонизма, а также триединство филологии, философии и богословия. Он подчеркивает, что эту особенность мы видим не только у средневековых авторов (с. 25).

Раскрыв наряду с названными еще некоторые типологические черты, определявшие характер и специфику русской философии, автор переходит к оценке ее нынешнего состояния и творческих возможностей. Отметив, что общая картина в целом весьма сложная и неоднородная, и указав, что возможности русской мысли не ограничиваются деятельностью профессионалов, Громов приходит к выводу, что «у современной России есть весомый философский потенциал, недостаточно исследованный, недооцененный и не в полной мере реализуемый на данный момент» (с. 39). С этими словами трудно не согласиться.

Затем следует статья ректора Русской христианской гуманитарной академии (РХГА) Д. К. Бурлаки «Русская философия и ценностно-культурологическая педагогика». В статье прослеживается связь так называемого проблемного ядра русской религиозной философии с таким важнейшим формообразованием социокультурного организма, как образование. Д. К. Бурлака, используя заданные критерии выявления идентичности, дает некий набросок этого ядра, обеспечивающего, по его мнению, идентичность русского идеализма (с. 42). Автор стремится также показать содержательное бытие этого ядра «для-другого». При этом он поясняет, что хотя этим «другим» служит вся культура в многообразии ее формообразований, он сосредоточит свое внимание в данном случае на образовании. Выявив смысловое ядро русской религиозной метафизики, Д. К. Бурлака вкратце рассказывает о продолжающемся уже почти четверть века опыте, являющемся, по его словам, своего рода педагогическим продолжением русской религиозной философии. Речь

идет о реализуемой в деятельности РХГА новой педагогической модели, которая получила название «ценностно-культурологическая педагогика». Автор высказывает убежденность, что именно философские идеи русской религиозной философии, должным образом переосмысленные, стали основой социальной успешности РХГА как педагогического проекта.

А. Н. Ерыгин в своей публикации обращается к теме истории в русской философии, рассматривая ее в контексте «Феноменологии духа» Гегеля. По его мнению, связь истории философско-исторической мысли в России «с историческими идеями Гегеля в его “Феноменологии” до сих пор практически не стали предметом специального исследовательского внимания и изучения» (с. 52). Автор восполняет этот пробел, рассматривая воздействие сочинения Гегеля на И. В. Киреевского, Б. Н. Чичерина, В. С. Соловьева и его школу, Г. Г. Шпета, А. Ф. Лосева и М. К. Петрова.

Б. В. Емельянов касается феномена интеллектуальных гнезд в истории русской философии. Автор отмечает, что несмотря на кажущуюся изученность русской философии, в истории русской философии еще остались определенные лакуны. Справедливо указывая, что в историко-философских исследованиях почти не затрагивается региональный подход, что все события, происходящие в русской философии, замыкаются на Москву и Петербург, иногда на Киев и Казань, он пишет, что существуют и другие места необъятной России, где, пусть и эпизодически, русская мысль развивалась, внося свой вклад в копилку философских идей (с. 66). Емельянов вводит понятие «интеллектуальное гнездо» по аналогии с понятием «культурное гнездо», введенным в научный оборот литературоведом Н. К. Пиксановым. Как такие интеллектуальные гнезда русской мысли он рассматривает ряд философских кружков, обществ, редакции философских журналов. В заключении он отмечает, что историки философии до сих пор не обращают внимания на места ссылок репрессированных русских мыслителей, которые могут так же рассматриваться как интеллектуальные гнезда. В качестве примеров Б. В. Емельянов приводит читинскую религиозную конгрегацию декабристов и вологодскую ссылку русских социал-демократов начала XX века (с. 71). Далее следует статья В. В. Варавы, озаглавленная «Этика и нравственная философия (некоторые особенности отечественной философии)». По мнению В. В. Варавы «разграничение предметных областей “этики” и “нравственной философии” может способствовать более точному и адекватному постижению самобытных начал русской философии» (с. 72). В этих целях он сопоставляет этику и «нравственную философию» и в ходе сопоставления приходит к выводу, что не совсем точно считать «этикоцентризм» доминирующей чертой отечественной философии. По его мнению, более подходящим является термин «нравственная философия» (с. 74). Образцом нравственной философии, он полагает, нужно считать работы Ю. Н. Давыдова и В. П. Фетисова. В. В. Варавы, хотя и признает синонимичность таких выражений, как этика, моральная философия, нравственная философия, все же подчеркивает, что за этими выражениями стоят «разные миры, разные образы бытия и человека» (с. 81). Нравственная философия, пишет он, вырастает из иного источника и более изначальна, чем классическая, которая, по словам Варавы, «променяла

этнос на гнозис» (с. 81). По мнению автора, надо быть осторожным в выборе этической терминологии по отношению к русской философии. Эпитет этикоцентричности может направить в сторону панморализма, а это совершенно не соответствует духу нравственной философии, которую Варва считает скорее имморалистичной, нежели моралистичной (с. 81).

Заключает раздел статья А. Г. Гачевой «Русские мыслители о сущности памяти».

Второй раздел посвящен русской мысли в ее развитии от Руси к России. Его открывает статья В. В. Ванчугова об архимандрите Гаврииле, первом, как его называет автор, летописце отечественного любомудрия. Вторая статья, автором которой является Г. Г. Судьин, прослеживает судьбу «Слова о полку Игореве» в русской философии и культуре. Далее помещена статья А. Л. Андреева «Московская Русь в фазе “интеллектуального разогрева”»: к характеристике культурных ресурсов модернизации». Основные принципы философского мировоззрения М. В. Ломоносова рассматриваются в статье В. Н. Пономарева. Н. К. Гаврюшин пишет о метафизике и историософии в творчестве Н. М. Карамзина.

Тема третьего раздела — «Философия России XIX–XX вв.». А. А. Попов исследует формирование славянофильских воззрений Ю. Ф. Самарина в 1840–1844 годах; Л. Р. Авдеева рассматривает взгляды К. Н. Леонтьева как религиозного мыслителя; Е. Н. Моцелков анализирует воззрения В. О. Ключевского как политического мыслителя.

Известный исследователь творчества Георга Кантора и публикатор его наследия В. Н. Катасонов касается в своей публикации философии и религии в рассказе Достоевского «Сон смешного человека» (с. 252–272). Автор предполагает, что сюжетная канва рассказа перекликается «с традиционными православными представлениями о посмертной судьбе человека» (с. 272). К исследованию творчества Достоевского обращаются в своих статьях Е. В. Сердюкова и В. А. Кувакин с А. Берте. Е. В. Сердюкова касается темы «Достоевский и русская философия, а Кувакин и А. Берте с помощью категорий всё и ничто анализируют философские типы в творчестве великого писателя (с. 283–291).

Статья О. К. Авдеева исследует источники философской системы П. Е. Астафьева (с. 313–324). По мнению автора, такими источниками являются учение французского спиритуалиста Мен де Бирана, учение отцов Церкви и монадология Лейбница. В учении Мен де Бирана, полагает О. К. Авдеев, для Астафьева особенно важен такой аспект концепции французского мыслителя, как «антисубстанциализм» — рассмотрение волевого усилия в гносеологическом аспекте без придания ему какого-либо определенного онтологического статуса» (с. 316).

Четвертый раздел содержит статьи, посвященные университетской и духовно-академической философии. Это статья Н. А. Куценко о судьбе П. Д. Юркевича, работа И. В. Цвык о проблеме сущности души и ее бессмертия в русской духовно-академической антропологии XIX века. А. П. Козырев пишет о соборном сознании Сергея Трубецкого и идеи исторической памяти. В статье И. Дефорж подробно рассматривается философия права

Н. Н. Алексеева и делается вывод, что Н. Н. Алексеев «попытался создать новое и для России, и для Европы направление — феноменологию права» (с. 420). В. В. Сербиненко анализирует философскую модель университетского образования С. Гессена. Взгляды русского неокантианства на философию культуры являются предметом рассмотрения статьи А. В. Чернышевой.

В пятом разделе собраны статьи, связанные с исследованием философии русского зарубежья. Статья И. В. Кулешовой посвящена понятию предметности в философии творчества И. А. Ильина. Ю. Б. Мелих, рассматривая метаморфозы русской философии за границей, обращает внимание читателя на интересный, по ее мнению, парадокс. Суть парадокса состоит в том, что «западники, оказавшись за границей, становятся просветителями и представителями русской мысли в Европе, а последователи славянофилов отказываются от идеи цельного знания и используют критический метод разделения на сферы духа и культуры, т. е. методологические установки принятые и работающие в западно-европейском философском дискурсе» (с. 472). Л. Е. Шапошников затрагивает тему «Хомяков и евразийство»; О. Т. Ермишин пишет о В. В. Зеньковском и идеи религиозной науки. Завершающая раздел статья Я. Б. Головина посвящена учению П. Б. Струве о нации и национализме.

Шестой раздел посвящен русской философии в СССР. Он открывается публикацией профессора кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова А. Т. Павлова, посвященной истории создания кафедры истории русской философии. Значительное внимание Павлов уделяет рассмотрению предыстории создания кафедры. Статья А. А. Ермичева посвящена двум советским историкам русской философии — А. А. Галактионову и П. Ф. Никандрову. Отметив, что вклад этих историков в советскую историографию русской мысли бесспорен, А. А. Ермичев рассказывает об истории создания главных книг этих авторов, об особенностях этих сочинений, об их восприятии научной и учебной аудиторией и о влиянии этих сочинений на формирование специалистов по истории русской философии и культуры. Он подчеркивает, что за все советское время книги этих историков «были единственным полноценным марксистским исследованием — учебным пособием, которым пользовались все студенты и аспиранты великой страны» (с. 555).

За статьей Ермичева следует статья американского философа, выдающегося специалиста по истории русской философии Джеймса Патрика Скэнлана. Скэнлан, автор множества работ по русской философии, в своей публикации анализирует написанные с марксистских позиций советским философом Д. Ю. Квитко исследования философии Толстого. Д. Ю. Квитко (1889–1942) — советский философ, переводчик книги Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» на английский язык, длительное время жил в США. В 1927 году в Колумбийском университете Квитко защитил докторскую диссертацию «Философское исследование Толстого». После приезда в СССР он переработал эту диссертацию и опубликовал в виде книги в 1928 году под названием «Философия Толстого». В 1930 году в СССР вышло в свет второе, расширенное издание этой работы. Скэнлан подвергает критическому анализу

и сопоставлению как американский вариант интерпретации философских взглядов Толстого, так и вариант, осуществленный в России.

Статья другого знаменитого исследователя русской и советской философии, американского философа и переводчика Джорджа Луиса Клайна, носит название «Восход и закат советского «орфографического атеизма»». «Орфографическим атеизмом» автор называет «узаконенную с середины 1920–30-х годов и просуществовавшую до середины 1980-х советскую практику в написании слов “Бог” как “бог”, “Господь” как “господь”, “Божий” как “божий”, — практику, распространявшуюся также на соответствующее написание местоимений и прилагательных» (с. 578). Любопытно, что самый ранний пример орфографического атеизма, который обнаружил автор, относится к 1904 году. Этот предвосхищающий советскую практику пример обнаружен им в одной из опубликованных в Женеве работ Льва Троцкого (с. 579). Клайн пишет, что Джеймс П. Скэнлан в ответ на использование Клайном выражения «орфографический атеизм» ввел выражение «орфографический пантеизм», имея в виду советскую практику написания в ряде случаев «с заглавных букв таких слов, как «Вселенная», «Природа», и «Космос» (с. 585).

Интересной представляется содержащаяся в этом разделе статья А. И. Семеновой, представляющая собой очерк интеллектуальной биографии профессора Московского университета Павла Сергеевича Попова (1892–1964). Выпускник Московского университета 1915 года, ученик Лопатина и Челпанова, П. С. Попов с 1943 года работал на философском факультете МГУ, а с 1947 по 1949 годы возглавлял созданную на факультете кафедру логики. Семенова, справедливо отмечая, что «источниковая и историографическая база изучения философии советского периода в настоящее время является весьма слабой», пишет, что «многие неизданные произведения русских философов советского периода до сих пор недоступны широкому читателю, поскольку хранятся в архивах» (с. 608). Сама она широко привлекает материал из личного архива философа, и прежде всего книгу воспоминаний, расшифровкой рукописного варианта и подготовкой которого к публикации она в настоящее время занимается (с. 612). Некоторые из приведенных ею свидетельств производят впечатление. Приведу пример. «Раз при Бердяеве очень сетовали на революцию и все ужасы с нею связанные, на ее дурные этические пороки. Бердяев взорвался: “Так ведь она обнажила корни русской жизни. Мы через нее узнали правду о России. А узнать правду всегда величайшее благо”» (с. 616).

Статья Е. В. Мочалова касается саранского периода М. М. Бахтина и дает краткий очерк истории саранского бахтиноведения. Заключительная статья раздела рассматривает философию культуры и историческую культурологию М. К. Петрова.

Седьмой, заключительный раздел сборника посвящен зарубежной историографии русской философии. С точки зрения рецензента, он заслуживает особого внимания, и на нем хочется остановиться более подробно. Он содержит пять статей. Открывается раздел статьей американских исследователей Филиппа Гриера и Алисы ДеБласио. Их статья в переводе профессора М. А. Маслина посвящена двум крупнейшим представителям американской

философской русистики: Джорджу Клайну и Джеймсу Патрику Скэлан (р. 1927), с работами которых мы уже познакомились в шестом разделе. Клайн — философ, историк философии и издатель, также известен как переводчик русской поэзии. Особенно тесно он сотрудничал с И. Бродским. Статья дает обзор не только его исследовательской деятельности в области истории философии, но и касается отстаиваемого Клайном так называемого этического гуманизма, или гуманизма принципов (с. 639–640). Скэлан, ученик Клайна, как уже говорилось, ведущий американский исследователь русской философии. Авторы пишут, что Скэлан «начал свои исследования советского марксизма в конце 1950-х годов, когда в этой области за пределами континентальной Европы было сделано еще очень мало» (с. 643). Они обращают внимание, что Скэлан, окончивший Чикагский университет, один из немногих специалистов в области изучения русской философии, который обладает профессиональной подготовкой (с. 642). Описывается карьера ученого и его вклад в развитие изучения русской и советской философии. Приводится краткая справка о его сочинениях. Следует высказать сожаление, что в приведенной библиографии работ Скэлана не указан ряд его публикаций. Например, отсутствует его статья, повествующая о приезде вместе с женой в Москву и стажировке в МГУ на руководимой И. Я. Щипановым кафедре в 1964–1965 годах. Я имею в виду статью Скэлана «An american philosopher at moscow state university, 1964–1965», которая была опубликована в «Studies in East European Thought» 52 (3) за 2000 год. Это было бы тем более уместно, что рецензируемый сборник, посвящен 70-летию именно этой кафедры.

Затем следует небольшая (но весьма информативная) статья, рассказывающая о польской историографии русской философии. Ее авторы Д. Ваньчак и М. Мильчарек пишут, что первоначальный интерес к русской философии в Польше возник еще в конце XIX века, когда страна находилась в составе Российской империи (с. 647). Однако с начала XX века в польской философии доминировало неопозитивистское направление, а потому русская религиозная философия вызывала небольшой интерес. Более широкий размах исследования истории русской мысли приняли после Второй мировой войны. В это время многие работы русских философов были переведены на польский язык и изданы в научной серии «Библиотека классиков философии» (с. 648). Авторы отмечают, что с начала 1990-х годов в Польше «наблюдается возрождение интереса к русской философии, главным образом к ее религиозному направлению» (с. 648). Среди польских научных центров, ведущих систематические исследования истории русской мысли, они называют Ягеллонский университет в Кракове, Варшавский университет, Лодзинский университет, Зеленогурский и Институт философии и социологии Польской академии наук. В статье перечисляются известные исследователи и приведена библиография работ на польском языке (с. 649–656).

О польском исследователе, чьи многочисленные работы переведены на английский и другие языки, также говорится в статье Маслина, рисующей интеллектуальные портреты двух зарубежных историков русской философии — Анджее Валицкого и Фредерика Коплстона. Затем следует статья, рассказывающая об исследовании истории русской философии на Украине

в постсоветский период. Следует отметить, что по количеству публикаций о русской философии второй после России следует Украина, а затем Польша. Статья написана Т. Д. Суходубом и Г. Е. Аляевым. Эти ученые являются сопредседателями Общества русской философии (Орф) — всеукраинской общественной организацией, которая объединяет исследователей русской философии и культуры. Статья рассказывает о создании этого общества (оно создано в 1998 году), его деятельности (с. 668–669). Указан сайт, на котором представлена деятельность общества (с. 669). Рассказывается также и о других организациях, занимающихся изучением русской философии. Это Киевское религиозно-философское общество (возрождено в 2003 году), Центр имени Г. Ф. Флоровского — научно-исследовательский и образовательный центр при Одесском национальном университете имени И. И. Мечникова. Даются сведения об ученых, занимающихся анализом путей русской философии в современной Украине. К этим исследователям относятся В. С. Возняк, В. Ю. Даренский, В. В. Лимонченко, Д. Е. Муза, И. В. Назаров, А. Г. Тихолаз, М. Л. Ткачук, Н. Г. Филиппенко. Указаны публикации данных авторов.

В этом же разделе помещена статья «Русская философия в Китае» известного специалиста по китайской философии 20–70-х годов XX века В. Г. Бурова. В настоящее время в Китае существует довольно значительная группа исследователей русской философии. Некоторые из них являются выпускниками МГУ имени Ломоносова (например, Ли Шандэ), некоторые закончили аспирантуру в Санкт-Петербургском университете (например, Чжан Байчунь). Можно с уверенностью говорить о формировании исследовательских центров. Существует Китайское общество изучения русской философии. Есть Китайское общество изучения творчества М. М. Бахтина, Центр исследования творчества М. Ю. Лотмана, Китайское общество исследования Ф. М. Достоевского. Многие научные журналы публикуют статьи, посвященные истории русской мысли. Проводятся всекитайские и международные конференции по истории русской философии. Среди исследователей (некоторые из них выступают также как переводчики работ знаменитых русских философов) получили известность Ань Цинянь (р. 1948), Чжан Байчунь (р. 1965), Сюй Фэнлинь (р. 1964), Ли Шандэ, Ма Иньмао, Цзя Зелинь, Лэй Юшэн, Фан Шан, Яо Ин, Чэнь Ян, Юань Хуэйчу, Юэ Линянь. Некоторые китайские специалисты защитили кандидатские в МГУ, как например, Лю Цзоюань в 2010 году (кстати, под руководством профессора М. А. Маслина).

Статья Бурова представляет собой своего рода интеллектуальные портреты трех китайских ученых, успешно занимающихся исследованиями русской философии. Начинается статья с описания деятельности и сочинений (указаны также переводы на русский язык) известного китайского историка и философа Ань Цинянь (р. 1948). Ань Цинянь неоднократно посещал нашу страну. С 2007 года он является председателем Китайского общества изучения русской философии. Затем приводятся сведения о другом крупнейшем исследователе — профессоре Чжан Байчуне (р. 1965). Чжан Байчунь учился в нашей стране: в конце 80-х — начале 90-х в аспирантуре Санкт-Петербургского университета и там же защитил кандидатскую диссертацию. На автореферате кандидатской диссертации его имя передано как Чжан

Бейчунь. С 2002 года Чжан Байчунь работает на философском факультете Пекинского педагогического университета, с 2004 года ежегодно приглашает из России известных философов с лекциями. Замечу, что к приведенным в статье именам ученых, читавших лекции по приглашению Чжан Байчуна в одном из старейшем университете Китая (В. А. Лекторский, В. С. Степин, Сербиненко, А. Н. Чумаков и др.), теперь можно добавить и имя В. Н. Поруса, прочитавшего недавно (декабрь 2013 года) курс лекций о В. Соловьеве, Н. Бердяеве, Л. Шестове, П. Флоренском и других русских мыслителях конца XIX — первой половины XX века. Замечу также, что двое из авторов сборника (Буров и Сербиненко) также прочли там лекции. В свою очередь, сам Чжан Байчунь неоднократно посещал нашу страну, в том числе и с чтением лекции. За свою работу в области популяризации в Китае русского языка и развития российско-китайских научных и культурных связей Чжан Байчунь был награжден высокой государственной наградой — Медалью Пушкина, и 23 июля 2013 г. в Посольстве России в Китае Посол РФ в КНР А. И. Денисов вручил заслуженную награду ученому.

Третий из ученых, о которых пишет Буров,— Сюй Фэнлинь (р. 1964). В 1986 году он окончил философский факультет Пекинского университета. Затем аспирантуру Института зарубежной философии при Пекинском университете. Читает в Пекинском университете лекционные курсы по истории русской религиозной мысли. Сюй Фэнлинь также перевел на китайский некоторые работы С. Л. Франка, Л. И. Шестова, С. Н. Булгакова. В статье указаны работы этих историков и осуществленные ими переводы русских философов на китайский язык, но, к сожалению, автор ограничился основными публикациями и не указал ряд статей, опубликованных на русском и способных вызвать интерес у русского читателя.

Жаль, что статья ограничена именами только этих исследователей. Стоило бы упомянуть и некоторых других ученых. Например, Го Сяоли, Ли Шанде, Ма Иньмао, Цзя Зелинь, Фан Шан, Яо Ин. Некоторые из них уделяют в своих исследованиях наряду с изучением марксистской философии в советский период внимание и русской философии. Не повредила бы и ссылка на посвященные изучению русской философии в Китае обзорные работы, опубликованные в «Вопросах философии» в пятом номере за 2007 год. Однако несмотря на эти мелкие замечания, помещенный материал представляет большое подспорье для любого исследователя, интересующегося изучением русской философии в Китае.

Завершая обзор раздела можно заметить, что, наверное, было бы неплохо дополнить раздел статьей, содержащей хотя бы краткие сведения об исследователях и переводчиках русской философии в Японии и в Северной и Южной Корее. Это позволило бы дать более полную картину изучения русской философской традиции на Востоке.

Совершенно справедливо отмечено в предисловии, написанном М. А. Маслиным, что данная книга «отражает научные связи, установленные кафедрой с учеными России, ближнего зарубежья, прежде всего с нашими украинскими друзьями, а также с коллегами из США, Китая, Польши, Франции и Швейцарии» (с. 8). Можно предположить, что в сборнике, который будет

выпущен к 75-летию кафедры (или к другой какой-либо дате), будут статьи, освещающие изучение истории русской философии в Италии, Франции, Германии, Японии и т. д. и т. п.

Итак, подведем итог. Сборник получился удачным. Очевидно, что он будет интересен не только специалистам, но и широкому кругу читателей, тем более, что хороший литературный язык, характерный для авторов сборника, облегчает широкому читателю знакомство с современным состоянием дел в области изучения истории русской философии. К недостаткам можно отнести маленький тираж. Но скорее всего, вскоре сборник будет либо переиздан, либо текст будет размещен в Интернете, либо и то, и другое вместе, и это позволит значительно увеличить число людей, познакомившихся с книгой.

Р. Н. Дёмин

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)

Хлевов Александр Алексеевич — доктор
философских наук, профессор (РХГА)

РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА

Галат Александр Анатольевич — зам.
директора издательства РХГА

Рейзвих Татьяна Николаевна —
технический редактор

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Богатырёв 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 Куадро — 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 МГУ, 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 опро-вержения и исправление ошибок.

Адрес редакционной почты: vestnik.rhga@mail.ru

Information for contributors

The «Review 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_Р7.0.5–2008).

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: vestnik.rhga@mail.ru.

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023
Тел. 570–02–36
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

**ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

2014. Том 15. Вып. 3

Подписано в печать 26.09.2014. Формат 70 × 100¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 00,00. Тираж 000 экз. Заказ №

Отпечатано в типографии ООО «Супервэйв Групп»,
188681, Ленинградская обл., Всеволожский р-н, пос. Красная Заря, д. 15